

Priredili  
Aleksandar Dobrijević  
Ivan Mladenović



## RAZLOZI I NORMATIVNOST



Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju



# **RAZLOZI I NORMATIVNOST**



**Edicija:**

Pasaž

**Urednik:**

Petar Bojanović

**Recenzenti:**

Jovan Babić

Vojin Rakić

**Dizajn i layout:**

Nikola Stevanović

**Korektura:**

Predrag Krstić

**Štampa:**

Colorgrafx, Beograd

**Tiraž:**

300

**ISBN**

978-86-82417-61-3

Ova knjiga nastala je u okviru projekta br. 43007 i br. 41004, u okviru kojih se realizuju potprojekti Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, Univerziteta u Beogradu, a koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Priredili  
**Aleksandar Dobrijević**  
**Ivan Mladenović**

# **RAZLOZI I NORMATIVNOST**

**Beograd**  
**2013**



## **SADRŽAJ**

**Aleksandar Dobrijević i Ivan Mladenović: Normativnost i razlozi**

### **INTERNI I EKSTERNI RAZLOZI**

**Bernard Vilijams: Interni i eksterni razlozi**

**Derek Parfit: Racionalnost i razlozi**

### **RAZLOZI I NORMATIVNOST**

**Džon Brum: Razlozi**

**Derek Parfit: Normativnost**

**Dejvid Kop: Moralni naturalizam i tri stupnja normativnosti**

### **KA IZVORIMA NORMATIVNOSTI**

**Kristin M. Korsgard: Izvori normativnosti**

**Majkl Smit: U potrazi za izvorom**

**R. Džeј Volas: Konstruisanje normativnosti**



## NORMATIVNOST I RAZLOZI\*1

Problem normativnosti zasigurno je jedan od najstarijih, ali i najvažnijih, filozofskih i etičkih problema. Pa ipak, čini se da se tom problemu počelo na adekvatan način pristupati tek počev od sedamdesetih godina prošlog veka, s pokušajem da se iz ograničene oblasti psihologije morala, u kojoj je razmatranje pitanja normativnosti vekovima bilo gotovo zapravo, premesti u šire područje takozvane „filozofije normativnosti“. Uprkos tome što ova disciplina spada u trenutno najživljje filozofske discipline, u našoj sredini se o njoj pripadajućim temama malo ili nezapaženo pisalo. Prevod ovde predloženih i relevantnih tekstova (grupisanih u tri međusobno preklapajuće celine) predstavlja pokušaj da se taj propust ispravi. U ovom osvrtu nastojaćemo da izdvojimo samo rudimentarne motive što krase tu vrstu filozofije, ali motive koji u dovoljnoj meri skreću pažnju na njenu ogromnu važnost.

Najpre je neophodno ukazati na nekoliko pojmovnih distinkcija koje figuriraju u savremenim razmatranjima normativnosti. U tom kontekstu prvo bi trebalo istaći razliku između hhumovski i kantovski shvaćene koncepcije praktičnog uma. Drugo, razliku između internih i eksternih razloga. I, konačno, razliku između eksplanatornih i normativnih razloga. Najjednostavnija verzija

---

• Tekst je nastao kao rezultat rada na projektima br. 43007 i br. 41004, u okviru kojih se realizuju potprojekti Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, Univerziteta u Beogradu, a koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

hjumovskog stanovišta podrazumeva da želje čine osnovu, ili barem nužnu komponentu, razloga za postupanje. Međutim, čak je i sam Hjum (Hume), tvrdnjom da um nije ništa drugo i da ni ne treba da bude ništa drugo do rob strasti, podrazumevao nešto širu koncepciju koja pored želja uključuje i verovanja. Prema toj koncepciji, razlogom za postupanje može se smatrati određeni par želje i verovanja koji uzrokuje dati postupak. Uloga uma svodi se, zapravo, na odabir najboljih sredstava, a ne i ciljeva koje delatnik ima. U tom pogledu moglo bi se reći da se koncepcija instrumentalne racionalnosti nalazi u osnovi hjumovski shvaćenog praktičnog uma (Smith, 1987: 36). Za razliku od hjumovske koncepcije, kantovska koncepcija praktičnog uma odbacuje odlučujući značaj želja prilikom razmatranja šta treba da činimo. Prema kantovskoj koncepciji, da bi volja u potpunosti bila slobodna, ona ne može svoj izvor imati u nekom heteronomnom faktoru poput želja i sklonosti. Naprotiv, suštinu slobodne volje čini sposobnost praktičnog uma da sam sebi propisuje zakone. Tek osoba koja dela u skladu sa ovakvim zahtevima praktičnog uma uistinu postupa autonomno. Svakako, problem sa kojim se svaka kantovska koncepcija susreće jeste da se objasni odakle proističe motivacija da se postupa u skladu sa zahtevima praktičnog uma. Pomalo pojednostavljajući stvari, moglo bi se reći da nam hjumovska koncepcija praktičnog uma pruža dobru osnovu za objašnjenje nečijeg postupka, ostavljajući otvorenim pitanje njegove normativne opravdanosti, dok kantovska koncepcija nudi odgovor na pitanje normativne opravdanosti određenih postupaka, ostavljajući nedovoljno određenim koji su to motivacioni faktori na osnovu kojih se može objasniti nečije postupanje. Dobar deo savremene teorije normativnosti pokušava da izade na kraj upravo sa navedenim problemima hjumovske i kantovske koncepcije praktičnog uma.

Razlika između internih i eksternih razloga donekle se preklapa sa raspravom o hjumovski i kantovski shvaćenim koncepcijama praktičnog uma, mada se ne može u potpunosti svesti na njene okvire. Zamisao internih razloga u određenoj se meri poklapa sa hjumovski shvaćenom koncepcijom praktičnog uma. Naime, pretpostavlja se da želje i verovanja predstavljaju razloge za postupanje i da se u njihovom svetlu mogu objasniti postupci individua. Međutim, takođe se pretpostavlja da mora postojati ispravan deliberativni put koji od neke želje vodi do datog postupka. S obzirom na taj deliberativni

put, želje ne figuriraju samo u objašnjenjima nečijeg postupanja, već se mogu pokazati i kao normativno opravdane. Zastupnici teorije o eksternim razlozima jednostavno odbacuju tezu o odlučujućem značaju želja za normativno opravdanje postupaka. Na primer, činjenica da deca u nekoj zemlji gladuju daje mi opravdani razlog da im pomognem, bez obzira na to da li ja to zaista u datom trenutku želim. Normativna opravdanost razloga u tom pogledu nezavisna je od želja koje određene osobe mogu u datom trenutku imati. To je, u najkraćem, stanovište zastupnika teorije o eksternim razlozima.

Konačno, iz dosadašnjeg izlaganja moglo bi se već naslutiti u čemu se sastoje razlike između eksplanatornih i normativnih razloga. Eksplanatori razlozi su oni koji se odnose na motivacione faktore u čijem svetlu se mogu objasniti postupci nekog delatnika. Normativni razlozi su oni u čijem svetlu se neki postupak pokazuje kao opravдан ili vrednim sprovođenja u delo. Zato ne čudi da se ovi razlozi alternativno nazivaju motivišućim i opravdavajućim razlozima. Nema nikakve sumnje da možemo ponuditi eksplanatorne razloge za postupanje neke osobe koji nisu u isto vreme i normativno opravdani, kao i da je moguće da neka osoba ima normativne razloge da postupi na određeni način bez obzira na to što joj nedostaje motivacija da dela u skladu s tim razlozima. Ipak, glavni problem u okviru teorije normativnosti nije da se pokaže zbog čega može doći do raskoraka između navedene dve vrste razloga, već da se ispita kako su mogući eksplanatori razlozi koji u isto vreme imaju normativnu snagu.

Nakon uvođenja ovih pojmovnih distinkcija, osvrnućemo se na neke određujuće momente u okviru savremenih razmatranja o normativnosti. Filozofija normativnosti je svoju afirmaciju tražila u napadu na dominantnu teoriju motivacije koja se u literaturi obično naziva „hjumovskom“. Kao što smo već videli, prema hjumovskoj teoriji motivacije, želje predstavljaju jedini izvor motivacije. Ovo shvatanje implicira da su isključivo želje te koje „utemeljuju“ naše razloge ili da su one same po sebi „razlogodavne“, u smislu da osoba koja ima izvesnu želu ima i razlog da učini ono što bi vodilo njenom ispunjenju. Ukratko, svi praktični razlozi (razlozi za postupanje) zavise od želja. Pojedini savremeni etičari (pre svih, Derek Parfit (Parfit, 2011) i Tomas Skenlon (Scanlon, 1998)), tome nasuprot, izneće jednu krajnje kontraintuitivnu tvrdnju: da želje nikada (ili gotovo nikada) ne pružaju direktnе razloge za postupanje. Da bise to uverljivo

ilustrovalo, moralo se, dakle, pribjeći ponovnom procenjivanju odnosa između razloga i želja. S tim u vezi, razlog je počeo da se shvata kao fundamentalan, neizveden, bazičan ili „primitivan“ pojam, koji je takav jer ne može biti objašnjen u terminima nekog osnovnijeg pojma, a želja, pak, kao zavisna ili izvedena iz razloga. Premeštanje debate iz uže psihologije morala u širu filozofiju normativnosti dovelo je do toga da razlozi počinju da dominiraju u razmišljanjima o normativnosti, pa čak i do verovanja da se normativnost sastoji isključivo iz razloga. Bilo kako bilo, ukoliko je relacija „biti razlog za“ eksplanatorno primitivna ili fundamentalna, za nju se, prema ovoj liniji argumentacije, ni na koji način ne može reći da zavisi od želja.

Prema hujmovskom opisu praktičnog uma, želja (ili neko drugo slično motivaciono stanje) uvek (ili nužno) mora biti deo delatnikovog razloga za postupanje, ili makar suštinski figurirati u svakom objašnjenju delanja. Iz toga sledi da razlozi na neki način zavise od želja. Zastupnici „primitivizma“ razloga odbacuju taj opis na osnovu sledećih zapažanja. Pre svega, čini se da je pogrešno shvatiti želje kao psihološka stanja, nezavisno od razloga, koje imaju fundamentalnu ulogu u opravdanju i objašnjenju delanja. Retko je slučaj da neko ima razlog za postupanje zato što bi takvo postupanje zadovoljilo neku želju. Ono što obično zovemo „imati želu za X“ najbolje je razumeti kao shvatanje neke činjenice, kao što je činjenica da bi X bilo priyatno, kao razloga da ostvarimo X, a u takvom slučaju ta činjenica sama po sebi, pre nego delatnikova „želja“, jeste ona koja delatniku pruža razlog. Želje, dakle, nisu izvor opravdanja. Niti su nužni izvori motivacije: ako činjenicu da bi činjenje X bilo priyatno shvatimo kao dobar razlog za delanje, to može biti dovoljno da objasni formiranje namere da se učini X, te da se X i učini. Dakle, želje nisu ono što nas primarno podstiče na delanje (nisu „motivaciono efikasne“ niti „normativno značajne“, pa kao takve ne figuriraju u valjanom objašnjenju delanja). Drugim rečima, želje kao takve su motivaciono inertne ili, blaže rečeno, one nas tek na sekundaran ili izveden način mogu motivisati, zato što već podrazumevaju shvatanje nečeg drugog kao razloga. Sve u svemu, želje nisu *spiritus movens* delanja već, u najboljem slučaju, motivacione posledice; kao uslovljene, one delatniku ne pružaju razloge nezavisno od onog što ih je uslovilo. Time se donekle priznaje da želje mogu da motivišu, ali one to mogu

da čine samo zbog toga što uključuju reprezentativnu komponentu shvatanja nečega kao razloga.

Unutar savremenih etičkih debata, ova se distinkcija između hiumovske i nehiumovske teorije u velikoj meri poklapa sa distinkcijom između internalizma i eksternalizma. Prema internalističkim teorijama, uopšte uzev, izvor svih razloga jeste činjenica da imamo neku želju. To znači da internalizam na neki način polazi od internih, motivacionih ili eksplanatornih, ali ne i eksternih ili razloga u „standardnom normativnom smislu“ (u smislu u kojem se za nešto kaže da predstavlja *dobar razlog*), koji se obično nazivaju normativnim ili opravdavajućim razlozima. Prema eksternalistima, dok željenje nečega može da objasni težnju ka tome, ono samo po sebi ne opravdava tu težnju; čak i ako se dogodi da delatnici imaju relevantne motive, razlozi da se ponašamo moralno i dalje će biti nezavisni od njih, a takve bi razloge trebalo kvalifikovati kao eksterne. Uz to, za eksternaliste, razlozi odražavaju objektivne vrednosti ili ne-prirodne, normativne činjenice. Oni odražavaju ono što treba da vrednujemo, bez obzira da li to činimo ili ne. Pošto su internalističke teorije zasnovane na željama kao motivacionim stanjima, one, po eksternalistima, ne mogu da objasne normativnost razloga. Govor o normativnosti ima smisla jedino ukoliko dužnosti ne zavise od psiholoških karakteristika.

Najčuveniji zastupnik internalističke pozicije je Bernard Vilijams (Williams). Vilijams je pokušao da dokaže da stvari stoje sasvim obrnuto: da su interni razlozi jedini razlozi koji su nam potrebni, a da su svi iskazi o eksternim razlozima pogrešni ili nekoherentni (Williams, 1981). Njegova tvrdnja da eksterni razlozi ne mogu da motivišu na postupanje oslanja se na premisu da je želja uvek neophodna kako bi se stvorila motivacija, pa stoga pukom verovanju u eksterni razlog mora nedostajati ta snaga. Vilijams ovde na umu ima jedan širi pojam želje, odnosno ono što naziva elementima „subjektivnog motivacionog skupa“ (ili skraćeno: delatnikovim S). Prema njegovom razumevanju, „želja“ je generičko ime za raznovrsne motivacione stavove: preferencije, vrednovanja, namere, brige, osećanja i druga psihološka stanja (dispozicije) na osnovu kojih se može biti motivisan na delanje. Ništa ne može da objasni delatnikovo postupanje nezavisno od sadržaja njegovog

motivacionog skupa, to jest njegovih želja i dispozicija. Iz toga sledi da nikakve motivacione eksterne konsideracije ne mogu za delatnika predstavljati prave praktične razloge.

Vilijams, dakle, napada shvatanje da mogu postojati eksterni razlozi za postupanje, to jest razlozi koji nisu povezani sa delatnikovim subjektivnim motivacionim skupom. Da bi nešto za nekoga predstavljalo razlog, osoba taj razlog mora da internalizuje, odnosno da uvidi da je to razlog za nju samu: nikada nije istinito reći da neko ima razlog za postupanje ukoliko u njegovom subjektivnom motivacionom skupu ne postoji nešto što bi ga na to postupanje moglo podstaći. A razlog je „interni“ razlog samo ako se može stići racionalnom praktičnom deliberacijom iliako je ispravan deliberativni put koji polazi od nekog elementa prethodnog (ili postojećeg) subjektivnog motivacionog skupa. Otuda bi internalistička tvrdnja glasila da svi delatnikovi razlozi za postupanje jesu funkcija njegovog S-a (njegovih motivacionih stanja). Drugim rečima, ne postoji racionalna putanja ka delatnikovoj budućoj motivaciji osim kroz rasudivanje iz njegovog već prisutnog motivacionog skupa.

Ilustrijmo Vilijamsovou osnovnu poenu sledećim primerom. Junak priče Viljema Džejmsa, Oven Vajngrejv, ne želi da odabere vojničku karijeru, uprkos tome što njegova porodica snažno insistira na tome; ona smatra da tradicija vojničke časti nalaže da on takođe odabere takvu karijeru. S obzirom na to da porodica smatra da on to treba da učini, taj zahtev se ne može razumeti iz perspektive internih razloga, jer Oven u svom subjektivnom motivacionom skupu nema takvu jednu želju. Zahtev članova porodice se može razumeti samo u smislu eksternog razloga. Očigledno je da ma koliko Vajngrejvovi svoj razlog smatrali opravdanim, taj razlog, kada je reč o Ovenu, nema nikakvu motivacionu snagu. Zamislimo sada da Oven ipak uvidi snagu tog zahteva i počne da veruje da je porodična tradicija razlog da pristupi vojsci. Čak i u tom slučaju moglo bi se reći da eksterni razlozi nemaju nikakvu ulogu. Naime, činjenica da Oven ima odgovarajuću motivaciju rezultat je prethodnog procesa deliberacije, a činjenica da Oven sada ima takvu motivaciju upravo zahvaljujući ispravnom deliberativnom putu dovodi do odluke za vojničku karijeru. Dakle, eksterni razlozi u potpunosti se svode na interne razloge. Vilijamsova kritika eksternih razloga mogla bi se sumirati tako što bi se reklo da oni ne mogu sami po sebi da budu eksplanatorni razlozi i da se u

meri u kojoj zaista imaju normativnu snagu zapravo svode na interne razloge.

Očigledno, Vilijamsov argument da se eksterni razlozi mogu redukovati na interne u velikoj meri počiva na njegovom shvatanju deliberacije. Za Vilijamsa, suštinu koncepcije internih razloga čini to što su oni u isto vreme i eksplanatorni i normativni. On navodi sledeći primer kako bi ilustrovaо neophodnost ovog dvostrukog karaktera internih razloga. Neka osoba želi da popije džin tonik i pogrešno veruje da se ispred nje nalazi džin, dok je to zapravo benzin. Ukoliko bi osoba popila tu tečnost, mi bismo mogli da ponudimo razloge koji objašnjavaju njen postupak, ali te razloge svakako ne bismo mogli da smatramo normativnim ili opravdavajućim razlozima. Ukoliko bi joj neka druga osoba svojim savetom ukazala da je ta tečnost benzin, onda bi data osoba, ukoliko je racionalna, napravila odredene korekcije kako bi deliberativni put od želje za pijenjem džin tonika do realizacije te želje bio odgovarajući. Suštinski gledano, normativni razlozi koje neka osoba ima jesu oni koji su u stanju da produ test racionalne kritike. Međutim, same deliberativne procese, koji su od suštinske važnosti za ovu normativnu dimenziju, Vilijams koncipira prilično široko. Oni ne uključuju samo instrumentalnu racionalnost koja podrazumeva odabir najboljih sredstava za date ciljeve, već mnoge druge stvari poput vremenskog raspoređivanja preferencija, odlučivanja kada dođe do konflikta među njima i pronalaženje konstitutivnih rešenja za neki problem. Oni takođe uključuju upotrebu imaginacije kako bi se predvidele posledice nekog delovanja. Zapravo, deliberativni procesi mogu dovesti do odstranjivanja nekog elementa iz subjektivnog skupa S, ali i do dodavanja novih elemenata (recimo, u slučaju kada Oven Vajgrejv stiče novu motivaciju).

Jedna od glavnih kritika Vilijamsove zamisli internih razloga zasniva se upravo na neodređenosti deliberativnih procesa. Vilijamsov odgovor na tu vrstu kritike bio je da ta neodređenost ne prestavlja manu, već glavnu prednost koncepcije internih razloga. Kritičari su takođe uputili sledeće dve važne kritike Vilijamsovoj teoriji: 1) da on nije ostavio dovoljno prostora za normativnost, pošto „moralne razloge“ svodi na „interne razloge“; 2) da je njegov opis veze između motiva i razloga isuviše „psihologistički“. Na osnovu toga što za drugu primedbu Vilijams sasvim eksplicitno kaže da nije sklon da je shvati kao primedbu, možemo reći da on ne prihvata eksternalistički

stav da makar neke racionalne deliberacije o razlozima ne polaze od subjektivno prisutnih motivacija, već od nekih objektivnih (moralnih) vrednosti, koje su nezavisne od delatnikovih motivacija. No, poenta postojanja normativnih razloga, prema eksternalistima, jeste upravo njihova nesvodivost na eksplanatorne razloge. Da se poslužimo omiljenim Parfitovim primerom, čovek ima moralni razlog da prestane da bije svoju ženu, bez obzira na sadržaj svog subjektivnog motivacionog skupa.

Međutim, „primitivizam“ razloga, koji zastupaju Parfit i Skenlon, moguće je dovesti u pitanje i na nehumovskim osnovama. Naime, razlog se može tumačiti kao složen pojam koji se sastoji od dva elementa: objašnjenja i normativnosti (Broome, 2004). Skenlon (zajedno sa Parfitom) na umu ima uglavnom „opravdavajuće“ razloge. Međutim, Brum (Broome) eksplanatornu ulogu razloga shvata kao primarnu, a opravdavajući (ili normativan) razlog shvata kao činjenicu koja objašnjava neku „treba“ tvrdnju: nije prosto tako da razlozi impliciraju da delatnik treba da izvrši neki postupak; oni objašnjavaju zbog čega on to treba. Drugim rečima, takvi razlozi konstituišu opravdavajuća objašnjenja, što već samo po sebi pokazuje kompleksnost, odnosno „neprimitivizam“ razloga.

Vratimo se, još jednom, na kritiku Vilijamsovog stanovišta. Na početku ovog teksta ukazali smo na razliku između hjudovske i kantovske koncepcije praktičnog uma. Za razliku od kritike sa eksternalističkih pozicija, Kristin Korsgaard (C. Korsgaard) je ponudila kritiku Vilijamsovog stanovišta iz perspektive kantovske koncepcije praktičnog uma (Korsgaard, 1986). Naime, ako, kao što to Vilijams tvrdi, pitanje šta se računa kao deliberativni proces mora ostati neodređeno i otvoreno, zašto onda ne bismo dopustili da se kao takva vrsta procesa računa i kantovska koncepcija praktičnog uma. Na osnovama ovakve jedne koncepcije moglo bi se doći do principa koji imaju univerzalno i bezuslovno važenje. Ako je to tako, kaže Korsgordova, onda ne samo da se ti principi mogu naći u subjektivnom motivacionom skupu neke date osobe, već u „subjektivnom motivacionom skupu svake racionalne osobe: jer sve racionalne osobe mogu uvideti da imaju razlog da delaju u skladu sa principom, a to je sve što zahtev internalizma, zapravo, zahteva“ (Korsgaard, 1986: 22). Korsgordova smatra da Vilijamsova greška počiva na sumnji da je uopšte moguće doći do principa koji bi imali

**bezuslovno važenje, što za uzvrat ograničava domete praktičnog uma.**

Argument Korsgardove zasniva se na njenoj sopstvenoj koncepciji razloga za postupanje, kao i njenoj tezi o izvorima normativnosti (Korsgaard, 1996). Ona smatra da želje i sklonosti mogu predstavljati razloge za postupanje samo ukoliko su u stanju da prođu test refleksivnog odobravanja. Činjenica da imamo neki razlog da delamo na određeni način, prema Korsgardovoj, znači da je proces refleksije uspešno završen. Dakle, izvor normativnosti naših želja i nastrojenosti nalazi se u koncepciji deliberativnog delatnika koji je sposoban da refleksijom odobri ili odbaci želje i nastrojenosti. Korsgardova ide i korak dalje. Ona, na kantovskim osnovama, tvrdi da neke stvari, na primer želje, možemo smatrati vrednim samo na osnovu toga što su naše racionalne sposobnosti izvor svake vrednosti, odnosno što sami sebe moramo smatrati vrednim. Ali ako je to tako, onda i sva druga racionalna bića moramo smatrati jednakom vrednim. Ukoliko je sposobnost refleksivnog odobravanja izvor obaveze da se dela na određeni način, priznanje da su druga racionalna bića jednakom vredna jeste nešto što sa sobom nosi moralne obaveze.

## Literatura

- Broome, John (2004), „Reasons“, u: R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler, and Michael Smith (priр.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford: Clarendon Press, str. 28–55.
- Korsgaard, Christine M. (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine M. (1986), „Skepticism about Practical Reason“, *The Journal of Philosophy* 83 (1): 5–25.
- Parfit, Derek (2011), *On What Matters*, dva toma, Oxford: Oxford University Press.
- Scanlon, Thomas (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Smith, Michael (1987), „The Humean Theory of Motivation“, *Mind* 96 (381): 36–61.
- Williams, Bernard (1981), „Internal and External Reasons“, u: Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 101–113.

# **INTERNI I EKSTERNI RAZLOZI**



## INTERNI I EKSTERNI RAZLOZI\*

Čini se da je rečenice oblika „A ima razlog da  $\varphi$ “ ili „Postoji razlog da A  $\varphi$ “ (gde ‘ $\varphi$ ’ zamenjuje neki glagol koji označava radnju) moguće interpretirati na dva različita načina. Po prvoj interpretaciji, istinitost te rečenice, grubo gledano, implicira da A ima neki motiv koji će biti ostvaren ili unapreden njegovim činjenjem  $\varphi$ . Ako se ispostavi da to nije tako, onda je rečenica lažna: to znači da postoji uslov koji je povezan sa delatnikovim ciljevima i ako on nije zadovoljen, po ovoj interpretaciji, nije istinito reći da on ima razlog da  $\varphi$ . Po drugoj interpretaciji, ne postoji takav uslov, što znači da rečenice koje se odnose na razloge neće biti neistinite zbog odsustva odgovarajućeg motiva. Prvu interpretaciju nazvaću „internalističkom“, a drugu „eksternalističkom“. (Imajući u vidu te dve interpretacije, kao i dve forme navedenih rečenica, razložno je prepostaviti da prva rečenica na prirodniji način pripada internalističkoj interpretaciji, a druga eksternalističkoj, iako bi bilo pogrešno tvrditi da bilo koja forma rečenice dopušta samo jednu od interpretacija.)

Iako ču se, pored toga, ponekad pozivati na „interne razloge“ i „eksterne razloge“, kao što sam to učinio u naslovu, to bi trebalo shvatiti samo kao jednostavniji način izražavanja. Naime, trebalo bi ispitati da li postoje dve vrste razloga za postupke, nasuprot dve vrste

\* Prevedeno prema: Williams, Bernard (1981), „Internal and External Reasons“, u: Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 101–113.

iskaza o razlozima za postupke. Kao što ćemo videti, čak je i jedna od navedenih interpretacija problematična.

Prvo ću razmotriti internalističku interpretaciju, kao i koliko daleko ona može da ide. Potom ću, na više skeptički način, razmotriti eksternalističku interpretaciju. Završiću sa nekoliko veoma kratkih napomena koje sve to povezuju sa temom javnog dobra i „švercera“ u pogledu javnog dobra (*free-riders*).

Najjednostavniji model za internalističku interpretaciju bio bi sledeći: A ima razlog da  $\varphi$  akko A ima neku želju čije zadovoljenje bi bilo ostvareno njegovim činjenjem  $\varphi$ . Alternativno bismo mogli reći: neku želju za čije zadovoljenje A veruje da će biti ostvareno njegovim činjenjem  $\varphi$ . Ovom razlikom bavićemo se kasnije. Iako se takav model ponekad pripisuje Hjumu (D. Hume), s obzirom da je njegovo gledište znatno kompleksnije, možemo ga nazvati *hjumovskim podmodelom*. Hjumovski podmodel je, sasvim sigurno, isuviše jednostavan. Moj cilj biće da uz izvesne dodatke i revizije dođem do nečeg znatno adekvatnijeg. Tokom pokušaja da to učinim, držaću se četiri tvrdnje za koje mi se čini da su istinite u pogledu iskaza o internim razlozima.

U osnovi, kao i po definiciji, bilo koji model internalističke interpretacije mora da pokaže relativnost iskaza o razlogu u odnosu na delatnikov *subjektivni motivacioni skup*, koji ću nazvati delatnikovim S. Iako ćemo se sadržajem skupa S baviti kasnije, možemo reći sledeće:

- (1) Neki iskaz o internom razlogu je neistinit ukoliko nedostaje odgovarajući element u skupu S.

Najjednostavniji hjumovski podmodel tvrdi da bilo koji element iz skupa S stvara neki interni razlog. Ali ima dosta osnova da se to porekne, ne samo zbog elemenata u skupu S zbog kojih se kasnije može zašaliti, koji su nepromišljeni ili devijantni (svi oni pokreću različite vrste problema), već zato što element iz skupa S može biti zasnovan na pogrešnom verovanju.

Delatnik veruje da je tečnost ispred njega džin, dok je to u stvari benzin. On želi da popije džin tonik. Da li delatnik ima razlog, ili bilo kakav razlog, da pomeša tečnost koja se nalazi ispred njega sa tonikom i da je popije? Postoje dva načina da se odgovori na to pitanje (kao što je već nagovušteno sa dva alternativna načina da se formuliše hjumovski podmodel). S jedne strane, bilo bi veoma čudno reći da on ima razlog da popije tu tečnost i isto tako bi bilo prirodno reći

da nema razloga da je popije, bez obzira na to što smatra suprotno. S druge strane, ukoliko je popije, onda ne samo da imamo objašnjenje njegovog postupka (razlog zašto je to uradio), već i vrstu objašnjenja koja ima formu razloga za postupke. Ta eksplanatorna dimenzija je veoma važna i na nju ćemo se više puta vraćati. Ukoliko postoje razlozi za postupke, onda mora biti da ljudi ponekad delaju zbog tih razloga, a ukoliko oni to čine, njihovi razlozi moraju da figuriraju u nekom ispravnom objašnjenju njihovog postupka (ipak, ne sledi da oni moraju da figuriraju u svim ispravnim objašnjenjima njihovog postupka). Razlika između lažnih i istinitih verovanja koja delatnik ima, ne može izmeniti *formu* objašnjenja koja će biti odgovarajuća za njegov postupak. Ovakvo razmatranje moglo bi da nas navede na ignorisanje intuicije koju smo ranije nagovestili. Ono bi moglo dovesti do toga da smatramo opravdanim da u slučaju kada dati delatnik želi džin, on ima razlog da popije tečnost koja se nalazi ispred njega, a koja je zapravo benzin.

Ne mislim, ipak, da bi trebalo prihvati tako nešto. To bi nas usmerilo u pogrešnom pravcu, implicirajući zapravo da se koncepcija internih razloga bavi samo objašnjanjem, a ne racionalnošću delatnika, što može doprineti tome da se potraže druge vrste razloga koje su povezane s racionalnošću. Međutim, koncepcija internih razloga upravo se bavi racionalnošću delatnika. Kao što ćemo videti, ono što možemo ispravno da pripisemo delatniku u obliku iskaza o internom razlogu iz perspektive trećeg lica jeste isto ono što on sam sebi može pripisati na osnovu ishoda sopstvene deliberacije. Zato smatram da bismo pre trebali reći sledeće:

(2) Član *D* iz skupa *S*, neće delatniku *A* dati razlog da  $\varphi$ , ako postojanje člana *D* počiva na pogrešnom verovanju, ili ako je verovanje delatnika *A* u relevantnost činjenja  $\varphi$  radi zadovoljenja *D* pogrešno.

(Ova dvostruka formulacija može biti ilustrovana razmatranim primerom sa džinom i benzinom. Tako se u prvom slučaju *D* može smatrati željom da se popije tečnost koja se nalazi u flaši, a u drugom slučaju željom da se popije džin.) Svejedno, biće istinito da ako delatnik čini  $\varphi$  u datim okolnostima, onda ne samo da je postojao razlog zašto je on učinio  $\varphi$ , već i da je s obzirom na sopstveno pogrešno verovanje, postupio racionalno.

Možemo zato uočiti sledeću epistemičku konsekvencu:

- (3) (a) Delatnik *A* može pogrešno verovati u iskaz o internom razlogu koji se odnosi na njega samog, i (možemo dodati)
- (b) Moguće je da delatnik *A* ne zna neki istiniti iskaz o internom razlogu koji se odnosi na njega samog.

Postoje dva različita izvora za (b). Jedan je da delatnik *A* može ne znati neku činjenicu. Da je kojim slučajem znao, on bi s obzirom na neki element iz skupa *S*, imao dispoziciju da  $\varphi$ : možemo reći da on ima razlog da učini  $\varphi$  iako to ne zna. Jer da bi on aktuelno imao taj razlog, čini se da nepoznata činjenica koja ima relevantnost za njegov postupak mora biti relativno dostupna i to u sadašnjem trenutku; u suprotnom samo se tvrdi da bi *A* imao razlog da  $\varphi$  ako bi bio upoznat sa činjenicom. Iako se neću baviti pitanjem uslova za tvrđenje jedne ili druge stvari, ono mora biti u bliskoj vezi sa pitanjem kada neznanje čini deo objašnjenja onoga što delatnik *A* aktuelno čini.

Drugi izvor za (3) jeste da delatnik *A* može ne znati za neki od elemenata iz skupa *S*. Međutim, trebalo bi da obratimo pažnju na to da će *D*, nepoznati element skupa *S*, dati razlog delatniku *A* da  $\varphi$  samo ako je činjenje  $\varphi$  racionalno povezano sa *D*. To, otprilike, znači da projekt da se učini  $\varphi$  može biti odgovor na deliberativno pitanje koje je delimično postavljeno samim *D*. Ako delatnik *A* ne zna za *D* zato što se ono nalazi negde u nesvesnom, onda ono ne može da zadovolji taj uslov, iako može da ponudi razlog zašto je on učinio  $\varphi$ , odnosno, može da objasni ili pomogne prilikom objašnjenja njegovog činjenja  $\varphi$ . U takvim slučajevima činjenje  $\varphi$  može biti povezano sa *D* samo simbolički.

Već sam rekao da:

- (4) Do iskaza o internim razlozima možemo doći deliberativnim zaključivanjem.

Trebalo bi istaći, već implicitnu, poenu da se iskazi o internim razlozima ne primenjuju samo na onaj postupak koji je jedinstveno preferirani rezultat deliberacije. Iskaz „*A* ima razlog da  $\varphi$ “ ne znači „Postupak koji *A* ima razlog da uradi ukupno gledano, ili kada se sve uzme u obzir, jeste činjenje  $\varphi$ “. On može imati razloge da uradi mnoge stvari za koje ima druge i snažnije razloge da ih ne učini.

Hjumovski podmodel prepostavlja da činjenje  $\varphi$  mora biti povezano sa nekim elementom iz skupa  $S$  kao kauzalno sredstvo za ostvarenje nekog cilja (izuzetak bi bio ukoliko na direktn način sprovodi u delo želju koja je sama taj element u skupu  $S$ ). Ali to je samo jedan slučaj: zapravo, puko otkriće da je neki pravac delovanja kauzalno sredstvo za ostvarenje nekog cilja nije samo po sebi praktičko zaključivanje.<sup>1</sup> Jasan primer praktičkog zaključivanja jeste ono koje vodi do zaključka da neko ima razlog da  $\varphi$  zato što bi činjenje  $\varphi$  bilo najprikladniji, najekonomičniji, najugodniji itd., način zadovoljenja nekog elementa iz skupa  $S$ , što je svakako podložno kontroli drugih elemenata iz skupa  $S$ , iako ne uvek nužno na jasan i određen način. Međutim, postoje i znatno šire mogućnosti za deliberaciju, kao što su: razmišljanje na koji način zadovoljenje elemenata iz skupa  $S$  može biti kombinovano, na primer, vremenskim raspoređivanjem; razmatranje kojem elementu iz skupa  $S$  se pridaje najveća vrednost kada se javi neki nerešivi konflikt među njima (značajno je reći da to ne implicira da postoji samo jedna vredna stvar za koju oni obezbeđuju različite iznose); ili pronalaženje konstitutivnih rešenja, kao što je odlučivanje šta da uradimo kako bismo prijatno proveli veče, pri čemu se podrazumeva da ono što želimo jeste osećaj prijatnosti.

Ovakvi procesi mogu dovesti do toga da delatnik ima razlog da učini nešto za šta uopšte nije znao da ima takav razlog. Na taj način, deliberativni proces može pridodati nove postupke za koje postoje interni razlozi, isto kao što može pridodati nove interne razloge za date postupke. Deliberativni proces može takođe dovesti do uklanjanja nekih elemenata iz skupa  $S$ . Refleksija može dovesti do toga da delatnik uvidi da je neko verovanje pogrešno. On bi otud mogao da shvati kako zapravo nema razlog da uradi nešto zašta je smatrao da takav razlog ima. Još čudnije, on može smatrati da ima razlog da utiče na razvoj neke situacije zato što nije u dovoljnoj meri iskoristio svoju maštu kako bi uvideo njene posledice. Zahvaljujući samo svom deliberativnom umu ili ohrabren ubedivanjem drugih ljudi, mogao bi da stekne bolji uvid o posledicama i izgubi želju za

<sup>1</sup> Tu poentu istakao je Aurel Kolonaj: videti njegov tekst „Deliberation is of Ends“, u: *Ethics, Value and Reality* (London and Indianapolis, 1978). Videti takođe: David Wiggins, „Deliberation and Practical Reason“, *PAS*, LXXVI (1975-6); deo preštampan u: *Practical Reasoning*, ed. J. Raz (Oxford, 1978).

nekom stvari, isto kao što korišćenje imaginacije može da stvori nove mogućnosti i nove želje. (Tu leže značajne mogućnosti za politiku jednako kao i za individualno delanje.)

Zato ne bi trebalo da mislimo o skupu  $S$  kao nečemu što je statično i dato. Proces deliberacije može imati najrazličitije vrste efekata na skup  $S$  i to je činjenica koju bi sa spremnošću trebalo prihvati u okviru teorije o internim razlozima. Ta teorija bi, dakle, trebalo da bude znatno liberalnija u pogledu mogućih elemenata u skupu  $S$ , nego što to neki teoretičari prepostavljaju. Skup  $S$  sam do sada primarno razmatrao u terminima želja, i termin želje može, formalno gledano, biti korišćen za sve elemente iz skupa  $S$ . Međutim, ta terminologija može nas navesti na previđanje toga da skup  $S$  može sadržati stvari kao što su dispozicije za vrednovanje, obrasci emotivnih reakcija, lične privrženosti, kao i različite projekte, koje apstraktno možemo nazvati inkarnacijom delatnikovih obaveza. Pre svega treba istaći da se time ne prepostavlja kako delatnikove želje ili delatnikovi projekti moraju biti egoistički. On će, verujemo, imati različite vrste neegoističkih projekata koji takođe mogu da obezbede interne razloge za postupke.

Postoji, ipak, i dodatno pitanje u vezi sa sadržajem skupa  $S$ : da li bi bilo konzistentno sa generalnom idejom o internim razlozima, ukoliko bismo smatrali da taj skup sadrži potrebe. Svakako je sasvim prirodno reći da delatnik  $A$  ima razlog da teži za  $X$ , samo na osnovu toga što mu je  $X$  potrebno. Ali da li će tako nešto prirodno slediti u teoriji o internim razlozima? Poseban problem u vezi s tim javlja se samo ako je moguće da delatnik bude nemotivisan da teži za nečim što mu je potrebno. Iako neću na ovom mestu nastojati da diskutujem o prirodi potreba, smaram da sve dok postoje precizno prepoznatljive potrebe, može postojati i delatnik koji uopšte nije zainteresovan da dobije ono što mu je, zaista, potrebno. Smaram, nadalje, da takav nedostatak interesovanja može opstati nakon deliberacije, kao i da bi bilo pogrešno reći kako takav nedostatak interesovanja mora uvek da počiva na pogrešnom verovanju. (Sve dok počiva na pogrešnom verovanju, možemo ga podvesti pod (2), na način koji je već bio predmet diskusije.)

Ako je delatnik zaista nezainteresovan da teži za stvarima koje su mu potrebne i ako to nije proizvod pogrešnog verovanja, a pritom ne može pronaći bilo kakav motiv među motivima koje ima na osnovu

neke vrste deliberativnog procesa (o kojem smo već raspravljali), onda smatram kako bismo trebali reći da, u internalističkom smislu, on zaista nema razlog da teži za tim stvarima. Kada to kažem, trebalo bi, ipak, da imamo u vidu koliko su te pretpostavke jake, kao i koliko retko smo skloni da mislimo kako znamo da su one istinite. Kada kažemo da neka osoba ima razlog da uzme lek koji joj je potreban, uprkos tome što ona konzistentno i odlučno poriče bilo kakvu zainteresovanost za očuvanje sopstvenog zdravlja, vrlo verovatno bismo i dalje mogli govoriti o razlozima u internalističkom smislu, smatrajući pritom da ona zaista na nekom nivou *mora* želeti da bude zdrava.

Ipak, ukoliko nemamo takvu jednu misao, a nastavimo da tvrdimo kako osoba ipak ima razlog da uzme lek, onda o razlogu mora da govorimo u nekom drugom smislu, a to je upravo eksternalistički smisao. Ljudi zaista govore stvari koje treba shvatiti eksternalističkom interpretacijom. U Džejmssovoj priči o Ovenu Vajngrejvu, od koje je Britn napravio operu, Ovenova porodica insistira na tome da je nužno i važno da on stupi u vojsku, pošto su svi muški preci bili vojnici, pa otud čast porodice od njega zahteva da učini isto. Oven Vajngrejv uopšte nema motivaciju da stupi u vojsku i sve njegove želje vode u suprotnom pravcu: on mrzi sve u vezi sa vojničkim životom, kao i sve što vojnički život podrazumeva. Ovenova porodica mogla bi svoju težnju da iskaže rečima kako *postoji razlog da Oven stupi u vojsku*. Saznanje da nema ničeg u Ovenovom skupu S što bi na osnovu deliberativnog zaključivanja dovelo do toga da on to učini, ne bi uticalo na njih da povuku svoju tvrdnju ili da priznaju kako su je izneli imajući pogrešno uverenje. Oni pod njom podrazumevaju eksterni smisao. Šta je taj smisao?

Preliminarna poenta koju treba istaći jeste da to nije isto pitanje kao ono koje se odnosi na status pretpostavljenog kategoričkog imperativa u kantovskom smislu reči „treba“ koja se na delatnika primenjuje bez obzira na to šta on zapravo želi. Ili bi pre trebalo reći da to nije nesumnjivo isto pitanje. Prvo, za kategorički imperativ se obično smatra, kako je to činio i Kant (I. Kant), da je nužno imperativ moralnosti, dok iskazi o eksternalnim razlozima ne moraju nužno da budu u vezi sa moralnošću. Drugo, ostaje nerešen problem kakva je relacija između „Postoji razlog da A...“ i „A treba da...“. Neki filozofi smatraju da su ovi izrazi ekvivalentni i u skladu s tim gledištem pitanje

o eksternim razlozima znatno se približava pitanju o kategoričkom imperativu. Ipak, neću iznositi nikakve dalje prepostavke o takvoj jednoj ekvivalentnosti, niti ću dalje raspravljati o pojmu „treba“.

Prilikom razmatranja šta bi moglo da bude značenje iskaza o eksternom razlogu, trebalo bi da se prisetimo dimenzije mogućeg objašnjenja, koja se primenjuje na sve razloge za postupke. Ako nešto može biti razlog za postupak, onda ono može biti nečiji razlog za postupak u nekoj određenoj prilici, što znači da bi onda figuriralo u objašnjenju tog postupka. Nijedan iskaz o eksternom razlogu ne može *sam po sebi* ponuditi objašnjenje bilo čijeg postupka. Čak i ako bi bilo istina (šta god to značilo) da je postojao razlog da Oven stupi u vojsku, ta činjenica sama po sebi nikada ne bi mogla da objasni bilo šta što Oven čini, pa čak ni njegovo stupanje u vojsku. Čitava poenta u vezi sa iskazima o eksternim razlozima sastoji se u tome da oni mogu biti istiniti nezavisno od delatnikove motivacije. Međutim, ništa ne može da objasni delatnikov (intencionalni) postupak, osim onoga što ga motiviše da postupi na određeni način. Dakle, potrebno je još nešto pored istinitosti iskaza o eksternom razlogu da bi se objasnio postupak. Potrebna je neka psihološka veza. Čini se da je verovanje upravo ta psihološka veza. Verovanje delatnika *A* u iskaz o eksternom razlogu koji se odnosi na njega samog može doprineti objašnjenju njegovog postupka.

Iako su iskazi o eksternim razlozima uvedeni samo u opštoj formi „Postoji razlog da *A*...“, neophodno je da odemo dalje od toga ka specifičnim iskazima o razlozima. Nema sumnje da se javljaju slučajevi kada neki delatnik čini  $\varphi$  zato što veruje da postoji razlog da  $\varphi$ , iako nema bilo kakvo verovanje o tome šta je taj razlog. To bi bili slučajevi kada se oslanja na neki autoritet u koga ima poverenja, ili kada se priseća da je znao za neki razlog da učini  $\varphi$ , ali ne može da se seti o kom razlogu je reč. U tom pogledu, razlozi za postupke su poput razloga za verovanje. Ali, kao i razlozi za verovanje, oni su očigledno sekundarni. Osnovni slučaj mora biti onaj u kome *A* čini  $\varphi$  ne samo zato što veruje da postoji ovaj ili onaj razlog da  $\varphi$ , već zato što veruje da neko određeno razmatranje konstituiše njegov razlog da  $\varphi$ . Tako Oven Vajngrev može da stupi u vojsku zato što (sada) veruje da je porodična tradicija vojničke časti razlog koji ima da tako postupi.

Da li verovanje da je određeno razmatranje razlog za postupanje obezbeduje, ili konstituiše, motivaciju da se nekako postupi? Ukoliko

ono to ne čini, onda nema potrebe da idemo dalje. Pretpostavimo da ono to čini. Ovaj stav se čini prihvatljivim sve dok veza između verovanja i dispozicije za postupanje nije u tolikoj meri nepotrebno sužena da isključuje *akrasiju*. Taj stav je zapravo *u tolikoj meri* prihvatljiv, da dati delatnik, sa datim verovanjem, jeste onaj o kome bi istinito mogao da bude tvrđen iskaz o *internom razlogu*: to je delatnik sa odgovarajućom motivacijom u svom skupu S. Osoba koja veruje da uzimanje u obzir porodične časti konstituiše razlog za postupak jeste osoba sa određenom dispozicijom za postupanje, i to dispozicijom odobravanja, osećanja, emotivne reakcije itd.

Iz ovoga, ipak, ne sledi da nema ničega u iskazima o eksternim razlozima. Ono što sledi jeste da njihov sadržaj neće biti otkriven uzimajući u obzir samo stanje nekoga ko veruje u takav iskaz, niti na koji način to stanje objašnjava postupak, jer je to upravo ono stanje u pogledu koga se istinito može tvrditi neki iskaz o internom razlogu. Umesto toga, sadržaj eksternog tipa iskaza biće otkriven razmatranjem toga šta znači *početi da verujemo* u takav iskaz. Upravo tu se će se iskazati sva njegova osobenost.

Razmotrićemo slučaj (to smo implicitno već činili) u kome je iskaz o eksternom razlogu tvrđen o nekome ko poput Ovena Vajngrejva nije motivisan na odgovarajući način i o kome se, dakle, ne može istinito tvrditi iskaz o internom razlogu. (Pošto se razlika između eksternih i internih iskaza zasniva na implikacijama koje govornik prihvata, svakako da se eksterni iskazi mogu tvrditi o delatnicima koji su već motivisani, ali to nije interesantan slučaj.) Delatnik trenutno ne veruje u eksterni iskaz. Ukoliko počne u njega da veruje, biće motivisan da postupi na određeni način. Dakle, početak verovanja u taj iskaz mora suštinski da uključuje sticanje nove motivacije. Kako je to moguće?

Sve to je blisko povezano sa starim pitanjem kako „um (*reason*) može da proizvede motivaciju“, na koje je Hjum dao čuveni negativan odgovor. Međutim, u toj formi, samo pitanje je nejasno i nije na jasan način povezano sa argumentom jer svakako da um, odnosno, racionalni proces može proizvesti novu motivaciju, kao što smo to videli u vezi sa deliberacijom. Pored toga, tradicionalni način postavljanja problema (bar ču tako sugerisati) povlači sa sobom teret dokazivanja šta se računa kao „čisto racionalni proces“, koji ne samo da ne bi trebalo da povlači, već koji pripada kritičaru koji želi da se

suprotstavi Hjumovom opštem zaključku i koji želi puno toga da učini sa iskazima o eksternim razlozima. Takvog kritičara nazvaću „teoretičarem eksternih razloga“.

Osnovna poenta sastoji se u spoznaji da teoretičar eksternih razloga mora *na specijalan način* da zamisli vezu između sticanja motivacije i početka verovanja u neki iskaz o razlogu. Iako postoje različiti načini na koje delatnik može da stekne motivaciju i veruje u iskaz o razlogu, oni neće interesovati teoretičara eksternih razloga ukoliko nisu ispravni. Ovena je porodica mogla da ubedi svojom živopisnom retorikom da usvoji i motivaciju i verovanje. Ali to isključuje jedan element koji teoretičar eksternih razloga suštinski gledano želi da zadrži – da delatnik treba da stekne motivaciju *zato što* počinje da veruje u iskaz o razlogu, kao i da to treba da učini zato što je, na neki način, čitavu stvar razmotrio na ispravan način. Ukoliko teoretičar usvaja ova dva uslova, smatram da bi morao tome da doda uslov po kome da bi delatnik na odgovarajući način stekao takvu motivaciju, njegova deliberacija treba da bude ispravna. Sam iskaz o eksternom razlogu trebalo bi da bude shvaćen kao otprilike ekvivalentan tvrdnji, ili tako da povlači tvrdnju, da ako je delatnikova deliberacija bila ispravna, onda kakvu god da je motivaciju prвobitno imao, sada bi bio motivisan da φ.

Ali ako je to tačno, onda svakako da Hjumova osnovna poenta ima veliku snagu i plauzibilno je prepostaviti da su svi iskazi o eksternim razlozima lažni. Jer, *ex hypothesi* ne postoji motivacija *od koje* bi delatnik započeo deliberaciju kako bi stekao tu novu motivaciju. Uzimajući u obzir delatnikovu ranije postojeću motivaciju, kao i datu novu motivaciju, ono što bi, po ovoj liniji interpretacije, trebalo da važi za iskaze o eksternim razlozima da bi bili istiniti jeste da se do nove motivacije može doći racionalnim putem, podrazumevajući pritom prethodnu motivaciju. Ipak, u isto vreme, ranija motivacija ne bi trebalo da ima racionalnu relaciju koju smo razmatrali prilikom ranije diskusije o deliberaciji, jer bi u tom slučaju iskaz o internom razlogu već bio istinit. Ne vidim nikakav razlog za pretpostavku da svi ovi uslovi mogu biti zadovoljeni.

Moglo bi se reći da snaga iskaza o eksternom razlogu može biti objašnjena na sledeći način. Takav iskaz implicira da bi racionalni delatnik bio motivisan da postupi na odgovarajući način, i on može da podrži tu implikaciju zato što je racionalni delatnik upravo onaj ko

ima generalnu dispoziciju u svom skupu  $S$  da uradi ono za šta veruje da postoji razlog da to i uradi. Dakle, kada počne da veruje da postoji razlog da  $\varphi$ , on je motivisan da  $\varphi$ , iako pre toga niti je imao motiv da  $\varphi$ , niti bilo kakav motiv u vezi sa činjenjem  $\varphi$  do koga je došao na neki od načina koje smo razmotrili kada smo govorili o deliberaciji.

Međutim ovim odgovorom samo se odlaže rešenje problema. On (grubo govoreći) iznova primenjuje model objašnjenja u svetu želja i verovanja na postupke o kojima je reč, ali koristeći želje i verovanja čiji sadržaj je upitan. Šta je to u šta neko počinje da veruje kada počne da veruje da postoji razlog da  $\varphi$ , ako ne propozicija ili nešto što povlači propoziciju da ako bi njegova deliberacija bila racionalna bio bi motivisan da postupi na odgovarajući način? Postavili smo pitanje kako bilo koja istinita propozicija može imati takav sadržaj. Prilikom odgovora ne može nam biti od pomoći da se pozovemo na pretpostavljenu želju koja je aktivirana verovanjem koje ima upravo takav sadržaj.

Ovi argumenti u vezi s tim šta znači prihvati i skaz o eksternom razlogu podrazumevaju ideju o tome šta je moguće u okviru stanovišta deliberacije koje smo već ponudili, kao i ono što je njime isključeno. Tome bi se moglo prigovoriti da je stanovište deliberacije prilično neodređeno i da dopušta, na primer, korišćenje mašte kako bi se proširio ili suzio sadržaj delatnikovog skupa  $S$ . A ako je to tačno, onda nije jasno gde su granice u pogledu onoga do čega delatnik može doći racionalnom deliberacijom polazeći od postojećeg skupa  $S$ .

To jeste nejasno. Međutim, upravo smatram poželjnom karakteristikom teorije praktičkog zaključivanja da ona treba da očuva i opravda tu nejasnocu. Postoji suštinska neodređenost u pogledu toga šta se može smatrati racionalnim deliberativnim procesom. Praktičko zaključivanje je heuristički i imaginativni proces, što znači da ne postoje fiksirane granice kontinuma koji započinje racionalnom mišlju a završava se inspiracijom i konverzacijom. Za nekoga ko smatra da razloge za postupke u osnovi treba razumeti u terminima modela internih razloga to ne predstavlja nikakav problem. Tačno je da postoji neodređenost u vezi sa rečenicom „ $A$  ima razlog da  $\varphi$ “, ako je shvatimo u internalističkom smislu, u onoj meri u kojoj je deliberativni proces, koji bi mogao od trenutnog skupa  $S$  delatnika  $A$  da dovede do njegove motivacije da  $\varphi$ , manje ili više ambiciozno zamišljen. Ali to nije nešto što bi bilo poražavajuće za one koji kao osnovnu prihvataju internalističku

koncepciju razloga za postupke. Ona samo pokazuje da postoji širok, i pritom manje određen, domen stanja koja se mogu računati kao da delatnik *A* ima razlog da  $\varphi$ , nego što bi se to moglo pretpostaviti.

Teoretičari eksternih razloga su ti koji se na ovom mestu susreću sa problemom. Svakako da postoje mnoge stvari koje govornik može reći nekome ko nema dispoziciju da  $\varphi$  u situaciji kada isti taj govornik smatra da bi on trebalo da je ima. Na primer, da je nepromišljen, ili surov, ili sebičan, ili nerazborit, ili da bi bio mnogo ljubazniji ako bi tako bio motivisan. Sve ovo mogu biti prikladne stvari da se kaže nekome. Međutim, neko kome je jako stalo do toga da uputi kritiku u formi iskaza o eksternim razlozima izgleda da hoće da kaže kako ono što je pogrešno u vezi s delatnikom jeste to što je on *iracionalan*. Upravo taj teoretičar bi morao svoju optužbu da precizira: posebno zato što želi da svaki racionalni delatnik kao takav prihvati zahtev da uradi stvar o kojoj je reč.

Iako se porodica Ovena Vajngrejva nije izražavala u terminima „razloga“, mogla je, kao što smo to zamislili, da koristi formulaciju eksternih razloga. Sama ova činjenica predstavlja problem za teoretičara eksternih razloga. Takav teoretičar, koji istinu iskaza o eksternom razlogu vidi kao osnov za optuživanje delatnika koji je ignoriše za iracionalnost, sasvim sigurno bi želeo da kaže da ako bi Vejngrejvovi u toj formi izneli primedbu Ovenu, oni bi verovatno tvrdili nešto što je u datom slučaju pogrešno. Teoretičar eksternih razloga teško bi mogao da pokaže da reči koje koriste Vajngrejvovi znače nešto drugo od njihovog značenja kada su, kako on pretpostavlja, istinito izgovorene. Međutim, to što one znače kada ih izgovaraju Vajngrejvovi sasvim sigurno *nije* da bi racionalna deliberacija navela Ovena da bude motivisan da stupi u vojsku, što je, grubo gledano, njihovo značenje ili implikacija, ukoliko bi one trebalo da imaju takvu težinu kakvu im teoretičari pripisuju.

Vrsta razmatranja koju sam ponudio snažno sugeriše da su iskazi o eksternim razlozima, kada se posmatraju izolovano, pogrešni ili nekoherentni, ili nešto sasvim drugo izraženo na način koji može dovesti u zabludu. Zapravo je znatno teže izolovati ih u ljudskom govoru nego što to sugeriše njihovo uvođenje na početku ovog teksta. Pre se čini da oni koji ih koriste imaju u vidu optimističku tvrdnju o internom razlogu. Međutim, taj iskaz se često koristi tako kao da

je definitivno izvan delatnikovog skupa S i onoga što bi on mogao polazeći od njega da zaključi racionalnom deliberacijom. Smatram da tada postoji velika nejasnoća u vezi s tim šta je njegovo značenje. Ponekad ništa drugo nego da bi stvari bile bolje ako bi delatnik tako postupio. Međutim, formulacija u terminima razloga ima određeni efekat, posebno sugerijući da je delatnik iracionalan. Ta sugestija, jednom kada su tvrdnje o internim razlozima ostavljene po strani, zavodi na krivi put. Ako je to tako, onda će internalističke tvrdnje biti jedine istinske tvrdnje o razlozima za postupke.

Problem za koji se smatra da je u bliskoj vezi sa trenutnim predmetom razmatranja jeste problem javnog dobra i švercera u pogledu javnog dobra. Taj problem se javlja u situaciji kada (grubo gledano) svaka osoba ima egoističan razlog da želi obezbeđivanje nekog dobra, ali istovremeno svaka od njih ima egoističku želju da ne učestvuje u njegovom obezbeđivanju. Iako neću detaljnije diskutovati o ovom problemu, moglo bi biti korisno, kako bih pojasnio sopstveno gledište o razlozima za postupke i kako bih istakao kontrast sa drugim stanovištima, ako bih završio sa listom pitanja koja se odnose na taj problem, kao i odgovorima koje bi na njih dao neko ko (ukratko rečeno) smatra da jedina racionalnost delanja jeste racionalnost internih razloga.

1. Možemo li da definišemo pojam racionalnosti koji ne podrazumeva čisto egoističku motivaciju?  
Da.
2. Možemo li da definišemo pojam racionalnosti koji nije čisto instrumentalistički (cilj-sredstvo)?  
Da.
3. Možemo li da definišemo pojam racionalnosti tako da postupak koji je racionalan za delatnika A nije ni na koji način povezan sa delatnikovom postojećom motivacijom?  
Ne.
4. Možemo li da pokažemo kako je osoba koja ima samo egoističku motivaciju iracionalna kada ne sledi neegoističke ciljeve?  
Ne nužno, iako bi to mogli da učinimo u posebnim slučajevima.  
(Problem u vezi sa egoističnom osobom ne odnosi se, suštinski gledano, na iracionalnost.)

Pretpostavimo da postoji neko dobro  $G$  i skup osoba  $P$ , takav da svaki član skupa  $P$  ima egoističan razlog da želi obezbeđenje dobra  $G$ . Ako pretpostavimo da obezbeđivanje dobra  $G$  zahteva postupak  $C$ , koji uključuje troškove, od svakoga ko je član nekog odgovarajućeg podskupa u okviru  $P$  i da je delatnik  $A$  član skupa  $P$ , da li onda

5. Delatnik  $A$  ima egoistički razlog da uradi  $C$  ako je u dovoljnoj meri siguran bilo da će isuviše malo članova skupa  $P$  uraditi  $C$  da bi se obezbedilo dobro  $G$ , bilo da će dovoljno drugih članova skupa  $P$  uraditi  $C$ , tako da bi dobro  $G$  bilo obezbeđeno?  
Ne.
6. Da li u bilo kojim okolnostima ovakve vrste može postojati egoističan razlog da delatnik  $A$  uradi  $C$ ?  
Da, u onim slučajevima kada dostizanje kritičnog broja onih koji rade  $C$  zavisi od njegovog činjenja  $C$ , ili kada ima razlog da misli da je to tako.
7. Da li postoji bilo koja motivacija na osnovu koje bi bilo racionalno za delatnika  $A$  da uradi  $C$ , iako ne u situaciji na koju smo upravo referirali?  
Da, ukoliko nije čisto egoističan postoji mnoštvo različitih motivacija. Na primer, ekspresivna motivacija koja je prikladna u slučaju glasanja.<sup>2</sup> Postoji takođe motivacija koja proizlazi iz osećaja za pravdu. Tako nešto može da transcendira dilemu „Ili je beskorisno, ili nije nužno“, formom argumenta „Neko, ali pošto nema razloga da bilo koga izostavimo, onda svako“.
8. Da li je iracionalno da delatnik ima takvu motivaciju?  
U bilo kom smislu u kom je ovakvo pitanje inteligenibilno, odgovor je ne.
9. Da li je racionalno za društvo da obrazuje ljude tako steknu tu vrstu motivacije?

---

<sup>2</sup> Dobro poznato razmatranje ove teme nalazi se u M. Olson Jr., *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass., 1965). O ekspresivnoj motivaciji u ovom kontekstu videti: S. I. Benn, „Rationality and Political Behaviour“, u: S. I. Benn and G. W. Mortimore, eds., *Rationality and the Social Sciences* (London, 1976). U vezi sa poentom o pravičnosti, koja sledi u tekstu, trebalo bi svakako još dosta toga reći: na primer, o tome kako članovi grupe mogu, u skladu s pravičnošću, usvojiti strategije koje su efikasnije od toga da svako radi  $C$  (takva strategija bilo bi naizmnenično učešće).

U meri u kojoj je ovo pitanje inteligibilno, odgovor je da. Svakako da imamo razloga za ohrabrvanje ljudi da imaju takve dispozicije, na primer, time što ćemo ih mi posedovati.

Priznajem da ne vidim nijedno drugo značajno pitanje koje se na ovom nivou opštosti odnosi na navedene probleme. Sva navedena pitanja imaju jasne odgovore koji su u potpunosti kompatibilni sa konцепцијом praktične racionalnosti izraženom u terminima internih razloga za postupke, i to su, čini mi se, sasvim razložni odgovori.

Prevod:  
Ivan Mladenović



## RACIONALNOST I RAZLOZI\*

Razmatraću dva pitanja:

Šta je najrazložnije da želimo i činimo?

Šta je najracionalnije da želimo i činimo?

Ova se pitanja razlikuju samo po jednom. Dok su činjenice te koje nam pružaju razloge, racionalnost naših želja i postupaka, umesto toga, zavisi od naših verovanja. Kada znamo relevantne činjenice, navedena pitanja imaju iste odgovore. No, ako smo neupućeni, ili imamo pogrešna verovanja, može biti racionalno da želimo ili činimo nešto za šta nemamo razloge da želimo ili činimo. Na primer, ukoliko pogrešno verujem da je požar zahvatilo moj hotel, bilo bi racionalno da skočim u kanal. Međutim, ja nemam razlog da skočim; samo verujem da ga imam. A ukoliko bi neko po zdravlje opasno lečenje sačuvalo vaš život a da o toj činjenici ništa ne znate, bilo bi iracionalno da se podvrgnete tom lečenju – no to je ono što je najrazložnije da učinite.<sup>1</sup>

Ove se tvrdnje tiču *normativnih razloga*. Kada imamo takav jedan razlog, te iz tog razloga postupamo, on postaje *motivacioni* ili

\* Prevedeno prema: Parfit, Derek (2001), "Rationality and Reasons", u: Dan Egonsson, Jonas Josefsson, Björn Petersson, and Toni Rønnow-Rasmussen (prired.), *Exploring Practical Philosophy: From Action to Values*, Aldershot: Ashgate, str. 17-39.

1 Ovom poslednjom tvrdnjom pretpostavlja se da možemo imati razloge kojih nismo svesni. Neko bi mogao reći da, u ovom primeru, za vas postoji neki razlog da se podvrgnete tom lečenju, ali da vi nemate taj razlog. No to predstavlja samo različit opis, ne i različito shvatanje.

*eksplanatorni razlog*. Međutim, možemo imati jednu vrstu razloga a da nemamo drugu. Ukoliko skočim u kanal, moje pogrešno verovanje je to koje pruža moj motivacioni razlog; međutim, nisam imao nikakav normativni razlog da skočim. A ako sam propustio da primetim da je taj kanal zamrznut, imao sam normativni razlog da ne skočim koji, zbog toga što mi je ostao nepoznat, nije mogao da me motiviše.

Postoji mnogo vrsta normativnih razloga, kao što su razlozi za verovanje, razlozi za brigu, te razlozi za postupanje. Činjenice su te koje pružaju razloge, poput one da se na pušti nalaze nečiji otisci prstiju, ili da bi pozivanje hitne pomoći moglo spasiti nečiji život. Ako se pitamo šta razlozi jesu, teško je dati neki odgovor koji bi bio od pomoći. Činjenice nam pružaju razloge, mogli bismo reći, onda kada idu u prilog nekom našem verovanju, ili nekoj želji, ili postupanju na izvestan način. Međutim, »ići u prilog nečemu« znači »biti razlog za nešto«. Nalik na neke druge fundamentalne pojmove, kao što su *realnost, nužnost i vreme*, pojam razloga ne da se objasniti drugim terminima.

## 1

Prema teorijama koje su *zasnovane na željama* (*desire-based theories*), sve nam praktične razloge pružaju želje ili ciljevi. Prema teorijama koje su *zasnovane na vrednostima* (*value-based theories*), te razloge pružaju činjenice koje se tiču onoga što je dobro u relevantnom smislu, ili onoga što je vredno postizanja. Ova se distinkcija, u grubim crtama, poklapa sa distinkcijom koju su pojedini autori povukli između teorija koje se pozivaju na *interne i eksterne razloge*.

Teorije zasnovane na željama pozivaju se na dve vrste činjenica. Prema teorijama *instrumentalne racionalnosti*, razlog da nešto učinimo postoji samo u slučaju

(A) kada bi činjenje te stvari moglo pomoći da se ispuní neka od naših sadašnjih želja.

Prema teorijama *deliberativne racionalnosti*, takav razlog postoji samo u slučaju

(B) kada bismo, poznavajući relevantne činjenice i prošavši kroz izvestan proces deliberacije, bili motivisani da učinimo tu stvar.

Činjenice postaju relevantne onda kada bi njihovo poznavanje moglo da utiče na našu motivaciju. Motivisani smo da nešto učinimo ukoliko smo, do izvesne mere, skloni ili voljni da to učinimo. (A) i (B) možemo nazvati *motivacionim činjenicama*.

Prema mnogim teorijama koje su zasnovane na željama, kada imamo neki razlog za postupanje, ta činjenica u potpunosti odgovara jednoj ili obema ovim motivacionim činjenicama. Te teorije su *reduktivne* ili *naturalističke*. Teorije zasnovane na željama mogле би, međutim, poprimiti i nereduktivne oblike. Prema takvим teorijama, ne možemo imati razlog za postupanje ukoliko postupak ne bi ispunio neku od naših želja, ili nije nešto za šta bismo, nakon podrobnog razmišljanja (*informed deliberation*), bili motivisani da učinimo. Međutim, činjenica da imamo neki razlog, iako on zavisi od takve jedne kauzalne ili psihološke činjenice, nesvodivo je normativna.

Verujem da bi trebalo da odbacimo sve oblike reduktivnog naturalizma. Ali ovde neću nastojati da branim to verovanje.<sup>2</sup> Isto tako verujem da su, čak i kad poprime nereduktivne oblike, teorije zasnovane na željama pogrešne. Prema jednoj vrsti teorije zasnovane na vrednostima koju ja prihvatajam, želje ne pružaju nikakve razloge.<sup>3</sup>

Teorije zasnovane na željama jesu teorije koje se trenutno najšire prihvataju. U ekonomiji i ostalim društvenim naukama racionalnost se često definiše na način koji je zasnovan na željama. Ako toliko ljudi veruje da su želje te koje pružaju *sve razloge*, kako bi moglo biti istinito da se na taj način, kao što teorije zasnovane na vrednostima tvrde, ne pružaju *nikakvi razlozi*? Kako bi svi ti ljudi mogli biti u tolikoj zabludi?

<sup>2</sup> Neke kratke napomene naveo sam u članku »Reasons and Motivation«, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 1997. Više o tome reči ču u knjizi koju trenutno pišem, *Rediscovering Reasons* (Oxford: Oxford University Press). (Knjiga je, međutim, objavljena u dva toma pod naslovom *On What Matters*, Oxford: Oxford University Press, 2011 – prim. prev.)

<sup>3</sup> Poričući da želje pružaju razloge, sledim takve autore kao što su Warren Quinn, *Morality and Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), poglavља 11 i 12, i Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), poglavље 1.

Jedan odgovor glasi da su, u većini slučajeva, te dve vrste teorija međusobno delimično saglasne. Čak i prema teorijama koje su zasnovane na vrednostima, mi obično imamo određene razloge da ispunimo svoje želje. To je delimice stoga što, u većini slučajeva, ono što želimo na neki način jeste vredno postizanja. Međutim, iako se te teorije međusobno slažu da imamo određene razloge da ispunimo svoje želje, one iznose oprečne tvrdnje o karakteru tih razloga. Prema teorijama koje su zasnovane na željama, razloge da ispunimo svoje želje pružaju upravo te želje. Prema teorijama koje su zasnovane na vrednostima, te razloge pruža, ne činjenice da imamo te želje, već činjenice koje nam pružaju razloge da imamo te želje. Ukoliko je neki cilj vredan postizanja, mi imamo razlog i da imamo taj cilj i da pokušamo da ga ostvarimo. Pošto je naš razlog za postupanje isto što i razlog da imamo želju po kojoj postupamo, ta želja nije sama po sebi deo tog razloga. A taj bismo razlog imali čak i da nemamo tu želju.

Čak i prema teorijama koje su zasnovane na vrednostima, postoje izvesni dalji razlozi koje *ne bismo* imali da nismo imali izvesne želje. Međutim, iako takvi razlozi *zavise* od naših želja, ni njih *ne pružaju* te želje. Pružaju ih neke druge činjenice koje zavise od našeg imanja tih želja; na primer, u slučaju kada imamo neku želju čije bi nam ispunjenje donelo istinsko zadovoljstvo ili bi nas njen neispunjerenje ražalostilo ili rastrojilo. U takvim slučajevima, te dalje činjenice, a ne činjenica da smo imali te želje, pružile bi nam razlog da ih ispunimo.

Pošto se ove teorije ne slažu u pogledu toga kakvi su naši razlozi za ispunjenje želja, one mogu biti nesaglasne i u pogledu jačine tih razloga. Na primer, prema većini teorija koje su zasnovane na željama, jačina tih razloga zavisi od jačine naših želja. Prema teorijama koje su zasnovane na vrednostima, njihova jačina, obrnuto, zavisi od toga u kojoj bi meri bilo dobro, ili vredno postizanja, ispunjenje naših želja. Pošto obično preferiramo ono što bi u manjoj meri bilo vredno postizanja, ove su teorije često nesaglasne oko toga šta je najrazložnije da činimo ili šta treba racionalno da činimo.

Najdublje neslaganje ne proističe iz naših razloga za postupanje, već iz naših razloga da se imaju želje ili ciljevi. Ako uzmemu u obzir samo razloge za postupanje, može izgledati da teorije zasnovane na željama pokrivaju veći deo istine. Međutim, najvažniji praktični razlozi nisu samo, ili pretežno, razlozi za postupanje. U praktične

razloge spadaju i razlozi da se imaju želje po kojima postupamo. Teorije zasnovane na željama ne mogu da prepoznađu niti da objasne takve razloge.

Unutar grupe teorija koje su zasnovane na vrednostima imamo jedan dalji izbor. Postoje dva shvatanja u vezi s tim što to znači da nešto jeste dobro, u smislu koji je relevantan za izbor. Prema jednom shvatanju, koje je predložio Dž. E. Mur (G. E. Moore), kada bi neka stvar – recimo neki događaj – imala izvesna prirodna svojstva, a koja joj pružaju neprirodno svojstvo bivanja dobrom stvari, njeno bi nam bivanje dobrom stvari onda moglo pružiti razloge da želimo ili da pokušamo da ostvarimo tu stvar. Prema drugom shvatanju, dobrota sama po sebi nije razlogodavno svojstvo (*reason-giving property*), već je svojstvo koje sadrži razlogodavna svojstva. Da neka stvar jeste dobra isto je što i njeno imanje izvesnih prirodnih svojstava koji bi nam, u izvesnim kontekstima, pružili razloge da želimo tu stvar. Ovo shvatanje Skenlon (Thomas Scanlon) je izrazio u terminima »prebacivanja odgovornosti na nešto drugo« (*buck-passing view*).<sup>4</sup>

To shvatanje izgleda jasnije kada u razmatranje uzmem instrumentalnu dobrotu. Na primer, neki lek je dobar ukoliko je bezbedan i efikasan, a upravo su to svojstva koja nam pružaju razloge da taj lek preferiramo u odnosu na lekove koji nisu bezbedni i efikasni. Razloge da preferiramo taj lek ne pruža nam neko distinkтивno svojstvo dobrote. Isto može važiti i za intrinskičnu dobrotu. Prema Murovom shvatanju, ako bi jedno od dva mučna iskustva (*ordeals*) bilo bolnije, ta bi činjenica takvom iskustvu podarila svojstvo bivanja gorim, a njegovo bivanje gorim pružilo bi nam razlog da preferiramo ono drugo mučno iskustvo. Prema shvatanju »prebacivanja odgovornosti na nešto drugo«, to što jedno mučno iskustvo čini gorim nije neko zasebno razlogodavno svojstvo. To je svojstvo imanja nekog prirodnog razlogodavnog svojstva – u ovom slučaju, svojstva njegovog bivanja bolnjim.

Ako je ovo drugo shvatanje istinito, kao što sam sklon da verujem, teorije zasnovane na vrednostima ne moraju čak ni da pribegavaju pojmovima *dobro*, *rđavo* ili *vredno*. Može izgledati da to poništava moju distinkciju između teorija koje su zasnovane na vrednostima i onih koje su zasnovane na željama. Međutim, ta distinkcija i dalje

---

4 *What We Owe to Each Other*, op. cit., str. 95-100.

ostaje duboka. Prema teorijama koje su zasnovane na željama, razloge da pokušamo da ostvarimo neki cilj pruža nam želja da taj cilj ostvarimo, te ne možemo imati neizvedene razloge da imamo takve želje. Prema teorijama koje su zasnovane na vrednostima, mi doista imamo takve razloge. Te razloge pružaju razne prirodne osobine predmeta naših želja, a upravo iz takvih razloga svi ostali razlozi crpu svoju snagu. Konstatacija ovog neslaganja čini nepotrebnom upotrebu pojmova *dobro* ili *vredno*. Kada neki predmet sadrži takve razlogodavne osobine, možemo ga nazvati dobrim, no to je samo skraćenica: način da se nagovesti da on sadrži takve osobine.

Ove opaske mogu biti pogrešno shvaćene. Kada kažem da teorije koje su zasnovane na vrednostima ne moraju da se pozivaju na neko neprirodno svojstvo dobrote, ne mislim da takve teorije ne moraju da se pozivaju na bilo kakva neprirodna svojstva ili istine. Istine o razlozima su, verujem, nesvodivo normativne, pa otuda neprirodne. Moja je poenta samo to da takve teorije ne moraju da uključuju, među te normativne istine, i istine o tome šta je dobro ili rđavo.

## 2

Razmatrajući ove teorije, najpre možemo da napravimo razliku između dve vrste želja. Želje su *intrinsične* kada želimo stvari radi njih samih, *instrumentalne* kada ih želimo samo kao sredstva za nešto drugo. Odnos između ciljeva i sredstava najčešće je kauzalan, premda može poprimiti i neke druge oblike. Na primer, kada je kraljev drugi sin poželeo da postane legitimni naslednik očevog prestola, smrt njegovog starijeg brata pre je konstituisala nego što je uzrokovala njegovo ostvarenje tog cilja.

Često imamo dug lanac instrumentalnih želja, ali svi takvi lanci završavaju se nekom intrinskičnom željom. Na primer, možemo želeti lekarsku negu, ne radi nje same, već samo da bismo povratili zdravlje, a to možemo želeti ne radi samog zdravlja, već samo zato da bismo dovršili neko veliko umetničko delo, a to možemo želeti ne radi samog tog dela, već samo da bismo stekli slavu nakon smrti. Ta želja katkad može biti instrumentalna, pošto takvu slavu možemo želeti samo da bismo uništili vlastite kritičare, ili da bismo uvećali dohodak naših naslednika. No, ako bismo slavu nakon smrti želeti radi nje same, ta bi instrinska želja okončala ovaj osobeni lanac.

Mnogi su ljudi verovali da na kraju svih takvih lanaca postoji neka intrinsična želja za zadovoljstvom ili za izbegavanjem patnje. Jasno je da je to pogrešno. Među onima koji drže do tog shvatanja, neki ga brkaju sa shvatanjem da mi uvek stičemo zadovoljstvo iz zamišljanja da nam je želja ispunjena, ili patnju iz zamišljanja da nam je želja neispunjena. Iako je u manjoj meri očigledno, to shvatanje takođe je pogrešno. A čak i da je istinito, ono nam ne bi pokazalo da to što zaista želimo jeste takvo zadovoljstvo ili izbegavanje takve patnje. Na primer, ako želimo slavu nakon smrti, možemo steći zadovoljstvo, još za života, zamišljajući kako će nas potonje generacije pamtitи. Ali to nam ne bi pokazalo da takvu slavu želimo radi zadovoljstva kakvo donosi razmišljanje o njoj. Naprotiv, kao što je Butler (Joseph Butler) tvrdio, takvo bi zadovoljstvo verovatno zavisilo od toga da li slavu želimo radi nje same. Na isti način, da bismo uživali u mnogim igrama, moramo imati nezavisnu želju za pobedom.

Pored imanja intrinsičnih želja za nečim što je različito od našeg vlastitog zadovoljstva, može se desiti da čak ni ne želimo zadovoljstvo radi njega samog. Uzmimo u obzir nekog biznismena ili političara gladnog moći, koga jednog popodneva zatičemo kako se baškari na suncu. Kada ga upitamo za motiv, on odgovara: »Uživanje«. S obzirom na naše znanje o karakteru tog čoveka, taj odgovor može biti zbumujući. Taj čovek nikada ništa ne čini zato što u tome uživa. On potom objašnjava kako ga je doktor upozorio da će mu zdravlje, ukoliko ne nauči da se opušta, biti narušeno, ometajući time njegovu težnju za bogatstvom i moći. Naša zbumjenost prestaje. Taj čovek želi da uživa u sebi ne radi samog uživanja, već samo zato što bi takvo uživanje imalo posledice kakve on želi.

Vratimo se sada razlozima da imamo želje. Sve želje imaju predmete, koji su *ono što mi želimo*. Iako ču govoriti o našoj želji za nekom stvari, ta stvar obično nije neki predmet u uobičajenom smislu, već neki događaj, proces ili stanje stvari. Čak i kada želimo neki običan predmet – kao što je neka knjiga ili flaša vina – ono što želimo, tačnije govoreći, jeste stanje ili proces posedovanja, korišćenja, trošenja, ili neki drugi odnos prema toj stvari.

Među razlozima da se ima neka želja, neke od njih pružaju nam činjenice o tom predmetu želje. Te razloge možemo da nazovemo razlozima koje pružaju predmeti (*object-given reasons*). Razloge da želimo neku stvar možemo imati ili radi nje same ili radi njenih

posledica. Ako je reč o prethodnima, ti razlozi su intrinsični; ako je reč o potonjima, oni su instrumentalni. Ako imamo razloge da imamo neku želju, ta je želja *poduprta razumom*, a ako imamo razloge da *nemamo* tu želju, ona je *protivna razumu*. Ostale razloge da se nešto želi pružaju činjenice, ne u vezi s onim što želimo, nego u vezi s našim *imanjem* te želje. Te razloge možemo da nazovemo *razlozima koje pružaju stanja (state-given reasons)*. I takvi razlozi mogu biti ili intrinsični ili instrumentalni.

Prema teorijama koje su zasnovane na vrednostima, ove četiri vrste razloga mogu biti prikazane na sledeći način:

	<i>instrinski</i>	<i>instrumentalni</i>
<i>razlozi koje pružaju predmeti</i>	Ono što želimo bilo bi samo po sebi u relevantnom smislu dobro ili vredno postizana	Ta bi stvar imala dobre posledice
<i>razlozi koje pružaju stanja</i>	Naša želja za tom stvari predstavljala bi dobro po sebi	Naša želja za tom stvari imala bi dobre posledice

Mogli bismo imati sve četiri vrste razloga da imamo istu želju. Na primer, ukoliko patite, mogli bismo imati sve ove razloge da želimo da vaša patnja prestane. Ono što želimo bilo bi samo po sebi dobro, a može imati dobre posledice po tome što vam dozvoljava da opet uživate u svom životu. Naša želja da vaša patnja prestane može sama po sebi biti dobro, a može imati i dobre posledice po tome što ste, recimo, našli utehu u našem saosećanju.

Teorije zasnovane na vrednostima, kao što sam rekao, međusobno se razilaze oko toga šta je dobro *u relevantnom smislu*, ili oko toga šta je vredno postizanja. Jednu teoriju zasnovanu na vrednostima predstavlja onaj oblik konsekvenčializma koji moralne razloge shvata kao racionalno nadvladavajuće. Prema tom shvatanju, ono što je najrazložnije da želimo jeste da se istorija kreće

onim pravcem koji bi, nepristrasno gledano, bio najbolji. Prema većini ostalih teorija koje su zasnovane na vrednostima, ne postoji racionalan zahtev da budemo nepristrasni. Prema tim teorijama, ono što je najvrednije postizanja jeste blagostanje izvesnih ljudi, recimo naše vlastito i blagostanje onih koje volimo. Kao što ova opaska implicira, može se tvrditi da razlozi da želimo neku stvar delimično zavise od našeg odnosa prema toj stvari. Takvi su razlozi i dalje, u mom smislu, razlozi koje pružaju predmeti. Prema nekim teorijama, izvesne stvari vredne su postizanja na načine koji ne zavise od njihovog doprinosa bilo čijem blagostanju. Niti su to jedini ishodi za koje se može tvrditi da su vredni postizanja. Može biti vredno postupati na izvestan način, ne unapredivati već samo poštovati neku vrednost. To može biti istinito, na primer, za postupke koji se povezuju nekom deontološkom ograničenju, ili za ekspresivne činove, kao što su oni koji izražavaju odanost prema nekom pokojnom prijatelju. Poštovanje takvih vrednosti, na te načine, može predstavljati nešto što je vredno postizanja.

Iako se teorije zasnovane na vrednostima međusobno razilaze na sve navedene načine, postoji sijaset tvrdnji koje bi sve takve teorije prihvatile. Na primer, imamo razlog da želimo da izbegnemo patnju. A ako bi jedno od dva mučna iskustva bilo bolnije, to nam pruža razlog da preferiramo ono drugo.

Ove tvrdnje mogu izgledati previše očigledne da bi bile vredne izricanja. Ko bi mogao poreći da imamo takve razloge? Međutim, mnogi veliki filozofi su ili poricali ili ignorisali takve tvrdnje, a isto se dešavalo i u skorašnjim opisima racionalnosti.

Teorije zasnovane na željama, štaviše, *moraju* da poriču te tvrdnje. Prema tim teorijama, naš dijagram postaje:

	<i>instrinski</i>	<i>instrumentalni</i>
<i>razlozi koje pružaju predmeti</i>	Mi želimo tu stvar	Ta bi stvar imala posledice kakve želimo
<i>razlozi koje pružaju stanja</i>	Mi želimo da želimo tu stvar	Naša želja za tom stvari imala bi posledice kakve želimo

Za tri navedene vrste činjenica može se razumno tvrditi da nam pružaju razloge. Na primer, ukoliko želimo da vi opet uživate u svom životu, a da to bude jedna od posledica prestanka vaše patnje, za te se činjenice može tvrditi da nam pribavljaju instrumentalan stanjem pružen razlog da želimo da vaša patnja prestane. A može se tvrditi i to da imamo obe vrste razloga koje pružaju stanja, pošto možemo želeti da imamo takve saosećajne želje, a isto tako možemo želeti da nađete utehu u našem saosećanju.

Međutim, teorije zasnovane na željama ne mogu da prepoznaju intrinsične razloge koje pružaju stanja. Prema takvim teorijama, sve razloge da se ima neka želja mora da pruži neka želja. A to mora biti neka *druga* želja. Možemo imati razlog da želimo da se dogodi neka stvar ukoliko bi njenog događanja imalo posledice kakve želimo, ili da želimo da imamo tu želju, ili da želimo posledice njenog imanja. Ali ne možemo imati nijedan razlog, s obzirom na činjenice o nekoj stvari, da želimo tu stvar radi nje same. Takav jedan razlog morala bi pružiti naša želja za tom stvari. No, činjenica da *bismo imali* tu želju ne bi nam pružila razlog da je imamo. Dakle, ne možemo imati intrinsične razloge, s obzirom na prirodu vaše patnje, da želimo da patnja prestane.

Slične opaske važe čak i za našu sopstvenu patnju. Ako bi jedno od dva mučna iskustva bilo bolnije, ta nam činjenica, tvrdio sam, pruža intrinsičan razlog da preferiramo ono drugo iskustvo. Međutim, teorije zasnovane na željama ne mogu da prepoznaju taj razlog. Ako preferiramo da odgodimo neko mučno iskustvo, uprkos znanju da bi ga to učinilo bolnijim, ta preferencija, prema ovim teorijama, ne može biti protivna razumu.

Može se prigovoriti da bismo, ukoliko bi jedno od dva mučna iskustva bilo bolnije, za vreme tog iskustva imali snažnije želje da ne trpimo taj bol. Moglo bi se tvrditi da nam to pruža razloge koji su zasnovani na željama da preferiramo manje bolno iskustvo. Ali ovaj prigovor pogrešno razumeva šta to teorije zasnovane na željama tvrde. Prema tim teorijama, razloge pružaju jedino naše *sadašnje* želje: ili ono što aktualno želimo, ili ono što bismo, da smo razmišljali o određenim činjenicama, sada želeti.

Uzmimo u obzir, na primer, nekog pušača, koji ne mari za svoju dalju budućnost, i čija bi ravnodušnost opstala i nakon podrobnog razmišljanja. Prema teorijama koje su zasnovane na željama, ta osoba

nema nijedan razlog da prestane da puši. Istina je da bi ona, ukoliko bi kasnije dobila rak pluća, imala sijaset snažnih želja koje bi njena fatalna bolest osujetila. Međutim, prema teorijama koje su zasnovane na željama, ova predvidljiva budućnost želja toj osobi *sada* ne pruža nijedan razlog da prestane da puši. Ako se pozivamo na takve buduće želje, tvrdeći da one toj osobi pružaju takav razlog, pozivamo se na teoriju zasnovanu na vrednostima. Tvrdimo da ta osoba, čak i ako sada ne mari za svoju dalju budućnost, te da podrobnim razmišljanjem ne bi bila navedena da se za nju zabrine, ima razloge da se zabrine i da treba racionalno da se zabrine. Te razloge pružaju činjenice o njenom vlastitom budućem blagostanju. Opisujući činjenice koje joj pružaju te razloge, irelevantno je da se delimično pozivamo na predvidljivo osujećenje njenih budućih želja.

Vratimo se sada primeru u kojem od dva mučna iskustva preferiramo ono bolnije. Pretpostavimo da, kako bismo izbegli nekakav blagi bol koji bi otpočeo sada, izabiramo mučenje koje otpočinje sutra. Prema teorijama koje su zasnovane na vrednostima, mi imamo snažan predmetom pružen razlog da ne napravimo takav izbor. Taj razlog obezbeđuje intrinskična razlika između blagog bola i mučenja. Međutim, prema teorijama koje su zasnovane na željama, mi nemamo nijedan takav razlog. Prema tim teorijama, sve razloge pružaju naše aktualne ili kontračinjenične sadašnje želje. Razlika između blagog bola i mučenja ne može sama po sebi da pruži razlog, pošto ta razlika ne predstavlja činjenicu o našim sadašnjim željama.

Razmotrimo, potom, intrinskične razloge koje pružaju stanja. Ako želimo da imamo neku želju, moglo bi se tvrditi da nam to pruža razlog da je imamo. Ali stanjem pružene razloge da *imamo* neku želju bolje je posmatrati kao stanjem pružene razloge da *želimo* da je imamo, te da nastojimo da je imamo. A kada se tako posmatraju, stanjem pruženi, na željama zasnovani razlozi nestaju. Naša želja da imamo neku želju ne može nam pružiti razlog da želimo da je imamo. Dakle, prema teorijama koje su zasnovane na željama, ne možemo da imamo nijednu vrstu intrinskičnog razloga.

Takve teorije mogu i dalje da tvrde da imamo obe vrste instrumentalnog razloga. Ukoliko bi neka stvar imala posledice kakve želimo, ili ukoliko želimo posledice želje za tom stvari, za te se činjenice može tvrditi da nam pružaju razloge da želimo, ili da želimo da želimo, tu stvar. Koliku važnost imaju takvi razlozi?

Prema teorijama koje su zasnovane na vrednostima, mi imamo instrumentalni razlog da želimo neku stvar ukoliko bi ta stvar predstavljala sredstvo za nešto drugo, te imamo razlog da želimo tu drugu stvar. Kao što ta tvrdnja implicira, svaki instrumentalni razlog zavisi od nekog drugog razloga. Taj drugi razlog sam po sebi može biti instrumentalan, zaviseći od nekog trećeg razloga. Takvi instrumentalni razlozi mogu obrazovati dugačak lanac. Ali na kraju svakog takvog lanca mora postojati jedan ili više intrinsičnih razloga koje pružaju predmeti. Upravo iz takvih intrinsičnih razloga svi instrumentalni razlozi crpu svoju snagu.

Zastupnici teorije zasnovane na željama moraju da odbace ove tvrdnje. Prema njima, instrumentalni razlozi crpu svoju snagu, ne iz nekog intrinskičnog razloga, već iz neke intrinskične želje. A prema takvim teorijama, kao što smo videli, ne možemo imati razloge da imamo takve želje. Dakle, svi razlozi crpu svoju snagu iz neke želje za koju, prema tim teorijama, nemamo nijedan razlog da je imamo. Imanje takvih želja ne može samo po sebi, tvrdim, da nam pruži ikakve razloge. Ako je to istinito, teorije zasnovane na željama izgrađene su na pesku.

Vredi primetiti da je Hjum, kada je opisivao takav lanac instrumentalnih razloga, zaboravio na svoju sopstvenu teoriju. Hjum piše:

Upitajte čoveka *zašto pribegava telesnim vežbama*. On će odgovoriti da je to zato što želi da ostane zdrav. Ako se potom raspitate o tome *zašto on želi zdravlje*, on će spremno odgovoriti da je to zato što je bolest mučna. Ukoliko dalje nastavite sa svojim propitivanjima i zamolite za razlog zbog kojeg on prezire bol, nemogućno je da će on ikada biti u stanju da vam navede i jedan. *To je krajnji cilj*, i nikada ne ukazuje ni na jedan drugi predmet... besmisleno je iza toga tražiti razlog. Nemogućno je da može postojati napredak *in infinitum*, i da jedna stvar uvek može predstavljati razlog zbog čega je neka druga stvar željena. Nešto mora biti poželjno sebe radi...

Umesto »poželjno, Hjum je trebalo da napiše »željeno«. Nešto je poželjno ukoliko ima osobine koje nam pružaju razloge da želimo tu stvar. Hjum je poricao da bi takvi razlozi mogli postojati.

Sada ponovo možemo izneti ono drugo pitanje. Pored pitanja o tome kakve razloge možemo želiti, možemo se pitati da li i kako naše želje mogu biti racionalne ili iracionalne.

Ova se pitanja razlikuju, tvrdio sam, samo na jedan način. Dok su činjenice te koje pružaju razloge, racionalnost naših želja, umesto toga, zavisi od naših nenormativnih verovanja. (Kasnije ću objasniti zbog čega kažem »nenormativnih«). Kada znamo relevantne činjenice, ova pitanja imaju iste odgovore. Međutim, ako smo neupućeni, ili imamo pogrešna verovanja, može biti racionalno da želimo nešto za šta nemamo nijedan razlog da to želimo, i vice versa.

Racionalni smo utoliko ukoliko reagujemo na razloge, ili na očigledne razloge. Očigledan razlog postoji onda kada imamo neko verovanje čija bi nam istinitost pružila taj razlog. Kao što ove tvrdnje impliciraju, želje su racionalne ukoliko zavise od verovanja čija bi nam istinitost pružila razloge da imamo te želje. Ukoliko su ti razlozi razlozi koje pružaju predmeti, utoliko postoji racionalnost tih želja. Takve bi se želje mogle nazvati *objektivno racionalnim* željama. Ali, pošto bi ta fraza mogla biti pogrešno shvaćena, možemo govoriti o *predmetom pruženoj racionalnosti* tih želja.

Najvažniji razlozi koje pružaju predmeti jesu intrinsični razlozi: razlozi da želimo neku stvar radi nje same, s obzirom na činjenice o toj stvari. Kada imamo verovanja čija bi nam istinitost pružila takve razloge, ta bi želja bila *intrinskično racionalna*. Želje su protivne razumu kada imamo takve razloge da *nemamo* te želje, a ti razlozi odnose prevagu nad bilo kojim razlozima koje možemo imati da imamo te želje. Ako imamo verovanja čija bi istinitost neku želu jasno i čvrsto pokazala kao protivnu razumu, takva želja bila bi *intrinskično iracionalna*. Dodajem reči »jasno i čvrsto« zato što, poput optužbe »poročna«, optužba »iracionalna« predstavlja jednu krajnost. Ako imamo verovanja čija bi istinitost neku želu u manjoj meri pokazala kao očiglednu ili samo u slabom smislu kao protivnu razumu, takva želja, iako bi bila podložna racionalnoj kritici, možda ne zасlužuje da bude nazvana iracionalnom.

Postoje, videli smo, mnoge želje za koje ove tvrdnje ne važe. Najveću pojedinačnu klasu predstavljaju hedonističke želje: sklonosti

ili nesklonosti prema vlastitim sadašnjim svesnim stanjima koja ta stanja čine priјatnim, bolnim ili nepriјatnim. Ne bismo mogli imati intrinskične razloge koje pružaju predmeti za ili protiv tih nesklonosti, niti bi one mogle biti racionalne ili iracionalne. Ako neki ljudi vole osećaje koje drugi ljudi preziru, nijedna od tih grupa ljudi ne pravi evaluativne greške. Ostale neracionalne želje uključuju takve instinkтивne nagone koji se ne temelje na nekim posebnim verovanjima, kao što su oni sadržani u žedi, gladi ili želji za spavanjem.

Većina drugih vrsta želja može biti intrinskično racionalna ili iracionalna. Kao i ranije, naše primere mogu predstavljati *metahedonističke želje*: želja kakve imamo u vezi sa vlastitim budućim zadovoljstvom ili bolom. Ako bi jedno od dva mučna iskustva bilo bolnije, ta nam činjenica pruža razlog da preferiramo ono drugo iskustvo. Ukoliko nemamo neki suprotan očigledan razlog, bilo bi intrinskično iracionalno da od dva mučna iskustva preferiramo, radi njega samog, ono bolnije.

Takva preferencija bila bi najiracionalnija kada bismo preferirali bolnije iskustvo zato što bi ono bilo bolnije. Možda se takva vrsta prednosti nikada nije ni davala. Kada ljudi od dva mučna iskustva preferiraju ono bolnije, to je gotovo uvek otuda što veruju da bi to iskustvo posedovalo neku drugu osobinu. Na primer, to iskustvo oni mogu shvatiti kao kaznu koju zaslužuju, ili kao izvestan način ojačavanja svoje volje ili svojih moći izdržljivosti. To bi moglo biti dovoljno da njihove preferencije učini racionalnim.

Druga vrsta primera obuhvata naše stavove prema vremenu. Od dva mučna iskustva možemo preferirati ono gore zbog razlike u onom *kada* bi se to iskustvo dogodilo. Jedan primer predstavlja moj imaginarni čovek koji ispoljava *Ravnodušnost Prema Budućim Utorcima*.<sup>5</sup> Taj čovek pokazuje zabrinutost za svoju buduću patnju, izuzev onda kada se ona dogodi ma kog budućeg Utorka. Njegov stav, pretpostavio sam, ne zavisi od bilo kakvih pogrešnih verovanja. On zna da će bol Utorcima biti onoliko bolan koliko i svaki *njegov* bol, a Utorak shvata prosto kao jednu konvencionalnu kalendarsku deobu. Čak i tako, s obzirom na izbor, on bi preferirao mučenje sledećeg Utorka u odnosu na blagi bol bilo kog drugog dana u nedelji. Da će neko iskustvo biti mnogo bolnije, snažan je razlog da se ono *ne*

5 Primer je razmatran u mojoj knjizi *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), odeljak 46.

preferira; da će biti takvo nekog Utorka, ne predstavlja *nikakav razlog* da se ono preferira. Dakle, preferencija tog čoveka je iracionalna.

Vratimo se, potom, stavu koji gotovo svi mi imamo: većoj brizi za ono što nam je bliže. Pretpostavimo, zbog toga što posedujete ovu pristrasnost, da želite da neko mučno iskustvo bude nakratko odgođeno, po predvidljivu cenu da ono bude mnogo gore. Radije nego da imate jedan sat blagog bola počev od ovog trenutka, preferirate jedan sat mučenja sutradan. Ova preferencija je takođe, premda u slabijem smislu, protivna razumu. Za razliku od činjenice da će se neko mučno iskustvo dogoditi nekog budućeg Utorka, ukoliko bi neko mučno iskustvo bilo udaljenije od sadašnjeg, za ovu bi se činjenicu moglo tvrditi da nam pruža neki razlog da o njoj manje vodimo računa. Ali, prema svakoj plauzibilnoj verziji ovog shvatanja, odgadnje u vidu samo jednog dana teško da bi bilo prevagnuto razlikom između blagog bola i mučenja. Dakle, ova preferencija je takođe, premda u slabijem smislu, iracionalna.

Ove tvrdnje opet mogu izgledati previše očigledne da bi bile vredne izricanja. Ko bi mogao poreći da su takve preferencije iracionalne? No, takve su tvrdnje mnogi autori poricali ili ignorisali. Kada ti autori razmatraju racionalnost naših želja ili preferencija, oni se pozivaju na izvesne drugačije tvrdnje. Jedni se pozivaju na *posledice* naših želja. Drugi se pozivaju na činjenice o *poreklu* naših želja, ili se pitaju da li bi naše želje opstale nakon podrobnog razmišljanja. Prema trećem kriterijumu, želje su iracionalne ukoliko su *nekonzistentne*. Ovi kriterijumi ne ukazuju na predmete naših želja, ili na ono što to želimo. Prema tim autorima, ukoliko naše želje nemaju rđave posledice, ili ako nastaju na izvesne načine, ili ako bi preživele izvesne testove, ili ako su međusobno konzistentne, jedna ili više tih činjenica dovoljna je da te želje učini racionalnim. Takve želje su racionalne *bez obzira* na njihove predmete.

Takva shvatanja su, verujem, ozbiljno pogrešna. Njihov glavni nedostatak jeste taj što ignorisu intrinsične razloge koje pružaju predmeti i intrinskičnu racionalnost. Isto tako, postoje razlozi da se većina kriterijuma na koje se ta shvatanja pozivaju odbace.

Razmotrimo najpre shvatanje da su naše želje racionalne ukoliko imaju dobre posledice. Ova tvrdnja spaja razloge koje pružaju predmeti i razloge koje pružaju stanja. Ukoliko verujemo da će imanje neke želje imati dobre posledice, to verovanje čini racionalnim ne samu tu želju, već naše željenje i naše nastojanje da je imamo. Iracionalne želje mogu imati dobre posledice. Na primer, ako znam da ću sutra biti mučen, moglo bi biti bolje da želim da budem mučen, pošto bih tada srećan jedva dočekao ono što predstoji. Ali to moju želju ne bi učinilo racionalnom. Iracionalno je želeti da se bude mučen radi samog mučenja. Dobre posledice takve želje mogle bi je učiniti racionalnom kada bih sebe mogao nekako nagovoriti da je imam. No, to bi bio primer racionalne iracionalnosti.

Razmotrimo, potom, shvatanja koja se pozivaju na poreklo naših želja. Prema nekim autorima, želje su racionalne ukoliko su oblikovane autonomnim promišljanjem, a iracionalne ukoliko su oblikovane na izvesne drukčije načine, kao što je indoktrinacija, hipnoza ili samoobmana. Prema jednom sličnom skupu shvatanja, racionalnost želja zavisi, ne od načina na koji dolazimo do toga da ih imamo, već od onoga što bi nas navelo da ih izgubimo, ili od toga da li bi one preživele izvesne testove. Prema Brantovom (Richard Brandt) shvatanju, na primer, naše bi želje bile racionalne ukoliko bi preživele kognitivnu psihoterapiju.<sup>6</sup>

Prepostavimo da, iako smo obrazovali želju na jedan od ovih omiljenih načina, želimo nešto za šta nemamo nikakav razlog da to želimo, te da imamo snažan razlog da to ne želimo. Preferiramo mučenje sutra u odnosu na blagi bol danas, ili nas užasavanje od jedenja ili gojenja primorava da želimo da sebe izgladnjujemo do smrti, ili imamo neku drugu opsesivnu želju, čije bi ispunjenje, znamo, imalo samo rđave posledice. U takvim slučajevima, poreklo naše želje ne bi ni nju ni nas učinilo racionalnim. Ako je išta, onda je obnuto istinito. Ukoliko smo nekim oblikom spoljašnjeg mešanja, kao što je hipnoza ili operacija na mozgu, bili navedeni da imamo neku iracionalnu želju, način na koji smo stekli tu želju ne bi nam

---

<sup>6</sup> Richard Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Oxford University Press, 1979), str. 10-16.

pokazao da smo iracionalni. Ako smo, umesto toga, tu želju razvili na način koji navedeni kriterijumi favorizuju, recimo staloženim razmišljanjem o činjenicama, to *bi* nam pokazalo da smo iracionalni. Prema Brantovom shvatanju, da bi naše želje bile racionalne, možda je dovoljno da budemo neizlečivo umobolni. To ne može biti ispravno.

Među onima koji se pozivaju na činjenice o poreklu naših želja, većina njih, poput Branta, najveću pažnju posvećuje odnosu između naših želja i verovanja. Prema nekim autorima, želje su iracionalne kada zavise od pogrešnih verovanja. Tako je Hjum pisao da, iako želje ne mogu biti »protivne razumu«, u nekom labavom smislu mogu biti »nazvane nerazumnim« kada su »zasnovane na pogrešnim pretpostavkama«.

Ova je tvrdnja očito pogrešna. Pogrešna verovanja mogu biti racionalna; a ako neka želja zavisi od izvesnog racionalnog verovanja, neistinitost tog verovanja tu želju ne čini iracionalnom. Na primer, ukoliko racionalno, ali pogrešno verujemo da bi nam neki lek povratio zdravlje, nije iracionalno da želimo da uzimamo taj lek. Kada želje počivaju na pogrešnim verovanjima, zastupnici teorije zasnovane na željama trebalo bi ponajviše da tvrde kako nam te želje ne pružaju razloge za postupanje.

Hjum je možda mislio da naše želje mogu biti nazvane iracionalnim kada i zbog toga što zavise od iracionalnih verovanja. Ova tvrdnja, koju mnogi autori iznose, predstavlja još jednu, premda manje očitu grešku.

Ova greška postaje najjasnija kada navedenu tvrdnju primenjujemo na naše instrumentalne želje. Pretpostavimo da želim da pušim zato što želim da sačuvam svoje zdravlje, te da imam iracionalno verovanje da će pušenje ostvariti taj cilj. To verovanje imam zbog toga što je moj komšija pušio sve do svoje stote godine, a tu činjenicu uzimam kao da odnosi prevagu nad svim dobro poznatim dokazima da pušenje ubija. Da bismo pojednostavili primer, takođe možemo pretpostaviti da ja ne uživam u pušenju. Želim da pušim samo zato što verujem da će pušenje sačuvati moje zdravlje. Da li iracionalnost mog verovanja čini iracionalnom moju želju za pušenjem?

Ne, u bilo kojem korisnom smislu. S obzirom na moje verovanje da će pušenje ostvariti moj cilj, moja želja za pušenjem je racionalna. Pretpostavimo, umesto toga, da sam želeo da pušim zato što sam imao

racionalno verovanje da će pušenje narušiti moje zdravlje. Prema shvatanju koje sada razmatramo, pošto bi moja želja da pušim ovde zavisila od izvesnog racionalnog verovanja, ta bi želja bila racionalna. Ovo je očigledno neistinito. Ukoliko sam imao racionalno verovanje da bi pušenje narušilo moje zdravlje, bilo bi racionalno, ne da želim da pušim, već da želim da *ne* pušim. Dakle, u ova dva slučajeva, moja želja za pušenjem je racionalna samo kada zavisi od nekog *iracionalnog* verovanja.

Ako ovaj zaključak izgleda paradoksalan, to je stoga što spajamo dva pitanja. Racionalnost većine naših verovanja zavisi od toga da li mi, imajući ta verovanja, reagujemo na očigledne razloge da ih imamo. Takve očigledne razloge imamo ukoliko dokaz koji nam je dostupan čini dovoljno verovatnim da su ta verovanja istinita. Racionalnost naših želja zavisi, ne od racionalnosti naših verovanja, već od toga da li mi, imajući te želje, reagujemo na očigledne razloge da imamo te želje. Takve očigledne razloge imamo ukoliko imamo verovanja čija bi istinitost ono što želimo učinila vrednim postizanja, ili po sebi ili po svojim posledicama. Mogli bismo valjano reagovati na jedan skup razloga, dok rđavo reagujemo na drugi. Na primer, ako želim da pušim zato što verujem da će pušenje sačuvati moje zdravlje, ja rđavo reagujem na vlastite razloge za verovanjem, ali valjano reagujem na vlastite razloge za željenjem. Ako, umesto toga, želim da pušim zato što verujem da će pušenje narušiti moje zdravlje, valjano reagujem na vlastite razloge za verovanjem, ali rđavo reagujem na vlastite razloge za željenjem.

Kao što ove opaske impliciraju, da bi instrumentalne želje bile racionalne, moramo verovati da ono što želimo može potpomoći ostvarenju nekog cilja. Irrelevantno je pitanje da li je to verovanje racionalno. U navedenim primerima, racionalno je da želim da pušim kada i zato što imam iracionalno verovanje da bi pušenje ostvarilo moj cilj očuvanja sopstvenog zdravlja, a iracionalno da želim da pušim kada i zato što imam racionalno verovanje da bi pušenje osuđilo moj cilj.

Okreningo se sada intrinsičnim željama. Mnogi autori iznova tvrde da su te želje racionalne kada zavise od istinitih verovanja ili, uverljivije, od racionalnih verovanja.

Vratimo se mom imaginarnom čoveku koji preferira mučenje sledećeg Utorka u odnosu na blagi bol bilo kog drugog dana u

sledećoj nedelji. Preferencija tog čoveka, pretpostavio sam, zavisi samo od istinitih i racionalnih verovanja. On razume razliku između blagog bola i mučenja, zna da će budući Utorci isto toliko predstavljati deo njegovog života, a Utorka shvata kao puku konvencionalnu kalendarsku deobu. Prema shvatanjima koje sada razmatramo, pošto taj čovek preferira mučenje jer ima ova istinita i racionalna verovanja, njegova preferencija je racionalna. Pretpostavimo, umesto toga, da je on imao ovu preferenciju zato što je imao pogrešno i iracionalno verovanje da bi mučenje Utorkom na neki način bilo nestvarno. Prema ovim shvatanjima, to bi njegovu preferenciju učinilo iracionalnom. Kao i ranije, obrnuto je istinito. Preferencija tog čoveka bila bi racionalna samo kada bi zavisila od nekog takvog iracionalnog verovanja.

Ono što želje čini racionalnim, videli smo, nije racionalnost verovanja od kojih one zavise. Reč je o *sadržaju* tih verovanja. U slučaju instrumentalnih želja, taj sadržaj je lako opisati. Te želje su racionalne kada, i zato što, imamo te želje jer verujemo da bi ono što želimo moglo da nam pomogne da ostvarimo neki cilj. Teorije zasnovane na željama lako se mogu revidirati kako bi iznele ovu tvrdnju.

Da bi intrinsične želje bile racionalne, one moraju zavisiti od izvesne drugačije vrste verovanja. Sadržaj tih verovanja ne može se tako lako opisati. Takve želje su racionalne kada verujemo da ono što želimo poseduje izvesne osobine, a to su one osobine koje bi nam pružile razloge da želimo tu stvar radi nje same. Teorije zasnovane na vrednostima međusobno se razilaze oko nekih od tih osobina. Na primer, neko tvrdi, dok neko drugi poriče, da su znanje, racionalnost ili slava sami po sebi vredni postizanja. Pojedini stoici i hrišćani čak su tvrdili, premda samo kao implikaciju izvesnih drugačijih verovanja, da patnja sama po sebi nije vredna izbegavanja.

Teorije zasnovane na željama, kao što smo videli, ne mogu iznositi takve tvrdnje. Prema tim teorijama, intrinsične želje ne mogu biti iracionalne, pošto ne mogu postojati na željama zasnovani razlozi da se nešto želi radi njega samog. Kako bi Hjum rekao, nije protivno razumu preferirati mučenje sledećeg Utorka u odnosu na blagi bol bilo kog drugog dana.

Odbacio sam opšte shvatanje da su želje racionalne kada i zato što zavise od istinitih ili racionalnih verovanja. Često je, rekao sam,

suprotno istinito. Želje su racionalne kada zavise od verovanja čija bi nam istinitost pružila razloge da imamo te želje. Irrelevantno je pitanje da li su ta verovanja pogrešna ili iracionalna. Prisetimo se, potom, da sam, iznoseći ove tvrdnje, razmatrao samo nenormativna verovanja. Kada se okrenemo normativnim verovanjima, trebalo bi da iznesemo različite tvrdnje.

Prepostavimo da moj imaginarni čovek veruje kako je mučenje samo po sebi vredno postizanja, ili da veruje kako nemamo nijedan razlog da izbegavamo mučenje budućim Utorcima. Ovo su verovanja čija bi mu istinitost pružila razlog da preferira mučenje Utorkom. Slično tome, ako taj čovek veruje da je ova preferencija racionalna, reč je o verovanju čija bi istinitost njegovu preferenciju učinila racionalnom. Ali čak i da njegova preferencija zavisi od tih verovanja, to ih ne čini racionalnim. Kada želje zavise od takvih normativnih verovanja, te želje jesu racionalne samo kada, i zato što, ta verovanja jesu racionalna. Ukoliko su ta normativna verovanja pogrešna ili iracionalna, poput verovanja da je mučenje vredno postizanja, ili da budući Utorti nisu važni, irrelevantno je pitanje da li su ta verovanja ona čija bi istinitost te želje učinila racionalnim. Shvatanje koje sam odbacio, kada se razmotre drugačija verovanja, postaje ovde jasnije.

Ova razlika nije iznenadujuća. Mi smo racionalni kada i sve dotle dok reagujemo na razloge, ili na očigledne razloge. Kada želje zavise od nenormativnih verovanja, postoje dva sasvim različita skupa razloga, ili očiglednih razloga, na koje reagujemo ili ne uspevamo da reagujemo. Jedan skup predstavljaju razlozi za ili protiv imanja nekog nenormativnog verovanja, kao što je verovanje da bi neko iskustvo bilo bolno. Drugi skup predstavljaju razlozi za ili protiv imanja neke želje, kao što je želja da se izbegne to iskustvo. Pošto su navedeni razlozi sasvim različiti, i predstavljaju razloge za sasvim različite reakcije, ne bi trebalo tvrditi da racionalnost tih želja zavisi od racionalnosti tih verovanja.

Kada želje zavise od normativnih verovanja na upravo skiciran način, ove opaske ne važe. Neki autori sugerisu da, kada želimo da ostvarimo neki cilj zato što verujemo da je on vredan postizanja, između te želje i tog verovanja ne može se zapravo napraviti razlika. To liči na preterivanje. Zaista možemo da odbacimo Hjumovu tvrdnju da nijedno verovanje ne može da motiviše bez pomoći neke nezavisne želje: neke želje koja sama po sebi nije proizvod tog verovanja. Hjum

nije rekao ništa što podupire ovu tvrdnju. Međutim, i dalje postoji razlika između verovanja da je neki cilj vredan postizanja i želje da se taj cilj ostvari, čak i kada tu želu sačinjava naša motivisanost tim verovanjem.

Postoji, međutim, još jedna osnova za tvrđenje da racionalnost takvih želja, ili naše motivisanosti takvim normativnim verovanjima, zavisi od racionalnosti tih verovanja. Razlozi da imamo ta verovanja u bliskoj su vezi s razlozima da imamo te želje. U najjednostavnijim primerima ta veza izgleda ovako. Imamo neku želju zato što verujemo da nam neka činjenica pruža razlog da je imamo, a to verovanje imamo zato što nam ta činjenica zaista pruža takav razlog.

Ovo može sugerisati da mi, imajući tu želju i to verovanje, reagujemo na isti razlog. To nije slučaj. Praktični i epistemički razlozi uvek su sasvim različiti. No, u ovoj vrsti primera ti se razlozi delimično preklapaju. Prepostavimo da, zbog toga što se nalazim u zgradici koja gori, znam da

(A) skakanje predstavlja jedini način da sačuvam svoj život.

Ta mi činjenica pruža razlog da skočim. Isto tako, imam razlog da verujem da imam taj razlog. Ali ovaj drugi razlog, iako zavisi od istinitosti (A), ne pruža ta istinitost. Njega pruža činjenica da,

(B) pošto bi skakanje sačuvalo moj život, imam razlog da skočim.

Budući da je praktičan, moj razlog da skočim pružaju dobre posledice skakanja. Budući da je epistemički, moj razlog da verujem da bi trebalo da skočim ne pružaju dobre posledice skakanja. Njega pruža činjenica da, pošto bi skakanje imalo te dobre posledice, očigledno jeste *istinito* da bi trebalo da skočim. (Ovo je jedna od onih vrsta verovanja za koju nam nije potreban dokaz niti teorijska potpora).

Slične opaske važe i za intrinsične želje. Prepostavimo da želimo da izbegnemo neko iskustvo zato što znamo da bi ono bilo bolno. Tu želu možemo imati zato što verujemo da imamo razlog da je imamo, pošto bol poseduje osobine koje ga čine vrednim izbegavanja. Ali, dok razlog da želimo da izbegnemo ovo iskustvo pruža činjenica da

bi to iskustvo bilo bolno, razlog da verujemo da imamo taj razlog pruža različita činjenica da nam ta činjenica pruža taj razlog.

Iako su te činjenice različite, jedna uključuje drugu. A to pruža smisao po kojem, kada imamo neku želju zato što verujemo da imamo neki razlog da je imamo, i naša želja i naše verovanje, iako na različite načine, reaguju na isti praktičan razlog. Naša želja jeste reakcija na vlastitu svest o tom razlogu, a naše verovanje da imamo taj razlog, ili vlastita svest o njemu, jeste reakcija na činjenicu da ga imamo.

Budući da su takve želje i verovanja u bliskoj vezi, na različite načine reagujući na isti praktičan razlog ili na razlogodavnu činjenicu, takve želje su racionalne kada i zato što su normativna verovanja od kojih zavise racionalna.

Da ovaj smisao izrazimo na drugačiji način: ovde postoji preklapanje između praktične i teorijske racionalnosti. Praktična racionalnost obuhvata ne samo reagovanje na razloge za brigu i razloge za postupanje, već i reagovanje na epistemičke razloge da se imaju verovanja o tim praktičnim razlozima. Ovaj drugi deo praktične racionalnosti, koje možemo nazvati praktičnim rasuđivanjem, predstavlja poseban slučaj teorijskog rasuđivanja: jer je ono teorijsko rasuđivanje o praktičnim razlozima.

Nekolicina autora, uzgred možemo primetiti, odbacuje ovu poslednju tvrdnju. Na primer, Kristina Korsgaard kritikuje realiste zbog verovanja da kada postavljamo »praktična normativna pitanja... postoji nešto... što pokušavamo da otkrijemo«, te da je naš odnos prema razlozima odnos saznavanja istina o njima.<sup>7</sup> Trebalo bi da se složimo da naš odnos prema praktičnim razlozima nije samo odnos saznavanja istina o njima. Da bismo bili praktično racionalni, nije dovoljno da reagujemo na vlastite epistemičke razloge za verovanje da imamo izvesne praktične razloge, pošto bi na te praktične razloge trebalo da reagujemo i kroz vlastite želje i postupke. Ali kada se pitamo šta je najrazložnije da činimo, ili šta treba racionalno da činimo, postoji, verujem, nešto što pokušavamo da otkrijemo. Kada ne bi postojalo ništa što bi se dalo otkriti, jer ne postoje istine u pogledu onog za šta smo imali razlog da želimo ili činimo, to bi predstavljalo još jedan način na koji bi naše verovanje u normativne razloge bilo iluzorno.

---

<sup>7</sup> Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), str. 44.

Objasnio sam zbog čega, prema mom shvatanju, kada želje zavise od izvesnih normativnih verovanja, racionalnost tih želja zavisi od racionalnosti tih verovanja. Razmotrimo sada ukratko jedno drugačije shvatanje. Prema nekim autorima, racionalnost tih želja zavisi samo od njihove povezanosti s normativnim verovanjima od kojih one zavise. U svojoj knjizi *Šta dugujemo jedni drugima*, Skenlon je izneo jednu preinačenu verziju ove tvrdnje. On sugeriše da, iako postoje drukčije osnove na kojima se želje mogu izložiti racionalnoj kritici, naše želje ne bi trebalo nazivati iracionalnim ukoliko su nesaglasne s našim normativnim verovanjima.

Razmotrimo dve verzije mog imaginarnog čoveka. Prema jednoj verziji, taj čovek preferira mučenje sledećeg Utorka u odnosu na blagi bol bilo kog drugog dana u sledećoj nedelji, a ta je preferencija sirova, jer ne zavisi od bilo kakvih normativnih verovanja. Taj čovek, možemo pretpostaviti, prihvata Hjumovo shvatanje da ni želje ni preferencije ne bi mogle biti poduprte razumom niti njemu protivne. Prema drugoj verziji ovog primera, taj čovek preferira mučenje Utorkom zato što veruje da ima razloge da ima tu preferenciju, pa stoga veruje da je ta preferencija racionalna. On veruje da mučenje samo po sebi predstavlja jedno dobro stanje da se u njemu bude, ili veruje da budući Utorci nisu važni. Prema Skenlonovom shvatanju, preferencija tog čoveka, u oba ova primera, nije iracionalna. Pretpostavimo, potom, da taj čovek prevazilazi Hjuma, jer veruje da nijedno verovanje ne bi moglo biti protivno razumu. Ili pretpostavimo da veruje da ima razloge da veruje da je mučenje samo po sebi dobro ili da budući Utorci nisu važni. Prema Skenlonovom shvatanju, ni ta verovanja tog čoveka možda nisu iracionalna.

Pretpostavimo, potom, da nam je, saznavši da je neko mučno iskustvo ovog popodneva odgođeno do sledeće godine, blago lagnulo, iako verujemo da nemamo nijedan razlog da se osećamo lakše, pošto puko distanciranje od sadašnjice nema racionalan značaj. Prema Skenlonovom shvatanju, naše olakšanje je iracionalno. Iracionalno je da preferiramo da neko mučno iskustvo bude odgođeno, čak i kada ga to ne čini gorim. Ali kada moj imaginarni čovek preferira mučenje sledećeg Utorka u odnosu na blagi bol bilo kog drugog dana, njegova preferencija nije iracionalna. Ja bih izneo suprotne tvrdnje. Prema mom shvatanju, preferencija tog čoveka je sasvim iracionalna, a takva su i njegova normativna verovanja. A kada nam lakne što je

naše mučno iskustvo odgođeno, racionalnoj kritici uglavnom smo izloženi tek u slabom smislu.

Trebalo bi da razjasnim da se Skenlonovo shvatanje zapravo ne razlikuje od mog. Njegov predlog glasi da bi optužbu »iracionalno« trebalo da ograničimo tako da izražava samo jednu vrstu racionalne kritike: kritike koju zaslužujemo kada naša verovanja, želje i postupci podbace u tome da reaguju na sudove o vlastitim razlozima da se imaju ta verovanja i te želje, ili da se postupa na te načine. U takvim slučajevima, podbacujemo čak i u sopstvenim pojmovima, jer nije dosledno verovati da imamo izvesne razloge a propustiti da reaguјemo na te razloge.

Ova vrsta nekonzistencije predstavlja, slažem se, jednu osobenu vrstu racionalnog podbacivanja. No, čini se da ograničavanje optužbe »iracionalno« na navedene slučajeve dovodi u zabludu. To sugerije da ova vrsta podbacivanja zaslužuje najsnažniju racionalnu kritiku. Kao što moji primeri pokazuju, a Skenlon se slaže, to nije slučaj. Kada nam blago lakne što je naše mučno iskustvo odgođeno, iako verujemo da nemamo nijedan razlog za takvo olakšanje, racionalnoj kritici smo izloženi uglavnom u slabom smislu. Kada moj imaginarni čovek preferira mučenje sledećeg Utorka u odnosu na blagi bol bilo kog drugog dana, njegova preferencija je izložena veoma snažnoj racionalnoj kritici, a ta kritika nije podrivena ukoliko dodamo pretpostavku da taj čovek veruje da je mučenje dobro, ili da budući Utorci nisu važni. Takva verovanja su takođe izložena veoma snažnoj racionalnoj kritici, koja zauzvrat nije podrivena ukoliko otkrijemo da taj čovek veruje kako su njegova verovanja racionalna. Predlažem da bi »iracionalno« trebalo da upotrebljavamo u značenju »izloženo najsnažnijim vrstama racionalne kritike«. Optužbu za iracionalnost ne možemo izbeći verujući da nismo iracionalni.

Ima mnogo toga više da se kaže o odnosu između racionalnosti i konzistencije. Razmatrao sam nesaglasje između izvesnih želja i normativnih verovanja. Slične opaske mogle bi da važe i za nesaglasje između izvesnih postupaka i verovanja, kao kada verujemo da nešto treba racionalno da učinimo, ali propustimo da to učinimo.

Najotvorenija nekonzistencija postoji između izvesnih verovanja i nekih drugih verovanja. Ta nekonzistencija, kada je ekstremna, predstavlja jednu vrstu epistemičke iracionalnosti, i ovde

je irelevantna. Ono što je relevantno, međutim, jeste nekonzistencija između izvesnih želja i nekih drugih želja.

Teorije zasnovane na željama mogu se pozivati na jednu vrstu nekonzistencije između naših želja: na onu u kojoj, iako želimo da ostvarimo neki cilj, ne želimo određena neophodna sredstva. Ako tome dodamo dve dalje pretpostavke, takva nekonzistencija predstavlja jednu vrstu iracionalnosti. Te pretpostavke glase: da naš cilj jeste racionalan, i da nemamo nijedan razlog da ne želimo neophodna sredstva. Ako naš cilj nije racionalan, ili imamo razlog da ne želimo sredstva, izostanak želje za sredstvima za neki cilj možda za sobom ne povlači iracionalnost. Iako teorije zasnovane na željama ne mogu iznositi ove dalje tvrdnje, one mogu tvrditi da, žečeći ili ne žečeći sredstva za vlastite ciljeve, naše želje mogu biti instrumentalno racionalne ili iracionalne.

Najvažnije pitanje ipak se tiče racionalnosti intrinsičnih želja. Mnogi autori tvrde da racionalnost takvih želja makar delimično jeste pitanje njihove konzistencije. Među shvatanjima koja se naširoko ističu, ovo je glavna skupina shvatanja koju još treba razmotriti. Prema tim shvatanjima, ukoliko su naše želje nekonzistentne, to ih na neki način čini iracionalnim, ili makar izloženim racionalnoj kritici, pa čak i da njihova konzistencija ne bi bila dovoljna da ih učini racionalnim.

Dva verovanja su nekonzistentna ukoliko ne bi oba mogla biti istinita. Ova definicija ne može se direktno primeniti na želje, pošto želje ne mogu biti istinite. Ali dve želje su nekonzistentne, nekolicina autora tvrdi, ukoliko ne mogu obe biti ispunjene.

Takva nekonzistencija ne povlači za sobom iracionalnost. Prepostavimo da, prilikom neke elementarne nepogode, mogu da spasem život jednog ili drugog mog deteta, ali da ne mogu spasiti oba. Čak i kad shvatim tu činjenicu, ne bi bilo iracionalno da nastavim da želim da spasem živote oba moja deteta. Kada znamo da od dve naše želje ne mogu obe biti ispunjene, bilo bi iracionalno da *nameravamo* da ispunimo obe. Ali i dalje bi bilo racionalno da hoćemo ili želimo da ispunimo obe, i da žalimo zbog te nemogućnosti.

Kada su naše želje u ovom smislu međusobno nesaglasne, njihovo imanje moglo bi nas učiniti nesrećnim. Ali, kao što sam tvrdio, to takve želje ne čini iracionalnim. Najiracionalnije bi bilo da, ukoliko bismo bili u stanju da se lišimo tih želja, to i ne učinimo.

Da bi nekonzistencija predstavljala izvesnu manu, ona se mora definisati na jedan drugačiji način. Iako želje same po sebi ne mogu biti istinite ili lažne, one mogu zavisiti od evaluativnih verovanja. A za takve se želje može reći da su nekonzistentne kada verovanja od kojih one zavise ne mogu sva biti istinita ili opravdana.

To bi bilo istinito, može izgledati, kada bismo želeti da se nešto i dogodi i ne dogodi. Imajući te dve želje, moglo bi izgledati da pretpostavljamo kako bi bilo i bolje i gore kada bi se ta stvar dogodila. Ali u većini slučajeva ove vrste pretpostavljamo da bi neki događaj na jedan način bio dobar, a na drugi rđav. Na primer, mogao bih želeti i da završim svoje životno delo, kako bih izbegao opasnost da umrem a da svoje delo ostavim nedovršeno, i želeti da ne završim svoje životno delo, kako bih, dok sam još živ, i dalje imao šta da radim. Takve želje za sobom ne povlače nekonzistenciju.

Da bi dve želje bile iracionalno nekonzistentne, u ovom od verovanja zavisnom (*belief-dependent*) smislu, one moraju zavisiti od verovanja da je jedna i ista osobina, na jedan i isti način, istovremeno i dobra i rđava. Dakle, bilo bi iracionalno i želeti da se izbegne neko mučno iskustvo zbog toga što bi bilo bolno, i želeti da se ono pretrpi zbog toga što bi bilo bolno. Nije jasno da li bi bilo mogućno imati takve želje. Ali, ako bi bilo mogućno, prigovor za nekonzistenciju ovde bi bio opravdan.

Međutim, kada poprimi ovaj oblik, navedeni prigovor ne može se odnositi na one koji prihvataju teorije zasnovane na željama. Ovaj prigovor pretpostavlja da bismo mi, imajući takve želje, imali nekonzistentna verovanja o tome šta je u relevantnom smislu dobro ili vredno postizanja. Kada bismo zaista prihvatali neku teoriju zasnovanu na željama, verovali bismo da ništa, samo po sebi, ne bi moglo biti vredno postizanje.

Okrenimo se, potom, od partikularnih želja ka našim ukupnim preferencijama, ili onome što, uzevši sve u obzir, želimo. Moglo bi se tvrditi da je iracionalno preferirati X u odnosu na Y, i Y u odnosu na X. Ali to bi takođe bilo nemogućno. Mogli bismo preferirati X u odnosu na Y, Y u odnosu na Z, i Z u odnosu na X. Međutim, da bi ove tri preferencije bile iracionalne, one opet moraju zavisiti od verovanja one vrste koju teorije zasnovane na željama odbacuju. Moramo verovati da je X samo po sebi bolje od Y, koje je bolje od Z, koje je bolje od X. Kada bi se ovde radilo o sirovim preferencijama,

koje ne zavise od takvih verovanja, nije jasno da bi se za njih moglo tvrditi da su iracionalne.

Takva tvrdnja često se brani uz napomenu da bismo, imajući takve neprelazne (*intransitive*) preferencije, mogli da budemo eksplorativni. Na primer, mogli bismo biti navedeni da najpre platimo da imamo Z radije nego X, potom da platimo da imamo Y radije nego Z, i onda da platimo da imamo X radije nego Y. Naš bi novac bio protračen, budući da bismo se vratili tamo odakle smo pošli. Ali ovaj prigovor opet se poziva, ne na nekonzistenciju tih preferencija, već na njihove rđave posledice. A takve neprelazne preferencije moguće bi imati dobre posledice. Pretpostavimo, kad god se naša situacija promeni u korist one koju preferiramo, da bi nam ta promena pružila neko zadovoljstvo. Ako bismo imali tri neprelazne preferencije koje se tiču tri moguće situacije, to bi na neki zanemarljiv način bilo dobro za nas. Mogli bismo da se vrtimo u krug, stičući zadovoljstvo od svakog koraka. Ta bi vrteška, u hedonističkom smislu, predstavljala *perpetuum mobile* mašinu.

Postoji jedna vrsta nekonzistencije na koju se zastupnici teorija koje su zasnovane na željama mogu plauzibilno pozivati. Ako želimo X, i znamo da Y predstavlja jedino sredstvo za X, konzistencija od nas zahteva, tvrdi se, da želimo Y. Tvrdi se da je propust da želimo sredstva za vlastite ciljeve instrumentalno iracionalan. Ova tvrdnja, koja se odnosi na naše želje, predstavlja centralnu tvrdnju na željama zasnovanim teorijama o racionalnosti postupaka. Prema tim teorijama, racionalno je učiniti, a iracionalno ne učiniti, ono za šta znamo da je neophodno radi ostvarenja vlastitih ciljeva.

Navedene tvrdnje zaista opisuju jednu važnu vrstu racionalnosti. Ali, kao što je nekolicina autora tvrdila, ona ne može predstavljati jedinu vrstu. Poput instrumentalnih razloga, instrumentalna racionalnost važna je samo kada su, i zato što su, naši ciljevi intrinskično racionalni ili vredni postizanja.

Zašto je takva intrinsična racionalnost bivala tako naširoko odbacivana ili ignorisana? Zbog čega je tako rašireno mišljenje da, iako mogu postojati razlozi za postupanje, ne mogu postojati intrinsični predmetom pruženi razlozi za željenje: razlozi da se neka stvar želi radi nje same, s obzirom na činjenice o toj stvari?

Postoje dva loša argumenta u prilog ovom shvatanju. Hjum je tvrdio da želje – pošto se rasudivanje u potpunosti bavi istinom, a želje ne mogu biti istinite ili lažne – ne mogu biti poduprte razumom niti njemu protivne. Da je ovaj argument bio dobar, on bi pokazao da, pošto postupci ne mogu biti istiniti ili lažni, oni ne mogu biti poduprti razumom niti njemu protivni. Većina zastupnika teorije zasnovane na željama odbacilo bi ovaj zaključak. A Hjumov argument nije dobar. Shvatajući razum kao da se bavi jedino teorijskim ili za istinom tragajućim rasudivanjem, Hjum je prepostavio da postoji samo jedna vrsta razloga: razlozi za verovanje. On nije rekao ništa u prilog shvatanju da ne možemo imati razloge ni za brigu ni za postupanje.

Pošto većina ostalih pisaca veruje da možemo imati razloge za postupanje, zbog čega oni poriču da možemo imati razloge za brigu? Ti autori možda na umu imaju hedonističke želje, za koje ne mogu postojati intrinsični razlozi da ih imamo, i koje stoga ne mogu biti intrinsično racionalne ili iracionalne. Oni ih možda na pogrešan način izvlače iz ove velike klase.

Moguće je još jedno delimično objašnjenje. Ljudi mogi biti pod uticajem prepostavljene analogije s našim razlozima da se imaju verovanja, te sa teorijskom ili epistemičkom racionalnošću. Racionalnost većine verovanja zavisi, prepostavljaju oni, ili od njihovog porekla ili od njihove međusobne konzistencije. Oni te tvrdnje utoliko mogu preneti i na naše želje.

Ova analogijaje, verujem, pogrešna. Istina je, kao što ti ljudi tvrde, da mali broj verovanja jeste *intrinskično* racionalan ili iracionalan, na način koji zavisi samo od njihovog sadržaja: ili od onog u šta se veruje. To se može tvrditi za neke vrste matematičkih ili logičkih verovanja. A može se tvrditi i za neka empirijska verovanja, kao što je Dekartov *Cogito*, čiji sadržaj osigurava njegovu istinitost. No, mali

je broj empirijskih verovanja samoočigledan ili samopotvrđujući. Neka empirijska verovanja – kakva su verovanja pojedinih duševno poremećenih osoba – mogu izgledati, prosto na osnovu njihovog sadržaja, kao iracionalna. Ali čak i iracionalnost takvih verovanja uglavnom je i dalje pitanje njihovog porekla i njihovog konflikta s ostalim verovanjima. Racionalnost empirijskih verovanja ne može zavisi samo od njihovog sadržaja, jer svrha takvih verovanja jeste podudaranje s realnošću. Od ostalih naših verovanja, i od dokaza koji su nam dostupni, zavisiće da li možemo racionalno verovati da se ta podudarnost postiže. U slučaju želja, *smer uklapanja* (*direction of fit*) predstavlja obrnut način, pošto želimo da se realnost podudara s našim željama. Kada neku stvar želimo radi nje same, racionalnost te želje može biti intrinsična ili zavisna jedino od onoga što želimo. A ono što je tu relevantno jedino je *intencionalni* predmet naše želje, ili ono što želimo u vidu verovanja o prirodi tog predmeta.

Slične poente važe i za pozivanje na konzistenciju. Pošto verovanja ciljaju na to da se podudaraju s realnošću, a ne mogu sva nekonistentna verovanja biti istinita, racionalnost naših verovanja delimično je pitanje njihove konzistencije. Ali, kao što sam rekao, postoje samo vrlo ograničeni načini na koje se za želje može tvrditi da su iracionalne zbog toga što su međusobno nekonistentne. Odbacujući tu analogiju između naših verovanja i želja, ja ne poričem, kako Skenlon i drugi tvrde, da većina naših intrinsičnih želja zavisi od evaluativnih verovanja. Relevantna evaluativna verovanja međusobno se ne sukobljavaju. Ukoliko verujemo da bi neki cilj bio vredan postizanja, to ne implicira da ostali ciljevi nisu vredni postizanja.

Sada se vraćam onome što možda predstavlja najuticajniju osnovu za ignorisanje, ili odbacivanje, intrinsičnih razloga da se imaju želje. Prema teorijama koje su zasnovane na željama, izvor svih razloga jeste nešto samo po sebi nije normativno: to je činjenica da bi neki postupak ispunio neku od naših želja, ili činjenica da bismo, znajući više, bili motivisani da postupamo na izvestan način. Prema teorijama koje su zasnovane na vrednostima, izvor razloga je, naprotiv, normativan. Te se teorije pozivaju, ne na tvrdnje o našim aktualnim ili kontračinjeničnim željama, već na tvrdnje o tome šta je u relevantnom smislu dobro ili rđavo, ili vredno postizanja ili izbegavanja. Za razliku od odnosa nekog postupka prema našim

željama, takve navodno normativne istine mogu izgledati kao metafizički misteriozne i nesaglasne sa shvatanjem naučnog sveta.

Međutim, relevantnu distinkciju ovde ne predstavlja distinkcija između teorija zasnovanih na željama i teorija zasnovanih na vrednostima. Radi se o distinkciji između reduktivnih i nereductivnih teorija. Da bi teorije zasnovane na željama bile teorije o normativnim razlozima, one moraju, verujem, poprimiti izvestan nereductivni oblik. Čak i da sve razloge za postupanje pružaju činjenice o našim aktualnim ili kontračinjeničnim željama, činjenica da imamo te razloge ne bi mogla biti istovetna s empirijskim činjenicama o našim željama, niti sastojati se iz njih. Teorije zasnovane na željama trebalo bi da tvrde da, zbog toga što bi izvestan način postupanja ispunio neku od naših aktualnih ili hipotetičkih informisanih želja, preovladava jedna *drugačija* činjenica: mi imamo razlog da postupamo na taj način. Iznoseći tu tvrdnju, takve bi se teorije obavezale na neku vrstu nesvodive normativne istine. To podriva njihov razlog da poriču da mogu postojati takve istine o tome šta je dobro ili vredno postizanje.

Ovaj smisao je ojačan ukoliko se, kao što Skenlon sugerise, bivanje dobrom neke stvari sastoji u njenom imanju izvesnih razlogodavnih prirodnih svojstava. Ako je to tako, verujući da su izvesni ciljevi dobri ili vredni postizanja, mi se ne obavezujemo na normativna svojstva koja su drugačija od svojstva bivanja razlogodavnim, niti se obavezujemo na normativne istine koje su drukčije od istina o razlozima.

Možemo se, nadalje, prisetiti da, pored praktičnih razloga, imamo i razloge da se imaju verovanja. Kada imamo takav epistemički razlog, to predstavlja još jednu nesvodivu normativnu istinu.

Pošto postoje takve istine o tim drugim vrstama razloga, nemamo nijedan razlog da poričemo da mogu postojati i takve istine o razlozima za željenje. Ako mogu postojati izvesne stvari u koje najrazložnije verujemo, i izvesne stvari koje najrazložnije treba da činimo, isto tako mogu postojati izvesne stvari koje najrazložnije želimo.

Prema teorijama koje su zasnovane na željama, u njihovom jedinom normativnom obliku:

Neki postupci doista su racionalni. Postoje činjenice o tim postupcima, i njihov odnos prema našoj motivaciji, koje nam pružaju razloge da postupamo na te načine.

Prema teorijama koje su zasnovane na vrednostima:

Neki ciljevi doista su vredni postizanja. Postoje činjenice o tim ciljevima koje nam pružaju razloge da želimo da ih ostvarimo.

Ova tvrdnja, verujem, nije manje plauzibilna. Ako skok sa zgrade koju je zahvatio požar predstavlja jedini način da sačuvam svoj život, zastupnici teorije zasnovane na željama slažu se u tome da ja imam razlog da skočim. Ako mi ta činjenica može pružiti takav razlog, zbog čega mi činjenice o mom životu ne mogu pružiti razlog da želim da živim? A ako bi jedno od dva mučna iskustva bilo bolnije, zbog čega mi to ne može pružiti razlog da preferiram ono drugo iskustvo?

Neverovatno je da takve istine i dalje iziskuju odbranu.

Prevod:  
Aleksandar Dobrijević



# **RAZLOZI I NORMATIVNOST**



# RAZLOZI\*

## 1. Uvod i preliminarna razmatranja

Kada je reč o filozofiji normativnosti, može se reći da sedamdesete godine predstavljaju vreme kada su razlozi otkriveni.<sup>1</sup> Džozef Raz se među prvima bavio ovim istraživanjem. U knjizi *Praktični um i norme*, Raz je brižljivo odredio pojam razloga i od tada je vodeća ličnost u njegovoj razradi. Od vremena kada su otkriveni, razlozi dominiraju u razmišljanjima o normativnosti. Danas neki autori veruju da se normativnost sastoji od malo čega drugog. I sam Raz kaže: „Normativnost svega što je normativno upućuje na načine na koje se ona sastoji iz razloga, obezbeduje ih ili je na neki drugi način sa njima povezana.“<sup>2</sup> Razlozi su sve.

---

• Prevedeno prema: Broome, John (2004), „Reasons“, u: R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler, and Michael Smith (prir.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford: Clarendon Press, str. 28–55.

1 Ovaj slikoviti izraz pozajmio sam od Dereka Parftita, čija nova knjiga nosi naziv *Rediscovering Reasons* (Parfitova knjiga je na kraju objavljena pod naslovom *On What Matters* – prim. prev.). Majkl Bretman me je podsetio da je pojam razloga najpre počeo da ima istaknuto ulogu u filozofiji delanja, a tek kasnije u filozofiji normativnosti. Na primer, on se pojavljuje u knjizi Elizabeth Anscomb *Intention* (Oxford: Blackwell, 1957). Zanimljivo je i da mi je Raffaele Rodogno pokazao raspravu o razlozima unutar moralne filozofije koja datira iz 1952. godine: Austin Duncan-Jones, *Butler's Moral Philosophy* (London: Penguin, 1952), str. 77–86.

2 Joseph Raz, *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action* (Oxford: Oxford University Press, 1999), str. 67.

To, međutim, nije slučaj. Razlozi su nesumnjivo značajni, ali postoje druge važne odlike normativnosti od kojih nas zaokupljenost razlozima udaljava. Ja smatram da normativnost treba posmatrati na širi način. Ovaj tekst će započeti jednim primerom štete koju prouzrokuje zaokupljenost razlozima. Opis u ovom odeljku je kratak; on je samo naznaka argumenta koji sledi u petom odeljku.

„Treba“ obično strukturira jednostavnu infinitivnu rečenicu. Na primer, treba da znate nešto, uradite nešto, nameravate nešto. Ali, ovaj izraz takođe često стоји i u kondicionalnoj rečenici: treba da (uradite  $\Phi$  ako  $X$ ). Na primer, zahtevi ispravnog zaključivanja često su ovog oblika. Jedan od takvih zahteva glasi: kada  $q$  očigledno sledi iz  $p$ , treba da (verujete da  $q$  ako verujete da  $p$ ). Treba da (verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana ukoliko verujete da je svet stvoren za šest dana).

Iako je upotreba zagrada ružno rešenje, morao sam da mu pribegnem da bih izbegao dvosmislenost. Ja ne kažem da, ako verujete da  $p$ , treba da verujete da  $q$ . To bi moglo biti lažno čak i kada  $q$  očigledno sledi iz  $p$ . Niko ne treba da veruje da je svet stvoren za šest dana. Čak i ako verujete da je svet stvoren za šest dana, još uvek nije slučaj da treba da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Ipak, treba da (verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana ukoliko verujete da je svet stvoren za šest dana). Ovaj zahtev možete zadovoljiti ili tako što nećete verovati da je svet stvoren za šest dana ili tako što ćete verovati da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Kako stvari stoje, ovaj zahtev treba zadovoljiti na prvi način. Ne treba da verujete da je svet stvoren za šest dana, čak i ako to činite.

Uvedimo korisno terminološko određenje: kada treba da (uradite  $\Phi$  ako  $X$ ), reći ćemo da  $X$  *normativno zahteva* da uradite<sup>3</sup>  $\Phi$ . Verovanje da je svet stvoren za manje od šest dana normativno zahteva da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana.

Drugi primer: ako smerate nekom cilju, to normativno zahteva da smerate nečemu za šta verujete da je nužno sredstvo za taj cilj. Treba da (smeraš da  $M$  ako smeraš da  $E$  i ako veruješ da je činjenje  $M$  nužno sredstvo za činjenje  $E$ ). Ne kažem da kada smerate nekom cilju treba da smerate nečemu za šta verujete da predstavlja nužno

<sup>3</sup> Kada sam ovaj termin uveo u tekstu „Normative Requirements“ (*Ratio 12* (1999): 398–419), dao sam mu nešto uže značenje.

sredstvo. To može biti pogrešno. Ako ne treba da smerate tom cilju, može biti pogrešno da treba da smerate nečemu za šta verujete da je nužno sredstvo za njega. Ipak, smeranje cilju normativno zahteva da smerate nečemu za šta verujete da je nužno sredstvo za njega.

Relacije između naših verovanja i namera regulisane su trebanjima koji njima upravljaju – nazvaću ih “trebanjima šireg opsega”. Ona ne impliciraju nikakve normativne uslove užeg opsega za individualna verovanja i namere. To mi se čini jasnim i očiglednim, iako mnogi autori to ne priznaju. Smatram da je to delimično tako zato što oni po navici razmišljaju samo o razlozima. Sva normativna pitanja oni tretiraju kao pitanja o tome šta jeste ili nije razlog za nešto. Oni pitaju: kada  $q$  očigledno sledi iz  $p$ , da li verovanje da  $p$  jest razlog za verovanje da  $q$ ? Ili: da li je smeranje nekom cilju razlog za smeranje sredstvima za taj cilj?

Smeranje nekom cilju očigledno стоји у некој vrsti normativne relacije prema smeranju nekim sredstvima. Tako, ukoliko jedina normativna relacija o kojoj razmišljate jeste relacija „biti razlog za“, verovatno ćete smatrati da smeranje nekom cilju predstavlja razlog za smeranje izvesnim sredstvima. Onda vaše shvatanje implicira da, ukoliko smerate nekom cilju, imate razlog da smerate izvesnim sredstvima. To će reći, ukoliko smerate nekom cilju, vaše normativno svojstvo užeg opsega „imati razlog za“ važi za vaše smeranje izvesnim sredstvima.

No, to znači ne razumeti logičku strukturu ove situacije. Pretpostavimo da nameravate da posetite ostrvo Ram i da je jedini način da tamо dospete putovanje brodom. Razlog što nameravate da putujete brodom jeste taj što će vas brod odvesti do predivnog i divljeg ostrva Ram. Ovaj razlog postoji nezavisno od vaše namere da posetite Ram. Ali, ukoliko bi ova namera predstavljala dodatni razlog da putujete brodom, to bi bio razlog koji ste sami stvorili formirajući nameru da posetite Ram. Nerazumljivo je kako ste na taj način mogli da stvorite razlog; Majkl Bretman to zove „dovodenje razloga u postojanje“.⁴ U svakom slučaju, ovaj bi razlog morao biti drugačije vrste od prvog razloga. Dakle, ideja da vaša namera konstituiše razlog otvara mogućnost drugačije vrste razloga. Ovo je “dualizam razloga”,

4 Michael E. Bratman, *Intention, Plans and Practical Reason* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987; reissued by CSLI Publications, 1999), str. 24–27.

koji T. M. Skenlon razmatra i odbacuje u tekstu "Reasons: A Puzzling Duality", u desetom poglavlju ove knjige.

No, zapravo, postoji i razlika u opsegu, a ne samo u vrsti. Trebanje šireg opsega uspostavlja relaciju između namere da se poseti Ram i namere da se putuje brodom: treba da (nameravaš da putuješ brodom ako nameravaš da posetiš Ram). S druge strane, činjenica da će vas brod dovesti do ovog predivnog i divljeg ostrva daje vam razlog užeg opsega: ona čini da je slučaj da imate razlog (da nameravate da putujete brodom). Ovde je reč o važnoj razlici koja se tiče logičke strukture. Nemogućnost da se ona uoči jeste ozbiljna greška koja je prouzrokovana zaokupljeniču razlozima.

Smatram da je potrebno iznova postaviti pitanje o važnosti razloga. Potrebno je još jedanput kodifikovati pojam razloga i odrediti njegove granice. Svrha ovog teksta je da to učini. Okvirno ću definisati razlog. Napraviću razliku između dva normativna smisla „razloga“ i definisaću ih u drugom i trećem odeljku. Preciznije, definisaću dva smisla "razloga da učinite  $\Phi$ ". Drugi smisao je *pro tanto razlog* i u četvrtom odeljku ću razmatrati pitanje zastupljenosti *pro tanto razloga*. Zatim ću u petom i šestom odeljku identifikovati svojstva normativnosti za koje se često veruje da predstavljaju razloge, ali koji ipak nisu razlozi onako kako ih ja definišem. Tvrđiću da nazvati ih razlozima znači ne razumeti ih.

## TREBA - ČINJENICE

Ključ za razumevanje pojma razloga leži u razmatranju pitanja kako objasniti činjenice određenog tipa. Mislim na činjenice oblika  $P$  treba da  $\Phi$ , gde „ $P$ “ označava ime nekog delatnika, a „da  $\Phi$ “ neku infinitivnu rečenicu. Nazvaću ih „treba-činjenice“. Jeden primer je činjenica da treba da ponesete kišobran kada idete u Glazgov. Ako smatrate da nema takvih činjenica, shvatite me kao da, umesto toga, govorim o „treba-istinama“. Ako smatrate da nema takvih istina, ovaj tekst vam verovatno neće delovati smisleno.

Da bih bio korisniji, umesto o nekoj univerzalnoj osobi  $P$  uopšteno ću govoriti o *vama*. Ono što kažem o vama, odnosi se, naravno, na bilo koga. Nažalost, ne mogu da izbegnem upotrebu oznake „ $\Phi$ “. Želim da pokrijem sve normativne slučajeve gde „treba“ upravlja infinitivnom rečenicom. Ne postoji univerzalni glagol koji bi

u engleskom jeziku pokrio sve ove slučajeve, pa moram da pribegnem ovoj shematskoj oznaci. Štaviše, namera mi je da „ti treba da  $\Phi$ “ pokriva neke slučajeve koje, u striktno gramatičkom smislu, ono ne pokriva. Na primer, namera mi je da pokriva slučajeve kao što su „Ne bi trebalo da ronite ovde“ i „Treba ili da zaboravite njenu uvredu ili da je izazovete“.

Neke infinitivne rečenice koje zamenjuju „da  $\Phi$ “ odnose se na delanja, namere, verovanja, saznanja, itd. Druge nije moguće tako precizno kategorizovati. Na primer, kada treba ili da verujete da  $p$  ili da ne verujete da  $q$ , „ti treba“ upravlja rečenicom koja ukazuje na odnos između verovanja, pre nego na neko individualno verovanje. Kao drugi primer, Raz u svom opisu isključujućih razloga tvrdi da ponekad ne treba da izvršite određeni čin iz određenog razloga, a pod tim ne podrazumeva naprosto da ne treba da izvršite taj određeni čin.<sup>5</sup> Dakle, moramo da dozvolimo „ne učini  $G$  iz razloga  $X$ “ kao zamenu za „da  $\Phi$ “. „Treba“ može da upravlja svim vrstama stvari.

## TREBA I OBJAŠNJENJE

Pretpostaviću da su pojam treba i pojam objašnjenja primitivni. Pribegavaću im a da neću nastojati da ih odredim. Ipak, ovi pojmovi su podložni nekim dvosmislenostima i potrebno je da specifikujem kako će ih koristiti.

Najpre, „trebanje“. Ponekad ovu reč možemo koristiti na nenormativan način. Na primer, pretpostavimo da sada treba da se osećate iscrpljeno – „treba“ u ovoj rečenici je nenormativno. Ali u ovom će tekstu „treba“ koristiti isključivo normativno. Među činjenicama oblika  $P$  treba da  $\Phi$ , u treba-činjenice ubrajam samo one činjenice gde treba ima normativni smisao.

Pojedini filozofi veruju da „treba“ ima nekoliko normativnih značenja. Pre svega, oni smatraju da ono ponekad ima isto značenje kao „moralno treba“. Začudilo bi me kada bi to bilo istina. Prilog obično ne menja smisao glagola koji uvodi. Ne postoji smisao glagolskog oblika „završio“ u kojem on označava isto što i „delimično završio“ ili „na brzinu završio“. Zato sumnjam da je moguće ispravno koristiti „treba“ tako da ono znači isto što i „moralno treba“. Međutim,

<sup>5</sup> Joseph Raz, *Practical Reason and Norms* (London: Hutchinson, 1975; reissued by Princeton University Press, 1990; repr. Oxford University Press, 1999), str. 185.

čak i ako je to moguće, ja ga na taj način ne koristim. Ne tretiram „treba“ kao neku užvišenu reč sa moralnim konotacijama. Tretiram je kao običan, svakidašnji, normativni glagol.

Zatim, „objasniti“. Prvo, ova je reč u uobičajenoj upotrebi više značna. U jednom od njenih značenja, Darwin je objasnio evoluciju. U drugom značenju, *Poreklo vrsta* objašnjava evoluciju. U trećem značenju, prirodna selekcija objašnjava evoluciju. Ja ću se držati ovog trećeg smisla. Onako kako ja koristim „objašnjenje“, eksplanandum se objašnjava eksplanansom. On se ne objašnjava opisom eksplanansa niti je opisivač taj koji ga objašnjava.

„Objašnjenje“ je na odgovarajući način takođe više značno u običnoj upotrebi. Ono može referirati na čin objašnjenja, na opis eksplanansa, ili na sam eksplanans. Ja ću se držati trećeg smisla. Uz malo reda, pretpostaviću da je objašnjenje uvek činjenica: činjenica koja objašnjava eksplanandum. Prepostavljam da je objašnjenje evolucije činjenica da se prirodna selekcija dešava.

Drugo, iako sam već uveo ograničenje kada je reč o mojoj upotrebi izraza „objasniti“ i „objašnjenje“, u jednom drugom pogledu ove reči koristim u širem smislu. Kada kažem da jedna činjenica *X* objašnjava drugu *Y*, jednostavno podrazumevam da se *Y* dešava zbog *X*. Po mom shvatanju, odnos objašnjavanja nije ništa drugo do inverzija „zato“ odnosa. Ne postoji ništa što bih želeo da kažem o prirodi ovih odnosa; posmatram ih kao primitivne.

Pojedini filozofi upotrebljavaju „objašnjenje“ specifičnije, ponekad samo za kauzalna objašnjenja. Ali, mnoga objašnjenja nisu kauzalna. Na primer, evo gramatičkog objašnjenja zašto „treba“ zahteva infinitivnu, a ne „da“ rečenicu: „treba“ je pomoćni, pre nego leksički glagol, a pomoćni glagol uvek zahteva infinitive. U ovom tekstu mahom ću se baviti nekauzalnim objašnjenjima.

Treće, iako neću pokušati da opišem prirodu objašnjenja ili „zato“ relacije, moram reći nešto o individuaciji objašnjenja. Prepostavimo da je Džoan nedavno slomila crep i da krov zato prokišnjava. Sinoć je padala kiša, i danas je tepih mokar. Kada se pitamo zašto je tepih mokar, mogli biste reći da je objašnjenje to što je sinoć padala kiša. Ja bih mogao reći da je objašnjenje to što je Džoan slomila crep. Neko treći bi mogao reći da je objašnjenje to što krov curi. Iskazi koje nas troje dajemo su u doslovnom smislu oprečni. „Objašnjenje činjenice da je tepih mokar je to što je juče padala kiša“, „Objašnjenje činjenice da

je tepih mokar je to što je Džoan slomila crep“ i „Objašnjenje činjenice da je tepih mokar je to što krov prokišnjava“. Ipak, naša objašnjenja nisu u sukobu i mi nemamo osećaj da protivrečimo jedni drugima. Niti biste vi bili u iskušenju da povučete svoju tvrdnju i da kažete da je jedino činjenica da je sinoć padala kiša objašnjenje za to da je tepih mokar. To bi u konverzacijskom smislu sugerisalo da je reč samo o pretpostavljenom objašnjenju, za koje se može ispostaviti da uopšte nije objašnjenje. U tom smislu, naša upotreba članova je zbunjujuća. O čemu se zapravo radi?

Moja je sugestija da mi verujemo da postoji jedno veliko objašnjenje zašto je tepih mokar. Reč je o složenoj činjenici koja u sebi kao delove obuhvata sve posebne činjenice koje smo nas troje spomenuli. Svako od nas postavlja jedan deo na mesto celine. Nazivamo ga *pravim* objašnjenjem, jer ono zamenjuje veliko objašnjenje. Služimo se nekom vrstom sinegdohe. Koji ćemo deo istaći zavisi od konteksta: našeg pozadinskog znanja, naših interesa u vezi sa tom stvari, i tako dalje.

Bilo da je ova sugestija u pogledu individuacije ispravna ili ne, mislim da ne treba da pridajemo preveliki značaj pomenutji koju stvara upotreba neodređenog i određenog člana. U principu, pogrešno je tragati za *pravim* kanonskim objašnjenjem neke činjenice. Možemo prihvati nekoliko različitih činjenica kao objašnjenje, i dati prednost jednoj u odnosu na drugu naprsto u zavisnosti od konteksta.

## NENORMATIVNI RAZLOZI

Još jedna odlika engleskog jezika koja stvara pomenutju je ta što se objašnjenje toga zašto je nešto slučaj često naziva „razlogom“ zašto je to slučaj. Ovde se „razlog“ koristi u nenormativnom smislu. Naime, može se odnositi na bilo kakvo objašnjenje, bilo da je reč o normativnoj ili nenormativnoj činjenici. Razlog zašto svinje ne mogu da leti jeste taj što nemaju krila.

Korisno distinkтивno obeležje je to što iza razloga u ovom nenormativnom smislu obično sledi „zašto“. Nažalost, nije uvek tako. Nije tako u rečenici: „Razlog smrti krave bila je bolest ludih krava“. Međutim, sa ili bez „zašto“, moramo razlikovati ovaj smisao „razloga“ od normativnih smislova. U ovom tekstu je reč o normativnim smislovima, ali ne mogu da ignorišem nenormativni smisao jer on, kao što ćemo ubrzo videti, značajno utiče na normativne smislove.

## 2. Savršeni razlozi

Nakon preliminarnih razmatranja, dolazimo do objašnjenja treba-činjenica. Pretpostavimo da vi treba da  $\Phi$ . I prepostavimo da je objašnjenje ove činjenice neka druga činjenica  $X$ . Dakle,  $X$  je razlog zašto vi treba da  $\Phi$ . To je samo stoga što  $X$  predstavlja objašnjenje zašto vi treba da  $\Phi$ , a „razlog zašto“ ovde se koristi u istom smislu kao „objašnjenje zašto“. Pošto označava isto što i izraz „objašnjenje zašto“, „razlog zašto“ ovde nije normativan.

U ovom slučaju relacija „bivanja razlogom zašto“ postoji između činjenice  $X$  i činjenice da vi treba da  $\Phi$ . Druga činjenica je normativna, ali je relacija o kojoj je reč ipak nenormativna. Normativne činjenice mogu imati nenormativna svojstva. Na primer, ako vi treba da učutite i ja to kažem, normativna činjenica da vi treba da učutite ima nenormativno svojstvo da sam ja tako rekao.

Ipak, u izrazu „ $X$  je razlog zašto vi treba da  $\Phi$ “, nenormativni „razlog“ je tako blizak normativnom „treba“ da ne možemo da se suzdržimo da ne pređemo neprimetno s jednog smisla na drugi. Od „ $X$  je razlog zašto vi treba da  $\Phi$ “ neprimetno prelazimo na „ $X$  je razlog da vi  $\Phi$ “, podrazumevajući time potpuno istu stvar. Nenormativni „razlog“ (u značenju objašnjenja) neprimetno prelazi u normativno „treba“, stvarajući normativni smisao „razloga“ koji sadrži oba značenja.

U ovom smislu „razlog da vi  $\Phi$ “ definisan je kao objašnjenje zašto vi treba da  $\Phi$ . Tako imamo razlog definisan pomoću pojma treba i pojma objašnjenja.

Kasnije ću definisati drugi normativni smisao „razloga“. Razlog u prvom smislu najpre ću označiti kao „savršen razlog“. „Savršen razlog da vi  $\Phi$ “ definisan je kao činjenica koja objašnjava zašto vi treba da  $\Phi$ .

Pojam savršenog razloga nasleđuje sve komplikacije vezane za pojam objašnjenja, i nesmatram da je potrebno da ih sada razrešavam. Objašnjenje ne mora biti puno ili kompletno, a šta može važiti kao objašnjenje zavisi od konteksta. Na primer, ono može zavisiti od vašeg pozadinskog znanja. Sve ovo takođe važi za savršeni razlog. Dokle god neka činjenica objašnjava zašto vi treba da  $\Phi$ , ona za vas predstavlja savršen razlog da  $\Phi$ .

Savršen razlog, dakle, ne mora da bude jedinstven kanonski razlog. Pretpostavimo da ne treba da pijete domaću rakiju jer narušava vaše zdravlje. Činjenica da domaća rakija narušava vaše zdravlje objašnjava zašto ne bi trebalo da je pijete, pa predstavlja savršen razlog zbog kojeg je ne pijete. Drugo objašnjenje zašto vi ne bi trebalo da pijete domaću rakiju je to što ona sadrži metil-alkohol. Ovo objašnjenje nije suparničko prvom; ono je sa njim konzistentno. Tako je savršen razlog da ne pijete domaću rakiju taj što ona sadrži metil alkohol. Sada imamo dva različita savršena razloga da ne pijete domaću rakiju. Ovo je zbunjujuće, ali samo zato što je individuacija objašnjenja zbunjujuća. Ne treba da se oko toga previše uzbudujemo.

„Vi treba da  $\Phi$ “ i „Postoji savršen razlog da vi  $\Phi$ “ su ekvivalentni iskazi. To će reći, „vi treba da  $\Phi$ “ ako i samo ako „postoji savršen razlog da vi  $\Phi$ “. Ako postoji savršen razlog da vi  $\Phi$ , to znači da postoji objašnjenje zašto vi treba da  $\Phi$ . Ali to može biti slučaj samo ako vi, zapravo, treba da  $\Phi$ . Obrnuto, ako vi treba da  $\Phi$ , nema sumnje da postoji objašnjenje za ovu činjenicu; po pretpostavci, nijedna treba-činjenica nije neobjašnjiva. Shodno tome, postoji savršen razlog da vi  $\Phi$ .

Ipak, „Postoji savršen razlog da vi  $\Phi$ “ ne znači isto što i „Vi treba da  $\Phi$ “. Ekvivalentnost ove dve rečenice nije analitička, zato što nije analitički da, ako vi treba da  $\Phi$ , postoji objašnjenje te činjenice. „Postoji savršen razlog da vi  $\Phi$ “ znači više nego „Vi treba da  $\Phi$ “. Ono znači da vi treba da  $\Phi$ , a ta činjenica ima objašnjenje. Pojam savršenog razloga je složen, inkorporirajući oba elementa: element normativnosti i element objašnjenja. U sledećem ćemo odeljku videti da isto važi i za pojам *pro tanto razloga*.

Element objašnjenja u okviru razloga ne sme biti zaboravljen. Raz kaže: „Možemo razmišljati o (razlozima za neko delanje) kao o činjeničnim iskazima koji formiraju premise za valjano izvođenje zaključka da, pod uslovom da druge stvari ostanu nepromenjene, delatnik treba da izvrši to delanje.“<sup>6</sup> Ovo ne može biti tačno. U šestom odeljku otkrićemo jednu grešku u ovoj tvrdnji. U svom tekstu „Enticing Reasons“ u ovom izdanju, Džonatan Dansi otkriva drugu. On ističe da bi, prema Razovom kriterijumu, konkluzivni dokaz da

6 Joseph Raz, *Practical Reason and Norms* (London: Hutchinson, 1975; reissued by Princeton University Press, 1990; repr. Oxford University Press, 1999), str. 187.

vi treba da izvršite neko delanje samo po sebi predstavlja razlog da izvršite to delanje, a to sigurno nije slučaj. Razlozi ne mogu napravljati da impliciraju da delatnik treba da izvrši određeno delanje; oni objašnjavaju zašto on treba da to učini. Dokaz, pak, to ne čini.

### 3. *Pro tanto razlozi*

Pored savršenih razloga, moraju postojati i razlozi drugačije normativne vrste, jer često kažemo da činjenica  $X$  jeste razlog da vi  $\Phi$ , kada nije slučaj da vi treba da  $\Phi$ . U tim slučajevima  $X$  očigledno ne objašnjava činjenicu da vi treba da  $\Phi$ , pošto takva činjenica ne postoji. Dakle,  $X$  očigledno ne predstavlja savršen razlog. Razlog ove druge vrste često se naziva „*pro tanto razlog*“. Sada ću se latiti toga da opišem i, u krajnjem, definisam *pro tanto razlog*. U ovom se poglavlju „razlog“, ukoliko nije kvalifikovan, uvek odnosi na *pro tanto razlog*.

Ideja *pro tanto razloga* nastaje kada objašnjenje treba-činjenica poprimi neki osobeni oblik. Taj se oblik rukovodi izvesnom mehaničkom analogijom. Za *pro tanto razloge* se kaže da imaju „snagu“ ili „težinu“, pa ti metaforički izrazi signalizuju analogiju sa mehaničkim merenjem.

Mehanička analogija predstavlja standardno objašnjenje zašto se tasovi na vagi pomeraju na levo, kada je to slučaj: predmeti na levoj strani vase ukupno su teži od predmeta na desnoj strani. Svaki predmet na vagi povezan je sa brojem koji nazivamo njegovom težinom. Brojevi povezani sa predmetima na levoj strani zajedno su veći od brojeva povezanih sa predmetima na desnoj strani. Zato se tasovi pomeraju na levo.

Prepostavimo da vi treba da  $\Phi$ . Objašnjenje strogo analogno mehaničkom merenju bilo bi sledeće. Postoje razlozi da vi  $\Phi$  i razlozi da vi ne  $\Phi$ . Svaki razlog je povezan sa brojem koji predstavlja njegovu težinu. Brojevi povezani sa razlozima da  $\Phi$  veći su od brojeva povezanih sa razlozima da ne  $\Phi$ . Stoga, vi treba da  $\Phi$ .

Čini se da je takvo strogo analoško objašnjenje retko kad prikladno. Prvo, retko kad je prikladno povezivati razlog sa bilo čim tako preciznim kao što je broj koji predstavlja njegovu težinu. Drugo, iako možemo da sabiramo težine pojedinih razloga, isto je tako retko kad prikladno sabirati ih pukim dodavanjem. Tako zvana organska

interakcija među razlozima često znači da se njihovo sabirajuće dejstvo razlikuje od iznosa njihovih težina.

Ipak, kada činjenicu da vi treba da  $\Phi$  objašnjavate *pro tanto* razlozima, objašnjenje zadržava centralne elemente mehaničke analogije. Ono uključuje jedan ili više razloga da vi  $\Phi$ , a takođe može uključivati i razloge da vi ne  $\Phi$ . Ovi razlozi su analogni predmetima na levoj i desnoj strani vase. Svaki je razlog povezan s nekom metaforičkom težinom. Ta težina ne mora da bude ništa tako precizno kao što je broj; može biti entitet neke neodređenije vrste. Razlozi da vi  $\Phi$  i razlozi da vi ne  $\Phi$  na izvestan se način zajedno sabiru i mere. Zbir je neka funkcija težina individualnih razloga. Ta funkcija ne mora biti puko sabiranje, kao u mehaničkom slučaju. Može biti da je reč o složenoj funkciji, a specifična priroda razloga može uticati na nju. Konačno, sabiranje ide u korist vašeg  $\Phi$ , te stoga vi treba da  $\Phi$ .

Kada objašnjenje razloga zašto vi treba da  $\Phi$  poprini ovaj oblik, nazvaću ga „vagajuće objašnjenje“. Ideja *pro tanto* razloga pojavljuje se u kontekstu vagajućeg objašnjenja.

Vagajuće objašnjenje odredio sam pomoću analogije sa mehanikom, a ta analogija nije previše čvrsta. Ona nije dovoljno čvrsta da odredi oštru granicu između vagajućeg i ostalih objašnjenja. Pa ipak, mogu da identifikujem neke osobine koje su suštinske za vagajuća objašnjenja. One će biti dovoljne da mi omoguće da kasnije navedem primere objašnjenja koja definitivno nisu ove vrste.

Evo nekih suštinskih odlika vagajućeg objašnjenja zašto vi treba da  $\Phi$ . To objašnjenje mora da uključuje jednu ili više činjenica koje ono prepoznaje kao *pro tanto* razloge, ili da vi  $\Phi$  ili da vi ne  $\Phi$ . Svaki od tih razloga mora se povezati s nečim što se prepoznaje kao njegova „težina“. Razlozi i njihove težine imaju karakterističnu ulogu u tom objašnjenju. Uloga se sastoji u tome što se težine svih razloga na neki način sabiraju, a zbir određuje da li vi treba ili ne treba da  $\Phi$ .

Svako vagajuće objašnjenje zašto vi treba da  $\Phi$  mora da uključuje makar jedan *pro tanto* razlog da vi  $\Phi$ . Taj razlog mora imati neku težinu. Ali to objašnjenje ponekad neće uključivati nijedan drugi razlog – posebno, nijedan razlog da vi ne  $\Phi$ . U tom slučaju, vi treba da  $\Phi$ , kakva god bila težina razloga da vi  $\Phi$ . Ali ako je to slučaj, na koji način težina tog razloga ima bilo kakvu ulogu u tom objašnjenju? Ona ima protivčinjeničku ulogu. Ako postoji neki drugi razlozi da vi  $\Phi$  ili da ne  $\Phi$ , a ovaj razlog još uvek važi i ima istu težinu, njegova bi težina

imala udela u određenju da li vi treba ili ne treba da  $\Phi$ . Poslednje bi bilo slučaj jedino kada bi dovoljna težina oprečnih razloga činila da je slučaj da vi treba da ne  $\Phi$ . Dakle, karakteristika svakog *pro tanto* razloga jeste mogućnost da on bude prevagnut. Izraz „*pro tanto*“ upravo to implicira.

## DEFINICIJA

Sada sam u mogućnosti da definišem *pro tanto* razlog. Opisao sam karakterističnu ulogu koju *pro tanto* razlozi imaju u objašnjenju zašto vi treba da  $\Phi$ : svaki ima neku težinu, a činjenica da vi treba da  $\Phi$  objašnjava se činjenicom da razlozi da vi  $\Phi$  pretežu nad razlozima da vi ne  $\Phi$ , na osnovu zbirne funkcije. *Pro tanto* razlog definiše se kao činjenica koja ima ovu karakterističnu ulogu u vagajućem objašnjenju.

Ipak, moram da još specifičnije definišem *pro tanto* razlog da vi  $\Phi$ , a to zahteva još neke detalje. Prepostavimo da vi treba da  $\Phi$  i da za ovu činjenicu postoji vagajuće objašnjenje. U ovom objašnjenju razlozi da vi  $\Phi$  imaju jednu ulogu, a razlozi da vi ne  $\Phi$  drugu. S tim u vezi, nazovimo ih „za“ i „protiv“ uloge.

Prepostavimo, obrnuto, da vi treba da ne  $\Phi$  i da za ovu činjenicu postoji vagajuće objašnjenje. U ovom objašnjenju razlozi da vi  $\Phi$  imaju protiv-ne  $\Phi$  ulogu, a razlozi da vi ne  $\Phi$  imaju za-ne  $\Phi$  ulogu, kako sam ih upravo definisao. S ovim objašnjenjem u vezi, preimenujmo ove uloge u „za- $\Phi$ “ ulogu i „protiv- $\Phi$ “ ulogu.

Ponekad nije slučaj da vi treba da  $\Phi$ , ali takođe nije ni slučaj da vi treba da ne  $\Phi$ . Razna objašnjenja mogu da opišu ovu konjunktivnu normativnu činjenicu. Na primer, može biti da vaše činjenje  $\Phi$  nema nikakav normativni značaj. Ali u nekim prilikama za ovu konjunktivnu činjenicu postoji vagajuće objašnjenje. Ono bi ovako glasilo: postoje razlozi da vi  $\Phi$  i razlozi da vi ne  $\Phi$ , i svaki ima težinu, te razlozi ni na jednoj strani ne pretežu nad razlozima na drugoj stani. Ovo može biti slučaj kada su razlozi u ravnoteži. Češće će biti slučaj da, zbog toga što težine razloga nisu brojevi već neki neodređeniji entitet, to ne dopušta precizno poređenje težina, te u ovom specifičnom slučaju nijedna strana ne preteže nad drugom. U ovoj vrsti slučaja, za razloge se često kaže da su „nesamerljivi“.

U vagajućem objašnjenju toga zašto nije slučaj da vi treba da  $\Phi$  i nije slučaj da vi treba da ne  $\Phi$ , razlozi da vi  $\Phi$  i razlozi da vi ne  $\Phi$

imaju suprotne, ali simetrične uloge. Nazovimo ih još jednom „za- $\Phi$ “ i „protiv- $\Phi$ “ uloge.

Sada imamo dovoljno uloga. Moja definicija glasi: *pro tanto* razlog da vi  $\Phi$  jeste činjenica koja ima „za- $\Phi$ “ ulogu u vagajućem objašnjenju toga zašto vi treba da  $\Phi$ , ili u vagajućem objašnjenju toga zašto vi treba da ne  $\Phi$ , ili u vagajućem objašnjenju toga zašto nije slučaj da vi treba da  $\Phi$  i nije slučaj da vi treba da ne  $\Phi$ .

### TRI PRIMEDBE

Ova definicija implicira da, kada razlozi da vi  $\Phi$  pretežu nad razlozima da vi ne  $\Phi$ , onda vi treba da  $\Phi$ . Ali, nekoliko osoba mi je reklo da to nije nužno. Razmotriću tri primedbe koje su mi one uputile.

Prvu primedbu izneo je Džonatan Dansi u tekstu „Enticing Reasons“. Prema Dansiju, razlozi da vi  $\Phi$  mogu spadati u dve klase: u navodilačke razloge i ostale. Ti ostali razlozi su „odlučujući“, dok navodilački razlozi samo čine  $\Phi$  privlačnim. Pretpostavimo da nema nenavodilačkih razloga niti da vi  $\Phi$  niti da vi ne  $\Phi$ , ali da postoji neki navodilački razlog da vi  $\Phi$ . Onda, uvezši sve razloge zajedno, razlozi da vi  $\Phi$  pretežu nad onim da vi ne  $\Phi$ . Ali, Dansi smatra da nije slučaj da vi treba da  $\Phi$ , jer ono što govori u prilog tog vašeg  $\Phi$  jeste samo navodilački razlog. On smatra da navodilački razlozi ne vode trebanjima.

U svom tekstu, Dansi ispravno prenosi moj odgovor. Ja smatram da vi zaista treba da  $\Phi$ . Smatram da navodilački razlozi vode trebanjima. Kao što sam rekao u prvom odeljku, ne tretiram „treba“ kao reč teške kategorije. Nadavno sam posavetovao jednog svog gosta da treba da proba mangostin, na osnovu toga što mangostini imaju izvrstan ukus. To da oni imaju izvrstan ukus moralo bi, prema Dansiju, da važi kao navodilački razlog. Pa ipak, verujem da sam se ispravno izrazio.

Ne verujem da je moj gost bio obavezan da proba mangostin: „obavezan“ je teža reč. Smatrao sam da treba da proba mangustin, ali sam istovremeno verovao da mu je dopušteno da to ne učini. Dansi velikodušno ukazuje na to da se „dopušteno“ može upotrebiti na način koji ove misli čini konzistentnim, i ja rado prihvatom ovu upotrebu.

Drugu primedbu su mi nezavisno jedan od drugoga uputili Dejvid Meknoton (David McNaughton) i Majkl Smit (Michael Smith).

Ponekad razlozi da vi  $\Phi$  pretež nad onim da vi ne  $\Phi$ , ali nije slučaj da vi treba da  $\Phi$ , jer bi  $\Phi$  bilo vrlo zahtevno – bilo bi supererogativno. Tako oni kažu. Ali ja smatram da, ukoliko razlozi da vi  $\Phi$  pretež nad onim da vi ne  $\Phi$ , onda zaista vi treba da  $\Phi$ . Ako je  $\Phi$  supererogativno, onda niste obavezni da  $\Phi$ . Takođe, dopušteno vam je da to ne činite. Još jednom, to znači upotrebiti „dopušteno“ u smislu koji je Dansi ovlastio.

Ove dve primedbe ne zahtevaju da podešavam svoju definiciju *pro tanto* razloga, ali treća primedba to zahteva. Nju mi je uputila Šina Šifrin (Seana Shiffrin). Ponekad vi treba da  $\Phi$ , i imate *pro tanto* razlog ili da  $\Phi$  ili da ne  $\Phi$ , ali taj razlog ne igra nikakvu ulogu u objašnjenju toga zašto vi treba da  $\Phi$ , zato što to objašnjenje nije vagajuće objašnjenje. To bi, recimo, mogao biti jednostavan deontički princip. U slučajevima kao što je ovaj, vaš *pro tanto* razlog ne uklapa se u moju definiciju.

Slučajevi poput ovog nastaju kada jednostavan deontički princip operiše kao ivično ograničenje – kada specifičuje uslove koji su dovoljni da odrede da vi treba da  $\Phi$ , ali nisu nužni. Evo jednog primera. Prepostavimo da vi (predsednik) ne treba da napadnete drugu naciju, a to je stoga što vam UN nisu dale nikakvo ovlašćenje, te vam jednostavan deontički princip kaže da ne treba da napadnete drugu naciju bez ovlašćenja UN. Ovo nije vagajuće objašnjenje. Ipak, vi takođe možete imati *pro tanto* razlog da ne napadnete – na primer, ako bi takvo delanje usmrtilo hiljade ljudi. Ovaj razlog ne igra nikakvu ulogu u objašnjenju toga zašto ne treba da napadnete.

Međutim, *pro tanto* razlozi one vrste o kojoj govorи Šifrinova imaju izvesnu ulogu u *potencijalnom* vagajućem objašnjenju. Oni imaju ulogu u objašnjenju koje bi postojalo ukoliko bi neko drugo objašnjenje, različito od vagajućeg objašnjenja, zašto vi treba da  $\Phi$  zakazalo. U navedenom primeru, ako, u kontračinjeničnom smislu, imate ovlašćenje od UN, onda bi činjenica da bi napad usmrtio hiljade ljudi imao određenu ulogu u vagajućem objašnjenju toga zašto ne treba da napadnete, ukoliko ne treba, ili zašto treba da napadnete, ukoliko treba.

Prema tome, moram da podesim svoju definiciju i da u nju uključim i potencijalna i aktualna vagajuća objašnjenja. Time dobijam sledeće: *pro tanto* razlog da vi  $\Phi$  jeste činjenica koja ima „za- $\Phi$ “ ulogu u potencijalnom ili aktualnom objašnjenju toga zašto vi treba da  $\Phi$ ,

ili u potencijalnom ili aktualnom objašnjenju toga zašto vi ne treba da  $\Phi$ , ili u potencijalnom ili aktualnom objašnjenju toga zašto nije slučaj da vi treba da  $\Phi$  i nije slučaj da vi ne treba da  $\Phi$ .

## IDENJE U PRILOG NEČEMU

„Razlozi za neko delanje su konsideracije koje idu u prilog tom delanju“.<sup>7</sup> Ovo su Razove reči, no ova napomena predstavlja opšte mesto.<sup>8</sup> Moja definicija *pro tanto* razloga predstavlja verziju ovog stava, dovoljno pooštenu da može činiti istinsku definiciju. Ta definicija specifičuje upravo smisao onog na šta se idenje u prilog nečemu svodi. Ići u prilog  $\Phi$  znači imati osobenu ulogu u objašnjenju toga zašto vi treba da  $\Phi$ . Za idenje u prilog nečemu katkad se smatra da predstavlja osnovni normativni pojam.<sup>9</sup> Ali to ne može biti slučaj, budući da se radi o složenom pojmu. On uključuje dva elementa: element normativnosti i element objašnjenja. Pojam razloga poseduje istu složenost.

*Pro tanto* razlog da vi učinite  $\Phi$  definisao sam shodno: prvo, pojmovima „trebanja“ i „objašnjenje“; drugo, raznim pojmovima koji su neophodni za opis vagajućeg objašnjenja, kao što je „sabiranje“; treće, distinkciji između „za- $\Phi$ “ uloge i „protiv- $\Phi$ “ uloge u vagajućem objašnjenju.

Ne precenjujte značaj ove distinkcije u mojoj definiciji. *Pro tanto* razlog definisao sam bez nje, kao bilo koju činjenicu koja ima karakterističnu ulogu razloga u vagajućem objašnjenju. Ta mi je distinkcija bila potrebna samo da bih razdvojio *pro tanto* razlog da  $\Phi$  od *pro tanto* razloga da ne  $\Phi$ . Vagajuće objašnjenje dodeljuje dve simetrične uloge razlozima. Ta je distinkcija potrebna da bi se izabrala pre jedna nego druga uloga.<sup>10</sup> Na isti način, distinkcija između levog i desnog nije neophodna da bi se razumela ideja težine, ali bila bi neophodna da bi se razabrala težina na levom tasu vase, pre nego ona na desnom.

<sup>7</sup> Ibid., str. 186.

<sup>8</sup> Drugi primer nalazi se u T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), str. 17.

<sup>9</sup> Na primer u Jonathan Dancy, *Ethics without Principles* (Oxford: Oxford University Press), pogl. 2.

<sup>10</sup> Adrian Moore i Timothy Williamson su mi ukazali na to da moram naći način da ove uloge odvojim.

## SAVRŠENI I PRO TANTO RAZLOZI

Pro tanto razlog da vi  $\Phi$  često sam po sebi konstituiše objašnjenje toga zašto vi treba da  $\Phi$ . Ako je tako, on je takođe savršen razlog da vi  $\Phi$ . Pretpostavimo da treba da ponesete kišobran zato što pada kiša. Tada činjenica da pada kiša objašnjava zašto vi treba da ponesete kišobran; ona je savršen razlog da ga ponesete. Međutim, nema sumnje da postoji potpunije vagajuće objašnjenje toga zašto vi treba da ponesete kišobran. U tom objašnjenju činjenica da pada kiša figurirala bi kao razlog koji nadjačava oprečne razloge. Ona bi, stoga, bila i *pro tanto* razlog.

### 4. Koliko su preovlađujući *pro tanto* razlozi?

Kada filozofi govore o razlozima, verujem da najčešće misle na *pro tanto* razloge. Na primer, Raz kaže: „Razlozi poseduju dimenziju snage.“<sup>11</sup> On ovde mora da je mislio na *pro tanto* razloge, jer to važi samo za njih. Jedino *pro tanto* razlozi mogu imati udela u vagajućem objašnjenju, pa tako jedino oni imaju težinu ili snagu. Ideja savršenih razloga postoji samo usled neodoljivog klizanja od „razloga zašto vi treba da“ do „razloga da vi  $\Phi$ “. Šteta je što je ovo klizanje neodoljivo, zato što postojanje dva smisla „razloga“ komplikuje raspravu o razlozima. Međutim, pošto ono jeste neodoljivo, moramo izaći na kraj s ovom komplikacijom i biti obazrivi. Pa ipak, verujem da mnogi filozofi, kada razmišljaju o razlozima, obično razmišljaju o *pro tanto* razlozima.

Koliko su *pro tanto* razlozi preovlađujući u normativnom domenu? Koliko su oni česti u objašnjanjima onoga što treba da činimo, mislimo, želimo, itd? Oni figuriraju jedino u vagajućim objašnjanjima, tako da njihova pretežnost zavisi od pretežnosti vagajućeg objašnjenja. Ima osnove za mišljenje da svaka treba-činjenica ima neko vagajuće objašnjenje. Ovo stanovište nazivam „protantizam“. U ovom ću odeljku tvrditi da je protantizam sporan. Takođe ću tvrditi da, čak i da svaka treba-činjenica ima neko vagajuće objašnjenje, mnoge treba-činjenice imaju značajnija objašnjenja koja nisu vagajuća objašnjenja.

---

<sup>11</sup> Raz, *Practical Reason and Norms*, str. 25.

Evo jednog prepostavljenog protivprimera protantizmu – prepostavljenog primera treba-činjenice koja nema nikakvo vagajuće objašnjenje. Vi ne treba da verujete i da je danas nedelja i da je sreda. Prihvatljivo objašnjenje zašto to ne treba da činite jeste to što su „Danas je nedelja“ i „Danas je sreda“ oprečne propozicije, a nikad ne treba da verujete u neku propoziciju i u njoj oprečnu propoziciju. Ovo nije vagajuće objašnjenje. Nijedna od činjenica koje su u njega uključene nema težinu koja bi imala neku ulogu u tom objašnjenju, pa to objašnjenje ne sadrži sabiranje težina.

Možete sumnjati u to da je ovde reč o istinskom objašnjenju toga zašto ne treba da verujete i da je danas nedelja i da je sreda. Možete sumnjati u normativni princip na koji se ono poziva: da nikad ne treba da verujete u neku propoziciju i u njoj oprečnu propoziciju. Prepostavite da jedini način da se izbegne nuklearni rat jeste da vi verujete u dve oprečne propozicije. Možete sumnjati u to da, u tim okolnostima, ne treba da verujete u obe.

Pojedini filozofi – nazovimo ih „evidencijalisti“ – smatraju da je ono u šta treba da verujete određeno jedino konsideracijama koje su direktno povezane s istinitošću onoga u šta verujete, tako da je bilo kakva dobit koja može proizići iz vašeg verovanja irelevantna. Ovi filozofi će smatrati da, zaista, nikad ne treba da imate oprečna verovanja. (Oni mogu smatrati da vi ponekad treba da prouzrokujete da imate oprečna verovanja, ali to je sasvim drugo pitanje<sup>12)</sup>). Dakle, oni će verovati da je moj primer činjenice za koju ne postoji vagajuće objašnjenje ispravan. Oni će odbaciti protantizam.

Međutim, neki drugi filozofi – nazovimo ih „pragmatičari“ – zauzimaju suprotno stanovište. Oni smatraju da vi treba da imate oprečna verovanja ako bi to pomoglo da se izbegne nuklearni rat. Oni smatraju da, makar u tim prilikama, nije slučaj da vi ne treba da imate oprečna verovanja. Oni se ne slažu s normativnim principom koji je sadržan u mom prepostavljenom objašnjenju. Oni prihvataju samo njegovu opovrgljivu ili uslovnu verziju. Prema njihovom mišljenju, ispravan princip mogao bi da glasi: nikad ne treba da verujete u neku propoziciju i u njoj oprečnu propoziciju, osim ukoliko to ne bi bilo krajnje korisno.

<sup>12</sup> Videti Derek Parfit, „Rationality and Reasons“, u Dan Egonsson, Jonas Josefsson, Björn Petersson, and Toni Ronnow-Rasmussen (eds.), *Exploring Practical Philosophy: From Action to Values* (Aldershot: Ashgate, 2001), str. 17–39 (up. prevod teksta u ovom zborniku – prim. prev.).

Pragmatizam ne implicira neposredno protantizam, zato što, čak i po pragmatizmu, moja treba-činjenica ima neko ne-vagajuće objašnjenje. Prepostavimo da smo se složili sa pragmatičarima da je bezuslovan princip lažan. Lako mogu da preformulišem moje prepostavljeno objašnjenje kako bih, umesto toga, upotrebio uslovni princip. Prepostavljam da su okolnosti normalne, tako da za vas nije krajnje korisno da imate oprečna verovanja. U tim normalnim okolnostima ne treba da verujete i da je danas nedelja i da je sreda. Preformulisano objašnjenje ove treba-činjenice sada glasi: „Danas je nedelja“ i „Danas je sreda“ su dve oprečne propozicije. Ne treba da verujete u neku propoziciju i u njoj oprečnu propoziciju ukoliko ne bi bilo krajne korisno u to verovati. Međutim, ne bi bilo krajnje korisno u to verovati. Dakle, ne treba da verujete u obe ove propozicije.

Pragmatičari će smatrati da je ovo objašnjenje ispravno. Ali to nije vagajuće objašnjenje. Nijedna od ove tri činjenice koje su u njega uključene nema neku težinu koja ima ulogu u tom objašnjenju, pa to objašnjenje ne sadrži sabiranje težina. Dakle, moja treba-činjenica i dalje ima ne-vagajuće objašnjenje, čak i prema pragmatizmu.

Ipak, kada je reč o ovom primeru, protantizam će verovatno biti posledica pragmatizma. Protantisti smatraju da svaka treba-činjenica ima neko vagajuće objašnjenje; oni ne moraju da poriču da treba-činjenice mogu da imaju i ne-vagajuća objašnjenja. S obzirom na pragmatizam, čini se da je vrlo verovatno da moja osobena treba-činjenica ima neko vagajuće objašnjenje, koje će ležati u osnovi ne-vagajućeg objašnjenja koje sam naveo. To vagajuće objašnjenje bi objasnilo uslovni oblik normativnog principa i izgledalo bi ovako. Kada su dve propozicije oprečne, postoji *pro tanto* razlog da ne verujete u obe, koji proizlazi iz logičke greške koju biste počinili. Takođe mogu postojati *pro tanto* razlozi da verujete u obe propozicije, koji proističu iz dobiti koje bi odatle nastale. No, ukoliko te dobiti nisu ekstremno velike, *pro tanto* razlog da ne verujete u obe propozicije preteže nad *pro tanto* razlogom da u njih verujete, tako da ne treba da verujete u obe. Stoga, u normalnim okolnostima u kojima se zapravo nalazite, ne treba da verujete u obe propozicije.

Smatram da bi pragmatičar trebalo da prihvati ovo vagajuće objašnjenje. Uzmimo ekstremni slučaj u kojem je krajnje korisno da verujete u dve oprečne propozicije. U tom slučaju, pragmatičar smatra da nije slučaj da ne treba da verujete u obe. Čak i tako, on bi zasigurno

smatrao da činjenica da su dve propozicije oprečne predstavlja razlog da se ne veruje u obe. On bi smatrao da taj razlog postoji, iako ne preteže nad većom koristi da se veruje u obe. Tako bi on smatrao da ovaj razlog predstavlja *pro tanto* razlog, te da u ovom ekstremnom slučaju postoji neko vagajuće objašnjenje. On bi smatrao da ovaj isti razlog postoji i u normalnom slučaju. U normalnom slučaju on preteže nad drugim razlozima, iako nad njima ne bi prevagnuo u ekstremnom slučaju. Dakle, i u normalnom slučaju objašnjenje je vagajuće objašnjenje, te je i razlog u takvom slučaju *pro tanto*.

Ja, stoga, smaram da bi pragmatičar trebalo da bude protantista kada je reč o ovom primeru. S druge strane, ovaj primer pokazuje da evidencijalista mora poricati protantizam. Tako je pitanje evidencijalizma nasuprot pragmatizmu od suštinske važnosti za istinitost protantizma. No, žao mi je što je ova tema preširoka za svrhe ovog teksta. Iz tog razloga, kazaću samo to da je protantizam sporan. Moj dokaz za to je što je nekoliko autora poricalo pragmatizam, makar po implikaciji. Nekolicina autora tvrdi da, ma kakva dobit mogla proizići iz vaših osobenih verovanja, ta dobit ne može konstituisati razlog da imate ta verovanja.<sup>13</sup>

Evo drugog prepostavljenog protivprimera protantizmu. Prepostavimo da treba da platite 12.345 funti poreza za 2003. godinu. Prepostavljeno objašnjenje ove činjenice glasi da poreski zakon utvrđuje da dugujete 12.345 funti, a vi uvek treba da platite dug koji je poreskim zakonom utvrđen. Podrobnije objašnjenje će izložiti detalje vašeg poreskog računa. Ono će sadržati masu komplikovanih uslova i računica. Uključivaće složene uslovne rečenice, nužne i dovoljne uslove, nužne uslove da bi drugi uslovi bili dovoljni, i tako dalje. Nijedna od činjenica koje su uključene u tu masu neće imati težinu koja ima udela u bilo kojoj vrsti sabiranja. Tako se čini da je ovo normativna činjenica koja nema neko vagajuće objašnjenje.

Međutim, moje prepostavljeno objašnjenje, onako kako je izneto, zasigurno je neispravno. Ono zavisi od normativnog principa

<sup>13</sup> Na primer, ibid.; Peter Railton, „Truth, Reason, and the Regulation of Belief“, *Philosophical Issues* 5 (1994): 71–93; Jonathan Adler, *Belief's Own Ethics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002); Louis Pojman, „Believing and Willing“, *Canadian Journal of Philosophy* 15 (1985): 37–56. Zahvaljujem se Andrew Reisner-u na ovom spisku i na tome što me je podstakao da razmotrim prednosti pragmatizma.

da uvek treba da platite ono što po poreskom zakonu dugujete, a to je zasigurno neispravno. Analogon pragmatizmu zasigurno važi za ovaj primer. Ako bi veliko dobro bilo ostvareno vašom nepokornošću poreskim zakonima, nije slučaj da vi treba da im se povinujete. Ispravna formulacija ovog principa zasigurno bi morala da sadrži neki uslov. On bi mogao da glasi: treba da platite onoliko koliko poreski zakoni kažu da dugujete, sem ukoliko iz vašeg neplaćanja ne bi proizašlo veliko dobro.

Mogao bih da sada preformulišem objašnjenje toga zašto treba da platite 12.345 funti poreske takse, koristeći ovaj uslovni princip. Preformulisano objašnjenje glasi: poreski zakoni kažu da dugujete 12.345 funti; treba da platite onoliko koliko poreski zakoni kažu da dugujete, osim ukoliko iz vašeg neplaćanja ne bi proizašlo veliko dobro; ali veliko dobro ne proizlazi iz vašeg neplaćanja; dakle, treba da platite dug. Ovo je ne-vagajuće objašnjenje, i ono je na plauzibilan način ispravno.

Međutim, kao i ranije, u njegovoj se osnovi zasigurno nalazi neko vagajuće objašnjenje. To vagajuće objašnjenje će objasniti uslovni normativni princip od kojeg ne-vagajuće objašnjenje zavisi. Ono glasi ovako. Zakon predstavlja *pro tanto* razlog da platite svoj porez. Mogu postojati i *pro tanto* razlozi protiv plaćanja poreza, ako se uzmu u obzir koristi od neplaćanja. Treba da platite porez ukoliko *pro tanto* razlog za plaćanje preteže nad *pro tanto* razlogom protiv plaćanja.

Čini mi se da je vagajuće objašnjenje ispravnije u ovom nego u mom prethodnom primeru. Stoga mislim da je ovaj primer neuspisan kao protivprimer protantizmu. Spominjem ga zato što iz njega želim da izvučem jednu drugačiju pouku.

Tragamo za objašnjanjem toga zašto treba da platite 12.345 funti poreske takse. Malo je verovatno da će nas vagajuće objašnjenje koje sam naveo interesovati u praksi. U praksi obično uzimamo zdravo za gotovo da treba da plaćate svoj porez, te nas zanima zašto treba da platite iznos od 12.345 funti. To zahteva objašnjenje koje se sastoji od mase komplikovanih uslova i računica koje sam spomenuo. Ta masa ne konstituiše neko vagajuće objašnjenje i ne uključuje ništa slično nekom *pro tanto* razlogu za ili protiv plaćanja 12.345 funti poreske takse. Na primer, negde u objašnjenu nalazi se činjenica da

ste u avgustu 2001. godine kupili automobil za 20.990 funti. Vaša poreska obaveza smanjena je za neki deo cene tog automobila, što je izračunato na komplikovan način, i podrazumeva se da ga koristite u svom poslovanju preko odredene mere. Činjenica da ste kupili ovaj automobil nije *pro tanto* razlog ni da platite 12.345 funti ni da ne platite 12.354 funti poreza.

Dakle, čak i ako je protantizam istinit i da svaka treba-činjenica ima neko vagajuće objašnjenje, interesantno objašnjenje neke treba-činjenice može uključivati brojne činjenice koje nisu *pro tanto* razlozi, i nijednu koja bi bila *pro tanto* razlog. Uopšte uzev, trebalo bi da priznamo da objašnjenja treba-činjenica poprimaju sve vrste oblika. Objašnjenja drugih činjenica poprimaju sve vrste oblika; na primer, vagajuća objašnjenja su retka u mehanici. Bila bi predrasuda očekivati da normativna objašnjenja uvek poprimaju neki vagajući oblik i da se sastoje od *pro tanto* razloga.

Smatram da je opšte priznato da objašnjenja treba-činjenica često nisu vagajuća objašnjenja. Jedan od Razovih doprinosa je taj što je ukazao na raznolikost objašnjenja treba-činjenica. Jedan od njegovih primera je opozivanje. On ističe da razlog da vi  $\Phi$  može biti opozvan nekom konsideracijom koja nije ni razlog da vi  $\Phi$  niti razlog da vi ne  $\Phi$ .<sup>14</sup> Ukoliko ste obećali prijatelju da će se videti s njim u Karfaksu, kaže Raz, to bi bio razlog da odete u Karfaks, no taj je razlog opozvan ako vas vaš prijatelj razreši obećanja. Činjenica da vas je prijatelj razrešio obećanja nije ni razlog da odete u Karfaks ni razlog da ne odete. Dakle, ovo nije slučaj međusobnog vaganja razloga.

Isključujući razlozi su drugi primer koji Raz navodi. On smatra da zakon predstavlja jedan izvor isključujućih razloga. U meri u kojoj vam zakon daje razlog da delate onako kako je njime propisano, on vam daje i isključujući razlog, a to je razlog da ne delate po osobenim oprečnim razlozima koji bi vam mogli doneti korist.<sup>15</sup> Oprečni razlozi jesu pravi razlozi, smatra Raz, ali oni se ne vagaju naspram zakonskog razloga. Dakle, u slučaju gde treba da se držite zakona, objašnjenje toga zašto treba da ga se držite nije naprsto to da razlog da se držite zakona preteže nad suprotnim razlozima. Ono je mnogo komplikovanije od toga i podrazumeva isključivanje ostalih razloga.

<sup>14</sup> Raz, *Practical Reason and Norms*, str. 27.

<sup>15</sup> Ibid., naročito str. 73–76. Videti takođe str. 185–186.

Skenlon takođe skreće pažnju na raznovrsnost objašnjenja treba-činjenica.<sup>16</sup> On priznaje da postoje brojne vrste objašnjenja toga zašto vi treba da  $\Phi$  mimo vagajućih objašnjenja. Međutim, čini se da Skenlon ipak prepostavlja da će činjenice koje su uključene u ta objašnjenja predstavljati razloge. One neće biti razlozi da vi  $\Phi$ , niti razlozi da vi ne  $\Phi$ , već razlozi za nešto drugo. Na primer, objašnjenje može uključiti neki razlog,  $X$ , da se neka druga činjenica,  $Y$ , ne uzme kao razlog da vi  $\Phi$ .<sup>17</sup> Smatram da Skenlon shvata  $X$  kao *pro tanto* razlog.

Raz priznaje da objašnjenja mogu uključivati činjenice koje nisu razlozi. Pa ipak, poput Skenlona, on se u velikoj meri usredsređuje na razloge. Kada naglašava složenost normativnih objašnjenja, on se naročito usredsređuje na isključujuće razloge.<sup>18</sup> Verujem da on isključujuće razloge shvata kao *pro tanto* razloge.

No, čim jednom uočimo veliku raznovrsnost objašnjenja treba-činjenica, to bi trebalo da oslabi naše zanimanje za *pro tanto* razloge. Trebalо bi da istražimo sve vrste objašnjenja, a ne da se usredsredimo samo na ona koja sadrže *pro tanto* razloge.

## 5. Razlozi i rasuđivanje

Sada dospevam do dva popularna gledišta koja su nesaglasna s mojim opisom normativnog značenja „razloga“. Oba ta shvatanja koriste reč „razlog“ u normativnom smislu, ali očigledno u smislu koji se razlikuju od dva smisla koja sam ja opisao. Mogli bismo izvući zaključak da oba ta shvatanja ispravno koriste „razlog“ u nekom daljem normativnom smislu. No, kao što ću objasniti, smatram da bi bilo bolje izvesti zaključak da su oba ova shvatanja neispravna.

Prvo shvatanje, u sažetom obliku, glasi da se rasuđivanje bavi razlozima: da je ono proces otkrivanja razloga. Kada je reč o teorijskom rasuđivanju, ono je, preciznije rečeno, shvatanje da, kada valjano rasuđujete, vaše rasuđivanje uzrokuje da imate verovanje da postoji određeni razlog koji treba da imate. Uzmimo jednostavan primer ispravnog rasuđivanja. Vi kažete sebi: „Svet je stvoren za

<sup>16</sup> Scanlon, *What We Owe to Each Other*, str. 51–53.

<sup>17</sup> Ibid. str. 51.

<sup>18</sup> Raz, *Practical Reason and Norms*, str. 35–48 i 178–199.

šest dana, dakle stvoren je za manje od nedelju dana". Počinjete s verovanjem da je svet stvoren za šest dana, te rasuđivanjem dolazite do novog verovanja da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Prema shvatanju koje imam na umu, činjenica da verujete da je svet stvoren za šest dana jeste razlog da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana.

Primenjeno na praktično rasuđivanje, ovo shvatanje glasi da valjano rasuđivanje uzrokuje da formirate nameru da postoji određeni razlog koji treba imati. Smatram da je ovo shvatanje pogrešno i za teorijsko i za praktično rasuđivanje, ali u ovom tekstu će se usredsrediti samo na teorijsko rasuđivanje. Ispitaču shvatanje da činjenica da verujete u neku propoziciju jeste razlog da verujete u očigledne posledice te propozicije. Ukratko, ovo shvatanje nazivam shvatanjem da verovanja predstavljaju razloge i argumentisaću protiv njega.

Pokušajmo, najpre, da primenimo moje dve definicije razloga. Svaka definicija nam pruža jednu verziju shvatanja da verovanja predstavljaju razloge. Prvo, postoji shvatanje da verovanja predstavljaju savršene razloge. Moj primer pokazuje da je to pogrešno. Prepostavimo da verujete da je svet stvoren za šest dana. Ako bi verovanja predstavljala savršene razloge, onda bi postojao savršen razlog da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana. To će reći, postojalo bi objašnjenje toga zašto treba da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Odatle bi sledilo da treba da imate ovo verovanje. Ali to je pogrešno. Dokazi upućuju na to da vi ne treba da ga imate; zasigurno nije slučaj da treba da ga imate.

Druga verzija je shvatanje da verovanja predstavljaju *pro tanto* razloge. Nije moguće tako lako pokazati da je ovo pogrešno, ali ipak bi trebalo da ga odbacimo. Postoje dva prigovora ovom shvatanju.

Prvi prigovor glasi da je ovo shvatanje naprosto neuverljivo. Možda postoje razni dokazi u prilog propoziciji da je svet stvoren za manje od nedelju dana, a zasigurno postoje dokazi protiv ove propozicije. Plauzibilno je da ti dokazi konstituišu *pro tanto* razloge za i protiv tog verovanja. Može biti i drugih *pro tanto* razloga za i protiv tog verovanja; možda ste se nanovo uverili da treba verovati u tu propoziciju i možda je to razlog da u nju verujete. Ali sad prepostavimo da verujete, nasuprot bilansu dokaza, da je svet stvoren za šest dana. Kako bi ovo vaše verovanje moglo dopuniti

razloge kakvi postoje za verovanje da je svet stvoren za manje od nedelju dana? Kako bi vaše verovanje u nešto na ovaj način stvorilo novi razlog za verovanje? To bi značilo da dovodite novi *pro tanto* razlog u postojanje pomoću vlastitih verovanja. Neuverljivo je da to možete da učinite. Nazovimo ovaj prigovor „prigovor na osnovu dovođenja u postojanje“ protiv shvatanja da verovanja predstavljaju *pro tanto* razloge.

Ovaj prigovor mogu da ojačam variranjem jednog primera. Propozicija da je svet stvoren za šest dana sam po sebi očito predstavlja zaključivanje iz propozicije da je svet stvoren za šest dana. Dakle, shvatanje da verovanja predstavljaju *pro tanto* razloge implicira da verovanje da je svet stvoren za šest dana jeste *pro tanto* razlog da se veruje da je svet stvoren za šest dana. To bi bilo uistinu neplauzibilno dovođenje u postojanje.

Drugi prigovor glasi da ovo shvatanje ne objašnjava važnu normativnu vezu između verovanja da je svet stvoren za šest dana i verovanja da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Pretpostavimo da verujete da je svet stvoren za šest dana i da ne verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Ma kakvi bili dokazi koje možete imati za ova verovanja, ona definitivno nisu onakva kakva treba da budu. To je samo stoga što propozicija da je svet stvoren za manje od nedelju dana očigledno sledi iz propozicije da je svet stvoren za šest dana.

Međutim, shvatanje da verovanja predstavljaju *pro tanto* razloge ne objašnjava zašto vaša verovanja definitivno nisu onakva kakva treba da budu. Sve dok se tiču tog shvatanja, vaša verovanja bi u potpunosti mogla da budu onakva kakva treba da budu. Vaše verovanje da je svet stvoren za šest dana daje vam *pro tanto* razlog da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana, ali taj bi *pro tanto* razlog mogao biti prevagnut snažnijim *pro tanto* razlogom da ne verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana.

S druge strane, na raspolaganju je dobro objašnjenje toga zašto vaša verovanja definitivno nisu onakva kakva treba da budu. Ono zavisi od opštег normativnog principa da treba da verujete u očigledne posledice vlastitih verovanja: ako je *q* očigledna posledica *p*, treba da (verujete u *q* ako verujete u *p*). Zgrade ukazuju na to da se uslov „ako verujete u *p*“ nalazi u opsegu onog „treba da“. Da upotrebim izraz koji sam uveo u prvom odeljku: verovanje da *p* normativno zahteva da

verujete da  $q$ . Ovo će nazvati principom da verovanja predstavljaju normativne zahteve.

Jasnoće radi, dodaću još jedan detalj. Ovaj princip glasi da vi treba da (verujete da  $q$  u određeno vreme ukoliko verujete da  $p$  u to vreme). On ne povezuje verovanje u jednom vremenu sa verovanjem u drugom vremenu. Ako u određeno vreme verujete u  $p$ , ali u isto vreme ne verujete u  $q$ , onda u to vreme ne zadovoljavate ovaj princip. Možete ga zadovoljiti ili tako što ćete početi da verujete u  $q$  ili prestati da verujete u  $p$ .

Ovaj princip precizno objašnjava zašto, ukoliko verujete da je svet stvoren za šest dana ali ne verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana, vaša verovanja definitivno nisu onakva kakva treba da budu. Vi treba (da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana ukoliko verujete da je svet stvoren za šest dana). Pošto ne ispunjavate uslov u zagradama, vaša verovanja nisu onakva kakva treba da budu.

Princip da verovanja predstavljaju normativne zahteve ne podleže prigovoru na osnovu dovođenja u postojanje. Prepostavimo da verujete da je svet stvoren za šest dana. Ovo verovanje od vas normativno zahteva da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Međutim, ne sledi da imate razlog da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Iz „Verujete da je svet stvoren za šest dana“ i „Treba da (verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana ukojliko verujete da je svet stvoren za šest dana) ne možemo izvesti „Treba da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana“ ili „Imate razlog da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana“. Dakle, nema implikacije da vaše verovanje da je svet stvoren za šest dana dovodi u postojanje razlog za verovanje da je svet stvoren za manje od nedelju dana.

Uopšte uzev, iz „verujete da  $p$ “ i „treba da (verujete da  $q$  ako verujete da  $p$ )“ ne možemo izvesti odvojen normativni zaključak o vašem verovanju da  $q$ . Ne možemo izvesti da treba da verujete da  $q$  ili da imate razlog da verujete da  $q$ . Normativni zahtevi ne dopuštaju ovu vrstu odvajanja.

Iz ovih razloga, princip da verovanja predstavljaju normativne zahteve daleko je superiorniji od shvatanja da verovanja predstavljaju *pro tanto* razloge. Trebalo bi da odbacimo ovo poslednje.

Shvatanje da verovanja predstavljaju *pro tanto* razloge implicira da za vas postoji *pro tanto* razlog da (verujete da je svet stvoren za

manje od nedelju dana), ako verujete da je svet stvoren za šest dana. Princip da verovanja predstavljaju normativne zahteve implicira da treba (da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana, ako verujete da je svet stvoren za šest dana). Poredenje ovih iskaza pokazaće da shvatanje da verovanja predstavljaju *pro tanto* razloge brka trebanja šireg opsega sa razlogom užeg opsega. Ono pogrešno razume logičku strukturu, a to je ozbiljna greška.

### PROTANTIZAM

Činjenica da  $q$  očigledno sledi iz  $p$  objašnjava zašto treba da (verujete da  $q$  ako verujete da  $p$ ). Tako ova činjenica konstituiše savršen razlog da (verujete da  $q$  ako verujete da  $p$ ). Protantisti smatraju da ovaj razlog u nekim okolnostima može biti prevagnut oprečnim razlozima, pa tako veruju da on predstavlja *pro tanto* razlog. Čini se da je to Razovo shvatanje kada kaže: „To što izvesna propozicija sledi iz izvesnih premissa jeste razlog, ako druge stvari ostaju nepromenjene, da ne verujete u te premissе ako ne verujete u taj zaključak.“<sup>19</sup>

Ne brkajmo Razovo shvatanje sa shvatanjem da verovanja predstavljaju razloge. Razlog ima širi opseg. Primenjeno na moj primer, to je shvatanje da postoji razlog da (verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana ako verujete da je svet stvoren za šest dana). Čak i ako verujete da je svet stvoren za šest dana, ne možemo izvesti zaključak da imate razlog da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Nije moguće izvesti odvojen normativni zaključak.

### JOŠ JEDNA VRSTA RAZLOGA?

Tvrđio sam da treba da odbacimo shvatanje da verovanja predstavljaju razloge u bilo kom od moja dva normativna smisla „razloga“: bilo u smislu *pro tanto* ili savršenog razloga. Da li to znači da bi trebalo da priznamo neki treći normativni smisao? Smisao „razloga“ mogli bismo definisati na sledeći način: „ $X$  je razlog da vi  $\Phi$ “ znači da  $X$  normativno zahteva da vi  $\Phi$ . Prema ovoj interpretaciji, shvatanje da verovanja predstavljaju razloge bilo bi identično sa shvatanjem da verovanja predstavljaju normativne zahteve. Pošto verovanja zaista predstavljaju normativne zahteve, shvatanje da

---

<sup>19</sup> Raz, *Engaging Reason*, str. 70.

verovanja predstavljaju razloge bilo bi, prema ovoj interpretaciji, istinito.

Bilo bi pogubno slediti ovaj put. Reči „ $X$  je razlog da vi  $\Phi$ “, kada je  $X$  činjenica, navodi nas da izvučemo zaključak da postoji razlog da vi  $\Phi$ . U mom primeru, to nas navodi da izvučemo zaključak da postoji razlog da verujete da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Ali, to je upravo zaključak koji ne smemo izvući. To je odvojeni normativni zaključak o vašem verovanju da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Normativni zahtev ne dozvoljava ovu vrstu odvajanja. Stoga ne smemo izražavati normativni zahtev koristeći oblike reči koji to dopuštaju.

Trebalo bi da priznamo, kao naprosto pogrešno, da verovanja predstavljaju razloge. To bi bio glavni korak ka jasnoći u filozofiji normativnosti. Od vitalnog je značaja zadržati distinkciju između razloga i normativnog zahteva, jer je tu reč o distinkciji logičke strukture. Ne bi trebalo da brkamo trebanja šireg opsega sa razlozima užeg opsega.

## 6. Da li su treba razlozi?

Razmotrimo sada drugo uobičajeno shvatanje koje se sukobljava s mojom definicijom „razloga“. Pretpostavimo da vi treba da  $\Phi$ . Mnogi autori smatraju da činjenica da vi treba da  $\Phi$  jeste razlog da vi  $\Phi$ . Ovo će nazvati shvatanjem da trebanja predstavljaju razloge. Ono predstavlja jednu implikaciju Razove opaske koju sam već kritikovao u drugom odeljku: „O razlozima za neko delanje možemo razmišljati kao o činjeničnim iskazima čiji oblik premisa za valjano izvođenje zaključka jeste takav da, pod uslovom da druge stvari ostanu nepromenjene, delatnik treba da izvrši to delanje.“<sup>20</sup> Činjenični iskaz da vi treba da  $\Phi$  oblikuje premisu za valjano izvođenje zaključka tako da, pod uslovom da druge stvari ostanu nepromenjene, vi treba da  $\Phi$ .

Shvatanje da trebanja predstavljaju razloge jeste pogrešno ukoliko „razlog“ ima smisao savršenog razloga: činjenica da vi treba da  $\Phi$  nije objašnjenje toga zašto vi treba da  $\Phi$ . Ono je takođe pogrešno ako „razlog“ ima *pro tanto* smisao: činjenica da vi treba da  $\Phi$  ne može

<sup>20</sup> Raz, *Practical Reason and Norms*, str. 187.

imati neki ideo u objašnjenju toga zašto vi treba da  $\Phi$ . Prema tome, ako je ovo shvatanje ispravno, mora postojati još neki normativni smisao „razlog“. Ovo shvatanje, međutim, nije ispravno.

Razni pravci razmišljanja mogu voditi shvatanju da trebanja predstavljaju razloge. Jedan pravac razmišljanja polazi od ideje da „treba“ i „razlog“ referišu na različita područja normativnosti. Najčešća ideja je da „treba“ referiše na moralnost, dok „razlog“, kad se sve uzme u obzir, referiše na normativnost. Slažem se da činjenica da vi moralno treba da  $\Phi$  jeste razlog da vi  $\Phi$ . To može biti neki *pro tanto* razlog, a u izvesnim kontekstima može biti neki savršen razlog. Otuda, ako „treba“ u nekom smislu znači „moralno treba“, činjenica da vi treba da  $\Phi$  zaista bi, u tom smislu, bila razlog da vi  $\Phi$ . U prvom odeljku sam izrazio sumnju u pogledu ideje da postoji takav smisao „trebanja“, i odbio sam da ga koristim čak i ako postoji. Dakle, ovaj pravac razmišljanja ne sugeriše da trebanja, u mom smislu, predstavljaju razloge.

Drugi pravac razmišljanja je sledeći. Ako vi treba da  $\Phi$ , nema sumnje da postoji objašnjenje ove činjenice. To će reći, postoji razlog u nenormativnom smislu zašto vi treba da  $\Phi$ . Shodno tome, postoji razlog da vi  $\Phi$ , u normativnom smislu savršenog razloga. Dakle, iz činjenice da vi treba da  $\Phi$  sledi, u jednom smislu, da postoji razlog da vi  $\Phi$ . Međutim, ne sledi da ova činjenica sama po sebi predstavlja razlog da vi  $\Phi$ . Ovaj pravac razmišljanja je pogrešan.

Treći pravac razmišljanja polazi od sledećeg. Ako vi treba da  $\Phi$  i vi  $\Phi$ , objašnjenje toga zašto vi  $\Phi$  može biti činjenica da vi treba da  $\Phi$ . Na primer, pošto vi treba da  $\Phi$ , možete dospeti, kroz neki epistemički proces, do verovanja da vi treba da  $\Phi$ . Tada možete  $\Phi$  zato što verujete da tako treba. Ako je tako, i ako koristimo „razlog zašto“ u njegovom nenormativnom smislu koji je ekvivalentan „objašnjenju zašto“, činjenica da vi treba da  $\Phi$  jeste razlog zašto vi  $\Phi$ .

Ovo samo po sebi ne sugeriše da je činjenica o kojoj je reč razlog da vi  $\Phi$  u bilo kom normativnom smislu. Međutim, u filozofiji delanja određena klasa objašnjenja tradicionalno se odvaja od drugih objašnjenja. Objašnjenja u ovom specijalnom smislu ponekad se nazivaju „racionalizujuća objašnjenja“, a ponekad „objašnjenja razlozima“. Ona identificuju neku činjenicu kao razlog zbog kojeg vi  $\Phi$ , a ne samo razlog zašto vi  $\Phi$ . Ako je ta činjenica razlog zbog kojeg vi  $\Phi$ , ona zasigurno mora biti razlog da vi  $\Phi$  u nekom normativnom smislu.

Ako činjenica da vi treba da  $\Phi$  objašnjava zašto vi  $\Phi$ , objašnjenje može biti racionalizujućeg tipa; ako je tako, činjenica da vi treba da  $\Phi$  jeste razlog zbog kojeg vi  $\Phi$ , tako da mora postojati razlog da vi  $\Phi$  u nekom normativnom smislu. Takav je ovaj pravac razmišljanja.

On je pogrešan. On prolazi kroz izvesne suptilne tranzicije u engleskom jeziku – od razloga zašto vi  $\Phi$ , preko razloga zbog kojeg vi  $\Phi$ , do razloga da vi  $\Phi$  – kako bismo se pomerali od nenormativnog ka normativnom. Prirodno je usput posumnjati u neku dvosmislenost, koja zaista i postoji. Neka činjenica može biti razlog zbog kojeg vi  $\Phi$ , a da pritom ne bude razlog da vi  $\Phi$ . To jest, neka bi činjenica mogla da na racionalizujući način objasni zašto vi  $\Phi$ , a da ne predstavlja razlog da vi  $\Phi$ . Pretpostavimo da verujete da je tečnost u časi ispred vas džin. Činjenica da imate ovo verovanje mogla bi da na racionalizujući način objasni zašto pijete tu tečnost. Ali ta bi tečnost zapravo mogla biti benzin, te ne bi bilo razloga da je pijete. Dakle, postoji greška u ovom pravcu razmišljanja.

On ipak može izgledati plauzibilno u pojedinačnom slučaju kojim se bavimo. To je slučaj u kojem bi razlog zbog kojeg vi  $\Phi$  bio činjenica da vi treba da  $\Phi$ . Ova činjenica može izgledati različito, u jednom važnom pogledu, od činjenice da verujete da je tečnost džin. Čini se da ona opravdava vaše  $\Phi$ , na način na koji činjenica da verujete da je tečnost džin ne opravdava vaše pijenje džina. Možda ovo daje kredibilitet ideji da ta činjenica predstavlja razlog da vi  $\Phi$ .

„Opravdanje“ je ambivalentna reč. Reći da neka činjenica  $X$  opravdava vaše  $\Phi$  može značiti da  $X$  čini da je slučaj da vi treba da  $\Phi$ . Ali činjenica da vi treba da  $\Phi$  ne opravdava vaše  $\Phi$  u ovom smislu. Ona ne čini da je slučaj da vi treba da  $\Phi$ ; to jeste činjenica da vi treba da  $\Phi$ .

Alternativno, reći da  $X$  opravdava vaše  $\Phi$  može značiti da  $X$  normativno zahteva da vi  $\Phi$ . Ako verujete da je svet stvoren za šest dana, mogli bismo reći da ova činjenica opravdava vaše verovanje da je svet stvoren za manje od nedelju dana. Plauzibilno je da, ako verujete da vi treba da  $\Phi$ , činjenica da vi u to verujete normativno zahteva da vi  $\Phi$ .<sup>21</sup> Dakle, plauzibilno je da verovanje da vi treba da

<sup>21</sup> U stvari, mislim da je ovo netačno, ali verovanje da vi treba da  $\Phi$  uistinu normativno zahteva da vi nameravate da  $\Phi$ . Branio sam ovaj stav u tekstu „Normative Practical Reasoning“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 75 (2001): 175–193.

$\Phi$  opravdava vaše  $\Phi$ , u ovom smislu „opravdanja“. Možda bi ova plauzibilna tvrdnja, pridodata pravcu razmišljanja koji sam opisao, mogla da na izvestan način podrži shvatanje da činjenica da vi treba da  $\Phi$  predstavlja razlog da vi  $\Phi$ .

Možda to objašnjava zašto neki filozofi prihvataju ovo shvatanje. Ali, navedeno ne predstavlja osnovu tog shvatanja – daleko od toga. Plauzibilna tvrdnja glasi da činjenica da vi verujete da treba da  $\Phi$  normativno zahteva da vi  $\Phi$ . Nije tako da činjenica da vi treba da  $\Phi$  jeste razlog da vi  $\Phi$ . Nije čak ni tako da činjenica da vi verujete da treba da  $\Phi$  jeste razlog da vi  $\Phi$ . Misliti tako znači pobrkatи razloge i normativne zahteve na način o kojem sam već izneo primedbe.

Kako god da okrenete argument, iskršava isti zaključak. Naprosto nije slučaj da trebanja predstavljaju razloge.

## Sažetak

Razlog je ili savršen razlog ili *pro tanto* razlog. Savršen razlog da vi  $\Phi$  jeste činjenica koja objašnjava zašto vi treba da  $\Phi$ . *Pro tanto* razlog da vi  $\Phi$  jeste činjenica koja ima karakterističnu ulogu u potencijalnom ili aktualnom vagajućem objašnjenju toga zašto vi treba da  $\Phi$ , ili zašto vi ne treba da  $\Phi$ , ili zašto nije slučaj da vi treba da  $\Phi$  i nije slučaj da vi ne treba da  $\Phi$ . Shodno tome, pojam razloga inkorporira dva elementa: element normativnosti i element objašnjenja.

Mnoge treba-činjenice imaju objašnjenja koja nisu vagajuća objašnjenja, pa tako ne uključuju *pro tanto* razloge.

Osim razloga, normativni svet sadrži osobine različite vrste, koje nazivam „normativni zahtevi“. Normativni zahtevi imaju drugačiju logičku strukturu od razloga; oni su trebanja šireg opsega. Pa ipak, oni se često brkaju sa razlozima. Naročito, često se misli da se teorijsko rasudivanje bavi razlozima za verovanje, a praktično rasudivanje razlozima za nameravanje. To nije tako. Rasudivanje se bavi ispunjavanjem raznih normativnih zahteva koja postoje između verovanja i namera.<sup>22</sup>

Prevela:  
Bojana Kovačević

---

<sup>22</sup> Posebno sam zahvalan Džonatanu Dansiju za strpljivu višegodišnju prepisku i raspravu o razlozima. Ne pretendujem na to da sam adekvatno odgovorio na sva važna mesta na koja mi je on ukazao. Među mnogim drugima koji su mi velikodušno dali korisne komentare su Maria Alvarez, Robert Audi, Ruth Chang, Robert Frazier, Brad Hooker, Kent Hurnig, Paul Markwick, Adrian Moore, Derek Parfit, Peter Railton, Joseph Raz, Andrew Reisner, Henry Richardson, RaVaele Rodogno, Bart Streumer, Jussi Suikkanen, John Tasioulas, Bernard Williams i Timothy Williamson.



## NORMATIVNOST\*

### 1

Posle čitanja jedne Kamijeve knjige mladi gost iz Švajcarske Ričarda Hera u očajanju je zaključio da *ništa nije važno*. Her je svom prijatelju ukazao na to da bi trebalo da se zapita šta je značenje ili funkcija reči „biti važno“ u našem jeziku; šta je to što je bitno? Njegov prijatelj se ubrzo složio, kaže Her,

da kada kažemo da je nešto važno ili da je bitno, ono što činimo kada to govorimo jeste da izražavamo to da nam je do nečega stalo... Pošto se moj prijatelj složio s ovom idejom, ukazao sam mu zatim na nešto što neposredno sledi iz nje. To je da kada neko kaže da je nešto važno ili da nije važno, mi želimo da znamo *ko* izražava brigu ili se na neki drugi način na nju upućuje. Ako je funkcija izraza „biti važno“ izražavanje brige, zainteresovanosti, i ako je zainteresovanost uvek *nečija* zainteresovanost, kada se kaže da je nešto važno ili da nije važno, uvek možemo da pitamo „Čija je to briga?“.<sup>1</sup>

---

\* Prevedeno prema: Parfit, Derek (2006), "Normativity", u: Russ Shafer-Landau (pripr.), *Oxford Studies in Metaethics*, tom. 1, Oxford: Clarendon Press, str. 325-380.

<sup>1</sup> 'Nothing Matters', u: R. M. Hare, *Applications of Moral Philosophy* (London: Macmillan, 1972), str. 33-34.

Kako je Her istakao, njegov prijatelj je *bio* zabrinut za nekoliko stvari. Baš kao i svi – sem nekih fiktivnih ličnosti u egzistencijalističkim romanima. Ljudske vrednosti se razlikuju, i mogu se menjati. Međutim, pošto je svima nama stalo do nečega, „nemoguće je odbaciti vrednosti u celosti“. Herovo razmatranje ovog pitanja bilo je uspešno. 'Moj švajcarski prijatelj je sledećeg jutra poje obilan doručak'.

Ukoliko neko izrazi sumnju u to da je išta važno, možda neće biti od pomoći pitati 'Čija je to briga? Her je uspeo da uveri svog prijatelja da

izraz „ništa nije važno“, kada ga on izgovara, može biti samo (ako ga je razumeo) nekakva predstava. Naravno, on ga, zapravo, nije razumeo.

Smatram da postoji upotreba reči „biti važno“ koju Her ne razume.

Kada Her piše da mi koristimo takve reči da bismo *izrazili* to da nam je do nečeg stalo, on, kako tvrdi, ne koristi reč „izraziti“ u „emotivističkom“ smislu. „Ne zauzimam emotivističko stanovište u pogledu značenja ovih reči ništa više nego što bih ga zauzimao kada bih rekao: 'Reč „ne“ se u engleskom jeziku koristi za izražavanje negacije'. Uprkos ovom odbacivanju, Her zapravo prihvata emotivističko ili, uopštenije, nekognitivističko stanovište. Upravo zato Her nije pokušao da svog prijatelja, kada je ovaj zaključio da ništa nije važno, podseti na to da neke stvari, kao što je patnja, jesu važne. Her piše:

Moj prijatelj... je smatrao da je 'važnost' nešto (neko delanje ili proces) što čine stvari... Ako neko tako misli, onda može da počne da se pita šta to delanje, nazvano 'važnost', jeste; i može da počne pomno da proučava svet... ne bi li uočio ma šta što čini nešto što bi se moglo nazvati 'važnost'; a kada ne budemo mogli da zapazimo ništa što se dešava a što odgovara ovom imenu, piscu romana biće lako da nas ubedi u to da, na kraju krajeva, *ništa nije važno*. 'Odgovor na to je da „važnost“ nije ta vrsta reči; njen namena nije da opiše nešto'...

Prema Herovom mišljenju, ništa ne može istinski da bude opisano kao 'biti važno'. Istina je samo to da je nama stalo do nekih stvari. Kada kažemo da su te stvari važne, mi ne tvrdimo da su one zaista važne. Umesto toga, kako emotivista smatra, mi izražavamo da nam je do nečega stalo.

Iznoseći ove tvrdnje, Her prepostavlja da ne poriče ništa od onog u što bi drugi mogli pogrešno da veruju. Nema ničeg što treba poricati, tvrdi on, jer nijedno drugo stanovište nema smisla. On zamišlja protivnika koji kaže:

Sve što ste uradili jeste da ste pokazali da je ljudima *zapravo* stalo do nekih stvari. Ali, time je samo ustanovljeno postojanje vrednosti u *subjektivnom* smislu. E sad, moglo bi se reći, kada ljudi govore o odbacivanju vrednosti, oni ne misle na nešto toliko neubedljivo kao što je da treba da prestane da im bude stalo do raznih stvari... Međutim, vrednosti se odbacuju ako se pokaže... da ova subjektivna osećanja ljudu jesu sve što tu postoji; vrednosti nisu (kako sam čuo da se kaže) 'ugradene u strukturu sveta'. Ovaj prigovor, stoga, jeste izazov filozofima morala... da dokažu ono što se naziva „objektivnost vrednosti“.

Filozofi, odgovara Her, treba da odbace ovaj izazov. Ovde nisu izložene dve mogućnosti ili dva istinski suprotstavljenja stanovišta. Herovim rečima:

Ne razumem šta se podrazumeva pod „objektivnošću vrednosti“ i ne znam nikoga ko to razume... prepostavimo da pitamo: „Kakva je razlika između vrednosti koje jesu objektivne i vrednosti koje nisu objektivne?“ Da li iko može da ukaže na bilo kakvu razliku? Da bismo jasnije uvideli da *nema* razlike, samo je potrebno razmotriti iskaze subjektivista<sup>2</sup> i objektivista o njihovim stanovištima, i uočiti da oni istu stvar govore različitim rečima... Objektivista... kaže: 'Kada kažem da je određeni postupak pogrešan, izražavam činjenicu da taj postupak ima određeni neempirijski *kvalitet* nazvan „pogrešnost“, a to da ima

<sup>2</sup> Pod 'subjektivistima' Her podrazumeva 'nekognitiviste', ne one kognitiviste koji smatraju da su normativni iskazi činjeničke tvrdnje o našim sopstvenim stavovima. 'Nothing Matters', str. 40.

taj kvalitet *opažam* primenjujući sposobnost koju posedujem a koja je poznata kao „moralna intuicija“. Subjektivista kaže: „Kada ja kažem da je određeni postupak pogrešan, ja prema njemu ispoljavam svoj stav neodobravanja.“

Istina je da ove rečenice, što Her implicira, mogu da se upotrebe tako da ne budu sukobljene. Herov objektivista bi mogao da se složi s tim da onda kada tvrdi da je neki postupak pogrešan time izražava svoje neodobravanje tog postupka. Ali, ovaj objektivista bi mislio da time izražava svoje verovanje da ovaj postupak ima svojstvo pogrešnosti. Prema Herovom stanovištu, međutim, ne postoji takvo svojstvo. Postupci ne mogu *biti* pogrešni; istina je samo to da ih mi ne odobravamo. Kada Her tvrdi da ovde ne postoji neslaganje, pošto ove osobe govore istu stvar, on pogrešno tumači stanovište objektiviste. On prepostavlja da objektivisti, kada tvrde da su neki postupci zaista pogrešni, ne mogu da misle ono što po svoj prilici govore. Oni ne mogu da smeraju na to da kažu nešto što je, u strogom smislu, *istinito*.

Her nastavlja:

Svi mi znamo kako da prepoznamo delanje koje sam nazivao „reći da je neki postupak pogrešan, smatrati da je on takav“. A očigledno je da upravo na ovo delanje ciljaju i objektivista i subjektivista. Ovu delatnost... objektivista naziva „moralna intuicija“. Subjektivista je naziva „stav neodobravanja“. Ali, u onoj meri u kojoj možemo da u našem *iskustvu* prepoznamo išta na šta oni ciljaju ovim izrazima, to je jedna ista stvar – to jest, iskustvo koje svi imamo kada mislimo da je nešto pogrešno.

Kada objektivisti tvrde da su određeni postupci uistinu pogrešni, oni ne referiraju na iskustva koja imamo kada verujemo da je nešto pogrešno. Njihova tvrdnja je o tome šta mi verujemo da je slučaj. Preciznije, ona je o tome šta neki od nas veruju. Oni bi priznali da neki ljudi – neki subjektivisti, relativisti ili skeptici – nemaju takva verovanja.

Her bi mogao da uzvrati da *on* ima takva verovanja. On raspravlja o delatnosti „govorenja da je neki postupak pogrešan, *smatranja da je to tako*“. Smatrajući da je to tako, on veruje da je taj postupak

zaista pogrešan. Njegova poenta jeste da takva verovanja nisu poput običnih, *deskriptivnih* verovanja. Smatrujući da je nešto pogrešno, mi ne mislimo da nešto jeste istinito, već prihvatomo zapovest „Niko nikada ne postupa tako!“. Međutim, da je Her ponudio ovaj odgovor time bi priznao da ovde postoji neslaganje. Prema mišljenju objektivista, ova verovanja jesu deskriptivna.

Her zatim razmatra drugi način na koji neki objektivisti objašnjavaju svoje stanovište. Oni tvrde da onda kada su moralni sudovi sukobljeni, bar jedan od njih mora biti pogrešan. Subjektivisti, tvrde potom, ne mogu da iznesu tu tvrdnju. Her uzvraća time što kaže da takva tvrdnja, iako objašnjava objektivnost u nekim drugim oblastima, kada se primeni na moralnost ne unosi nikakvu „stvarnu distinkciju“. Njegovim rečima:

U osnovi ovog argumenta, smatram, jeste ideja da se time, ako je moguće reći da je *ispravno* ili *pogrešno* reći određenu stvar, uspostavlja srodnost nekog važnog oblika između te vrste stvari i drugih stvari o kojima to takođe možemo reći. Tako, na primer, ako za rešenje matematičkog problema možemo da kažemo da je *ispravno*, i to *isto* možemo da kažemo za moralni sud, smatra se da se time pokazuje da je moralno rasudivanje u određenom smislu *nalik* rešenju matematičkog problema, i da stoga ne može biti „subjektivno“ (ma šta to značilo).

To je ono što to znači.

Her zaključuje:

Zamislite svet u čiju su strukturu vrednosti objektivno ugrađene; i zamislite drugi svet u kojem su te vrednosti ukinute. Imajte na umu da je ljudima i u jednom i u drugom svetu stalo do istih stvari – nema razlike između „subjektivne“ zainteresovanosti ljudi za ono do čega im je stalo, razlika postoji samo u „objektivnoj“ vrednosti tih stvari do kojih im je stalo. Sada pitam: Kakva je razlika između stanja stvari u ova dva sveta? Može li se dati i jedan drugi odgovor sem „baš nikakva“?

Analogija s matematikom, iako samo delimična, i ovde može da pomogne. Prema nekim empiristima, aritmetičke istine su

kontingentne. Ako se zapitamo zašto je istinito da su  $5 + 3 = 8$ , odgovor je da kada ljudi broj tri dodaju broju pet gotovo uvek dobiju odgovor osam. Ovo stanovište, možemo da prigovorimo, pogrešno razume prirodu matematike. Aritmetičke istine nisu kontingenntne ili empirijske, već nužne. Takav empirista bi mogao da uzvrati:

Vaš govor o nužnosti ne doprinosi ničemu. Zamislite drugi svet koji je isti kao naš, osim što u tom svetu matematičke istine nisu, kako vi smatrate, nužne. Ni u tom svetu ni u našem ne bi bilo nikakve razlike u rezultatima do kojih bi dolazili matematičari. Oni bi dolazili do istih odgovora. Kakva je razlika između ovih svetova? Baš nikakva.

To ne bi bio dobar odgovor. Ovaj empirista bi bio u pravu tvrdeći da nema zamislive razlike između ova dva sveta. Ali, to je zato što je njegov izmišljeni svet nezamisliv. Ne možemo koherentno pretpostaviti da pet plus tri nisu, nužno, jednako osam. Pošto su ove istine nužne, one su istinite u svakom mogućem svetu. I one jesu, u svakom svetu, nužne.

Isto tako nas i Her poziva da zamislimo dva sveta. U svetu objektiviste „vrednosti su objektivno ugradene“. U strogom smislu istinito je da je jak bol, na primer, sam po sebi loš, ili da imamo razlog da ga sprečimo, ako to možemo. Ovakve istine su nesvodivo normativne i njihovo poricanje je greška. U svetu subjektiviste takvih istina nema, jer su objektivne vrednosti „ukinute“. Sve je ostalo, pak, sasvim isto. Nema, smatra Her, zamislive razlike između ovih svetova. To je na sličan način tačno, ali samo zato što je jedan od ovih svetova nezamisliv.

Ostavio sam otvorenim pitanje koji je to svet. Mada нико не poriče postojanje matematičkih istina, mnogi poriču postojanje normativnih istina. O osnovama za ovo poricanje biće reči kasnije. Naše sadašnje pitanje samo je to da li ideja o normativnim istinama, i o objektivnim vrednostima, ima smisla.

Her tvrdi da nema, što pokazuje naša nemoć da opišemo razliku između njegova dva zamišljena sveta. Međutim, ovu nemoć treba objasniti na drugačiji način. Ni na osnovu jednog od mogućih stanovišta o objektivnosti vrednosti mi ne možemo koherentno da zamislimo oba ova sveta. Pretpostavimo prvo, što mnogi objektivisti smatraju, da je jaka patnja zaista loša stvar. To, ako je istinito, jeste nužna istina. Ne bi mogao postojati takav svet u kojem je jaka patnja po

svemu inače sasvim ista, ali da nije rđava stvar. Pretpostavimo zatim, što Her misli, da nema smisla prepostavljati da je rđavost svojstvo koje bi patnja mogla da ima. Prema njegovim rečima, „važnost“ nije nešto što bi patnja mogla da čini. Ako je to slučaj, ne bi mogao da postoji svet u kojem patnja jeste rđava. Ni prema jednom stanovištu ne mogu da postoje dva sveta, a da je samo u jednom patnja rđava stvar. Prema objektivistima, ovakve normativne istine važe u svakom mogućem svetu. Prema subjektivistima, ne važe ni u jednom. To je jedna razlika između ova dva stanovišta.

Her bi mogao da dâ drugačiji odgovor. Mogao bi da prizna da objektivisti, kada tvrde da je patnja loša, pod tim podrazumevaju nešto drugo od onoga što subjektivisti podrazumevaju. Her smatra da je objektivizam, ako se iznosi kao *moralno stanovište, samopobijajući*. Kao što na drugom mestu piše:

moralni sudovi ne mogu biti prosto iskazi o činjenicama, i... ako jesu, oni ne bi činili ono što odista čine, niti bi imali logičke karakteristike koje odista imaju. Drugim rečima, filozofi morala ne mogu imati i jedno i drugo; ili moraju da priznaju nesvodiv preskriptivan element u moralnim sudovima, ili moraju da dopuste da moralni sudovi, onako kako ih oni tumače, ne upravljuju postupcima na način na koji, prema uobičajenom shvatanju, oni očito čine.<sup>3</sup>

Kao što je pokazano u ovom odeljku, Her zanemaruje mogućnost da normativne istine možda ipak postoje. On tvrdi da moralni sudovi, ako mogu da budu istiniti, ili da iskazuju činjenice, ne mogu da usmeravaju postupke. Međutim, ako prosuđujemo da nešto treba da učinimo, taj sud može da rukovodi našim postupcima. Dakle, Her mora da pretpostavi da se čak ni prema stanovištu kojem se suprotstavlja ne može zamisliti da bi sudovi kao što su 'Ja treba da učinim to' mogli biti istiniti.

---

<sup>3</sup> R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952), 195.

Mnogi drugi mislioci zanemaruju mogućnost da normativne istine možda postoje. Od onih koji ovu mogućnost pominju, mnogi je ne shvataju ozbiljno. Prema Brantu, na primer, „logički je moguće“ da postoje istine u vezi s onim što najrazložnije želimo. Ali takve bi istine, smatra on, imale manje racionalnog značaja nego činjenice o tome šta bismo, posle promišljanja na osnovu obaveštenosti, mi žeeli. Brant nije mogao da iznese tu tvrdnju da je zaista mislio da bi takve istine mogle postojati. Slično njemu i Gibard ovu mogućnost smatra previše fantastičnom da bi je vredelo uzimati u obzir.

Postoje dobri razlozi za ovaj stav. Nesvodivo normativne istine, ako uopšte postoji i jedna, jesu krajnje neobične. Kao što mnogi pisci smatraju, nije jasno kako se ovakve istine uklapaju u naučni pogled na svet. Nisu podložne empirijskoj proveri niti objašnjavanju pozivanjem na prirodne zakone. Uz to, ne izgleda da ima ičeg o čemu su ove istine. Šta može *biti* svojstvo rđavosti?

S obzirom na sve ovo, prirodno je posumnjati u to da ove navodne istine uopšte i imaju smisla. Ako ove istine nisu empirijske, niti su o odlikama prirodnog sveta, kako bismo uopšte mogli da ih razumemo? Ako reči kao što su „razlog“ i „treba“ ne upućuju na prirodne osobine niti izražavaju naše stavove, šta bi one uopšte mogle da znače?

Nereduktivni realisti, već sam to rekao, ne daju korisne odgovore na ova pitanja. Prema njima, mi možemo da objasnimo neke normativne ideje, ali samo pozivanjem na druge. Tako, kada patnju nazivamo lošom, mi mislimo da je patnja stanje za koje imamo razlog da je sprečimo, ili ublažimo, ili da treba da je sprečimo ako možemo. Međutim, normativne ideje ne mogu se objašnjavati terminima koji nisu normativni. Uz to, ne možemo bogzna šta da kažemo o objašnjenju toga kako razumemo ove koncepte, ili kako prepoznajemo normativne istine. Povrh toga, kada se zapitamo *zašto* postoje takve istine, ili šta ih *čini* istinitim, najviše što možemo da uradimo jeste da neke od ovih istina objasnimo pozivanjem na druge. Ubrzo dospevamo do istina za koje više ne možemo da pružimo objašnjenja. Na primer, mnoge bolesti su loše zato što uzrokuju patnju; ali ne možemo da kažemo šta je to što patnju čini rđavom.

Iako ne možemo da damo korisne odgovore na ovakva pitanja, to ne pokazuje da nema normativnih istina. Normativni koncepti obrazuju fundamentalnu kategoriju – kao, recimo, temporalni ili logički koncepti. Ne treba da očekujemo da vreme ili logiku objasnimo kategorijama koje ne pripadaju temporalnom ili logičkom. Ukoliko normativne istine postoje, one su osobene vrste i od njih ne treba očekivati da budu kao obične, prirodne istine. Tako ni od našeg znanja o ovim istinama, kada ga budemo imali, ne treba očekivati da bude nalik našem znanju o svetu oko nas.

Postoje neke korisne analogije. Jedan primer je kategorija modalnih pojmoveva kao što su *moguće* i *nužno*. Istine su nužne ako nije zamislivo da mogu biti lažne, ili ako važe u svakom mogućem svetu. Ovaj pojam nužnosti ne može da se objasni empirijskim kategorijama; nužne istine ne čine istinitim prirodni zakoni, niti je naše poznavanje takvih istina nalik našem poznavanju stvarnog sveta.

Ovde neću pokušavati da branim stanovište da postoje neke nesvodive normativne istine. Moj cilj će biti samo taj da razjasnim njihovu distinkтивну osobinu: normativnost.

Jedan način na koji se ta osobina može razjasniti jeste opisivanjem slučajeva u kojima je normativnost najočiglednije prisutna. To se lako može učiniti. Dva ovakva slučaja jesu rđavost patnje i razlog koji osoba ima da skoči sa zgrade zahvaćene požarom. Ali, primere je moguće i pogrešno razumeti. Normativnost se može pobrkatи s drugim osobinama datog slučaja.

Umesto da samo ukažu na to gde normativnost možemo zateći, neki pisci pokušavaju da objasne šta je ona. Međutim, iz razloga koji sam upravo naveo, to ne može biti od koristi. Možemo da pitamo šta normativni koncepti, kao što su *treba* i *razlog*, znače. Međutim, na ova pitanja nema odgovora koji su u isti mah zanimljivi i istiniti.

Postoje neki zanimljivi odgovori, poput onih koje daju naturalisti i nekognitivisti. Ti odgovori su zanimljivi zato što su izgleda informativni i, ako su istiniti, imaju važne implikacije. Neki od njih biće važni zaključci o tome (za) šta imamo razlog da želimo, i da činimo. Drugi će biti zaključci o metafizici i epistemologiji etike i praktičkog rasuđivanja.

Smatram da ovi odgovori ne mogu biti istiniti. Premda ne možemo da objasnimo šta normativnost jeste, ili šta normativni

pojmovi znače, možemo da kažemo šta normativnost *nije*, i šta ti pojmovi ne znače. Ne može biti istinito da normativni iskazi, a to tvrde naturalisti, znače isto što i iskazi o prirodnim činjenicama, ili da izražavaju iste činjenice kao oni. Ovi iskazi ne mogu da imaju ni samo emotivni ili preskriptivni smisao, kao što tvrde nekognitivisti. Da bi ovi iskazi bili normativni, oni moraju da mogu da budu, u strogom smislu, istiniti.

Naturalisti bar jedno shvataju ispravno, jer uviđaju da postoje normativne istine. Ali oni ih pogrešno povezuju s prirodnim činjenicama koje, prema ovim istinama, imaju normativni značaj. Nekognitivisti izbegavaju ovu grešku, jer uviđaju da normativnost ne može da se svede na takve činjenice, niti se sastoji od njih. Oni priznaju postojanje kategoričke razlike između onoga što jeste i nije normativno. Ipak, u zabludi su kada misle da je to razlika između činjenica i stavova koje oni nazivaju „vrednosti“.

Nekognitivisti, i mnogi naturalisti, nešto drugo shvataju ispravno. Time što ističu motivaciju, oni uviđaju da se praktičko rasuđivanje ne bavi samo verovanjima. Da bismo praktički potpuno racionalno postupali, naša normativna verovanja moraju da nas motivišu i, kada je to potrebno, da nas vode ka delanju. Međutim, nekognitivisti pogrešno zaključuju da ova verovanja ne mogu zaista biti verovanja. Uz to, obe grupe normativnost svode na motivacionu moć. Ako je najrazložnije da postupimo na izvestan način, ili u racionalnom pogledu treba tako postupimo, to nije činjenica o nekoj želji ili drugom motivacionom stanju, niti njihovo izražavanje.

Ukoliko verujemo u nesvodivo normativne istine, mi smo ono što Korsgardova naziva *dogmatski racionalisti*. Kako Korsgardova primećuje, pošto ovi racionalisti nemaju baš mnogo toga pozitivnog da saopšte, oni su „pre svega polemički pisci“, koji objašnjavaju i brane svoje stanovište napadajući druga stanovišta.<sup>4</sup> Upravo je to ono što će u ovom eseju ja uglavnom činiti. Korsgardova primećuje i to da je „kritika suparničkog stanovišta obično najslabiji deo filozofskog rada.“ Ali, s obzirom na moja uverenja o normativnosti, nemam izbora.

---

<sup>4</sup> Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* dalje u tekstu *Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), str. 31.

Tvrđio sam da mnogi pisci zanemaruju mogućnost da normativne istine možda postoje. Novel-Smit, na primer, piše: „Filozofija morala je praktička nauka; njen cilj je da odgovori na pitanja ove vrste 'Šta (ču) da činim?' Ali, nikakav opšti odgovor ne može se dati na ovu vrstu pitanja“, upozorava. To je blago rečeno. Kako Novel-Smit primećuje, reči „ja ču“ su dvoznačne. Tako, kada kažemo 'Šta (ču) da osećam?' mi pitamo za predviđanje naših osećanja koje bi drugi mogli tačno da daju. Ali kada pitamo 'Šta (ču) da činim?' ne nastojimo da predvidimo naše postupke. Nastojimo da donešemo odluku. Ukoliko je cilj filozofije morala da pruži odgovore na ovakva pitanja, ona nikako ne može da uspe u tome. Filozofija ne može da donosi naše odluke.<sup>5</sup>

To ne mogu ni drugi ljudi. Naše pitanje 'Šta (ču) da činim?' nije pitanje na koje bi čak i najmudriji savetodavac mogao da dà odgovor. Ako kažem: 'Uradiću to', drugi mogu da kažu: 'Ne, nećeš', ili 'Ne, ne smeš'. Međutim, to ne bi bili sukobljeni odgovori na moje pitanje. Oni bi bili ili predviđanje ili izražavanje suprotne odluke – kao kada roditelj kaže detetu 'Uradićeš ono što ti ja kažem'.

Kako ova zapažanja ukazuju, pitanje 'Šta (ču) da činim?' nije normativno, a niti može, kako tvrdi Novel-Smit, biti 'fundamentalno pitanje etike'. Fundamentalno pitanje je pitanje 'Šta treba da činim?' Pošto ovo pitanje jeste normativno, na njega bi mogao da postoji odgovor koji bi filozofija, ili drugi ljudi, mogli da daju. Možda postoje istine o tome što treba da činimo.

Novel-Smit razmatra ovaj prigovor. Moglo bi se reći, piše on,

da fundamentalno pitanje nije 'Šta (ču) da činim?' već 'Šta treba da činim?' i da fundamentalni koncept nije odluka već obaveza.<sup>6</sup>

On odgovara:

Moj razlog da pitanje 'ja ču' tretiram kao fundamentalno jeste taj što je moralni diskurs praktičan. Jezik „treba“ je intelijibilan

<sup>5</sup> Patrick Nowell-Smith, *Ethics* (Harmondsworth: Penguin, 1954), str. 319–320.

<sup>6</sup> *Ethics*, str. 267.

samo u kontekstu praktičkih pitanja, a na praktičko pitanje nismo dali odgovor sve dok nismo doneli odluku.

Iako je moralni diskurs praktičan, to ne znači da je njegovo fundamentalno pitanje pre šta (*ćemo*) da činimo nego šta *treba da činimo*. Ako postavljamo moralna pitanja, to može biti stoga što smo odlučili šta ćemo činiti, ili šta ćemo pokušati da činimo, kakav god da smo zaključak doneli o tome šta treba da činimo. U takvim slučajevima, odgovarajući na ova moralna pitanja, mi odlučujemo šta da činimo.

Novel-Smit bi mogao da kaže da je pitanje 'ja ću' ipak ono koje je fundamentalno, pošto mi možemo da odlučimo i da *ne činimo* to što treba da činimo. Pitanje 'treba', smatra on, čini da ovaj fundamentalni koncept bude *obaveza*. Samo pitanje 'ja ću' čini da ovaj koncept bude *odluka*.

Povezujući 'treba' s obavezom, Novel-Smit ovde ograničava *normativno na moralno*. Međutim, većina naših praktičkih odluka ne uključuje moralno razmišljanje; uz to, kada donosimo te odluke, obično pitamo koji razlog imamo da nešto činimo, i šta ćemo učiniti, šta treba da učinimo ili moramo da učinimo. Istina, kada odgovaramo na ova pitanja to ne mora da znači i da donosimo odluku o tome šta da činimo. Pretpostavimo da poverujem da treba da skočim sa zgrade zahvaćene požarom, pošto je to jedini način da se spasem. Formirao sam ovo uverenje, ali i dalje moram da donesem odluku o skoku. Ako sam iracionalan, možda neću izvesti konačne korake od 'treba da' ka 'učiniću' i od njih ka samom postupku. Međutim, to ne pokazuje da je u praktičkom rasuđivanju naše fundamentalno pitanje to da li načiniti korak od 'treba da' ka 'učiniću'. Naprotiv, da smo u praktičkom pogledu potpuno racionalni, uvek bismo činili taj korak, bez ikakvog dodatnog razmišljanja. Uvek bismo donosili odluku da činimo, i zatim pokušali da to učinimo, ono što bismo zaključili da treba da činimo ili ono što je najrazložnije da činimo. Pošto bi ovaj korak od 'treba' ka 'učiniću' bio automatski, *nikada* ne bismo morali da pitamo 'Šta (ću) da činim?'

Razmotrimo sada neka Vilijamsova zapažanja. Kao i Novel-Smit, i Vilijams praktičko rasuđivanje smatra 'radikalno vezanim za prvo lice jednine', jer je središnje pitanje tog rasuđivanja 'Šta (ću) ja da činim?' Ali, Vilijams smatra da, prilikom donošenja odluke o

tome šta da činimo, mi često postavljamo pitanje koje on označava kao *pitanje promišljenog odlučivanja*. Pitamo se šta bi trebalo da činimo, kada se sve uzme u obzir, ili šta je za nas najrazložnije da činimo.

Međutim, njegova koncepcija razloga je reduktivna. On smatra da to kada imamo razlog da postupamo na određeni način jeste činjenica o odnosu tog postupka bilo prema našim sadašnjim željama ili prema motivacijama koje bismo, nakon promišljanja na osnovu obaveštenosti, imali. Vilijams koncept razloga sagledava kao delom normativan. Međutim, ja mislim da je taj koncept normativnosti preslab. Tako on piše da, kada tvrdimo da neko ima razlog za postupak, mi ne mislimo samo to da je ta osoba trenutno sklona da postupa na određeni način, već možemo da mislimo da bi ona bila tako nastrojena kada bi poznavala određenu činjenicu. Tada bismo doprineli verovanjima o činjenicama koje ta osoba ima, ili ih ispravili, 'a to je već dovoljno da ovaj pojam bude normativan', piše on.

Kada Vilijams tvrdi da nema eksternih razloga, on zamišlja nekoga ko se loše ophodi prema svojoj ženi i čiji se stavovi i postupci ne bi promenili posle racionalnog promišljanja na osnovu obaveštenosti. Da smo eksternalisti, mogli bismo da tvrdimo da ovom čoveku, uprkos njegovom motivacionom stanju, to što je njegova žena nesrećna pruža razloge da postupa bolje prema njoj.

Odbacujući ovu tvrdnju, Vilijams pita:

Koja bi to razlika trebalo da postoji između toga da se kaže da delatnik ima razlog da postupa obzirnije i toga da se kaže jedna od mnogih drugih stvari koje možemo reći ljudima čije se ponašanje ne podudara s onim kakvo mi smatramo da ono treba da bude? To da bi, na primer, bilo bolje ako bi oni postupali drugačije?<sup>7</sup>

Mogli bismo da odgovorimo: 'Razlika je u ovome: ako samo kažemo da bi bilo bolje kada bi ovaj čovek postupao pažljivije, time ne bismo tvrdili, što mi verujemo a vi poričete, da on ima razloge da tako postupa.'

<sup>7</sup> Bernard Williams, 'Internal Reasons and the Obscurity of Blame', dalje u tekstu *ILOB*, u *Making Sense of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), str. 39–40.

Vilijamsov osnov za odbacivanje ove tvrdnje jeste što smatra da je 'prilično nejasno' šta bi ona mogla da znači. Na drugom mestu piše da eksternalisti ne 'nude nikakav sadržaj za iskaze o eksternim razlozima'. Vilijams ovde možda misli na analitički internalizam<sup>8</sup>. Prema tom stanovištu, tvrdeći da

- (1) ovaj čovek ima razloge da bolje postupa prema svojoj ženi, time bismo mislili da
- (2) kada bi on racionalno promislio o činjenicama, bio bi motivisan da bolje postupa prema njoj.

Ako (1) znači (2), a mi znamo da je (2) pogrešno, zaista bi bilo nejasno šta bismo, tvrdeći (1) mogli da mislimo. Ne-analitički internalisti ne bi našu tvrdnju smatrali toliko nejasnom. Ovi internalisti smatraju da, iako je (1) istinito samo ako je (2) istinito, ove tvrdnje imaju različita značenja. Oni bi razumeli – iako bi odbacili – stanovište da ovaj čovek, uprkos svom motivacionom stanju, ima razloge da bolje postupa prema svojoj ženi.

Raspravlјajući o drugom, sličnom primeru, Vilijams pita:

Šta se dobija, izuzev možda u retoričkom smislu, tvrđenjem da A ima razlog da učini određenu stvar, kada sve što bi neko mogao da kaže jeste da bi nešto takvo... pristojna osoba... učinila?<sup>10</sup>

Izgleda da se ovim pitanjem prepostavlja da ako naša tvrdnja o A nema smisao koji opisuje analitički internalista, onda nema ničeg distinkтивног što bi ona mogla da znači. Mi ne bismo mogli da mislimo da A ima razlog, uprkos svom motivacionom stanju, da to učini. Kad bismo to mogli da mislimo, postojao bi jednostavan

8 Bernard Williams, *World, Mind, and Ethics*, dalje u tekstu WME, J. E. J. Altham and Ross Harrison (priр.), *World, Mind and Ethics, Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, str. 191, kurziv je moj.

9 Što izgleda da čini i druge. Tako on piše: 'Mislim da smisao iskaza oblika 'A ima razlog da fi' pruža internalistički model'. (IROB, str. 40). Videti i 'Internal and External Reasons', dalje u tekstu IER, u: *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), str. 109–110, and IROB, str. 36; o njima se raspravlja dalje u tekstu. S druge strane, videti, WME, str. 188.

10 WME, str. 215.

**odgovor na Vilijamsovo pitanje. Mogli bismo da kažemo nešto što je i distinkтивno i istinito.**

Vilijams nastavlja:

Za etiku bi bilo od značaja ako bi određene vrste *internih razloga* u najopštijem smislu bile na raspolaganju, bile tu... Ali kakav bi značaj za nju imali eksterni razlozi?... Treba li da prepostavimo da bi moralnost mogla, ako bi stekla prave eksterne razloge, da ima nekakav uticaj na sitničavog Džima ili nadmenog Džordža, ili čak na fanatičnog nacistu?... Ne mogu da uvidim kakav bi uticaj to obezbedilo: šta bi ovi eksterni razlozi činili ovim ljudima, ili našem odnosu prema njima?

Ovim primedbama se prepostavlja sledeće: da bi eksterni razlozi značili nešto za etiku, oni bi morali da imaju *uticaj* na ljude, tako što bi ih motivisali da postupaju drugačije. Smatram da je ova zamisao etike previše utilitarna. Kada verujemo da drugi ljudi imaju razloge za brižnost, ili za delanje, mi ova verovanja nemamo kao način da utičemo na te ljude. Naš cilj nije uticaj, nego istina. Slične primedbe se odnose na moralnost. Neko bi mogao da kaže:

Šta bi se promenilo kada bi bilo istinito da su nacisti postupali pogrešno? Kakav bi uticaj izvršila ta moralna činjenica? Šta bi pogrešnost njihovih postupaka njima učinila?

Čak i ako moralne istine ne mogu da utiču na ljude, one ipak mogu biti istine. Ljudi mogu pogrešno da postupaju, iako pogrešnost njihovih postupaka njima samima ne čini ništa.

Posle postavljanja pitanja o tome šta bi eksterni razlozi učinili takvim ljudima, Vilijams piše:

Osim ako ne dobijemo odgovor na to pitanje, bar meni će biti teško da se oduprem Nićevom uverljivom tumačenju da je želja filozofije da otkrije način na koji se moralnosti može jamčiti da će nadići puko označavanje podlosti i zadrtosti, da će ih paralizati ili ih usmeriti ka unutra, samo fantazija *resantimana*, magijski projekat pretvaranja želje i njenih reči u moć prinude.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> WME, str. 216.

Vilijams ovde cilja u pravu metu. Mnogi filozofi su se nadali da će otkriti moralne argumente, ili istine, koje ne mogu da zakažu u tome da nas motivišu. Vilijams, realistično, odbacuje tu nadu.

Ipak, obratite pažnju na to da Vilijams, iznoseći ove primedbe, pretpostavlja da tvrdnje o razlozima mogu da postignu samo dve stvari. Ako takve tvrdnje ne mogu da dopru do ljudi, podstičući ih da postupaju drugačije, one samo mogu da označe te ljude. Prema prvoj mogućnosti, ove tvrdnje imale bi moć da motivišu. Prema drugoj, služile bi samo za klasifikovanje, pošto bi njihovo značenje bilo samo to da *bi* ovi ljudi, da nisu toliko zli, ili da su na neki način drugačiji, *postupali* drugačije. Ipak, kao i u prethodnom razmatranju, i ovde postoji treća mogućnost. Čak i kada ove tvrdnje nemaju motivacionu moć, one mogu da budu nešto više od pukog sredstva za klasifikovanje. One mogu da imaju *normativnu* moć. Možda bi ti ljudi *trebalo da* postupaju drugačije.

Ovde treba podsetiti na to da eksternalista ne mora da bude moralni racionalista. Neki eksternalisti bi se složili s Vilijamsonom da oni koji pogrešno postupaju možda nemaju razlog da postupaju drugačije. Oni su eksternalisti po svojim uverenjima o razboritim razlozima. Vratimo se Vilijamsonovoj zamišljenoj osobi kojoj je potreban lek da bi sačuvala svoje zdravlje, i čiji bi nemar da se postara za svoju budućnost opstao i posle ma koje količine racionalnog promišljanja na osnovu obaveštenosti. Takva osoba, piše Vilijams, ne bi imala nikakav razlog da uzme taj lek.<sup>12</sup> On bi mogao da pita:

Šta bi se dobilo time što bi se tvrdilo da ova osoba ima takav razlog?

Šta bi to dodalo tvrdnji da bi ona, da je razborita, uzela taj lek?

Ova tvrdnja bi dodala ono što Vilijams poriče. Za tu osobu, smatraju ovi eksternalisti, bilo bi racionalno da uzme dotični lek. Ona ima razloga da brine za svoju budućnost; i, pošto su ovo razlozi za marenje, nemar ove osobe da se postara za sebe ne podriva ove razloge. Ovakve tvrdnje, verujem, imaju smisla i mogle bi biti istinite.

---

<sup>12</sup> IER, str. 105–106.

Mnogi drugi pisci spajaju normativnost i motivacionu moć. Na primer, Korsgardova kaže da ako određeni argument 'ne može da motiviše čitaoca da postane utilitarista, kako onda može da pokaže da je utilitarizam normativan?' Meknoton piše da kada eksternalisti poriču da su moralna verovanja nužno motivišuća, oni 'poriču autoritet moralnih zahteva'<sup>13</sup>. Šefler smatra da čak i kada bi pogrešno postupanje uvek bilo iracionalno, moralnost time ne bi zadobila 'onoliko autoriteta koliko bi to neki možda želeli', jer to ne bi 'jamčilo . . . moć moralnosti nad nama'<sup>14</sup> A Rejhton kaže sledeće: 'Naši hipotetički pristanci na osnovu potpune obaveštenosti imaju oblik motivacione moći ili autoriteta za nas'.

Piše i ovo:

Nije potrebno objašnjavati normativnu moć naših moralnih sudova onima koji nemaju sklonost da ih prihvate i koji ne priznaju nikakvo značajno zajedništvo s nama. Naime, to nije moć koju uočavamo u moralnoj praksi.<sup>15</sup>

Ono što možemo da uočimo, posmatrajući kako ljudi postupaju, nije normativna, već motivaciona moć. Slično kaže Rejhton: da bismo pokazali kako ideja sreće može da ima 'normativnu ulogu' ili 'snagu preporuke', možemo da se pozovemo na činjenicu da 'nije moguće da osoba ima specifično iskustvo koje je sreća a da ne bude privučena tom iskustvu'. Ali ne možemo, dodaje on, 'tvrditi kao definišuće da je sreća važna, to jest, da ono što nas ostavlja ravnodušnim nije, po definiciji, sreća'. Koncepti *normativno*, *preporuka* i *važno* ovde se mešaju s psihološkom interesom, ili svode na njega.

<sup>13</sup> David McNaughton, *Moral Vision* (Oxford: Blackwell, 1988), str. 48.

<sup>14</sup> Samuel Scheffler, *Human Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1992), str. 95.

<sup>15</sup> Peter Railton, 'What the Non-Cognitivist Helps us to See the Naturalist Must Help us to Explain', u: John Haldane and Crispin Wright (prir.), *Reality, Representation and Projection* (Oxford: Oxford University Press, 1993), str. 286. Ovo je opis onoga što bi nekognitivisti mogli da tvrde, ali izgleda da Rejhton, mada odbacuje nekognitivizam, ovu tvrdnju prihvata.

Razmotrimo sada neka Mekijeva zapažanja. Pošto je Meki *teoretičar greške*, koji smatra da se obično, svakodnevno moralno mišljanje bavi naročitim ne-prirodnim svojstvima, mogli bismo očekivati da će on dati bar nereduktivni prikaz normativnosti koju odbacuje. Meki piše da je moralni sud, prema nekim kognitivistima, 'intrinsično i objektivno preskriptivan', jer 'zahteva' određeno postupanje i implicira da druge postupke 'ne treba činiti'. Ovi izrazi deluju normativno. Međutim, on kasnije piše, odgovarajući na hjudomske argumente za nekognitivizam, da kognitivisti jednostavno mogu

da poriču manju premisu: da stanje uma koji donosi moralne sudove i distinkcije ima, *samo po sebi*, uticaj na postupke. Oni mogu da kažu da sâmo opažanje da je ovo ispravno a ono pogrešno neće osobu nagnati da učini ovo i uzdrži se od činjenja onoga: osoba takođe mora da želi da učini ono što je ispravno.

Da kognitivisti iznose ovakve tvrdnje, nastavlja Meki, 'porekli bi intrinskičnu osobinu moralnih sudova da usmeravaju delanje', i sačuvali bi 'objektivnost moralnih distinkcija . . . samo tako što bi odustali od njihove preskriptivnosti'. Meki ovde pretpostavlja da kada tvrdimo da moralni sudovi usmeravaju delanje i da su preskriptivni, mi mislimo da takvi sudovi, sami po sebi, mogu da utiču na nas, ili da deluju tako što nas *primoravaju* da postupamo na odredene načine. Dakle, čak i kada opisuje stanovište koje odbacuje – ili 'objektivno preskriptivne vrednosti' koje naziva 'previše čudnim' da bi bile uverljive – Meki smatra normativnost vrstom motivacione moći.<sup>16</sup>

Drugi iznose slična zapažanje. Objektivna vrednost, piše Korsgardova, morala bi da 'može i da vam kaže šta da činite i da vas natera da to činite. A ništa nije nalik tome.'

Vitgenštajn je pisao:

Apsolutno dobro... bilo bi ono koje bi svako, nezavisno od svojih ukusa i sklonosti, *nužno* želeo da prouzrokuje ili bi se osećao krivim što to ne čini. Želim da kažem da je takvo stanje stvari

<sup>16</sup> J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), str. 54–55. Za drugu raspravu o ovom shvatanju normativnosti, videti Stephen Darwall, 'Internalism and Agency', u: *Philosophical Perspectives* 6, *Ethics* (Oxford: Blackwell, 1992).

himera. Nijedno stanje stvari nema, samo po sebi, ono što nazivam moć prinude apsolutnog sudije.<sup>17</sup>

Normativnost, smatram, ne može biti nikakva vrsta moći, niti je ikakva moć može stvoriti, čak ni ona koju bi posedovao apsolutni svemoćni sudija.

Kada je reč o iznošenju ovakvih tvrdnji, najveće iznenadenje je mladi Tomas Nejgel. U uvodu svog dela *Mogućnost altruizma*, Nejgel je pisao:

Filozofi... obično traže opravdanje da se bude moralan: razmišljanje koje može da ubedi svakoga, ili gotovo svakoga, da se pridržava određenih načela, povezivanjem tih načela s motivacionim uticajem kojem je svako podložan...<sup>18</sup>

U ovom zapažanju spajaju se opravdanje, ubedivanje i motivacija.

To je namerno učinjeno. U vreme kada je Nejgel pisao ovu knjigu, etiku je smatrao 'granom psihologije', i tragao je za 'načelima koja pripadaju podjednako etici i teoriji motivacije'. Sam priznaje da 'ovaj pristup može da deluje kao nelegitimno spajanje eksplanatornog i normativnog istraživanja'. Međutim, smatrao je da je alternativa bila 'napuštanje objektivnosti etike'. Ukoliko želimo da 'spasemo' etiku, moramo da pokažemo da se etički zahtevi zasnivaju na motivacionim zahtevima, ili ih oni obezbeđuju. Normativnost, smatrao je Nejgel, mora biti oblik motivacione moći.

Ovom prepostavkom, tvrdio sam, etika se ne spasava, već napušta. To je jedan primer onoga što je Nejgel kasnije označio kao 'večito primamljivu grešku traženja objašnjenja cele oblasti mišljenja u kategorijama nečega što je izvan te oblasti, što je prosto manje suštinsko od onoga što je u njoj'. Pošto je Nejgel jedan od onih koji su učinili najviše da ovu grešku raskrinkaju, značajno je što je u svojoj prvoj knjizi i sam pravi. To pokazuje koliko ona može da bude primamljiva i štetna.

17 (kurziv je moj) 'Wittgenstein's Lecture on Ethics', *Philosophical Review*, 74/1 (Jan. 1965): 7.

18 Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, dalje u tekstu PA (Oxford: Oxford University Press, 1970), str. 3.

Nejgel počinje raspravljući o praktičkim sudovima u prvom licu jednine kao što je

- (1) sud da imamo razlog da postupimo na određeni način, ili da tako treba da postupimo.

Takav sud uključuje

- (2) verovanje da imamo razlog da postupamo na taj način, ili da treba tako da postupimo.

Međutim, prema Nejgelovoj argumentaciji (1) uključuje više od (2). Iako ovakvi sudovi uključuju verovanja, oni uključuju još jedan element, koji on naziva njihovim *motivacionim sadržajem*.

Nejgel opisuje ovaj sadržaj na nekoliko načina. Prema njegovoj najčešćoj formulaciji, ovi sudovi obuhvataju

- (3) 'prihvatanje opravdanja za to da se nešto učini ili želi'.

Ovo (3) jednostavno shvaćeno, 'motivacionom sadržaju' pruža ono što možemo nazvati njegovim *opravdavajućim smislom*.

Možemo da pitamo po čemu se (3) razlikuje od (2). Kada verujemo da imamo razlog da nešto učinimo, ili da to treba da učinimo, ne verujemo li samim tim da imamo neko opravdanje da to učinimo? Nejgel bi odgovorio da to što *prihvatamo* opravdanje za taj postupak ne znači da mi samo *verujemo* da je on opravdan. Pošto su ovakvi sudovi praktički, oni imaju 'praktične posledice'. Kada prihvatamo takav sud, to bi trebalo da utiče na našu motivaciju.

Prema jednostavnijoj formi ovog odgovora,

- (1) naše prosuđivanje da imamo razlog da nešto učinimo, ili da treba to da učinimo, uključuje
- (3) to da smo motivisani da to učinimo.

Ovo (4) pruža 'motivacionom sadržaju' ono što možemo da nazovemo njegovim *motivacionim smislom*.

Da je Nejgel tvrdio da (1) uključuje (4) branio bi internalizam verovanja. Prema tom stanovištu, mi ne možemo da verujemo da

**imamo razlog da nešto činimo, a da u isti mah nismo motivisani da to činimo.**

Nejgel se nadao da će odbraniti ovo stanovište. Stoga je tvrdio da ukoliko etika treba da sadrži 'praktičke zahteve', teorija motivacije mora da sadrži rezultate koji su '*nezaobilazni*': moraju postojati 'motivacioni uticaji koje osoba *ne može da odbaci* onda kada ih postane svesna.' Zatim kaže:

Internalizam je stanovište prema kojem je prisustvo motiva za moralno delovanje zajamčeno istinom samih etičkih propozicija. Prema ovom stanovištu... kada se u datom slučaju osobi postavlja moralni zahteva (ili ona možda samo veruje da se od nje to zahteva) da učini nešto, odatle sledi da je ta osoba motivisana da to učini... Ova rasprava je pokušaj da se obrazuje osnova za internalističko stanovište.

Ovaj pokušaj nije uspeo, jer zaključci do kojih je Nejgel došao nisu, čak ni u njegovim sopstvenim kategorijama, internalistički. Kako sam kaže: 'Praktičko prosuđivanje povremeno može da ne uspe da podstakne postupak ili želju'. Ovakvi sudovi mogu da zakažu u pogledu motivisanja, dodaje, čak 'bez ikakvog objašnjenja'<sup>19</sup>.

Iako je Nejgel odbacio internalizam verovanja, odbranio je srođno stanovište. Prema njegovim rečima:

Verovanje da mi razlog pruža dovoljno opravdanja za trenutni tok delanja ne podrazumeva nužno želju ili voljnost da se to delanje preduzme; to nije dovoljan uslov za postupak ili želju. Ali jeste dovoljan, u odsustvu suprotnih uticaja, da se *objasni* odgovarajući postupak, ili želja ili volja da se on izvrši. To je motivacioni sadržaj suda o tome šta neko trenutno ima razlog da učini.

Prema ovom opreznijem stanovištu, praktički sudovi ne motivišu nas *nužno*. Ovi sudovi garantuju samo ono što Nejgel naziva '*mogućnost odgovarajuće motivacije*'.

Ovo stanovište može da deluje kao trivijalno istinito. Ko bi poricao da kada verujemo da imamo razlog da nešto učinimo, ili da treba to da učinimo, jeste *moguće* da smo motivisani da to učinimo?

Nejgelovo stanovište, međutim, nije trivijalno. Prema hjudmovskoj teoriji motivacije, koja je sada u velikoj meri prihvaćena, nikakva verovanja sama po sebi ne mogu da nas motivišu. Naime, da bi nas neko verovanje motivisalo, ono mora da se kombinuje s nekom *nezavisnom željom* – željom koja sama nije proizvod ovog verovanja. Pretpostavimo da, iako verujemo da treba da uradimo nešto, nemamo takvu relevantnu nezavisnu želju. Prema Hjudmovoj teoriji, tada je za nas kauzalno nemoguće da to uradimo. Razlog je sam po sebi nemoćan, jer verovanja o razlozima nemaju moć da nas motivišu. Nejgel je obrazlagao, smatram razborito, da treba da odbacimo ovo stanovište. Uz to, kako je tvrdio, to odbacivanje ima veliki značaj.

Vratimo se sada Nejgelovom stanovištu o sadržaju praktičkih sudova.

Prema Nejgelu, kada

- (1) prosuđujemo da imamo razlog da nešto učinimo, nemamo tek verovanje, zato što to prosuđivanje ima motivacioni sadržaj. (1) uključuje
  
- (4) da smo u takvom stanju koje bi, iako možda ne može da nas motiviše da to učinimo, bilo dovoljno da se takva motivisanost objasni.

Ovom tvrdnjom se 'motivacionom sadržaju' daje ono što možemo nazvati njegovim *eksplanatornim* smislim.

Nejgelovo stanovište u određenom smislu deluje nekonzistentno. Ako (1) uključuje (5), to ne pokazuje da (1) nije puko verovanje. (1) bi moglo biti isto što i

- (2) naše verovanje da imamo taj razlog.

Moglo bi biti istinito da

- (5) kada imamo takva verovanja, jesmo u stanju koje, iako možda ne može da nas motiviše, može biti dovoljno da objasni takvu motivaciju.

Hjumovci bi odbacili (6), jer smatruju da nijedno verovanje samo po sebi ne može da nas motiviše. Ali, kao što sam već rekao, Nejgel ispravno odbacuje ovo stanovište.

Moglo bi se reći da ako bi takva verovanja sama po sebi mogla da nas motivišu, ona ne bi mogla da budu *samo* verovanja. Ona bi bila veoma posebna verovanja: takva koja imaju motivacionu moć. Ipak, ovaj odgovor promašuje smisao. Ako su praktički sudovi verovanja, to ih čini samo verovanjima u smislu 'samo' koje je ovde relevantno. Prema antihjumovcima, verovanja koja su u ovom smislu 'samo', mogu sama po sebi da nas motivišu.

Prijetimo se sada Nejgelove tvrdnje da (1) uključuje

(3) naše prihvatanje opravdanja da se određena stvar učini.

Ni ova tvrdnja ne uspeva da pokaže da praktički sudovi nisu samo verovanja. (3) bi moglo biti naše *verovanje* da imamo to opravdanje.

Zaključujem da je Nejgelovo stanovište trebalo izraziti u jednostavnijem obliku. Nije trebalo da pravi razliku između (1), (2) i (3), jer su sve ovo opisi iste vrste normativnog verovanja. Nije trebalo da tvrdi ni to da je *sadržaj* ovih verovanja, delom, *motivacioni*. Prema svom sadržaju, ova verovanja su *normativna*. Nejgelova tvrdnja je samo trebalo da bude ta da ova verovanja, sama po sebi, mogu da nas motivišu.

Da je Nejgel svoje stanovište izrazio u ovom jednostavnijem obliku, bio bi bliži stanovištu koje u svojim kasnijim spisima toliko energično brani. Mogao je da tvrdi da praktički sudovi jesu sudovi o nesvodivo normativnim istinama.

Nejgel to nije učinio u svojoj prvoj knjizi, jer je normativnost spojio s motivacionom moći. Premda je to delom bilo hotimično, odvelo ga je, smatram, s pravog puta.

On nije uočio, na primer, da izraz 'motivacioni sadržaj' koristi u različitim smislovima. Tako on piše, diskutujući o praktičkim sudovima u prvom licu:

Prihvatanje takvog suda je samo po sebi dovoljno za objašnjavanje delanja ili želje u saglasnosti s njim... O ovom motivacionom sadržaju govorio sam kao o *prihvatanju opravdanja* da se nešto učini ili želi<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> PA, str. 109.

U ovoj definiciji se spaja ono što sam nazvao opravdavajućim smislom i eksplanatornim smislom. Ovo spajanje predstavlja iznenadenje. Kada tvrdimo da bi stanje u kojoj se osoba nalazi bilo dovoljno da se objasni njen postupanje, mi ne tvrdimo da ta osoba prihvata opravdanje za činjenje te stvari.

Mislim da je Nejgelov propust da načini ovu distinkciju imao neke loše posledice. Na primer, on piše:

Moralni skepticizam je odbijanje da se bude uveren moralnim argumentima ili razlozima. Objekat ubedivanja je u ovom slučaju delanje ili želja, i po tome se razlikuje od epistemološkog skepticizma. Ovo drugo je odbijanje da se bude uveren određenim argumentima ili dokazom, a objekat ubedivanja je *verovanje*. Stoga, da bi se porazio moralni skepticizam nije dovoljno izložiti verovanje da su određeni moralni iskazi istiniti, jer to ne mora da uveri skeptika da postupi drugačije. On može da odbije da prihvati činjenicu da *treba* da učini nešto kao opravdanje da to učini ili da želi; to jest, on može da pokuša da prizna istinitost iskaza bez prihvatanja njegovog motivacionog sadržaja... Ovim se objašnjava zašto uspešan napad pre mora biti usmeren protiv volitivnog nego kognitivnog skepticizma.<sup>21</sup>

Razmotrimo prvo šta je Nejgel mislio, ako je i u meri u kojoj je koristio izraz 'motivacioni sadržaj' u njegovom opravdavajućem smislu. Nejgel bi tvrdio da skeptik, čak i ako bismo ga ubedili da nešto treba da učini, može da ne prihvati da je ta činjenica opravdanje da to učini. Premda bi neko mogao da zastupa takvo stanovište, ono bi pre bilo oblik kognitivnog nego 'volitivnog' skepticizma. A to stanovište ne bi ni vredelo razmatrati jer je očito nekohherentno. Ako nešto *treba* da učinimo, to jeste opravdanje da se to učini. Onaj ko poriče tu činjenicu ne zna značenje reči 'treba'.

Razmotrimo sada šta je Nejgel mislio, ako je i u meri u kojoj je koristio izraz 'motivacioni sadržaj' u njegovom eksplanatornom smislu. Možda je njegova ideja bila ta da postoje ljudi koji, iako veruju da su određeni moralni iskazi istiniti, ne prihvataju da bi ta verovanja sama po sebi mogla da ih motivišu. Takvih ljudi odista ima. Međutim,

---

<sup>21</sup> PA, str. 143–144.

njihovo stanovište nije oblik moralnog skepticizma. Oni kombinuju moralni kognitivizam s hhumovskom teorijom motivacije. Takvo je stanovište zastupao, na primer, Dejvid Ros. A neki od onih koji zastupaju takva stanovišta možda ne bi nikada posumnjali, ili propustili da izvrše svoju dužnost. Njihova moralna verovanja bi ih uvek motivisala. Njihova greška bila bi samo to što smatraju da je ovoj motivaciji potrebna nezavisna želja za postupanjem na osnovu ovih verovanja.

Možda je Nejgel umesto toga mislio da postoje neki kognitivisti koji, mada veruju da treba da učine nešto, *nisu* motivisani tim verovanjem. I opet, mada mogu postojati osobe s tim stanovištem, one *nisu* moralni skeptici. U šta ti ljudi sumnjaju? Oni mogu da prihvate obe Nejgelove tvrdnje o motivacionom sadržaju moralnih verovanja. Kada veruju da nešto treba da učine, mogu da prihvate da je ta činjenica opravdanje da to učine. I, za razliku od Rosa, mogu se složiti s tim da kada veruju da treba da delaju, jesu u stanju svesti koje *bi moglo* samo po sebi da ih motiviše. 'Moglo bi' ne znači 'čini'. Moralna verovanja, kako je rekao Nejgel, 'ponekad mogu da zakažu u pogledu podsticanja postupka ili želje'. Te osobe bi mogle da kažu: 'Moje je verovanje, na žalost, upravo takav slučaj'.

*Volitivni* skepticizam, moglo bi se prigovoriti, ne mora da uključi sumnjanje ni u šta. Nejgelova poenta je možda jednostavno ta da moralna verovanja ponekad ne uspevaju da motivišu. U tom slučaju, međutim, Nejgelova formulacija je zavodila na pogrešan trag. Kada moralna verovanja ovih osoba ne uspevaju da ih motivišu, te osobe ne odbijaju, kako Nejgel tvrdi, da budu uverene da su određeni postupci opravdani.

Ovde bi se moglo reći da ovim primedbama promašujem Nejgelovu poentu. Te osobe se *ne mogu* ubediti u to da ovi postupci mogu bili opravdani. Da one zaista veruju da treba da učine nešto, ne bi mogle da ne budu motivisane da to učine. Međutim, već smo videli da Nejgel odbacuje ovo stanovište. Povrh toga, kad bi ovo stanovište bilo istinito ono bi dovelo u pitanje Nejgelov zaključak. Prema tom stanovištu, pobijanjem kognitivnog skepticizma pobijao bi se i volitivni skepticizam. Da bismo ljude motivisali da postupaju moralno, *bilo bi* dovoljno uveriti ih u to da postoje određene moralne istine.

Izgleda, tako, da je Nejgel, u ovom pasusu, mogao da iznese bilo koju od ove tri tvrdnje:

- (7) Moguće je da postoje osobe koje ne shvataju da, ako nešto treba da učine, to opravdava to što čine.
- (8) Postoje osobe koje, iako veruju da moralne istine postoje, prihvataju Hjumovu teoriju motivacije.
- (9) Moralna verovanja ponekad ne uspevaju da motivišu.

Sve ove tvrdnje jesu istinite. Ali njih ne podržavaju, kao što je Nejgel izgleda mislio, njegovi argumenti. Najvažnija tvrdnja – (9) – jeste nešto što Nejgelovi argumenti pretpostavljaju.

Nejgelovi argumenti uistinu podržavaju nekoliko važnih zaključaka. Jedan primer jeste njegovo odbacivanje Hjumove teorije. Međutim, ja smatram da Nejgel, pošto je pomešao normativnost s motivacijom, i opravdanje s uveravanjem, povremeno pogrešno izražava, ili pogrešno razume, svoje zaključke. Tako, u pasusu koji smo upravo razmatrali, izgleda da Nejgel tvrdi nešto drugo, a ne (7) do (9).

## 5

Analizirajmo sada Nejgelovo objašnjenje praktičkog rasudi-vanja. On piše:

Prosuđivanje da određeni postupak ili želja jesu opravdani ima motivacioni sadržaj. Prihvatanje razloga da se nešto učini jeste prihvatanje razloga za *činjenje* toga, ne samo za *verovanje* da to treba da se učini.<sup>22</sup>

Prema Nejgelovoj drugoj tvrdnji, kada verujemo da imamo neki razlog za postupanje, mi verujemo da imamo razlog za *postupanje*. Ali ovo nije neki dodatni 'motivacioni sadržaj' koji, kada se kombinuje s ovim verovanjem, sačinjava praktički sud. Ovo je sadržaj tog verovanja. *Ono što* mi verujemo jeste da imamo taj razlog za postupanje.

Izgleda da je ovde Nejgel nameravao da odbaci drugačije stanovište. Njegova zapažanja ukazuju na to da, kako neke osobe smatraju, onda kada verujemo da imamo neki razlog za postupanje,

---

<sup>22</sup> PA, 63–64.

mi ne verujemo da imamo taj razlog za postupanje. Naše verovanje jeste samo to da mi imamo razlog za verovanje da imamo taj razlog za postupanje. Međutim, ne postoji takvo stanovište. Nije moguće misliti da kada imamo neko verovanje mi nemamo to verovanje. Nije moguće ni misliti to da kada imamo neko verovanje mi verujemo samo to da imamo razlog za njega. Ako imamo neko verovanje, mi imamo to verovanje.

Nejgel je nameravao, prepostavljam, da odbaci neko drugo stanovište. Dve su mogućnosti. Na istoj stranici, on piše:

Presudna ideja je da praktički razlog jeste razlog da se učini ili želi nešto, kao što teorijski razlog jeste razlog da se zaključi ili veruje nešto... Smatrali, kao što je to Hjum činio, da jedina ispravna racionalna kritika delanja jeste kritika verovanja povezanih s njim, znači smatrali da praktički razlog ne postoji. Ako priznamo postojanje razloga za delanje, mi moramo da smatramo ne samo to da ona opravdavaju naše verovanje o određenim posebnim propozicijama o delanju, već da opravdavaju sâmo delanje...

Prema Hjumovom stanovištu, svako rasuđivanje je teorijsko. Pošto se rasuđivanje bavi istinom, nema praktičkih razloga: razloga za marenje ili za postupanje. Za razliku od verovanja, želje i postupci ne mogu biti istiniti ili lažni; stoga, njih razlog ne može da podrži niti mu oni mogu biti protivni.

Nejgel s pravom odbacuje ovo stanovište, za koje Hjum nije pružio nijedan argument. A kada je Nejgel uporno tvrdio da razlozi za postupanje jesu razlozi za postupanje, moguće da je Hjum bio njegova jedina meta. Ipak, to ne bi objasnilo njegovu tvrdnju da kada prihvatomo da imamo neki razlog za postupanje, mi ne prihvatomo samo to da imamo razlog za verovanje da imamo ovaj razlog za postupanje. Pošto se Hjum nije obazirao na razloge za postupke, nije izložio nikakav stav o tome šta je uključeno u prihvatanje toga da imamo takve razloge.

Izgleda da Nejgelova meta ovde nije Hjumov stav da je svako rasuđivanje teorijsko, već prekomerno teorijsko stanovište o praktičkom rasuđivanju. Možda je njegova tvrdnja ta da onda kada se upustimo u praktičko rasuđivanje, nije dovoljno doneti zaključak

o tome šta treba da činimo. Takvo rasudivanje takođe treba da vodi ka odlukama i ka postupcima.

Mnogi drugi pisci iznose sličnu, mada jaču tvrdnju. Prema njihovom mišljenju, praktičko rasudivanje se ne odnosi na verovanja ili istine. Tako, na primer, Korsgardova kritikuje racionalni intuicionizam, ili ono što ja nazivam praktičkim realizmom. Intuicionisti, piše ona, 'zapravo ne veruju u praktično rasudivanje. Oni veruju da postoji grana teorijskog rasudivanja koja se posebno bavi moralom. Prema njihovom mišljenju, kada postavljamo 'praktička normativna pitanja . . . postoji nešto . . . što pokušavamo da otkrijemo . . . naš odnos prema razlozima je odnos uviđanja da oni postoje ili poznavanja istina o njima'. Korsgardova smatra da je ovo stanovište temeljno pogrešno. Kao što je Kant uvideo, praktičko rasudivanje je potpuno različito od teorijskog. Ne postoje takve nezavisne normativne istine. Mi stvaramo razloge, a moralnost se ne sastoji od *istina*, već od *imperativa*.

Kasnije ćemo se vratiti razmatranju stanovišta Korsgardoве. Iznenadujuće je što u svojoj prvoj knjizi Nejgel iznosi slične tvrdnje. Tako on piše:

Slutim... da je u osnovi Murovog 'pobijanja' naturalizma zapravo neuočena prepostavka internalizma. Evaluativni činilac koji svaka naturalistička deskripcija objekta etičkog procenjivanja uvek izostavlja u stvari je relevantna sklonost ili stav. Ali Murto nije shvatao, i sami tim je [zauzeo stanovište] prema kojem posebni ne-prirodni kvalitet služi dopunjavanju sadržaja etičkih tvrdnji.<sup>23</sup>

Ovim zapažanjima ukazuje se na to da kada prosuđujemo da li je neki postupak dobar ili ispravan, mi ne tvrdimo da taj postupak ima neko normativno svojstvo, već izražavamo sklonost ili stav.

Mora biti da se Nejgelu ova misao omakla, jer on nije emotivista, a ni nekognitivista. On je verovao da moralne istine postoje. Međutim, svojim tvrdnjama o 'motivacionom sadržaju' približio se odbacivanju tog uverenja.

---

23 PA, str. 8.

Tako, posle navođenja Murovog stanovišta da reči kao što su 'dobro' i 'ispravno' upućuju na nesvodivo normativna svojstva, Nejgel piše da se na osnovu tog stanovišta

činjenica da je ljudima stalo do toga da li je ono što rade ispravno ili pogrešno može samo smatrati misterioznom... Takva stanovišta mi deluju neprihvatljivim već na prvi pogled, jer ona osobi koja priznaje da treba da učini nešto, i uviđa *zašto* je slučaj da to treba da učini, dopuštaju da pita da li ima ikakav razlog da to učini.

Još neki pisci iznose ovakve tvrdnje. Na primer, diskutujući o Murovim navodnim normativnim istinama, Novel-Smit piše:

Nema sumnje da je sve to veoma zanimljivo. Ako budem imao žed za saznanjem, nastaviću da čitam... Saznavati o 'vrednostima' ili 'dužnostima' može biti isto toliko uzbudljivo kao i učenje o spiralnim galaksijama ili o vazdušnim vrtlozima nad vodom. Ali, šta ako mene to ne zanima? Zašto bi trebalo da išta *činim* u vezi s ovim novootkrivenim objektima? Neke stvari, sada sam to saznao, jesu ispravne a druge su pogrešne; ali zašto ja treba da činim ono što je ispravno, a da se klonim onoga što je pogrešno?<sup>24</sup>

Kada se reči koriste na 'uobičajen način', kaže zatim Novel-Smit, takva pitanja su besmislena. Međutim, 'ona ne bi bila besmislena kada bi se moralni termini koristili onako kako intuicionisti prepostavljaju da se koriste'. U 'svakodnevnom životu nema razlike između 'ispravno je da ovo učinim' i 'ovo treba da učinim'. Ali ako se smatra da 'X je ispravno' znači da X ima 'ne-prirodno svojstvo' ispravnosti, mi *možemo* da poričemo da treba da učinimo ono što je ispravno.

Na ovo postoji očigledan odgovor. Kada bi ovi postupci imali ne-prirodno svojstvo da su ispravna stvar za činjenje, imali bi i ne-prirodno svojstvo da su ono što treba da učinimo. Pitanja na koja je ukazao Novel-Smit opet bi bila besmislena. Svojim zapažanjima,

---

24 Nowell-Smith, *Ethics*, str. 61.

Novel-Smit je imao namjeru da pokaže da navodne moralne istine intuicionista ne mogu biti normativne. Međutim, ovaj argument jednak je tvrdnji da i dalje možemo, čak i kad bismo znali da je neki postupak ispravan ili da je ono što treba da učinimo, da poričemo da je taj postupak ispravan ili da je ono što treba da učinimo. To nije tako.

Novel-Smit je i pored toga mogao da kaže: 'Ali šta ako nas ne zanima? Šta ako nas nije briga šta treba da uradimo?' Međutim, ovaj odgovor nije prigovor stanovištu intuicionista. U njemu se brkaju normativnost i motivaciona moć. Čak i ako nas nije briga, trebalo bi da jeste.

Analizirajmo sada Herovu primedbu o 'navodnim moralnim svojstvima koje postupci', prema stanovištu intuicionista, 'treba da imaju'<sup>25</sup>. Ako je 'samo slučaj to da . . . postupci za koje osoba može da se opredeli imaju moralno svojstvo pogrešnosti, jedno od njihovih mnogih deskriptivnih svojstava, zašto bi osobu to zanimalo?' Ovim zapažanjem Her prepostavlja da ne mogu postojati normativne istine, jer bi svaka istina bila samo 'deskriptivna', i ne bi mogla da pruži razloge. Prema Herovom stanovištu, čak i kada bi bilo istinito da ova osoba ima razlog da je to zanima, ona ne bi imala razlog da je zanima. Kao i u prethodnim razmatranjima, to nije tako.

Slično piše Vilijams:

Ovaj kritičar silno želi da ovo *treba* pripoji delatniku... ovo je pravo mesto za standardni emotivistički ili preskriptivistički argument, prema kojem čak i kada 'Treba da bude da p' ima poseban oblik, 'Treba da bude da A čini X', ako nekome samo saopštava činjenicu o svetu, osobi je potrebno neko dodatno objašnjenje o tome zašto bi A uopšte trebalo da obrati pažnju na tu posebnu činjenicu.<sup>26</sup>

Prepostavimo da normativne činjenice nisu samo da A treba da uradi X, već i da A treba da obrati pažnju na tu činjenicu.

25 R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981), str. 217. [Ričard M. Her, *Moralno mišljenje*, Zavod za udžbenike, Beograd 2005, prev. Aleksandar Dobrijević]

26 Bernard Williams, 'Ought and Obligation', *Moral Luck*, str. 122. (Proširio sam neke skraćenice.)

Pretpostavimo i to da znamo zašto raspolaćemo ovim činjenicama. Možda A treba da uradi X zato što je to obećao, a na tu činjenicu treba da obrati pažnju zato što svi mi imamo razlog da podržavamo običaje koji omogućuju saradnju. Kada bi ovo bile normativne činjenice, što nam ovaj emotivistički argument omogućava da pretpostavimo, ne bi nam bilo potrebno dalje objašnjenje o tome zašto A treba da obrati pažnju na njih. To bi bila jedna od činjenica koju smo već objasnili.

Vratimo se sada Nejgelovom odbacivanju Murovog stanovišta. Kada bi neki postupci imali 'ne-prirodno' svojstvo da su ispravni, bila bi misterija, piše Nejgel, što je ljudima stalo do te činjenice. Kao i Her i Vilijams, i Nejgel je nagovestio da čak i kada znamo da nešto *treba* da uradimo, možemo da poričemo da imamo ikakav razlog da to uradimo.

Postoji jedan način da se razume ova druga tvrdnja. Nejgel se možda pozivao na stanovište internalizma o razlozima. Možda je njegova poenta bila ta da ako neki postupak ima ovo navodno ne-prirodno svojstvo ispravnosti, to ne bi bila činjenica o odnosu ovog postupka prema našoj motivaciji. Prema internalistima, takva činjenica ne može da pruži razlog za postupanje.

Ipak, ne deluje baš verovatno da je Nejgel imao ovo na umu. On je odbacio ovaj oblik internalizma. Uz to, nije ni suprotstavljaо moralnu i vanmoralnu upotrebu reči 'treba'. Izgleda da je njegova ideja bila ova: ako neki postupak ima ne-prirodno svojstvo da jeste ono što mi treba da uradimo, mi i pored toga možemo da se pitamo da li to treba da uradimo.

Kao i ranije, ova sugestija nema smisla. Niti je to zapravo Nejgelovo stanovište. Ali, pošto je on brkao normativnost i motivaciju, zapao je u prihvatanje ovog emotivističkog argumenta.

Sada razmotrimo Nejgelovu tvrdnju da praktičko rasuđivanje *treba* da nas vodi ka odlukama i postupcima. Ovde možemo da razaberemo tri stanovišta:

- (A) Praktičko rasuđivanje ne vodi ka verovanjima. Ono vodi ka praktičkim sudovima kao što su 'Treba da uradim to'; a takvi sudovi nisu verovanja. Reči 'Ja treba da' izražavaju neku odluku ili stav.

- (B) Praktičko rasuđivanje vodi ka verovanjima kao što su 'Treba to da učinim'. Međutim, da bi osoba u praktičkom pogledu bila racionalna, nije dovoljno da dospe do takvih zaključaka. Kada verujemo da nešto treba da učinimo, mi treba da odlučimo da to učinimo, i treba da postupamo na osnovu te odluke.
- (C) Da bi neko u praktičkom pogledu bio potpuno racionalan delatnik, dovoljno je da dođe do istinitih ili opravdanih verovanja o tome šta treba da čini.

Nekognitivisti prihvataju (A). Na određen način to čine i neki kantovci – koji bi mogli da uvrste i Kanta. Uprkos njegovim opaskama o Muru, Nejgelovo stanovište je bilo, i ostalo, (B). Kada je pisao svoju prvu knjigu, Nejgel je po svoj prilici mislio da neki filozof prihvataju (C). Možda je baš zato uporno tvrdio da kada prosuđujemo da imamo neki razlog za postupanje, tada prosuđujemo da imamo razlog za postupanje, ne samo za verovanje da treba da delamo. Međutim, ja ne mogu da se setim nikoga ko prihvata (C).

Proučimo još jedan pasus. Praktički sudovi, piše Nejgel, ne sastoje se

samo od opažanja da određene osobine nečije situacije spadaju u kategorije nazvane 'razlozi'... Oni ne služe samo za klasifikaciju: oni su sudovi o tome šta činiti. Oni imaju praktične konsekvence. Ako bi bili samo sredstva za klasifikaciju onda zaključak o tome šta neko *treba* da čini ne bi sam po sebi imamo nikakav uticaj na zaključak o tome šta da *čini*. Ovo drugo bi moralo da se izvede iz onog prvog, ukoliko to uopšte i može, samo uz pomoć dodatnog principa, o razumnosti činjenja onoga što osoba treba da učini.<sup>27</sup>

Praktički sudovi služili bi samo za klasifikaciju, smatra Nejgel, kada ne bi imali motivacioni sadržaj. Prepostavimo prvo, da je on koristio reč 'motivaciono' u njenom opravdavajućem smislu. Njegova ideja bi tada bila da ako tvrdnja da nešto *treba* da učinimo ne

---

<sup>27</sup> PA, str. 109.

podrazumeva opravdanje za to činjenje, ona ne bi imala normativnu snagu. Mada je ovo istinito, previše je očigledno da bi bilo sve što je Nejgel, u ovom pasusu, imao na umu.

Pretpostavimo sada da je Nejgel na umu imao njen eksplanatorni smisao. Njegova ideja, u ovom pasusu, tada bi bila ova: ako naš sud da nešto treba da uradimo sam po sebi ne bi mogao da nas motiviše, takav sud ne bi bio bitan za odluku o tome šta da činimo. Drugim rečima, kada bi hjudomska teorija motivacije bila tačna, praktički sudovi ne bi mogli da pruže razloge za postupanje. Ako je ovo bila Nejgelova ideja, onda je ponovo pomešao normativnost i motivacionu moć.

Izgleda da se ovo tumačenje uklapa u početak pasusa. Praktički sudovi služili bi 'samo za klasifikaciju', kaže Nejgel, kada bi bili samo verovanja o tome šta treba da činimo. Kada imamo takva verovanja, tada bismo samo opažali da određene osobine naše situacije spadaju u kategorije nazvane 'razlozi'. Ova formulacija sugerira da normativne istine ne mogu postojati. Izgleda da je Nejgelova tvrdnja sledeća: ako naše verovanje da imamo neki razlog samo po sebi ne može da nas motiviše, sadržaj tog verovanja bio bi samo taj da određene prirodne osobine naše situacije ispravno mogu da budu označene kao 'razlozi'. Prema tom stanovištu, koje je sada u velikoj meri prihvaćeno, postoje prirodne činjenice o svetu, u koje spadaju i činjenice o našoj motivaciji. Ali ne postoje druge, nesvodivo normativne činjenice, ili istine.

Prema stanovištu koje Nejgel kasnije zastupa, kada verujemo da nam određene prirodne činjenice navode razloge za marenje ili za činjenje, mi ne mislimo da ove činjenice mogu biti označene kao 'razlozi'. Ova verovanja su *normativna*. Mi verujemo da *treba* da nam je stalo ili da *treba* da postupamo na određen način. I takva verovanja bi mogla biti, u strogom smislu, istinita. Kako Nejgel piše:

Ako imam jaku glavobolju, ona meni ne deluje kao nešto što je samo neprijatno, već kao nešto što je loše. Ne samo da mi se ne svida, već mislim da imam razlog da pokušam da je se oslobodim. Teško je zamislivo da bi ovo moglo biti iluzija, ali ukoliko ideja o tome da je nešto loše uopšte ima ikakvog smisla, ona ne mora biti iluzija...<sup>28</sup>

28 Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986), str. 145.

Na početku svoje prve knjige, Nejgel je tvrdio da mi etiku moramo, ako želimo da je spasemo, da smatramo 'granom psihologije'. Racionalni zahtevi moraju da se temelje na motivacionim tvrdnjama. Međutim, kako kasnije tvrdi, ovo uveliko prihvaćeno verovanje je temeljno pogrešno<sup>29</sup>. Ukoliko ne pravimo razliku između razloga i motivacionih stanja, ne možemo da tvrdimo, kako je Nejgel pisao u ranijim delima, 'da prihvatanje razloga za činjenje nečega jeste prihvatanje *razloga za činjenje toga*'. Nejgel je tada pisao i sledeće:

U onoj meri u kojoj racionalni zahtevi, praktični ili teorijski, predstavljaju uslove za verovanje ili postupanje, takva nužnost koja im se može pripistati nije logička, već prirodna ili psihološka.<sup>30</sup>

Mada takva nužnost nije logička, on nije ni prirodna a ni psihološka. Ta nužnost je normativna. Kako je Nejgel kasnije tvrdio, poslednju reč ima razlog.

## 6

Možemo da završimo ispitivanjem stanovišta Korsgardove. Kada je reč o reduktivnim opisima normativnosti, ona izlaže najpotpuniji; takođe ozbiljno shvata i oblik nereductivnog praktičkog realizma koji ja, sledeći Nejgela, nastojim da odbranim.

Da bi se predstavilo stanovište Korsgardove, vredi iznova razmotriti stanovište Dejvida Folka. Prema Folku, razlozi za postupanje nisu normativni: oni su verovanje o činjenicama koje može da nas podstakne na delovanje. Normativnost, smatra on, najočiglednije pripada imperativima. Normativni iskaz, piše dalje, 'Jeste iskaz poput "Ne gazi travu". Pošto ovakvi iskazi nisu stavovi, oni ne mogu biti ni istiniti ni lažni.

Teže za klasifikovanje, smatra Folk, jesu tvrdnje u kojima se koristi reč 'treba'. On ukazuje na to da, za razliku od naredbe poput 'Ne prilazi!', koja je isključivo normativna, tvrdnja poput 'Ti ne treba da prilaziš' delom je normativna a delom deskriptivna. Iako vam se

29 Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford: Oxford University Press, 1997), poglavlje 6.

30 PA, str. 22.

ovom tvrdnjom saopštava da ne prilazite, ona implicira i to da imate razlog da tako postupite. Kada piše o drugoj takvoj tvrdnji – 'Vi sada treba da idete' – kaže da joj je 'potrebna podrška od "vaš autobus odlazi"... ili bilo koje druge prirodne osobine situacije koja se može smatrati razlogom.' Pošto su ovakvi iskazi podržani razlozima, njima se nastoji da se osoba ubedi racionalnim sredstvima. Oni nisu tek *podsticaj*; oni *usmeravaju*.

Takvi iskazi, primećuje Folk, u izvesnom smislu su zbumujući. Tvrđnja 'Ti treba da...' sama po sebi nam ne *navodi razlog*. Pošto je to tako, piše on, takve tvrdnje

deluju kao logički suvišan deo ove mašinerije. Osoba ubeduje racionalnim metodama onda kada navodi razloge, navodi one osobine situacije koje najverovatnije idu u prilog činjenja nečega... Šta bi još sem drugog razloga moglo da doprinese moći ubedivanja razlozima koji su već izloženi? Ali, 'ti treba da' kaže se kada je sve što se smatrao razlozima već navedeno. Deluje ubedljivo, i kao navođenje razloga, a ipak nije. Izgleda da istovremeno i pripada ubedivanju racionalnim metodama i da nije njegov deo.<sup>31</sup>

Folk ovde plauzibilno pretpostavlja da, ako bi bilo racionalno da postupimo na određen način, ta činjenica nije razlog da tako postupimo. Činjenica je da nam određena činjenica pruža takav razlog, i to takva koja nije nadjačana drugim razlozima. U izvesnom smislu, to što je nešto dobro nije razlog da to izaberemo; to je činjenica da ta stvar ima osobine koje pružaju takve razoge. Ipak, ovim razmišljanjima *treba i dobro* ne postaju logički suvišni delovi praktičkog rasuđivanja. Folk je nadomak uviđanja toga kada, u tom pasusu, zaboravlja svoju definiciju koncepta razloga. Mi navodimo razloge za to da se postupa na određen način, piše on, kada iznosimo 'one osobine situacije koje najverovatnije idu u prilog' tog postupka. Kada tvrdimo da ove osobine *idu u prilog* nečemu, time ne mislimo da je delatnika, da je znao za te osobine, to moglo da podstakne na postupak. Time mislimo da ove osobine *podržavaju* njegovo delanje i, samim tim, podržavaju zaključak da on *treba* da dela normativno.

31 W. D. Falk, *Ought, Reasons, and Morality* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986).

Folk dalje piše:

'Ubeđivanje putem iznošenja razloga' je neodređen koncept. Ono može da znači 'iskazivanje činjenice sračunate da deluje kao razlog', a takođe i 'iznošenje takve činjenice, i tvrđenje da će ona, ako se razmotri, imati ulogu takavog razloga'... Preskriptivnog govor upravljačkog tipa dospeva na novu razinu... kada pređe s isključivog iskazivanja ubedljivih činjenica ka objavljivanju tvrdnje da one konstituišu razloge, 'dobre razloge', 'valjane razloge', i tako dalje...

Folkova upotreba izraza 'dobri razlozi' može da deluje kao da je normativna. Međutim, ona to nije. Činjenice jesu dobri razlozi, u Folkovom smislu, ako bi verovanje u te činjenice imalo moć ubedivanja ili motivisanja. Kada koristimo 'treba' da naznačimo prisustvo razloga – a to je ono što Folk naziva *motivacioni smisao* reči 'treba' – mi pravimo psihološko predviđanje, za koje se može dokazati da je ili istinito ili lažno. Kako piše:

Branio sam stanovište da su razlozi pokretačka snaga... Ako razlozi rukovode izborom zato što su pokretačka snaga, onda okolnost koja sadrži razlog za jednu osobu ne mora da sadrži razlog... za svakog. Ono... što može da se odredi kao promišljanje o utvrđivanju izbora u suštini je empirijska stvar.

Kako na drugom mestu piše, kada kažemo 'Ti treba da ideš', mi želimo da naša tvrdnja bude 'proverena... mi želimo da slušalac ima korist od doživljavanja onoga što mi tvrdimo'.

Sada nam je jasno zašto su pojmovi *treba* i *dobro*, prema Folkovom mišljenju, logički suvišni. Oni nemaju nikakav distinktivan smisao niti pojmovnu ulogu. Folk zanemaruje mogućnost da kada iznosimo tvrdnju poput 'Ti treba da ideš', možda iskazujemo normativnu istinu. Kada su takve tvrdnje istinite, smatra on, njihova istinitost se sastoji u *motivacionom* očekivanju. U onoj meri u kojoj su takve tvrdnje normativne, one su poput zapovesti 'Idi!' Premda one u isti mah mogu biti normativne i istinite, njihova normativnost nije deo onoga što ih čini istinitim. 'Ti treba da ideš' znači, otprilike, 'Kada bi znao istinu, želeo bi da odeš, dakle: Idi!'.

Folk bi odbacio ovakvu procenu svog stanovišta. Mada je smatrao da u nekim upotrebljama reč 'treba' prosto izražava zapovest, tvrdio je da to ne važi za upotrebu reči 'treba' u smislu motivacionog očekivanja ili u smislu psihološkog predviđanja. Racionalne ljude, piše on, 'zanimaju emotivna previranja drugih ljudi samo u onoj meri u kojoj predstavljaju objektivno valjane preporuke za njih same'. A ovo motivaciono treba, tvrdi, ima takvu objektivnu snagu preporuke.

Folk zatim ispituje prigovor poput onog koji sam ja izneo. Kritičar može da kaže, piše on, 'da se „Ja treba“ razlikuje od „Želeo bih kad bih prvo razmislio“. Jedna ima normativnu konotaciju i konotaciju prinude koju druga nema.' Folk odgovara da kada 'treba' koristimo u ovom motivacionom smislu, naša tvrdnja ne mora biti samo o tome šta *bismo* želeli. Ona može biti o tome šta *bismo morali* da želimo. Ovakva upotreba 'treba', kaže zatim Folk, zadovoljava Kantov kriterijum normativnosti. Prema Kantovom mišljenju, kada kažemo da nešto 'treba' da uradimo pod tim podrazumevamo da 'imamo, protivno našim sklonostima, ne samo racionalan, već *racionalno nužan* nagon ili 'volju' da to uradimo'.<sup>32</sup>

Ovo pominjanje racionalne nužnosti ponovo izgleda kao da obećava normativnost. Ali, to obećanje nije ispunjeno. Prema Folkovom objašnjenju, nagon je *racionalan* ako je takav da 'bi ga osoba imala ako bi u isti mah upoznala te činjenice i proverila svoje reakcije na njih'. Takav nagon je *nužan* ako ga ne bi izmenilo 'nikakvo ponavljanje ovih mentalnih operacija'. Ovde nema nikakvog praktičkog rasuđivanja. Da bismo otkrili šta je racionalno nužno u Folkovom smislu, mi samo ocenjujemo relevantne činjenice i *proveravamo naše reakcije*. Folk nastavlja:

Upravo to se podrazumeva pod 'diktatom razloga': nagon ili volja za delanjem podstaknuta 'razlogom' i... to takva koja dobija posebnu snagu od [činjenice da] je nikakvo dalje proveravanje od strane 'razuma' ne bi izmenilo ili istisnulo... Konkluzivan razlog bio bi razlog [koji je] neizbežno jači od svih suprotnih motiva.

[Ljudi imaju] dužnosti kada... imaju, suprotno svojim sklonostima, posebno prinudan ili odbijajući motiv da ih izvrše ili ne izvrše.

---

32 Ibid.

Ovde se podjednako razlozi i dužnosti svode na motivaciona stanja, ili empirijske činjenice o takvim stanjima. Kako Folk primećuje: 'Ono što se ovde naziva... dužnostima, u jednom smislu bi bile činjenice o prirodi u njihovom običnom empirijskom značenju'.

Ono što omogućava normativnost, prema njegovom mišljenju, jeste razlika između naših aktuelnih motiva i motiva koje bismo imali kada bismo procenili činjenice. Kada neko tvrdi da on 'treba da' učini nešto, u Folkovom motivacionom smislu, ono što ta osoba misli jeste da, iako njen 'nagon ili želja' da to učini sada možda nisu 'dovoljno snažni, u pogledu svoje nastrojenosti ona je pod delotvornom i nadvladavajućom prinudom da to učini'.

Folkovo motivaciono 'treba' nije normativno u smislu koji ja pridajem toj reči. Nema ničeg normativnog u prinudnosti ili neizbežnosti naših želja. To delimično može da se pokaže analizom onoga što proishodi iz Folkovog stanovišta. Razmatrajući Brantovo stanovište, pokazali smo da je dovoljno, da bi naše želje bile racionalne, da budemo neizlečivo ludi. Slična primedba odnosi se na Folkovo stanovište. Pretpostavimo da se osećam, kada razmatram činjenice, neodoljivo privučenim, protiv mojih drugih sklonosti, da postupam na neki ludački način; na primer, da jedem sijalice ili preskačem provaliju. Prema Folkovom stanovištu, tada bih imao racionalnu obavezu da tako postupam.

Kada Folk raspravlja o moralnosti, primećuje da nas privlače dva potencijalno sukobljena stanovišta. Mi istovremeno pretpostavljamo da moralna verovanja nužno motivišu, što internalisti tvrde, i da moralnost, što eksternalisti tvrde, važi za sve ljude, ma kakva bila njihova motivaciona stanja. Ovakve pretpostavke, piše Folk, stvaraju paradoks. Mi smo skloni da verujemo da je

našem činjenju onoga što treba da činimo potrebno 'opravdanje' pored onoga koje izražavamo time što kažemo da moralno gledano to treba da učinimo. Mi možemo da pitamo: 'Postoji li... ikakva stvarna potreba da to učinim?'

Ali, apsurdno može da deluje i to

da bi za moralno ponašanje bilo potrebno više od jedne vrste opravdanja: pošto smo prvo uverili osobu da, bez obzira na

štetu koju njoj to nanosi, ona ima moralnu obavezu da postupi na određen način, tada bi trebalo da je uverimo i u to da ima... dovoljno jak razlog da tako postupi. 'Naveli ste me da shvatim da treba, sada me uveravate da zaista moram' deluje kao prevarantski zahtev i iziskuje ovakav odgovor: 'Da ste me zaista uverili u ono prvo, ne biste ozbiljno sumnjali u ovo drugo'.

Ovaj paradoks, objašnjava dalje Folk, nastaje iz našeg neuspeha da napravimo razliku između dva smisla 'treba': motivacionog ili razlogodavnog smisla, i onog smisla koji koriste moralni eksternalisti, kako sam ih nazvao. Kada napravimo ovo razlikovanje, videćemo da ima 'ljudi koji mogu...' kao prostu činjenicu da smatraju to da za njih, iako priznaju da imaju moralnu obavezu da postupe na određen način... nema stvarne potrebe ili dovoljnog razloga da tako postupe'. Pošto oni nisu motivisani, 'prosta je činjenica' da oni ne moraju da izvrše svoju dužnost.<sup>33</sup>

Folk zatim predlaže da, pošto smisao u kojem moralni eksternalisti koriste reč 'treba' kida vezu između moralnosti i razloga za postupanje, taj smisao napustimo. Moralni smisao 'treba da' valja 'poistovetiti' s motivacionim smislom. Na taj način, piše Folk, 'veza dužnosti s dovoljnom motivacijom postaje logički nužna'.

Ovaj predlog ima i neželjene implikacije. Prema moralnom internalisti, moralnost može da ne važi za one kojima nedostaje moralna motivacija. Upravo zato Harman, na primer, tvrdi da Hitler možda nije postupao pogrešno. Folkov predlog je ekstremniji. Pretpostavimo da bi Hitlerove najjače želje opstale i posle temeljnog promišljanja o činjenicama. Folk sugerire da bi ispunjavanje ovih želja tada bila Hitlerova dužnost.

Sada se možemo ponovo posvetiti stanovištu Korsgardove, koje se delimično preklapa s Folkovim. Nikako ne mogu biti pravičan prema njenom stanovištu; zbog složenosti i domaćaja neuobičajeno je teško izložiti ga i svrstati. Korsgardova povezuje kantovske, hjudmovske i egzistencijalističke ideje na neočekivane načine, odbacujući svaki kliše u tumačenju. Ja ću razmatrati samo njen opis normativnosti i prigovore praktičkom realizmu.

<sup>33</sup> W. D. Falk, *Ought, Reasons, and Morality* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986).

Korsgardova pita: 'Šta, ako išta, mi zaista treba da činimo', i 'šta opravdava zahtev koji nam moralnost postavlja'. Ovo pitanje naziva *normativnim pitanjem*.

Realisti, tvrdi, na njega ne mogu da odgovore. Pretpostavimo, piše ona,

da se od vas pre traži da se suočite sa smrću nego da učinite odredenu stvar. Vi postavljate normativno pitanje; želite da znate da li je ovaj užasan zahtev koji vam se postavlja opravdan. Da li je zaista istina da je baš to ono što vi *morate* da uradite? Odgovor realiste na ovo pitanje je jednostavan: 'Da'. To jest, sve što on može da kaže jeste da je *istina* da je to ono što vi treba da uradite.<sup>34</sup>

U ovom i sličnim pasusima, prigovori Korsgardoве su manje ili više ovog tipa:

- (A) Realista raspravlja o pogrešnom pitanju.
- (B) Realista ne može da nas uveri u to da je neki odgovor na naše pitanje zaista istinit.
- (C) Čak i kada bi na naše pitanje postojao istinit odgovor, to ne bi rešilo naš problem.
- (D) Naše pitanje nije takvo da bi odgovor na njega mogla biti neka istina.

Ovi prigovori, obrazлагаču, nisu uspešni. Ako se na pitanje Korsgardove ne može odgovoriti nekom istinom, ono ne može biti normativno. Kada postoje odgovori na normativna pitanja, ti odgovori moraju biti istine one vrste koju realisti opisuju. A ako neke ljudi ne možemo da uverimo u to da takve istine postoje, to nije nikakav argument protiv realizma.

Različiti pisci, kaže Korsgardova, njeni pitanje postavljaju na različite načine, pošto se razlikuju po tome šta smatraju reči

---

34 Korsgaard, Sources, str. 38.

*s normativnim nabojem.* Tako, prema Pričardu ta reč je obaveza, za Mura je ona dobro, a za Nejgela razlog. Stoga Korsgardova daje nekoliko formulacija svog pitanja. U navedenom pasusu, njen skeptik pita:

P1: Da li je zaista istina da je to ono što moram da učinim?

Realisti nam ne mogu pomoći, kaže ona, jer je njihov odgovor na ovo pitanje prosto: 'Da'. Realisti ne potkrepljuju svoj odgovor. Prema njenom mišljenju: 'Ako neko posumnja u to da obaveze uistinu postoje, ne pomaže da se kaže: „Ali one uistinu postoje. One su stvarne stvari.“ Samo on sada to ne vidi i tu leži njegov problem'.<sup>35</sup>

Prema najdirektnijem tumačenju P1 znači

P2: Da li je zaista istina da mi moral nalaže da to učinim?

Međutim, da je ovo pitanje Korsgardove, realizam bi mogao da pruži odgovor. Odista bi moglo biti istinito da je ovaj postupak ono što moral zahteva da se uradi. Kada bi to bilo istinito, ne bi predstavljaо nikakav prigovor realizmu to što skeptik Korsgardove ne uvida tu istinu.

Međutim, njen pitanje je drugačije. Tako ona piše:

Realista... može da iznova ispituje i analizira razloge zašto je postupak ispravan... Ali, izgleda da ovaj odgovor ne pogadja baš gde treba. On je upućen nekom ko izražava sumnju u to da moralnost zaista zahteva taj postupak, ne nekome ko sumnja u to da su moralni zahtevi zaista normativni.

Njen skeptik ne pita da li moral od njega odista zahteva da se suoči sa smrću. On veruje da se ovaj postupak *zaista* zahteva. On pita da li je taj zahtev zaista normativan.

Pitanje Korsgardove bi moglo biti:

P3: *Treba* li da uradim ono što od mene moralnost zahteva da uradim?

---

35 Korsgaard, *Sources*, str. 38.

Ona piše, na primer: 'Treba li da dozvolimo sebi da nas pokreću motivi koje iznosi moralnost?' Da bi ovo bilo dobro pitanje, smisao reči 'treba' u njemu ne može imati moralni smisao. Ali može imati smisao razboritosti. Da je moralnost dobra za nas, tvrdi Korsgardova, to bi mogao biti odgovor na normativno pitanje. Tvrdi i ovo: da bi neki moralni zahtev bio vredan toga da se za njega umre, neispunjene tog zahteva mora biti gore od smrti. Ova zapažanja ukazuju na to da je njen pitanje:

P4: Ako učinim ono što se od mene u moralnom pogledu zahteva, da li bi to bilo dobro za mene?

Slično pitanje bilo bi, da li bismo, čineći ono što moral zahteva, postupali na osnovu motiva koji su dobri za nas. Kako Korsgardova piše:

Tada možemo da postavimo normativno pitanje: kada se sve uzme u obzir, imamo li razlog da prihvatimo tvrdnje o našoj moralnoj prirodi ili treba da ih odbacimo? Pitanje nije 'da li su ove tvrdnje istinite?', kao što jeste za realistu. Razlozi koji se ovde traže jesu praktički razlozi: ideja je da se pokaže da je moralnost za nas dobra.

Da je njen pitanje P4, realizam bi mogao, ako je istinit, da pruži odgovor. Realista bi mogao da se pozove na istine o tome šta je dobro ili loše za nas. On možda ne bi mogao, u nekim slučajevima, da odbrani svoj odgovor 'Da'. Možda bi, kako je Sidžvik tvrdio, moralno postupanje moglo biti loše za nas. Ali, to ne bi bio prigovor realizmu.

Međutim, pitanje Korsgardoje nije to da li je moralnost za nas dobra. Kako bi ona rekla, čak i ako bi neki postupak za nas bio najbolji, i stoga se razborito zahtevao, i dalje bismo mogli da pitamo da li je taj zahtev zaista *normativan*.

Bolji je predlog

P5: Kada bih učinio ono što se od mene u moralnom pogledu zahteva, da li bih postupao na osnovu motiva koje mi je drago što ih imam?

Kada razumemo motive koje daje moralnost, treba da se upitamo, piše Korsgardova, da li *odobravamo* te motive. A ona povezuje normativnost s refleksivnim odobravanjem. Međutim, P5 je preslabo da bi bilo normativno pitanje.

Vratimo se prvoj formulaciji Korsgardove:

P1: Da li je zaista istina da je to ono što *moram* da učinim?

Kako piše na drugom mestu, ona pita šta mi *moramo* da učinimo. Normativnost, u svom najčistijem, obliku, uključuje *zahtev*.

Njeno pitanje nije, kako smo pokazali, ni o moralnim ni o razboritim zahtevima. Ali bi moglo biti

P6: Da li se ovaj postupak *racionalno zahteva*? Da li je to ono za šta imam naviše razloga, ili preovlađujući razlog, da učinim?

Izgleda da je ovo tumačenje najbolje. Realizam je neuspešan, tvrdi Korsgardova, zato što ne uspeva da shvati razliku između teorijskog i praktičkog rasuđivanja. Prema realistima, kada se neki postupak racionalno zahteva, taj zahtev je normativna činjenica koja važi 'nezavisno od delatnikove volje'. Na osnovu takvog stanovišta, tvrdi ona, mogli bismo da pitamo:

P7: *Zašto* treba da učinim ono što se od mene racionalno zahteva da učinim?

A na to pitanje, tvrdi ona, realista ne bi imao nikakav odgovor. Racionalni zahtevi, ako se razumeju onako kako ih razume realista, ne bi imali normativnu snagu. Mi ne bismo imali razlog da činimo ono što, prema realistima, razum nalaže.

Najuverljiviju kritiku realizma Korsgardova iznosi u svojoj raspravi o instrumentalnim razlozima.<sup>36</sup> Prema

*instrumentalnom načelu*, razum nam nalaže da koristimo sredstva za ostvarivanje naših ciljeva.

Prema internalističkim, na željama zasnovanim teorijama, to je centralno načelo praktičkog rasuđivanja. Prema teorijama zasnovanim na vrednostima, da bi se instrumentalno načelo primenilo, naši ciljevi moraju biti racionalni, ili vredni toga da se ostvaruju. Međutim, kad imamo takve ciljeve, naši razlozi da težimo njihovom ostvarivanju navode nam izvedene razloge da posegnemo za neophodnim sredstvima. Dakle, i prema jednoj i prema drugoj teoriji, neki oblik instrumentalnog načela je nekontroverzan.

Pre iznošenja sopstvenog, kantovskog opisa ovog načela, Korsgardova kritikuje dva druga. Jedno je empirijsko, a iznose ga Hjum i Folk. Korsgardova piše da taj opis sadrži 'objašnjenje kako instrumentalni razlozi mogu da nas motivišu, ali na uštrb toga da učine nemogućim da uvidimo kako bi mogli da imaju ulogu zahteva ili uputstava'.<sup>37</sup> Ovaj je prigovor, tvrdio sam, opravdan.

Korsgardova odbacuje i objašnjenje koje daju realisti, Sidžvik i Nejgel u kasnijim radovima. Ovo objašnjenje, piše ona, 'omogućava instrumentalnim razlozima da imaju ulogu uputstava, ali na uštrb toga da učine nemogućim da otkrijemo ikakav poseban razlog zašto bismo bili motivisani da sledimo ta uputstva'. Realisti 'ne mogu da pruže koherentno objašnjenje racionalnosti'.

Prema njihovom mišljenju:

Racionalnost je stvar povinovanja volje standardima razuma koji postoje nezavisno od volje, kao skup istina o tome za šta ima razloga da se nešto učini... Teškoće s ovim prikazom... jasna je već na prvi pogled, jer takav opis povlači pitanje zašto je racionalno

36 'The Normativity of Instrumental Reason', dalje u tekstu *NIR*, u: Garrett Cullity and Berys Gaut (priр.), *Ethics and Practical Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

37 *NIR*, str. 219.

povinovati se ovim razlozima, i izgleda da nas ostavlja u situaciji da nam je potrebno da razlog bude racionalan.<sup>38</sup>

Kada bi realiste pitali zašto je racionalno saglašavati se s razlozima, oni bi mogli da odgovore: 'Upravo to znači *biti* racionalan. Mi smo racionalni ako želimo i činimo ono što najrazložnije želimo i činimo'.

Korsgardova razmatra ovaj odgovor, i piše:

Postoji jedan način na koji bi strategija realizma možda mogla da bude delotvorna. Možemo jednostavno da *definišemo* racionalnog delatnika kao nekoga ko se na odgovarajući način saglašava s razlozma, ma koji da su, i onda možemo izložiti realistove opise svih praktičkih razloga.

Ovaj odgovor, prigovara Korsgardova, načinio bi realizam trivijalnim.

Realizam bi uistinu bio trivijalan kada bi ga istinitim činila pogodbena definicija. Prepostavimo da postavimo drugačije pitanje: da li je uvek racionalno činiti ono što nam je dužnost. Za razmatranje ovog pitanja ne bi bilo od pomoći definisati 'racionalno' tako da znači 'činiti ono što nam je dužnost'. Pošto to nije ono što racionalno zaista znači, naša predložena redefinicija ne bi mogla da odgovori na naše pitanje.

Razmotrimo sada pitanje da li je uvek ispravno činiti ono što nam je dužnost. Mogli bismo da tvrdimo: 'Jeste. To je ono što moralna ispravnost jeste.' Ova tvrdnja je analitička, jer proishodi iz značenja reči 'ispravno' i 'dužnost'. A pošto nismo redefinisali ove reči, naša tvrdnja odgovara na ovo pitanje. Razume se da je trivijalno tvrditi da mora biti ispravno činiti ono što nam je dužnost. Ali tvrdnja je trivijalna samo zato što je očigledno istinita.

Isto se odnosi na tvrdnju realizma da biti racionalan znači saglašavati se s razlozima. Kada realisti iznose tu tvrdnju, oni se ne pozivaju na pogodbenu redefiniciju. S obzirom na značenje reči 'racionalno' i 'razlog', njihova tvrdnja je još jedna analitička istina. Ona je takođe trivijalna zato što je toliko očigledno istinita. Međutim,

---

38 NIR, str. 240.

to realizam ne čini trivijalnim. Prema realistima, postoje netrivijalne istine o tome za šta imamo razlog da marimo, i da činimo.

Vratimo se sada tvrdnji Korsgardoве да, ако је рационалност ствар саглашавања с таквим истинама, то би нас оставило у ситуацији да нам је потребно да разлог буде рационалан'. И ова тврдња је дaleко од тривijалне. Prema realistima, mi smo racionalni ako želimo, i činimo, ono što je najrazložnije da želimo i činimo. Stoga, ono što Korsgardova sugerise јесте sledeće: ако bi realizam bio истинит, mi možda ne bismo имали разлог да želimo i da činimo ono što najrazložnije želimo i činimo.

Da bi ова sugestija bila koherentna, mora biti да је Korsgardova koristila реč 'разлог' u dva smisla. Nije mogla да misli to да, ако имамо нормативан разлог да нешто учинимо, možda nemamo takav razlog да то учинимо. Ali, možda je mislila оvo. Prema realistima, činjenica да имамо овај нормативан разлог била би истина која је не зависна од наше волје. Ako je tako, možda je Korsgardova то mislila, могуће да bi nam i dalje bio потребан *motivacioni* razlog да то учинимо. Možda ne bismo bili motivисани да учинимо ono за шта smo verovali да smo имали тaj razlog за činjenje. Ako realista не може да isključi ovu могуćnost, то би могло да се урачuna protiv njegovog stanovišta.

Drugi delovi текста подупире ово тумачење. Tako Korsgardova пиše:

Realizam o razlozima... može se kritikovati na temelju тога да не успева да задовољи захтев internalizma... Prema тумачењу које iznosi realizam, dovoljno je зачуђujuće što чак ни instrumentalni razlozi не успевају да задовоље овај захтев. Jer, с обзиром на то што znamo, delatnik može да буде ravnodušan prema činjenici да instrumentalnost поступка у односу на njegov cilj konstituiše за njega razlog за delanje.<sup>39</sup>

Izgleda да је овде приговор Korsgardoве овaj: ако је не зависна истина да имамо разлог да чинимо ono će nas dovesti до ostvarenja naših ciljeva, mi možemo да призnamо ту истину, ali da ne успемо да budemo motivisani da sve то i učinimo.

Da bi ово bio argument protiv realizma, Korsgardova je morala

---

39 NIR, str. 242.

da se pozove na internalizam verovanja. Tada bi mogla da kaže da mi ne bismo mogli, ako su verovanja o razlozima verovanja o nezavisnim istinama, da objasnimo kako nas ova verovanja nužno motivišu. Kao što smo videli, Korsgardova odbacuje internalizam verovanja. Ona govori o 'čudnoj ideji da prihvaćeni razlog nikad ne može da ne uspe da nas motiviše'.<sup>40</sup>

Slično tome, kada raspravlja o moralnosti, kaže:

Ako neko proceni da ga puka činjenica da je nešto njegova dužnost ne pokreće na delanje, i upita se koji uopšte motiv on ima za to delanje, ne pomaže ako mu se kaže da sama činjenica da je to njegova dužnost jeste taj motiv. Ta činjenica ga sada ne motiviše, i upravu tu leži njegov problem.<sup>41</sup>

Korsgardova ovde očigledno odbacuje internalizam moralnog verovanja.

U ovom drugom pasusu, ona se možda pozivala na internalističko stanovište o razlozima. Prema deliberativnom internalizmu, mi ne možemo da imamo normativan razlog da učinimo nešto ako uopšte nismo, mada smo promislili o svim relevantnim činjenicama, motivisani da to učinimo. Zamišljeni skeptik Korsgardove *uistinu razmišlja* o tim činjenicama, pa i o činjenici da ima određenu dužnost. Kada izrazi sumnju u to da je ta dužnost odista normativna, suština njegovog razmišljanja mogla bi biti ova: pošto nije motivisan da izvrši svoju dužnost, činjenica da ima ovu dužnost ne pruža mu nikakav razlog za delanje. Da je Korsgardova deliberativni internalista, složila bi se s tim.

Ukoliko je Korsgardova ovo imala na umu, tada bi odbacila neke oblike realizma. Neki realisti su eksternalistički moralni racionalisti, koji veruju da je ispravnost postupka uvek razlog za to da se on učini. Deliberativni internalisti odbacuju ovo stanovište. Međutim, i neki drugi realisti odbacuju ovo stanovište. Neki smatraju da, iako određeni eksterni razlozi postoje, njih pružaju samo činjenice o našoj dobrobiti. I, ono što je ovde važnije, neki realisti i sami su internalisti, nereductivnog tipa. A to implicira, ako se Korsgardošva pozivala na

<sup>40</sup> 'Scepticism about Practical Reason', u: *Creating the Kingdom of Ends*, dalje u tekstu CKE (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), str. 331.

<sup>41</sup> Sources, str. 38.

internalizam o razlozima, da se time ne bi objasnilo zašto, prema njenom mišljenju, realisti ne mogu da objasne čak ni najjednostavnije instrumentalne razloge. Njen prigovor realizmu mora da je drugačiji.

Jedan od njenih prigovora je sledeći. Prema realistima koje razmatra, nezavisna normativna istina jeste da mi imamo razlog da činimo ono što je potrebno da bismo postigli svoje ciljeve. Međutim, realisti nisu objasnili kako nas naše znanje o ovim istinama motiviše. Kada raspravlja o etičkom realizmu, Korsgardova često iznosi ovakve tvrdnje. Realisti 18. veka, piše ona,

nisu objasnili *kako* razlog opskrbljuje moralnu motivaciju. Oni su prosto tvrdili da on to čini. Prema Semjuelu Klarku, na primer, činjenica o određenim postupcima jeste da su oni 'prodesni da budu učinjeni'. To je samoočigledna istina ugrađena u prirodu stvari, na isti način na koje su matematičke činjenice ugrađene u u prirodu stvari (kakav god bio taj način). Ali, ljudi ne upravljaju svojim postupcima, ne vole, ne mrze, ne žive i ne ubijaju radi (zbog) matematičkih istina. S Klarkovim objašnjenjem, tako, možemo ostati potpuno zbumeni u pogledu toga zašto su ljudi spremni da čine ove stvari zbog moralnih istina.<sup>42</sup>

Realisti mogu da odgovore na sledeći način. Mi ne postupamo na osnovu matematičkih istina, osim u čisto instrumentalnom smislu. Međutim, kada verujemo da racionalno treba da prihvatimo zaključak nekog matematičkog ili logičkog rasudivanja, nije misterija kako to verovanje može da nas dovede do prihvatanja tog zaključka. Slično tome, kada verujemo da treba, bilo racionalno ili moralno, da postupimo na određen način, nije misterija kako ova verovanja mogu da nas usmere ka delanju.

Ovaj odgovor, Korsgardova bi mogla da kaže, previđa razliku između teorijskog i praktičkog rasudivanja. Pošto se matematika bavi istinom, nije misterija kako matematičko rasudivanje može da utiče na naša verovanja. Praktičko rasudivanje, nasuprot tome, nije o onome šta mi treba da *verujem*, već o onome šta treba da *činimo*. Realisti, misli ona, pogrešno razumeju ovu razliku. Oni etiku pogrešno smatraju još jednom granom teorijskog rasudivanja

---

<sup>42</sup> Ibid, str. 12.

čiji je cilj znanje. Oni prepostavljaju da kada postavljamo 'praktička normativna pitanja... postoji nešto... što nastojimo da otkrijemo.'<sup>43</sup> Prema njihovom stanovištu, 'naš odnos prema razlozima jeste odnos uviđanja da su oni tu ili saznanja istina o njima'. Realizam ne uspeva, tvrdi Korsgardova, zato što nikakvo saznanje o takvim istinama ne bi moglo da odgovori na normativna pitanja. Njenim rečima:

Pretpostavimo da je to samo činjenica, nezavisno od volje osobe, da usmerenost delanja ka ostvarivanju jednog od njenih ciljeva konstituiše razlog da se ono izvrši. Zašto osoba mora da mari za *tu* činjenicu?<sup>44</sup>

Pitavši zašto ta osoba *mora* da mari, Korsgardova je možda ponovo postavljala eksplanatorno pitanje. Možda je mislila: 'Zašto mora biti istinito to da ova osoba mari? Ako je to nezavisna činjenica da ta osoba ima taj razlog za postupanje, kako može biti nužno istinito da je njoj stalo do te činjenice?' Ali, kao što smo već videli, Korsgardova poriče da nas verovanja o razlozima nužno motivišu.

Pitavši zašto ta osoba mora da mari, Korsgardova je možda umesto toga postavljala pitanje opravdanja. Možda je mislila: 'Ako je nezavisna činjenica da ova osoba ima razlog da čini ono što će je dovesti do njenih ciljeva, zašto je racionalno zahtevati da njoj bude stalo do te činjenice?' Relisti bi mogli da odgovore: 'Ako su ciljevi te osobe racionalni, zato što ona ima razloge da te ciljeve ima, ona ima iste te razloge da joj bude stalo do toga da li će ih svojim postupcima ostvariti'.

Korsgardova bi sada mogla da preformuliše svoje pitanje. Mogla bi da kaže:

Pretpostavimo da je to samo činjenica, nezavisno od volje te osobe, da se od nje racionalno zahteva da joj je stalo do toga da li će ostvariti svoje ciljeve. Zašto njoj mora da bude stalo do te činjenice?

Realisti bi odgovorili pozivanjem na drugu normativnu činjenicu. Oni mogu da tvrde: 'Ako se od nas racionalno zahteva da nam je do nečega stalo, od nas se racionalno zahteva da nam je stalo bez obzira na to da li nam je do toga stalo' Međutim, Korsgardova bi mogla da odgovori:

43 Sources, str. 44.

44 NIR, str. 241.

Ako postoji takav racionalan zahtev, zašto je racionalno od nas tražiti da za to marimo?

Realizam, tvrdi ona, suočava se s beskonačnim regresom. Njenim rečima: ako instrumentalno načelo 'treba da obezbedi potrebnu vezu između racionalnog delatnika i nezavisnih činjenica o razlozima, ono ne može za uzvrat da bude zasnovano na nezavisnim činjenicama'. Sve što realista može da učini, odgovarajući na pitanja Korsgardove, jeste da se pozove na drugu takvu činjenicu, ili istinu. Međutim, ako je ta istina takođe nezavisna od naše volje, ona ne može, tvrdi Korsgardova, da ima normativnu snagu. Takve istine ne mogu da odgovore na normativno pitanje.

Obrazlagaču da ovaj prigovor nije uspešan. Ipak, prvo treba da razmotrimo alternativu koju Korsgardova prelaže realizmu. Ako je ona u pravu, šta bi moglo da bude odgovor na normativno pitanje?

Postoje bar dve druge mogućnosti. Na ovo pitanje može se odgovoriti istinom koja *zavisi* od naše volje, jer ona jeste *o* našoj volji. Ili, na ovo pitanje uopšte ni ne može da se odgovori istinom, već našom voljom.

U nekim kontekstima, biće važno praviti razliku između ovih mogućih odgovora na pitanja koja postavlja Korsgardova. Prvi je oblik normativnog naturalizma, a drugi je oblik nekognitivizma. Međutim, za ono što je nama ovde potrebno, dovoljno je analizirati ono što je zajedničko ovim odgovorima: oni se pozivaju na našu volju.

## 8

Moderna misao o normativnosti, ukazuje Korsgardova, prošla je kroz četiri faze. Ta misao počinje u 17. veku s *voluntarizmom*, pozivanjem na volju. Prema Hobsu, Loku i drugim misliocima, normativnost se sastoji od nekog zakona ili zapovesti, ili je stvara zakon ili zapovest, koji potiču od neke spoljašnje moći kao što je suveren ili Bog. Realisti poput Klarka i Prajsa odgovaraju da, ako treba da se pokoravamo takvim zakonima ili zapovestima, to mora biti nezavisna moralna istina. U trećoj fazi, prema Korsgardovoj, realizam se odbacuje i kao metafizički neverovatan i kao nesposoban da odgovori na normativno pitanje. Sentimentalisti, Hačison i

Hjum, umesto toga se pozivaju na naše stavove i želje drugog reda, ili na prihvatanje na osnovu refleksije. Korsgardova tvrdi da ovo stanovište, iako jeste napredak realizma, ne može potpuno da objasni normativnost. U četvrtoj, kantovskoj fazi, pozivanjem na *racionalnu autonomiju* konačno se odgovara na normativno pitanje.

Zbog njene upotrebe reči 'racionalno', stanovište Korsgardove može da izgleda kao racionalizam koji ona odbacuje. Ona piše da nas 'usmerava ono što razum predstavlja kao nužno'. Međutim, to smatra samo 'preliminarnom formulacijom', i nastavlja da obrazlaže da 'racionalni delatnik upravlja samim sobom, to jest, da je rukovodenje razumom isto što i upravljanje samim sobom'.

Prema kantovskom stanovištu, tvrdi ona, pokazuje se

da je voluntarizam, i pored svega, istinit. Izvor obaveze je zakonodavac. Na prigovor realizma – da je potrebno da objasnimo zašto moramo da se pokoravamo tom zakonodavcu – odgovoreno je, jer je to zakonodavac čiji se autoritet ne dovodi u pitanje i ne mora da se utemeljuje. To je autoritet vašeg sopstvenog uma i vaše volje... Nije tek puka činjenica da je dobra zamisao izvršavati određene radnje na koje nas obavezuju da ih izvršavamo... to je činjenica da mi *sebi zapovedamo* da činimo ono što smatramo da je dobra zamisao da činimo.<sup>45</sup>

Refleksivna struktura čovekove svesti nalaže da se poistovetite s nekim zakonom ili načelom koji će usmeravati vaše izbore. Ona od vas zahteva da budete sami sebi zakon. I to je izvor normativnosti.<sup>46</sup>

Ovo nisu retoričke tvrdnje. Korsgardova misli ono što kaže. Prema njenom stanovištu, nema nezavisnih istina o razlozima koji treba da usmeravaju naše odluke o postupcima. Kao što naša sopstvena volja stvara normativnost, ona stvara i razloge.

Korsgardova uočava implikacije ovog stanovišta. Posledica je da se njen koncept razloga umnogome razlikuje od onoga koji koriste realisti. Razmotrimo, na primer, ponovo pasus o kojem sam ranije raspravljaо. Korsgardova piše:

45 Sources, str. 104–5.

46 Ibid. str. 104.

Prema mišljenju internalista, ako osoba poznaje ili prihvata moralni sud, onda ona mora da ima motiv za postupanje na osnovu tog suda. Motiv je deo sadržaja tog suda: razlog zašto je postupak ispravan jeste razlog da se on učini. Prema mišljenju eksternalista, to nije nužno tako: mogao bi postojati takav slučaj da ja u isti mah razumem da jeste i zašto jeste za mene ispravno da učinim nešto, a da ipak nemam motiv da to učinim. Pošto većina nas veruje da ispravnost nekog postupka jeste razlog da se on učini, internalizam deluje uverljivije.<sup>47</sup>

Kada sam prvi put čitao ovaj pasus, smatrao sam ga zbumujućim. Naime, da bi on imao smisla, pretpostavljam da je Korsgardova koristila reči 'motiv' i 'razlog' tako da znače isto. Kada kaže da, prema mišljenju eksternalista, možda 'nemamo motiv' za činjenje onoga za šta znamo da je ispravno učiniti, mora da misli to da mi možda nismo motivisani da postupamo na taj način. Ova upotreba reči 'motiv' mora da referira na psihološko stanje. Ali, kada kaže da je prema mišljenju internalista ispravnost postupka razlog da se on izvrši, mora biti da reč 'razlog' koristi u značenju 'normativan razlog'. Pošto ove upotrebe reči 'motiv' i 'razlog' ne mogu da znače isto, ne bih mogao da zamislim šta je Korsgardova, pišući ovaj deo, nameravala da tvrdi.

Prevideo sam očigledan način zahvaljujući kojem bi ovaj odeljak mogao da ima smisla. Korsgardova možda veruje da reči 'motiv' i 'razlog', iako ne znače uvek isto, ono na šta referiraju jeste isto. Ako je to tako, premda koncept normativnog razloga nije koncept psihološkog stanja, normativni razlozi jesu psihološka stanja. Oni su stanja naše volje, ili stanja koju naša volja stvara.

Evo jednog jednostavnog argumenta za ovo stanovište. Možemo da tvrdimo:

Normativni razlozi, kada postupamo na osnovu njih, jesu *motivacioni razlozi*, ili razlozi zašto smo postupali onako kako smo postupali.

---

47 CKE, str. 43.

**Motivacioni razlozi su psihološka stanja.**

Dakle

**Normativni razlozi su psihološka stanja.**

Međutim, ovaj argument pogrešno spaja dva stanovišta o motivacionim razlozima. Na osnovu onoga što možemo da nazovemo *ne-psihološko stanovište*, naši motivacioni razlozi su ono što verujemo, ili ono što želimo, kada ova verovanja i želje objašnjavaju naše odluke i naše postupke. U slučajevima koji su ovde najrelevantniji, naš motivacioni razlog jeste ono što verujemo da je naš normativan razlog. U takvim slučajevima, kada je naše verovanje istinito, ista činjenica je istovremeno naš normativni i naš motivacioni razlog. Na primer, pretpostavimo da znamo da

(A) time što ćemo reći laž, nekome ćemo spasti život.

Ako kažemo tu laž i kasnije nas pitaju zašto smo to uradili, reći ćemo: 'Zato što je nekome spasla život'. Prema ovom stanovištu, činjenica izložena u (A) je u isti mah normativan razlog za činjenje onoga što smo učinili i naš motivacioni razlog što smo to učinili. Prema *psihološkom stanovištu*, motivacioni razlozi nisu ono što mi verujemo ili želimo, već su oni psihološka stanja posedovanja tih verovanja ili želja. Tako, u ovom primeru, naš motivacioni razlog nije bio samo (A), već naše verovanje u (A). (Da su zastupali ovo stanovište, hjudumovci bi dodali da je ovo verovanje samo deo našeg motivacionog razloga, jer verovanja, da bi bila motivišuća, moraju da se kombinuju sa željama.)

U argumentu koji smo upravo ocrtali, prva premissa pretpostavlja *ne-psihološko stanovište*, ali druga pretpostavlja *psihološko*. Pošto su ovo dva različita stanovišta, argument nije valjan. On ne može da pokaže da, kada imamo normativne razloge da postupamo na određen način, ti razlozi jesu motivaciona stanja.

Mada se Korsgardova ne poziva na ovaj argument, izgleda, što sam već rekao, da prihvata zaključak koji iz njega sledi. Razmotrimo, na primer, njen prikaz toga po čemu se njeno internalističko stanovište razlikuje od stava eksternalista kao što je Ros. Pretpostavimo da vi postupate ispravno, iz nekog moralnog razloga. Korsgardova piše da, prema uverenju tih eksternalista

- (1) 'Razlog zašto je taj postupak ispravan i motiv koji imate za njegovo činjenje jesu odvojene stvari,'<sup>48</sup>

dok, prema njenom internalističkom stanovištu,

- (2) 'razlog zašto je postupak ispravan jeste razlog, i motiv, da se on učini.

Izgleda jasno da (2) znači

- (3) razlog zašto je vaš postupak ispravan u isti mah je normativan razlog za činjenje onoga što ste učinili i vaš motivacioni razlog za činjenje toga.

Korsgardova tvrdi da, dok eksternalisti kao što je Ros prave razliku između normativnih i motivacionih razloga, internalisti kao što je ona tu razliku odbacuju.

Postoji jedan očigledan način da se ova tvrdnja objasni. Možda je Korsgardova mislila sledeće: dok eksternalisti poput Rosa prihvataju psihološko stanovište o motivacionim razlozima, internalisti poput nje prihvataju ne-psihološko stanovište. Prepostavimo da, kao u našem primeru, izgovorite laž zato što verujete da

- (A) će taj čin nekome spasti život.

Da Ros prihvata psihološko stanovište, mogao bi da tvrdi: 'Razlog zašto je vaš postupak bio ispravan jeste činjenica da je on, što ste vi verovali, nekome spasao život. Vaš motivacioni razlog nije bilo samo (A) već vaše verovanje da (A)'. Da Korsgardova prihvata ne-psihološko stanovište, mogla bi da tvrdi: 'Naprotiv, činjenica izložena u (A) nije bila samo razlog što je vaš postupak bio ispravan, i normativan razlog da postupite onako kako ste postupili. Ta činjenice je bila i vaš motivacioni razlog da tako postupite.'

Ipak, ovo ne može biti ono što Korsgardova misli. Ako je mislila na razliku između ova dva stanovišta, znala bi da Ros nije prihvatao

---

48 Citat se nastavlja: 'mada je i pored toga slučaj da je motiv za njegovo činjenje taj 'zato što je to ispravno'.

psihološko stanovište, i da ništa u eksternalizmu ne podupire to stanovište. Slično tome, mnogi internalisti prihvataju ovo stanovište, jer im internalizam to dozvoljava.

Postoji bolji način da se objasni tvrdnja Korsgardove. Prvo, kao ovi drugi internalisti, i ona može da prihvati psihološko stanovište. Motivacione razloge može da smatra motivacionim stanjima, kao što su verovanja, želje, ili stanja koja uključuju delatnikovu volju. Ona takođe može da prihvati drugo, važnije stanovište. Kao što sam već rekao, ona može da smatra da su *normativni razlozi* motivaciona stanja. Tada bi njen ideja bila sledeća. Prema eksternalistima kao što je Ros,

- (4) razlog zašto je vaš postupak ispravan nije isto što i psihološko stanje koje vas motiviše da ga izvršite,

dok, prema njenom internalističkom stavu,

- (5) razlog zašto je vaš postupak ispravan jeste stanje koje vas motiviše da ga izvršite.

Drugi delovi teksta podupiru ovo tumačenje. Tako Korsgardova piše:

Ros u stvari odvaja opravdavajući razlog – činjenicu da je radnja ispravna – od motivacionog razloga – želje da se učini ono što je ispravno...

Korsgardova zatim kritikuje Rosovo stanovište. Prema njenom mišljenju, to ukazuje na to da mi *ne* treba da odvajamo činjenicu da je neki postupak ispravan od delatnikove motivisanosti da ga učini. Takva tvrdnja je suviše slobodno formulisana, jer činjenica da je neki postupak ispravan ne može biti motivaciono stanje. Činjenice i stanja pripadaju različitim kategorijama. Ipak, kao i ranije, možda je i ovde njen ideja ta da *razlog zašto je postupak ispravan* jeste motivaciono stanje.

Ovako izloženo, stanovište Korsgardove može da deluje kao očigledno pogrešno. Ne bi li se ona složila s tim da, u mom primeru,

razlog zašto je vaš postupak bio ispravan jeste činjenica da je nekome spasao život? I, ako je ovaj razlog činjenica, onda, kako sam upravo ukazao, ne može biti i motivaciono stanje.

Ovaj prigovor, mogla bi Korsgardova reći, netačno prikazuje ovaj moralni razlog. Pretpostavimo da ste pogrešno verovali, iako vaš postupak zaista jeste nekome spasao život, da će on ubiti tu osobu. Vaš postupak bi tada bio pogrešan. Tako da razlog zašto je vaš postupak ispravan *nije* činjenica da je nekoj osobi spasao život. To je bilo vaše verovanje u tu činjenicu. I to verovanje je *bilo* motivaciono stanje.

Ovaj odgovor pokazuje da je potrebna još jedna distinkcija. Ukazao sam na to da, prema stanovištu Korsgardoove,

- (5) razlog zašto je vaš postupak ispravan jeste stanje koje vas motiviše da ga učinite.

Ipak, ova tvrdnja je neodređena. Kada se primeni na naš primer, tvrdnja (5) bi mogla da sačinjava dve tvrdnje.

- (6) Razlog zašto je vaš postupak bio ispravan bilo je vaše verovanje da će nekome spasti život.
- (7) Ovo verovanje je bilo stanje koje vas je motivisalo da tako postupite.

Međutim, da je ovo stanovište Korsgardoove, tada ne bi bilo neslaganja s eksternalistima kao što je Ros. Ros bi mogao da prihvati obe ove tvrdnje.

Da bi (5) moglo da bude opis stanovišta koje bi Ros odbacio, moralo bi da ima drugačiji smisao. Prema upravo opisanom stanovištu, čak i ako je vaše verovanje bilo motivaciono stanje, to nije ono što je vaš postupak učinilo ispravnim. U smislu koji ja imam na umu, (5) znači:

- (8) Razlog zašto je neki postupak ispravan – ili ono šta ga čini ispravnim – jeste određeno motivaciono stanje delatnika.

Mada neke od navedenih tvrdnji koje je Korsgardova iznela ukazuju na (8), i one su možda previše komotno formulisane. Kao i Ros, i ona bi odbacila (8). Stoga bi se složila da, u našem primeru,

razlog zašto je vaš postupak bio ispravan jeste bilo vaše verovanje da će nekome spasti život. Ipak, (8) nas usmerava ka onome što mislim da jeste stanovište Korsgardove. Ona može da se složi s Rosom oko razloga zašto su određeni postupci moralno ispravni. Ona i Ros se razmimoilaze na drugoj, dubljoj razini.

Pisci se razlikuju, kaže Korsgardova, po tome šta smatraju rečima ili pojmovima s *normativnim nabojem*. Za Rosa su takve reči 'ispravno' i 'moralni zahtev'. Za neke druge normativne realiste te reči su 'razum' i 'racionalni zahtev'. Za Korsgardovu su te reči samo sredstva za klasifikaciju. Kada se one tačno primenjuju, mogu da se koriste za iskazivanja istina o tome šta se u moralnom ili racionalnom pogledu zahteva. Međutim, takve istine same po sebi nemaju normativnu snagu. Reči s normativnim nabojem, prema Korsgardovoj, jesu 'obaveza' i 'dužnost' i jedna upotreba reči 'nužno'.

Vratimo se imaginarnom skeptiku Korsgardove pred kojim je postavljen moralni zahtev da se suoči sa smrću. On ne sumnja u to da se u moralnom pogledu taj postupak zahteva. On se pita da li je taj zahtev zaista normativan. Da li je zaista istina da on *mora* da se suoči sa smrću? Odgovor na ovo pitanje, tvrdi Korsgardova, ne može da dà neka istina koja je nezavisna od volje te osobe. Njega mora dati ili činjenica o volji osobe ili sama volja te osobe. Premda bi Korsgardova odbacila (8), verujem da bi prihvatile

- (9) Razlog zašto je neki postupak *normativno nužan* jeste što se delatnik, svojim činom volje, nalazi u određenom motivacionom stanju.

Takvo stanje je delom pasivno. Da bi zakon bio normativan, 'on mora da ima vlast ili moć nad mnogim', piše Korsgardova. 'Imati obavezu da nešto učinite znači verovati da je to ispravan postupak i u toj činjenici pronaći motivacionu nužnost.'<sup>49</sup> Ali mi smo izvor takve nužnosti. I Korsgardova to piše: 'Ništa izuzev moje sopstvene volje ne može zakon učiniti normativnim za *mene*'.

Njen opis normativnosti, što često tvrdi, duboko se razlikuje od opisa koji iznosi realizam. Ova razlika, kao što sam već rekao, ponekad je zamagljena njenom upotrebom određenih reči. Tako

---

49 Kurziv je moj.

ona piše da koristi 'reč "normativnost" da referira na načine na koje nas razlozi usmeravaju, vode ili obavezuju na postupak', ili 'na ono što bismo mogli nazvati njihovom autoritativnom snagom'. Realisti bi sve ovo prihvatali. Slično i Korsgardova tvrdi da se normativnost moralnosti sastoji od

njene moći da obaveže, ili opravda, i njene moći da motiviše, ili podstakne.

Kada bi Korsgardova koristila 'opravdati' u uobičajenom smislu te reči, ova upotreba 'normativnosti' razlikovala bi se samo verbalno od one koju joj pripisuju realisti. Premda ona smatra da normativnost ima dva elementa – opravdavajuću i motivacionu moć – realisti koriste "normativnost" u užem značenju, tako da upućuje samo na opravdavajuću moć.

Međutim, ovo neslaganje više je od samo verbalnog. Kao i Nejgel u ranim delima, i Korsgardova često upotrebljava "opravdati" u značenju "ubediti" ili "motivisati". Kada se bavimo moralnom filozofijom, piše ona, pitamo se "šta opravdava zahteve koje nam moralnost postavlja" ili "da li mi imamo opravdanje što dopuštamo ovu vrstu značaja moralnosti." Ali, zatim piše:

Moralni skeptik nije neko ko misli da nešto kao što su moralni pojmovi ne postoji, ili da se naša upotreba moralnih pojmoveva ne može objasniti, pa čak ni to da se njihovi praktični i psihološki učinci ne mogu objasniti. Razume se da se sve ovo nekako može objasniti. Moralnost je stvarna moć u ljudskom životu, i sve stvarno se može objasniti. Moralni skeptik je neko ko misli da će objašnjenje moralnih pojmoveva biti takvo da neće podržati zahteve koje moralnost iznosi pred nas. On smatra da onda kada budemo uvideli šta je zaista u osnovi moralnosti do nje nam više neće biti stalo.<sup>50</sup>

Za Korsgardovu, kao i za Nejgela, moralni skeptici nisu osobe koje sumnjuju u *istinu* moralnih tvrdnji. Korsgardova čak ni ne kaže da li moralni pojmovi, prema mišljenju njenog skeptika, zaista mogu da budu primenjeni. A kada njen skeptik izrazi sumnju u to da mi

---

50 Sources, str. 13–14.

možemo da podržimo zahteve moralnosti, i time ih opravdamo, ono u šta on sumnja jeste to da će nam, kada budemo razumeli te tvrdnje ili ono što je u njihovoj osnovi, biti stalo do moralnosti. Mi opravdavamo zahteve moralnosti, u smislu koji Korsgardova pridaje opravdavanju, ako učinimo da ljudi za njih mare, i time ih motivišemo.

Veoma je važno možemo li da podupremo moralnost u smislu koji Korsgardova zahteva. Pretpostavimo da će nekoliko ljudi, ako skeptik Korsgardove ne učini ono što mu moralnost nalaže, umreti. Tada će životi tih ljudi zavisiti od toga da li njen skeptik može biti motivisan zahtevima moralnosti – ili da li je, prema njenoj formulaciji, moralnost *za njega* normativna. Međutim, ovaj smisao „normativnosti“, kao ni smisao koji ona pridaje „opravdanju“, čak se ni delimično ne poklapa sa smisлом koji tim pojmovim pripisuju realisti. Prema njihovom mišljenju, normativnost niti uključuje niti zahteva motivacionu moć.

Razmotrimo sada sledeći pasus. Internalizam, piše Korsgardova,

shvata jedan element smisla u kojem mi razumemo da moralni sudovi imaju *normativnu* snagu: oni su *motivišući*. Ali, neki filozofi smatraju da bi internalizam, ako je tačan, postavljao i ograničenje moralnim razlozima. Ako moralni razlozi treba da motivišu, oni moraju da potiču iz delatnikovih ličnih želja i ličnih obavezivanja. To baš nije zadovoljavajuće, jer, sem ako lične želje i obavezivanja koji daju podstrek moralnom ponašanju nisu univerzalni i nezaobilazni, ne mogu se zahtevati od svih. A time se izostavlja drugi element smisla u kojem mi razumemo da moralni sudovi imaju normativnu snagu: oni su *obavezujući*.<sup>51</sup>

Da bi moralni sudovi bili obavezujući, Korsgardova ovde to implicira, oni moraju biti *univerzalni* i *nezaobilazni*. To ukazuje na poznatu tvrdnju da moralni sudovi, ma kakve bile naše želje i lična obavezivanja, važe za sve nas. Ali to nije ono što je Korsgardova imala na umu. Njen skeptik ne poriče da moralnost od njega zahteva da se suoči sa smrću. On pita da li je ovaj zahtev zaista *obavezujući*, ili da li njega *obavezuje*. A Korsgardova ne koristi ove reči u njihovom moralnom smislu. Ona piše:

<sup>51</sup> CKE, str. 43.

„obaveza“ referira na... *zahtevanost* postupka, na njegovu normativnu silu. Obavezan postupak je onaj koji je obavezujući – onaj koji je nužno učiniti.

Kada Korsgardova obavezne postupke određuje kao one koji se *zahtevaju* ili kao *nužne*, ona pod tim ne podrazumeva da se oni u moralnom pogledu zahtevaju ili da su moralno nužni. A ne misli ni to da se oni u racionalnom pogledu zahtevaju ili da su racionalno nužni. Upravo zato ona tvrdi da realizam, čak i ako je istinit, ne može da odgovori na normativno pitanje. Pretpostavimo, što realisti veruju, da postoje nesvodivo normativne činjenice, ili istine, koje kao takve važe nezavisno od naše volje. Pretpostavimo, kao jednu takvu činjenicu, da se od nas moralno i racionalno zahteva da postupimo na određeni način. Korsgardova bi rekla: „Zašto nama mora da bude stalo do *te* činjenice?“

Ako imamo dužnost ili obavezu, u njenom smislu tih reči, to je činjenica o našoj sopstvenoj volji. Kako piše:

Izvorna hotimična snaga izgovaranja „Imam dužnost da to učinim“ jeste... „moj sud da je to ispravno primorava me da to učinim“.

Premda Korsgardova tvrdi da normativnost ima dva elementa, moć da motiviše i da obaveže, ona ih ne smatra zasebnim elementima.

Prema njenom stanovištu, normativnost je jedna vrsta motivacione moći: to je ono što ona naziva „motivacionom nužnošću“ normativnih verovanja.

I ponovo, neslaganje i ovde zadire duboko. Prema mišljenju realista, normativnost se sastoji od istina o razlozima, ili o onome što se u moralnom ili racionalnom pogledu zahteva. Prema stanovištu Korsgardoće, nijedna takva istina ne može sama po sebi da bude normativna. Kada su takve istine normativne, mi smo oni koji ih čine takvima, bilo činom volje, bilo time što otkrivamo da je naša volja već nezadrživo angažovana.

**Koje je od ova dva stanovišta bolje?**

**Ovde postoje tri pitanja:**

P1: Kako treba da razumemo normativne pojmove koje zapravo već koristimo?

P2: Mogu li postojati pojmovi koji su, što realisti tvrde, nesvodivo normativni?

P3: Kada bi takvi pojmovi postojali, da li bi oni mogli biti odista primenjeni?

U izvesnom smislu, prvo pitanje je manje važno. Mogli bismo da počnemo pitanjem o tome šta reč „normativno“ znači. Ali, ta reč ima mnogo upotreba; i Korsgardova i realisti imaju pravo na sopstvene. Mnogo je korisnije pitati kako bi trebalo da razumemo reči kao što su ’treba’, ’ispravno’ i ’razlog’. Kada pitamo da li nešto treba da učinimo, ili da li imamo razlog da to učinimo, da li postavljamo pitanje o našoj sopstvenoj motivaciji? Pitamo li to da li voljno pristajemo na taj postupak ili to da li smatramo da smo primoranim da ga učinimo?

Smatram da je odgovor „ne“. Ipak, tim odgovorom ne bi se opovrglo stanovište Korsgardoве. Ona bi mogla da tvrdi da ona ne opisuje ono što mi zaista mislimo, već ono što treba da mislimo. Mogla bi da kaže da njeno stanovište pruža ispravan opis onoga što praktičko rasuđivanje zaista uključuje. Slično tome, čak i da ona opisuje ono što mi zaista mislimo, to ne bi opovrglo realizam. Realizam ne bi opovrglo ni to kada bi većina nas koristila takve reči u nekom drugom ne-realističkom smislu, poput onog koji iznose naturalisti nekorsgardovskog tipa, ili nekognitivisti. Čak i ako je to istinito, bilo bi moguće ove reči upotrebiti na drugačiji, nesvodivo normativan način.

Treba da se upitamo da li je to moguće. *Mogu li reči kao „treba“ i „razlog“ da imaju smisao koji realisti smatraju da one imaju?* Da li je praktički realizam inteligibilan? I, ako je ovde odgovor „da“, sa značenja možemo da pređemo na istinu. Da li se ovi pojmovi primenjuju na realnost?

Ima osnova za to da se na oba ova pitanja odgovori negativno. Već sam rekao da se nesvodivo normativni koncepti ne mogu objašnjavati drugim pojmovima. Takvi koncepti, često se tvrdi, ne mogu se naučiti ili razumeti. Tvrdi se i to da ne mogu postojati nesvodivo normativna svojstva ili istine. Normativnost, onako kako je realisti razumeju, samo je san.

Pre nego što se vratim na ove tvrdnje, razmotriću osobeni prigovor praktičkom realizmu koji iznosi Korsgardova. Ona tvrdi da bi realizam, čak i ako je istinit, bio nevažan. Na normativna pitanja mora da se odgovara ne istinama o razlozima, ne ni o moralnim ili racionalnim zahtevima, već istinama o nama samima. A to su istine koje mi stvaramo, činovima volje.

Smatram da je njen prigovor pogrešan. Možda ne postoje nesvodivo normativne istine. Ako je to tako, njen opis normativnosti je možda ono najbolje što se možemo nadati da ćemo braniti. Međutim, ako je istinit, realizam bi bio bolje stanovište.

Braneći ovu tvrdnju, nastaviću da koristim reč „normativnost“ u onom smislu koji će nazvati smisalom koji mu pripisuje realizam. Ovde neslaganje nije oko značenja ove reči. Ono je o tome šta praktičko rasudivanje, u svom najboljem izdanju, bilo obuhvata ili bi moglo da obuhvata.

Opis normativnosti koji iznosi Korsgardova je reduktivan, s čim bi se i sama složila. Nije toliko oskudan kao kod većine naturalista ili nekognitivista. Većina naturalista se samo poziva na odredene činjenice o našoj sopstvenoj motivaciji, ili na posledice naših postupaka. Većina nekognitivista se prosto poziva na odredene stavove, ili mentalne činove, kao što je prihvatanje nekog imperativa. Svojim stanovištem Korsgardova se poziva i na jedno i na drugo, ali na jednom dubljem nivou.

Korsgardova pokazuje da uprkos razlikama između stanovišta Hjuma i Kanta, postoje i uočljive sličnosti, a one postoje i između stanovišta novijih misilaca - Sartra, Hera, Vilijamsa, Branta i Gibarda. Svi oni odbacuju realizam i svi oni, prema rečima Korsgadove, normativnost ne svrstavaju 'u metafizička svojstva ili postupke, već u motivaciona svojstva ljudi'. Takođe, svi oni smatraju da ništa nije samo po sebi dobro ili loše. Baš kao što su „moralna svojstva projekcije ljudskih sklonosti, naš odnos prema vrednostima jeste odnos stvaranja i konstruisanja“.

Od ove grupe stanovišta, kantovska verzija koju izlaže Korsgardova je najmanje reduktivna. Neke od jačih strana njenog stanovišta ovde ču jedva i pomenuti. Jedan primer je njeno pozivanje na ono što naziva *praktički identitet*. Prema njenom mišljenju, nisu samo razlozi i vrednosti ono što, činovima naše volje, stvaramo. Mi čak stvaramo i nas same, kao slobodne i racionalne delatnike. Kada ovih činova volje ne bi bilo, mi ne bismo postojali kao delatnici, već bismo samo bili mesta na kojima se dogadaji pojavljuju, ili tela kojima upravljaju sukobljeni nagoni i želje. Ovim samostvarajućim činovima volje, mi sebi propisujemo zakone, ili prihvataamo normativna načela. „Funkcija“ ovih načela, tvrdi Korsgardova, ‘jeste donošenje integriteta, i time jedinstva – a samim tim, zapravo, egzistencije – sopstvu koje dela“. Iako smo mi izvor normativnosti, ako kategoriju normativnosti nametnemo stvarnosti onako kako, prema Kantovom mišljenju, namećemo kategorije prostora i vremena, to bi bio put za koji bi se moglo smatrati da nekako vodi ka ispunjenju sna realiste.

Mada ovo stanovište nudi više od većine drugih oblika naturalizma ili nekognitivizma, smatram da je opis normativnosti koji daje Korsgardova ipak oskudan.

Smatram i to da njen prigovor realizmu nije uspešan.

Razmotrimo prvo njenu tvrdnju da mi moramo, da bismo odgovorili na normativno pitanje, da se pozovemo na motivacionu nužnost normativnih verovanja.

Posle tvrđenja da nas realizam „po svoj prilici ostavlja u situaciji da nam je potrebno da razlog bude racionalan“, Korsgardova nastavlja:

Da manje pretenciozno izrazim ovu ideju, mi i dalje moramo da objasnimo zašto osoba smatra nužnim da postupa na osnovu tih činjenica, ili šta je to u vezi s njom samom što ih čini normativnim *za nju*. Moramo da objasnimo kako ovi razlozi imaju moć nad delatnikom.

Tako shvaćena, normativnost je vrsta neizbežne i nezadržive motivacije. Skeptik Korsgardoje se pita *mora* li zaista da se suoči sa smrću. A Korsgardova kaže da je reč „ispravno“, prema mišljenju nekih pisaca, reč „s normativnim nabojem“, tako da neki postupak ne bi trebalo da nazivamo ispravnim osim ako nismo ‘sigurni da zaista *moramo* da ga učinimo’.

Njen opis ove nužnosti delom se poklapa s Folkovim. Folk smatra da kada pitamo „Moram li to da uradim?“, u najboljem slučaju se može smatrati da pitamo da li postoji neko verovanje koje je ‘dovoljno uverljivo da nas natera da to uradimo’. Racionalna nužnost je prisustvo motiva koji je istovremeno „delotvorna i nadvladavajuća prinuda“ i prinuda koju nikakva dalja refleksija ne bi ukinula. Mi smo rationalno prinuđeni da postupamo na određen način kada je istinito da bismo, ako smo razmislili o činjenicama, bili nezadrživo i neopozivo podstaknuti da tako postupimo.

Folkovo stanovište, tvrdio sam, odbacuje normativnost. Nezadrživ impuls nije normativan razlog. Niti takav impuls može da postane normativan svojom sposobnošću da opstane posle refleksije o činjenicama. Povrh toga, pošto se Folk poziva samo na snagu delatnikovih motiva, njegovo predloženo izjednačavanje moralnosti s takvom ‘rationalnom nužnošću’ povlači neverovatne zaključke. Tako bi moglo da se implicira da je Hitlerova dužnost bila da postupa onako kako je postupao.

Stanovište Korsgardo se razlikuje od Folkovog na načine za koje ona tvrdi da izbegavaju takve prigovore. Prema njenom mišljenju, da bi nam naš najjači impuls dao razloge za postupanje, mi moramo refleksivno da ga prihvativimo. Tako, ona piše:

s obzirom na snagu moralnog nagona, možete biti preplavljeni nezadrživom potrebom da učinite ono što moralnost zahteva čak i ako mislite da je razlog za činjenje toga neodgovarajući... Tada biste mogli da budete podstaknuti nagonom čak i ako ne biste, na osnovu refleksije, prihvatali njegove zahteve. U tom slučaju... teorija bi i dalje objašnjavala vaš postupak. Ali ga ne bi opravdavala s vašeg sopstvenog stanovišta. To je jasno na osnovu činjenice da biste želeli da niste imali taj nagon.

I piše da, prema Kantu,

test refleksivnog odobravanja je test koji koriste aktuelni moralni delatnici da bi utemeljili normativnost svih svojih posebnih motiva i sklonosti. Tako, test refleksivnog odobravanja nije tek način opravdavanja moralnosti. To je sama moralnost.

Najsnažniji Hitlerov motiv najverovatnije bi prošao ovaj test. Ipak, Korsgardova dodaje: „Ne kažem da je refleksivno odobravanje – mislim na samu činjenicu refleksivnog odobravanja – dovoljno da postupak učini ispravnim“.

Ovde neću razmatrati šta bi još, prema stanovištu Korsgardove, bilo dovoljno da se neki postupak učiniti istinitim. Moje pitanje se samo odnosi na njenu tvrdnju da njeno pozivanje na motivacionu nužnost, za razliku od pozivanja realista na normativne istine, odgovara na normativno pitanje.

Procenjujući tvrdnju Korsgardove, treba da napravimo razliku između tri vrste praktične nužnosti: ili tri smisla u kojima, u praktičkom rasudivanju, možemo da zaključimo da *moramo* da postupimo na određen način.

Razmotrimo prvo tvrdnju poput ove:

(A) Ako želite da stignete na voz, morate sada da krenete.

Ova upotreba 'morati' izražava ono što možemo da nazovemo *instrumentalnom* nužnošću. Prema mišljenju nekih misilaca, ovakve tvrdnje nisu normativne, jer one samo izveštavaju o kauzalno nužnom sredstvu za postizanje nekog cilja. (A) znači, otprilike, 'S obzirom na udaljenost od stanice, ne bi bilo moguće da stignete na voz ako ne krenete sada'. Ova ne-normativna upotreba 'morati' ovde je irelevantna.

Sada razmotrimo

(B) Pošto je zgrada u plamenu, morate da skočite u kanal.

(C) Pošto su ova deca vaša odgovornost, morate ih spasti.

Ove upotrebe reči 'morati' potpuno su normativne, jer se njima tvrdi da se postupci o kojima je reč u racionalnom ili moralnom pogledu zahtevaju. Time reč 'morati' dobija ono što možemo nazvati njenim *smislom zahteva*.

Postupak se racionalno zahteva ako on nije samo ono što je najrazložnije da učinimo, već je ono, kako Vilijams piše, 'što težina razloga nadmoćno podržava'. Isto važi i za neke moralne upotrebe

reči 'morati'. Ali moralni zahtevi mogu da potiču i iz neposrednijih izvora, ne iz nadmoćne težine moralnih razloga. Tako bi moglo biti moralno nužno nikada ne prekršiti neko ograničenje.

Reč 'morati' može da ima i smisao koji Vilijams naziva *smislom nesposobnosti*. Nešto moramo da učinimo, u ovom smislu, ako nikako ne bismo mogli da postupimo drugačije. Za slučajevе koji su ovde najrelevantniji, ovakva nesposobnost nije fizička, jer bi ovaj drugačiji postupak bio u okviru naših moći. Ona, naprotiv, zavisi od činjenica o našoj motivaciji, i može biti rezultat promišljanja. U ovom smislu, na primer, mi možemo da budemo nesposobni da ubijemo neku nedužnu osobu. Kada pitamo šta treba da činimo, jasno nam je da postoji nešto što moramo da učinimo, zato što ne možemo da postupimo drugačije čak i da smo pokušali, ili zato što to će nismo ni mogli da pokušamo. A ono što nas čini nesposobnim da postupimo drugačije mogu biti naša verovanja o tome šta moramo, shvaćeno u smislu zahteva, da učinimo. Tako možemo da otkrijemo da nam je nemoguće da ubijemo tu osobu zato što bi time bilo prekršeno ono što smatramo apsolutnim ograničenjem. Ovakvi slučajevi odnose se na ono što Vilijams naziva *moralna nesposobnost*.<sup>52</sup>

Ovaj smisao 'morati', nesposobnost, čak i kada ima ovaj moralni oblik, razlikuje se od zahteva kao smisla ove reči. Vilijams uočava jednostavan dokaz da se ove nužnosti razlikuju. Pretpostavimo da moramo da održimo neko obećanje, zato što se to u moralnom pogledu zahteva, ili je moralno nužno. Ako ne uspemo da održimo obećanje, jer smo podlegli nekom iskušenju, nismo primorani da povučemo našu raniju tvrdnjу. Mi i dalje možemo da verujemo da ono što nismo uspeli da uradimo uistinu jeste bilo moralno nužno. Stvari drugačije izgledaju s upotrebot reči 'morati' kojom se iskazuje nesposobnost. Pretpostavimo da kažemo: 'Moram da održim svoje obećanje, jer nikako ne mogu da je izneverim'. Ako ne uspemo da ispunimo ovo obećanje, zato što smo podlegli nekom iskušenju, moramo da povučemo našu prethodnu tvrdnjу. 'Morao sam da uradim' implicira 'uradio sam'. Ako jesmo drugačije postupili, više ne možemo da tvrdimo: 'Nisam mogao da postupim drugačije'.

Ovaj uvid takođe pokazuje, kako Vilijams obrazlaže, da smisao reči 'morati' kojim se iskazuje nesposobnosti nije normativan. To

52 'Moral Incapacity', u: *Making Sense of Humanity*. Videti takođe 'Practical Necessity', u: *Moral Luck*.

da li imamo razlog da nešto učinimo, ili treba to da učinimo, ili se od nas zahteva da to učinimo, ne može da zavisi od toga da li to zaista činimo. Nasuprot tome, to da li moramo nešto da učinimo u smislu 'morati' kojim se iskazuje nesposobnosti, jer nismo mogli da postupimo drugačije, zavisi od toga da li, kada imamo priliku, to činimo.

Vratimo se sada tvrdnji Korsgardove da realisti ne bi mogli, ako bi postojale normativne činjenice koje su nezavisne od naše volje, da objasne zašto mislimo da je 'nužno postupati na osnovu tih činjenica'. U pokušaju da objasni ovu nužnost, Korsgardova je umesto toga mogla da se pozove na činjenice koje *nisu* nezavisne od naše volje, zato što su one *o* našoj volji. A mogla je da se pozove na psihološku nužnost, ili na upotrebu reči 'morati' koja izveštava o nesposobnosti. Međutim, da ovo jeste stanovište Korsgardove, ono ne bi bilo bolji opis normativnosti. Kao što smo upravo utvrdili, ova vrsta nužnosti nije normativna.

Ovaj smisao je lako promašiti, jer ovakva psihološka nužnost može da ima i normativna porekla i normativne implikacije. Možda su naša normativna verovanja ono što nas čini nesposobnim da postupimo drugačije. I, ako nismo mogli da postupimo drugačije čak i da smo pokušali, ili ako nismo mogli čak ni da pokušamo, to može da potkopa tvrdnju da treba da postupimo drugačije. Međutim, psihološka nužnost, premda može da ima normativni značaj, nije normativna nužnost. To je najočiglednije u onim slučajevima u kojima takva nužnost nije proizvod normativnih verovanja. Ako kleptomani ne mogu drugačije da postupaju, to ne znači da je njihov čin krađe moralno ili racionalno nužan.

Kada je psihološka nužnost proizvod moralnih verovanja, javlja se dodatni problem. Pomislimo na nekog savesnog SS oficira, koji je zbog zakletve date Hitleru nesposoban za neposlušnost. Kada se taj oficir pokori naredbi da izvrši pokolj civila, ono što on radi, u određenom smislu, veoma je pogrešno. Ali, prema Akvinskom i drugim misliocima, za ovog oficira takođe bi bilo pogrešno da učini ono što on veruje da je pogrešno. Prema tom stanovištu, kada je psihološki nužno da postupamo na osnovu naših moralnih verovanja, to bi takođe moglo biti, čak i ako su naša verovanja pogrešna, moralno nužno. U takvim slučajevima, šta god da uradimo bilo bi pogrešno. Međutim, i pored toga što se ove dve nužnosti na ovaj

način poklapaju, to ne bi psihološku nužnost ni u kom smislu učinilo normativnom. Moralno verovanje ovog oficira, prema Akvinskom, jeste ono zbog čega bi za njega bilo pogrešno da se ogluši o naredbu. To verovanje bi učinilo takav postupak pogrešnim, čak i kada bi on bio psihološki sposoban za tu neposlušnost. A ako on nije imao to verovanje, takva nesposobnost taj postupak ne bi učinila pogrešnim.

Vratimo se sada skeptiku Korsgardove, koji se pita mora li on zaista da se suoči sa smrću. On bi mogao da koristi reč 'mora' u bilo kom od ova dva smisla. Može da pita da li je suočavanje sa smrću bilo moralno ili racionalno nužno. Ova pitanja su normativna; i, ako na njih ima odgovora, realista bi mogao da ih ponudi. Korsgardova nije mogla da tvrdi da bi njen skeptik, čak i da je znao da je suočavanje sa smrću, u oba ona smisla, nužno, još jednakog mogao da pita da li je to istinito. Umesto toga, on može da pita da li je on sposoban da postupa drugačije. Ali, kako Vilijams pokazuje, to pitanje nije normativno.

Premda se Korsgardova povremeno poziva na psihološku nužnost, složila bi se, verujem, da takva nužnost nije normativna. Kako piše na drugom mestu, "Ovaj odgovor nema razlogodavnu strukturu: to je način da se kaže 'Ja tu ništa ne mogu.'"

## 10

Korsgardova tvrdi da postoji veoma moćan argument protiv svakog stanovišta realizma. Realisti su suočeni s beskonačnim regresom, kojem ne mogu umaći. Upravo zato realizam, čak i ako je istinit, ne može da odgovori na normativno pitanje.

'Opravdanje', piše Korsgardova, 'kao objašnjenje, izgleda da započinje beskonačan regres; za svaki naveden razlog, uvek možemo da pitamo zašto'. Zaista možemo nepredkidno da pitamo 'Zašto?'. A kada tražimo objašnjenje, na pitanje 'Zašto?' ponekad nema odgovora. Većina objašnjenja na kraju mora da se pozove na neku puku činjenicu. Međutim, to ne podriva, što neki smatraju, ova objašnjenja. To samo pokazuje da ne može sve biti objašnjeno.

Kada pitamo za opravdanje, stvari su drugačije. Opravdanja mogu da se završe nekom nesvodivo normativnom istinom. I takve istine *nisu* puke činjenice. Najvažnije normativne istine ne mogu

**biti lažne.** Ako pitamo zašto su ove istine istinite, ponekad više ne možemo da damo odgovor. Ali, pošto ove istine nisu puke činjenice, one mogu da pruže potpuna, ili dovršena, opravdanja.

Korsgardova bi odbacila ove tvrdnje. Prema njenom mišljenju, čak i da postoje takve normativne istine, one ne bi mogle da pruže opravdanja. Međutim, kao ni neki drugi mislioci ni ona ne razmatra ozbiljno mogućnost da takve istine možda postoje. Kada prikazuje regres u opravdavanju, ona zanemaruje odgovore koje bi realisti dali. Na primer, ona piše:

Pitam vas zašto činite neku običnu stvar, a vi mi kažete vaš neposredan razlog, neposredan cilj. Zatim vas pitam zašto to želite, i vi najverovatnije pomenete neki opštiji cilj ili plan.

Mogu da insistiram i zahtevam vaš razlog za svaki korak, sve dok ne dođemo do tačke kada više nemate odgovora. Pokazali ste da je ono što činite sračunato da vam pomogne u postizanju onoga što smatrate poželjnim, kada se sve uzme u obzir, onoga što ste utvrdili da najviše želite.<sup>53</sup>

Korsgardova ovde pretpostavlja da mi, procenjujući nešto kao najpoželjnije, prosuđujemo da to najviše želimo. Da imamo taj koncept poželjnosti, Korsgardova bi bila u pravu tvrdeći da bismo ubrzano ostali bez odgovora. Brzo bismo dospeli do želje za koju više ne bismo mogli da damo opravdanje zasnovano na želji. Realisti bi, umesto toga, mogli da se pozovu na koncepciju zasnovanosti na vrednosti. Oni mogu da tvrde da su naši ciljevi poželjni kada imaju osobine koje nam navode razlog da ih imamo, ili da želimo da ih ostvarimo.

Korsgardova dalje piše:

Razlozi koje ste naveli mogu biti izraženi u obliku maksima izvedenih iz imperativa. Iz niza hipotetičkih imperativa, tehničkih i pragmatičkih, vi ste izveli maksimu koju možemo skraćeno formulisati:

'Učiniču to da bih dobio ono što želim'.

Prema Kantu, ova maksima opredeljuje vašu volju samo ako ste

---

53 CKE, str. 163–164.

usvojili drugu maksimu prema kojoj je vaš cilj da dobijete ono što želite. Ta je maksima:

'Učiniću mojim ciljem da dobijem ono što želim.'

Prepostavimo sada da želim da znam zašto ste usvojili ovu maksimu. Zašto biste se trudili da zadovoljite svoje želje?

To je dobro pitanje, koje ispravno uzdrmava teorije zasnovane na željama. Ali, da ste praktički realista, ne biste morali da se pozivate na vaše želje. Mogli biste da se pozovete na tvrdnje o onome što najrazložnije želimo i činimo. Vaša maksima bi mogla biti:

Moj cilj će biti da ostvarim ono što najrazložnije nastojim da ostvarim, zato što su to ciljevi koji su najvredniji postizanja.

Pitanje Korsgardove u tom slučaju bi bilo:

Zašto biste pokušali da ostvarite ono što najrazložnije pokušavate da ostvarite?

Ovakvo pitanje nema snagu. Ako znamo da je neki cilj ono što najrazložnije pokušavamo da ostvarimo, ne bismo mogli da pitamo da li imamo razlog da pokušamo da ga ostvarimo.

Korsgardova nastavlja:

Ovde se suočavamo s temeljnim problemom poznate vrste. Ako možete da date razlog, izveli ste ga iz neke fundamentalnije maksime, a ja mogu da vas pitam zašto ste usvojili baš nju. Ako ne možete da navedete razlog, izgledaće kao da je vaš princip nasumično odabran. Da bismo okončali ovakav regres, očigledno nam je potreban princip za koji je nemoguće, nepotrebno ili nekoherenntno pitati zašto bi ga slobodna osoba izabrala.

Korsgardova, ponovo, zanemaruje stanovište realiste. Ona pretpostavlja da svaki razlog mora biti izведен iz neke maksime, ili principa, koji smo *usvojili*. Da bismo okončali regres opravdavanja, moramo da otkrijemo neki princip za koji ne treba ili ne moramo da pitamo zašto smo ga *izabrali*. Prema realistima, međutim, mi možemo da se pozovemo na normativne istine o tome (za) šta imamo razlog

**da želimo, i činimo. I, ako takve istine postoje, one nisu principi koje smo usvojili ili izabrali. Mi verujemo istinama.**

Mogli bi nas pitati, razume se, zašto verujemo ovim istinama. **Možemo da odgovorimo:** 'Zato što su one istinite'. Zatim bi nas mogli pitati zašto nama, ako je neka normativna tvrdnja istinita, to pruža razlog da u nju verujemo. Ali, to nije pitanje o praktičkim razlozima, ili o opravdanju naših želja i postupaka. Dakle, ako takve normativne istine postoje, one bi okončale regres opravdavanja o kojem govori Korsgardova.

Tu je još jedna vrsta pitanja koju bi Korsgardova mogla da postavi. Pretpostavimo, na primer, da pokušavamo da olakšamo sopstvenu ili nečiju patnju. Korsgardova pita zašto pokušavamo da ostvarimo taj cilj, a mi se pozivamo na tvrdnju da je patnja loša, ili da je stanje za koje imamo razlog da pokušamo da ga ublažimo. Umesto da pita zašto verujemo ovoj istini, ona može da pita zašto je ona istinita. Zašto je patnja, u ovom smislu, loša?

Kada realisti raspravljaju o ovom pitanju, kako primećuje Korsgardova, nemaju baš mnogo toga da kažu. Rđavost patnje, većina realista bi tvrdila, jeste fundamentalna istina, koja niti ima niti joj je potrebno dalje objašnjenje. Odgovor Korsgardoве na ovo pitanje je originalniji. Ali, mi sada ne pitamo zašto je patnja rđava. Mi pitamo da li bi, ako postoje istine one vrste na koje se realisti pozivaju, one mogle biti odgovor na normativna pitanja, i okončati regres opravdanja. Odgovor je, kao i ranije, 'da'. Ako je patnja zaista loša, ili je stanje za koje imamo razlog da ga sprečimo ili ublažimo, to opravdava to što želimo i što pokušavamo da ostvarimo ovaj cilj. I dalje bismo mogli da pitamo zašto je istinito da je patnja loša, ili šta čini istinitom tu tvrdnju, ako je išta i čini takvom. Međutim, to je teorijsko ili filozofsko pitanje. Premda jeste pitanje o praktičkim razlozima, ono nije praktičko pitanje. Kada pitamo zašto je patnja loša, mi ne pitamo koji razlog imamo da nešto želimo ili činimo. Tako, praktički realisti se ni ovde, kao ni ranije, ne suočavaju s pogubnim regresom u beskonačnost. Pretpostavimo da mi znamo, kao što realisti tvrde, da imamo razlog da želimo, i da pokušamo, da patnju ublažimo. Može nam biti postavljeno pitanje: 'Zašto želite

da ublažite patnju?'. Ipak, pošto 'zašto?' traži razlog, mi možemo da odgovorimo na ovo pitanje. Mi imamo ovaj cilj zato što smo racionalni, i mi imamo razlog da ga imamo. Kao što Korsgardova kaže, uvek možemo da postavljamo još pitanja. Neko bi mogao reći: 'Ako imate razlog da imate ovaj cilj, zašto je to razlog da ga imate?' Na to je čak i lakše odgovoriti. Svaka istina je istinita. Ako imamo razlog, mi imamo razlog.

Kada nastojimo da odgovorimo na normativno pitanje, piše Korsgardova, mi se bavimo onim što Kant naziva 'potraga za neuslovjenim'. Mi tragamo

za nečim što će okončati neprestano ponavljanje pitanja 'ali zašto to moram da učinim?' Bezuslovan odgovor mora biti takav da čini nemogućim, nepotrebnim ili nekoherentnim ponovo pitati 'zašto'...

Potez realiste je da ovaj regres okonča jednim *fiat*: on objavljuje da su neke stvari intrinskično normativne...

Nisu realisti oni koji ovaj regres okončavaju jednim *fiat*. Za razliku od Korsgardove, realisti ne misle da nešto možemo da učinimo normativnim time što želimo da to bude tako. Nije slučaj ni to da realisti samo *objavljaju* da je neka istina normativna. Oni smatraju, kao što Korsgardova piše, da kada postavljamo normativna pitanja 'postoji nešto . . . što pokušavamo da otkrijemo'. Prema njihovom stanovištu, ova pitanja imaju istinite odgovore, i te istine su normativne, ne zato što mi objavljujemo da je to tako, već zato što su one istine o razlozima, ili o onome šta se od nas racionalno ili moralno zahteva da učinimo.

Prema stanovištu Korsgardove, čak i ako takve istine postoje, one ne mogu odgovoriti na normativna pitanja. Da bi se okončao beskonačni regres, moramo da se pozovemo na motivacionu nužnost i na našu sopstvenu volju. To, obrazlagao sam, nije tako. Motivacione nužnosti nisu razlozi, niti su normativne. A regres bi mogao da se okonča samo na onaj način koji Korsgardova odbacuje. Ako znamo da nešto moramo da učinimo, i zašto to moramo da učinimo, tada ne bismo mogli da pitamo 'Ali zašto to moramo da učinimo?'.

Kao što Korsgardova ispravno tvrdi, praktičko rasudivanje ne treba da se okonča verovanjima. Da bismo u praktičkom pogledu bili potpuno racionalni, moramo da delujemo saobrazno razlozima u našim željama i postupcima. Međutim, sadržaj određenih verovanja jeste ono što pruža odgovore na praktička pitanja. Normativnost ne nastaje našom voljom. Ono što je normativno jesu određene istine o tome za šta imamo razlog da opredeljujemo volju ili racionalno gledano treba da je tako opredeljujemo.

Prevela:  
Jelena Kosovac



## MORALNI NATURALIZAM I TRI STUPNJA NORMATIVNOSTI\*

Da li činjenica da je moral normativan isključuje moralni naturalizam? Razmatraću ovo pitanje na sistematski način, objašnjavajući centralne teze moralnog naturalizma onako kako ih ja razumem, a potom razjašnjavajući ideju normativnosti. Glavna poenta koju želim da istaknem jeste da je problem kakav postavlja ovo pitanje mnogo kompleksniji nego što bi moglo izgledati, mahom zbog složenosti onoga što filozofi imaju na umu kada govore o moralu kao "normativnom". Postoji nekoliko dimenzija ove složenosti, ali dimenzija koju će naglasiti jeste da se filozofi ne slažu oko toga šta možemo da nazovemo "strogosću [stringency]" moralnog normativizma. Razlikovaću tri "stupnja normativnosti". Istraživaču, za svaki od ovih stupnjeva, uverljivost ideje da moral ima ovaj stupanj normativnosti, kao i održivost naturalističkih obrazloženja. Moj zaključak će biti probne prirode, ali i optimistički za moralni naturalizam.

Po moralnom naturalizmu, kada mislimo o stvarima kao moralno ispravnim ili neispravnim, dobrom ili rđavim, ovim stvarima pripisuјemo moralna svojstva – svojstva kao što su moralna ispravnost i neispravnost, dobrota ili zlo. Po moralnom naturalizmu,

\* Prevedeno prema: Copp, David (2004), „Moral Naturalism and Three Grades of Normativity”, u: Peter Schaber (prir.), *Normativity and Naturalism*, Frankfurt/Lancaster: Ontos Verlag, str. 7–45.

postoje takva svojstva, i dodatno se smatra da su ova svojstva obična raznolika [*garden-variety*] prirodna svojstva – svojstva koja imaju istu metafizičku osnovu i epistemološki status kao i svojstvo nekog drveta da može biti listopadno i svojstvo da neki komad papira bude račun od 20 australijskih dolara. Pitanje je da li moralni naturalizam može da obezbedi normativnost morala. Ovo je u osnovi pitanje da li on može obrazložiti činjenicu da moral, na karakterističan način, upravlja delanjem i izborima. Moralna misao i moralni govor tiču se toga kako da postupamo, šta da biramo i kako da živimo; oni nas upliću u vrednovanje, propisivanje i preporučivanje. Kada govorim o ovom fenomenu, upotrebljavam termin "normativan".<sup>1</sup>

Nažalost, tačna priroda ovog fenomena i način njegovog obrazloženja jesu i nejasni i osporavani. Po mom mišljenju, antinaturalisti su skloni da naturalističke predloge smatraju neadekvatnim, uglavnom zbog toga što ih shvataju kao preslabе da bi obrazložili važnost morala, a posebno njegovu važnost za racionalno odlučivanje i delanje. Stoga ču u ovom članku pokušati da razgraničim različite predloge o tome u čemu se može sastojati normativnost morala. Ovo su ta tri "stupnja normativnosti" koja sam spomenuo, no moglo bi se pomisliti da se ti stupnjevi mogu deliti u još manje delove, ili bi se moglo pomisliti da postoje i dodatni stupnjevi. Ovde takođe ima prostora za neslaganje oko toga kako najbolje razumeti svaki od stupnjeva koje sam ponudio. Što je najvažnije, ne postoji slaganje da moral ima sva tri stupnja normativnosti. Stoga, da bi se pokazalo kako moralni naturalizam ne može obezrediti činjenicu da je moral normativan, mora se specifikovati koji je stupanj normativnosti u pitanju, obrazložiti da moral ima taj stupanj normativnosti, a potom obrazložiti da moralni naturalizam ne može to da objasni.

Ovaj članak započinjem pokušajem da podstaknem shvatanje da moralni naturalizam ne može obrazložiti normativnost. Međutim, očigledno je da ne možemo načiniti pravi napredak ako nemamo jasno shvatanje o tome šta znače i "moralni naturalizam" i "normativnost", pa ču se, dakle, okrenuti tome. U drugom odeljku ovog članka pružiću kratko objašnjenje moralnog naturalizma. U trećem odeljku pružiću početno, preteorijsko razjašnjenje tri stupnja

1 Želim da izbegnem termin "propisivački [*prescriptive*]", jer mu je Her (1952) pridao tehničko značenje.

normativnosti, koja će nazvati *generička, motivaciona i autorativna normativnost*. U ostatku članka raspravljaću o dva središnja pitanja u vezi svakog od ovih stupnjeva: da li moral ima taj stupanj normativnosti? I može li naturalizam da ga obrazloži? Smatram da moral poseduje generičku normativnost, koja je najslabiji stupanj normativnosti. Ali, tvrdim da nije uverljivo da moral ne poseduje ni motivacionu ni autorativnu normativnost. Ako sam u pravu, onda čak i ako iz nekog razloga ne postoje naturalistički opisi motivacione ili autorativne normativnosti, to ne treba da presudi protiv naturalizma. Ipak, tvrdim da je moguće pružiti naturalistička obrazloženja sva tri stupnja normativnosti. Ukratko, moj zaključak će biti optimistički za moralni naturalizam. U najmanju ruku, nameravam da ukažem na teškoće koje stoje na putu argumentacije na osnovu normativnosti protiv naturalizma.

## 1. Problem

Zašto bi se moglo pomisliti kako naturalizam ne može da obrazloži normativnost? Zanemarimo, za trenutak, složenost koja je uvedena sa idejom da postoje različiti stupnjevi normativnosti.

Pošto su po naturalizmu moralna svojstva prirodna svojstva, polazimo od argumenata koji tvrde da pokazuju kako prirodno svojstvo ne može biti normativno. Antinaturalist bi se mogao pozvati na jednu verziju argumenta otvorenog pitanja Džordža Edvarda Mura.<sup>2</sup> Čini se da je, koje god prirodno svojstvo da uzmemo u obzir, otvoreno pitanje da li činjenica da nešto instancira [*instantiates*] to svojstvo zaslužuje da joj pridamo ikakav naročit značaj u našim odlukama i izborima. Međutim, može izgledati kako su normativna svojstva takva da nema nikakvog pitanja osim toga da stvari koje ih instanciraju zaslužuju da im se prida naročit značaj u odlučivanju. Na primer, neispravnost nekog zamišljenog čina mora biti uzeta u obzir pri odlučivanju šta učiniti. Izgleda da sledi da nijedno prirodno svojstvo nije normativno. Alternativno, antinaturalist bi se mogao

<sup>2</sup> Argument otvorenog pitanja Mur je namenio kako bi isključio tezu da je svojstvo dobrote "složeno" (Moore 1993, deljak 13, str. 66–68).

pozvati na Mekijev argument na osnovu neobičnosti [*queerness*]. Meki tvrdi da bi neko svojstvo sa "treba-izvršivošću [*to-be-doneness*]" koje je u njega ugrađeno bilo "neobično", te da bi takvo svojstvo bilo "potpuno različito od bilo čega drugog u svemiru" (Mackie 1977, poglavljje 1). Ovo se može shvatati u smislu da moralna svojstva moraju biti ne-prirodna, ako takva svojstva uopšte postoje.

Reagujući na to, naturalist bi mogao zameriti obrazloženjima normativnosti koja su implicitna u ovoj argumentaciji. On bi mogao tvrditi da je ovde zaista otvoreno pitanje da li obraćati pažnju na moralna razmatranja, pa tako, ukoliko su moralna svojstva normativna, ključna premla Murovog argumenta mora biti odbačena. Ili bi mogao tvrditi da ne postoji ništa neobično u pogledu normativnosti, čim se ona pravilno shvati. Mogao bi izložiti neku naturalističku analizu normativnosti, a potom tvrditi da je tako shvaćena normativnost spojiva sa naturalizmom. No, postoje i druge strategije koje naturalist isto tako može uzeti u obzir, strategije koje pokušavaju da obrazlože normativnost bez pružanja analize, ili koje pokušavaju da obezbede normativnost morala bez prepostavljanja da su moralna svojstva normativna.

Naturalist bi mogao tvrditi, na primer, da je normativnost najbolje videti kao da se sastoji u odnosu između moralnih *razmišljanja* [*thoughts*] i prirode racionalnog delovanja [*agency*], drugim rečima, da su racionalni ljudi na odgovarajući način motivisani svojim moralnim verovanjima. Ili bi mogao tvrditi da su normativni upravo moralni *pojmovi*, a ne svojstva koja oni predstavljaju. Ili bi mogao sugerisati da je normativnost svojstvo moralnih *govornih činova*, a ne moralnih svojstava. Ove strategije mogu izgledati nezadovoljavajuće, jer se može činiti da pri donošenju nekog moralnog suda odgovaramo na nešto normativno što je nezavisno od nas, na nešto što je predmet našeg suđenja. Moglo bi se učiniti da ovo ne možemo adekvatno obrazložiti bez prepostavljanja da su moralna svojstva i sama normativna. Ipak je važno priznati dostupnost ovih drugih strategija. Ekspresivistički protivnici moralnog naturalizma usvajaju ove vrste strategija (videti, na primer, Gibbard 1990). Naturalist ne bi imao nikakve krupnije teškoće u prihvatanju ovih strategija nego njegovi protivnici. Na ovo pitanje ću se vratiti.

Ove različite strategije za odbranu naturalizma leže duž jedne dimenzije ove složenosti prema kojoj se antinaturalistički argument

mora upravljati. Duž ove dimenzije nalaze se različita shvatanja o tome šta je tačno okarakterisano normativnošću.<sup>3</sup> U onome što sledi, da bih uprostio stvari, nastojaću da zamutim distinkcije duž ove dimenzije govoreći o normativnosti "moralu", ili "moralnih tvrdnji", osim kada bude potrebno da izoštiram raspravu.

Duž druge dimenzije ove složenosti nalaze se različite strategije koje bi naturalist mogao usvojiti kako bi pokazao da je normativnost prirodni fenomen. Prepostavimo da je normativnost svojstvo drugog reda moralnih svojstava. Postoje reduktivne i ne-reduktivne strategije. Jedan poznati reduktivni pristup analizuje normativnost kao složeno motivaciono svojstvo. Drugi poistovećuje normativnost sa složenim svojstvom relativnim u odnosu na normu ili u odnosu na standard.<sup>4</sup> Uopšteno govoreći, reduktivna strategija specifikuje izvesno svojstvo, upotrebljavajući neki termin ili opis za koji bi se prethodno saglasilo da izdvaja izvesno prirodno svojstvo – možda neko složeno svojstvo čiji su sastojci prirodna svojstva – i predlaže da je svojstvo normativnosti istovetno s ovim svojstvom.<sup>5</sup> Ne-reduktivna strategija tvrdi da svojstvo koje bi bilo normativno jeste neko prirodno svojstvo, ali pokušava da ovo učini bez iznošenja tvrdnje o reduktivnom identitetu.<sup>6</sup> Da bi se pokazalo kako moralni naturalizam ne može obezbediti činjenicu, ukoliko je to činjenica, da moralna svojstva jesu normativna, moralo bi se pokazati da naturalističke strategije bilo koje ove vrste ne mogu biti uspešne.

U onome što sledi, umesto pokušaja da na antinaturalističke argumente odgovorim direktno, razmotriću sva tri stupnja normativnosti ponaosob, te upitati kako bi naturalist mogao pokušati da obrazloži ideju da moral ima taj stupanj normativnosti. Ako sam u pravu, postaće jasno da su antinaturalistički argumenti neuspješni.

3 U promišljanju o ovoj dimenziji složenosti pomogao mi je Jon Tresan (Jon Tresan).

4 Moj vlastiti pristup "zasnovan na standardima" primer je ovog drugog (videti: Copp 1995, poglavje 1). Predlog Majкла Smita je primer prethodne vrste pristupa. Smit poriče da je njegov opis reduktivan, ali takođe poriče da je reduktivna analiza potrebitna kako bi se odbranio naturalizam (videti: Smith 1994: 161–164, 184–186).

5 Za objašnjenje da se filozofska analiza sastoji u analiziranju kompleksnih svojstava, videti King (1998). Druga skorašnja objašnjenja analize nalaze se kod Džeksona (Jackson 1998), Smita (Smith 1994) i Gibarda (Gibbard 1990).

6 Za diskusiju o ne-reduktivnom naturalizmu, videti Sturgeon (u štampi).

## 2. Moralni naturalizam

Onako kako ja upotrebljavam taj termin, moralni naturalist je moralni realist. On se slaže sa drugim moralnim realistima – one koje nazivamo “ne-naturalistima” – u prihvatanju izvesnih učenja. Prvo, postoje moralna svojstva i odnosi, kao što su svojstva ispravnosti, neispravnosti, dobrote, vrlosti i tome slično.<sup>7</sup> Drugo, iako se moralna svojstva razlikuju od ne-moralnih svojstava po tome što su, na kraju krajeva, moralna svojstva a ova druga nisu, ona imaju isti osnovni metafizički status kakav ima svako svojstvo – ma kakav bio taj status. Treće, jedna od glavnih semantičkih uloga moralnih predikata jeste da izražavaju takva svojstva. Na primer, nazivajući neki postupak “ispravnim”, jedna od stvari koje činimo jeste pripisivanje ispravnosti tom postupku. Četvrto, moralna tvrdnja izražava moralno verovanje koje predstavlja svet kao postojeći na izvestan način, a ono što se time tvrdi istinito je ako i samo ako je izraženo verovanje istinito. Ovo bi uključivalo, makar u slučaju osnovnih moralnih verovanja, instanciranje nekog moralnog svojstva. Na kraju, peto, neka moralna svojstva su stvarno instancirana.<sup>8</sup> Na primer, neki postupci su stvarno ispravni, a neki su stvarno neispravni.

Moralni naturalist se razlikuje od drugih moralnih realista po tome što smatra da su moralna svojstva “prirodna” svojstva. Ukratko, dakle, moralni naturalizam je shvatanje da postoje moralna svojstva i da su ta svojstva prirodna svojstva.

Za naše svrhe, najvažnije pitanje koje postavlja naturalističko učenje glasi: šta se u ovom kontekstu podrazumeva pod “prirodnim” svojstvom? Ima prostora za neslaganje oko ovoga, a ja ne moram da insistiram na bilo kojem posebnom opisu. Uvodeći ovu ideju, sugerisao sam da se prirodna svojstva mogu smatrati običnim “raznolikim” svojstvima sa istim osnovnim metafizičkim i

7 U onome što sledi, najvećim delom, uvodim odnose kao vrstu “svojstva”.

8 “Osnovni” moralni iskaz je takav da, za neko moralno svojstvo M, on za sobom povlači da nešto instancira M. Jedan primer je iskaz da je smrtna kazna neispravna. Među ne-osnovnim moralnim iskazima nalaze se iskazi kao što su da ništa nije moralno neispravno i da ili je abortus neispravan ili  $2 + 2 = 4$ . Nazovimo neko verovanje “osnovnim” moralnim verovanjem upravo u slučaju da sadržaj tog verovanja jeste osnovni moralni iskaz.

epistemološkim statusom kao što je svojstvo nekog drveta da može biti listopadno ili svojstvo da nešto košta 20 australijskih dolara. Ovo intuitivno razumevanje ideje prirodnog svojstva mogli bi biti adekvatno za moje potrebe u ovom članku.

Ovde ne mogu ulaziti u detalje, ali sam na jednom drugom mestu predložio da bi moralnog naturalistu trebalo da tumačimo kao da smatra da su moralna svojstva empirijska svojstva.<sup>9</sup> Ideja empirijskog je sama po sebi problematična, ali taj predlog makar ima vrlinu što naturalizam objašnjava na osnovu pojma koji nije osoben za moralnu teoriju. Svaka adekvatna epistemologija mora da pruži opis empirijskog, pa se moj predlog može nadovezati na jedan pojam koji se rašireno upotrebljava i razume, čak i ako je sporan. Da bih specifikovao ovaj svoj predlog, osnovna ideja je da, ako je svojstvo prirodno, onda su empirijska svedočanstva relevantna za opravdanje naših verovanja o njegovom instanciranju. Izlažući dalje, predložio bih da je neko svojstvo prirodno ako i samo ako se – ostavljajući po strani analitičke istine, ukoliko ih uopšte ima – svaki iskaz o instanciranju svojstva koje se može saznati, može saznati samo empirijski, ili pomoću empirijskih posmatranja i standardnih načina induktivnog zaključivanja.<sup>10</sup>

Ovaj predlog je u skladu sa Murovom osnovnom idejom o moralnom naturalizmu. Mur je naturalizam shvatao kao gledište da je svojstvo dobrote prirodno svojstvo (Moore 1993, odeljak 26, str. 93), ali je zapao u teškoću pokušavajući da objasni ideju prirodnog svojstva.<sup>11</sup> Moj predlog je sličan njegovoj prvoj kratkoj karakterizaciji naturalizma, iz odeljka 25 knjige *Principia Ethica*, gde je napisao da je, prema naturalizmu, “etika empirijska ili pozitivna nauka: svi njeni

9 Ovu ideju detaljnije sam razvio u Copp (2003). Za kritiku ove konцепције o prirodnom svojstvu i raspravu o alternativama, videti Sturgeon (u štampi).

10 Čak i naturalist može poželeti da dopusti da poneko etičko znanje nije empirijsko. Na primer, izgleda uverljivo da je pojam ubistva pojam nepravednog ubijanja, a ako je tako, onda mi *a priori* možemo znati da je ubistvo neispravno. Nije uloga etičkog naturalizma kao takvog da poriče da u etici postoje pojmovne istine i da naše saznanje o takvim istinama nije empirijsko.

11 On je kasnije priznao da su njegovi pokušaji da objasni ideju prirodnog svojstva u *Principia* bili “beznadežno konfuzni” (u “Predgovoru drugom izdanju”, u Moore 1993: 13). On je priznao da je jedan od njegovih predloga bio “potpuno smešan i besmislen”. On dodaje da u *Principia* nije dao “nikakvo održivo objašnjenje” toga šta znači da dobrota nije prirodno svojstvo (videti: Moore 1968: 581–582).

zaključci mogu se uspostaviti pomoću empirijskih posmatranja i indukcije.” (Moore 1993, odeljak 25, str. 91.) Jasno je da bi bilo sporno smatrati kako je etika nauka. Umesto toga, naturalist bi mogao reći, sledeći Murove sugestije, da je etika empirijska po tome što je svako supstantivno etičko znanje empirijsko, ili zasnovano na “empirijskim posmatranjima i indukciji”. Moj predlog je u skladu sa ovom idejom.

S obzirom na ovo tumačenje, moralni naturalizam nije implikovan metafizičkim naturalizmom, jer bi metafizički naturalista mogao poricati da uopšte postoji neka moralna svojstva, odbacujući time i moralni naturalizam. Niti je moralni naturalizam vrsta fizikalizma. Ostaje otvoreno da li postoje prirodna svojstva koja su ne-fizikalna.

Najvećim delom, jednostavno će preuzeti realističku poziciju da postoje moralna svojstva. Središnje pitanje na koje bih se usmerio glasi: da li normativnost morala na neki način isključuje ideju da su ova svojstva prirodna.

### 3. Tri stupnja normativnosti

Osnovna ideja, kao što sam rekao, glasi da se moral tiče toga kako delovati, šta birati i kako živeti. Ovo je, međutim, odlika koju moral deli s etikecijom, ekonomičnošću, epistemologijom, estetikom i sudovima o individualnoj samozasnovanoj [*self-grounded*] racionalnosti. Pri prosudivanju da je tokom koncerta nepristojno voditi glasan razgovor, mi vrednujemo takve razgovore. Očigledno, dakle, postoji neka vrsta generičke normativnosti koju dele ove razne vrste mišljenja i govora. No, moglo bi se pomisliti da su moralno mišljenje i moralni govor normativni u širem pogledu. Jer, moglo bi se pomisliti da kada racionalna osoba prihvata neku moralnu tvrdnju, ona je uzima u obzir pri odlučivanju kako da postupa ili bira. Ovo je vrsta *motivacione* normativnosti koja razlikuje moral od etikecije i estetike, pošto racionalnost ne osigurava da će se uzeti u obzir razmatranja etikecije ili estetike. No, moglo bi se pomisliti da su moralno mišljenje i moralni govor normativni u još širem pogledu. Jer, moglo bi se pomisliti kako postoje razlozi da se učini ono što se moralno zahteva čak i ako nismo svesni tih razloga. I moglo bi

se pomisliti da racionalna osoba koja ovo razume ne bi smatrala da postoji neko istinsko pitanje o tome da li biti moralan, ili makar o tome da li da u svom promišljanju pridaje dužni značaj moralnim razmatranjima. Mogli bismo reći da moral ima *autoritativnu normativnost*. Kada filozofi aludiraju na "normativnost" moralnog mišljenja i govora, oni mogu imati na umu ma koju od ovih ideja.

Moglo bi se upitati kako su ovi takozvani stupnjevi normativnosti povezani sa tradicionalnom kantovskom distinkcijom između hipotetičkih i kategoričkih imperativa. Odgovor glasi da ima različitih koncepcija kategoričkog. Svaki od stupnjeva normativnosti mogao bi se razumeti kao predlog o tome na šta izlazi kategorička priroda moralnih zahteva. Prema jednom shvatanju, generička normativnost izvesne vrste dovoljna je da bi neki zahtev bio kategorički. Prema drugom shvatanju, moralni zahtevi su istinski kategorički samo ako poseduju autoritativnu normativnost.<sup>12</sup>

Neki filozofi bi mogli biti u iskušenju da razjašnjavaju normativnost pozivajući se na ideju razloga. Jedan problem za ovaj pristup čini to što su tvrdnje o tome za šta imamo razlog da činimo i same normativne, pa takav pristup ne doseže baš duboko. Još jedan problem jeste što izgleda da postoje razlozi različitih vrsta. Čini se da postoje moralni razlozi, razlozi etikecije, epistemički razlozi i tako dalje. Štaviše, izgleda da ove različite vrste razlogâ imaju različite stupnjeve normativnosti. Razlozi etikecije bi mogli biti manje strogo normativni od moralnih razloga, a moralni razlozi manje strogo normativni od racionalno prinudnih ili snažno autoritativnih razloga – osim, naravno, ako su i sami snažno autoritativni. Zbog ovoga, pre nego što bismo mogli da razjasnimo normativnost pozivajući se na ideju razloga, trebalo bi da upitamo koja je vrsta razloga na delu i koji je njegov stupanj normativnosti. Ovo nije način da se izbegnu pitanja o stupnjevima normativnosti.

Za moralnog realista može izgledati prirodno da se normativnost morala objašnjava pretpostavkom da moralna svojstva poseduju svojstvo drugog reda da su normativna, te, ako postoje

12 Filipa Fut je ukazala da se, prema jednom objašnjenju kategoričkog, zahtevi etikecije kvalifikuju kao kategorički, ali da bi oni koji smatraju da je moral osoben po tome što predstavlja izvor kategoričkih zahteva ovo objašnjenje shvatili kao preslabo. Futova je poricala da moralna razmatranja "svakom čoveku nužno daju razloge za delovanje", a to čineći sebe je shvatila kao da poriče da moral predstavlja izvor kategoričkih razloga (videti: Foot 1978: 161).

različiti stupnjevi normativnosti, pretpostavkom da postoje svojstva drugog reda koja odgovaraju različitim stupnjevima. Kao što sam, međutim, spomenuo ranije, realist ne mora da moralnim svojstvima pripisuje normativnost; postoje alternative. Štaviše, u ovoj fazi rasprave želim da pružim intuitivno objašnjenje različitih stupnjeva normativnosti bez prepostavljanja moralnog realizma. Stoga, kao što rekoh, predstaviću stupnjeve normativnosti kao navodna svojstva "moralu" ili "moralnih tvrdnjih".

### (1) GENERIČKA NORMATIVNOST

Za početak, onda, uporedimo tvrdnje da su laganje i prevara neispravni s tvrdnjom da su laganje i prevara široko rasprostranjeni.<sup>13</sup> Između ovih tvrdnjipostojijednaosobenarazlika. Vanmoralnatvrdnja naprosto opisuje vidove ljudskog ponašanja, ali moralnatvrdnja nije puko opisna. Tvrđnja da je laganje moralno neispravno predstavlja vrednovanje laganja i prevare. Ona je osuda laganja. Štaviše, ona je ocenjivačka ili osuđivačka na osnovu onoga što kaže. To jest, ona ima ta svojstva na osnovu svoje semantike, značenja ili sadržaja; ona je suštinski preporučujuća ili osuđivačka. Da uopštimo, izgleda da je za moralne tvrdnje karakteristično da su *suštinski semantički* povezane sa odlukama o postupanju ili izboru, što je veza na koju se može upućivati njihovim opisivanjem kao "normativnih".<sup>14</sup> Nazovimo ovo svojstvo moralnih tvrdnji "generičkom normativnošću".<sup>15</sup> To je najslabiji stupanj normativnosti.

Kažem da moralne tvrdnje nisu puko "opisne", no, za moralnog realistu, bazične moralne tvrdnje izražavaju iskaze koji stvarima pridaju moralna svojstva, a u ovom smislu one *zaista* opisuju te stvari. Za realistu, na primer, mučenju pripisujemo neispravnost time što govorimo ili mislimo da je mučenje neispravno. Pored toga, međutim, takve tvrdnje ocenjuju, preporučuju ili propisuju; one imaju (makar) generičku normativnost. Problem za realistu je, onda – bilo da jeste ili nije naturalista – da pruži neko filozofsko obrazloženje generičke normativnosti moralnih tvrdnji po prepostavci da takve tvrdnje izražavaju iskaze i pripisuju svojstva.

13 U ovom i naredna dva pasusa oslanjam se na Copp (1999).

14 Ovo nije namenjeno da bude definicija. To je u najboljem slučaju karakterizacija generičke normativnosti.

15 Termin "generička normativnost" sugerisala je Džin Vitmer (Gene Witmer).

Razne vanmoralne tvrdnje takođe su normativne u generičkom smislu, uključujući i tvrdnje o tome za šta imamo razboriti razlog da učinimo ili epistemički razlog da verujemo, kao i tvrdnje o tome šta nam etikecija nalaže da činimo. Između moralnih tvrdnji, sem toga, postoje očigledne razlike. Adekvatna teorija generičke normativnosti mora objasniti ove druge vrste generički normativne tvrdnje, kao i moralne tvrdnje, te učiniti to bez zatamnjivanja razlika među njima.

## [2] MOTIVACIONA NORMATIVNOST

Moglo bi se pomisliti da su moralno mišljenje i govor normativni na jedan dublji način od, recimo, mišljenja i govora o zahtevima etikecije. Osoba koja misli da etikecija od nje zahteva da nešto učini ne može biti okrivljena ni za koju vrstu iracionalnosti, čak i ako etikeciju shvata kao ni prezira vrednu, pa čak i ako na nju ne obraća nimalo pažnje pri odlučivanju kako da se postupa. Čini se da je moral drugaćiji od ovoga. Mnogim filozofima se činilo da ako *racionalna* osoba misli kako se od nje *moralno* zahteva da učini nešto, ona će biti motivisana da to učini. Uopštenije, i možda opreznije, rečeno, osoba koja je praktično *racionalna* prikladno uzima u obzir svoja moralna verovanja pri odlučivanju kako da postupa ili bira, a ako takva osoba veruje kako se od nje moralno zahteva da učini nešto kada se sve stvari uzmu u obzir, ona je motivisana da to učini.<sup>16</sup> Ovo navodno svojstvo moralnih tvrdnji možemo nazvati "motivacionom normativnošću".

Teza da moralne tvrdnje imaju "motivacionu normativnost" blisko je povezana sa jednim snažnijim shvatanjem, shvatanjem koje ću nazvati "motivacionim internalizmom", shodno kojem je, na stranu praktična *racionalnost*, nužna istina da će *bilo ko* smatra da se od njega moralno zahteva da nešto učini biti motivisan da to učini.<sup>17</sup> Postoje, međutim, dobro poznati prigovori motivacionom internalizmu. Čini se da bi ljudima koji su depresivni mogla nedostajati motivacija da učine ono za šta misle da moralno treba da učine. I izgleda da bi ljudima s neuobičajenim verovanjima drugog reda o moralu takođe mogla manjkati motivacija da učine ono što misle da

16 Za takvo shvatanje, videti Korsgaard (1986); takođe Smith (1994), str. 62.

17 Termin "internalizam" se koristi za mnoge različite pozicije. Učenje o kojem je ovde reč jeste ono koje je Stiven Darval (Stephen Darwall) nazvao "internalizam sudova" (videti Darwall 1983: 54–55).

treba da učine. Na primer, u *Srcu materije* Grejama Grina, Skobi čini nešto za šta veruje da je zabranjeno kako bi osigurao svoje sopstveno prokletstvo, verujući da time izražava Božiju ljubav. Možda Skobi i dalje ima neku motivaciju da ne učini zabranjenu stvar, ali nije jasno da je ovo tako, i neizvesno je da li to mora biti tako. Za jedan drugačiji primer, pretpostavimo da neko misli da Božije zapovesti određuju šta se od nas moralno zahteva da činimo, no pretpostavimo da se on buni protiv Boga. Njemu bi jasno mogla nedostajati ma kakva motivacija da čini ono za šta misli da moral nalaže.

Postoji jedno dodatno pitanje, koje je za naše svrhe važnije. Nije jasno da motivacioni internalizam predstavlja plauzibilno objašnjenje neke vrste *normativnosti*. Uzmimo u obzir, na primer, da su ljudi motivisani da jedu stvari za koje smatraju da su slatke. Naravno, ovo nije nužna istina, a za motivacioni internalizam se pretpostavlja da je nužno istinit. Ali, ovu asimetriju možemo popraviti stipulišući da se za osobu računa da veruje kako je nešto *glastko [tweet = cvrkut]* ako i samo ako veruje da je to slatko *[sweet]* i da je, sem toga, do određene mere motivisana da to pojede. Nužna je istina da osoba koja misli da je nešto glastko motivisana da to pojede, ali sumnjam da bi na osnovu toga iko pomislio kako je tvrdnja da je nešto glastko *normativna*. Postoji motivacioni uslov za iskrenu upotrebu "glastkog" kojeg nema za iskrenu upotrebu "slatkog", ali to ne znači da ti termini izražavaju različita svojstva ili da inače istovetne rečenice u kojima se koriste ti termini izražavaju različite iskaze. Iskaz koji izražava tvrdnja da je šećer "glastak" isti je iskaz kakav je izražen tvrdnjom da je šećer "sladak". Ovaj iskaz očigledno nije normativan, a čini mi se neplauzibilnim da bi našu tvrdnju trebalo ubrajati u normativnu prosto zbog naročitog uslova motivacione iskrenosti za upotrebu reči "glastak". Budući da je, ukoliko je motivacioni internalizam ispravan, ono što važi u ovom zamišljenom slučaju paralelno s onim što važi u slučaju moralne tvrdnje, ne smatram da je motivacioni internalizam plauzibilno shvatati kao objašnjenje neke vrste normativnosti.

Zbunjen izveštalošću ovog primera, neko bi mogao uzvratiti da ne postoji *svojstvo glastnosti*. Postoji samo slatkost i kontingenčna činjenica da smo motivisani da jedemo slatke stvari. Ali, *zaista* postoji svojstvo koje postupak može imati da je moralno zahtevan, a ovo svojstvo je takvo da je, *nužno*, osoba koja veruje da se od nje moralno zahteva da nešto učini motivisana da to učini. Ovaj odgovor

pokreće teška pitanja. Možda je svojstvo izraženo terminom "moralno zahtevan" takvo da je tek kontingenčno da su ljudi motivisani da čine ono za šta smatraju da ima to svojstvo, *izuzev što* se ne računa da poimaju postupak kao moralno zahtevan ako nisu odgovarajuće motivisani. To jest, možda je paralela između svojstva izraženog pomoću "glastak" i onog izraženog pomoću "moralno zahtevan" sasvim bliska, čak i ako je, kontingenčno, termin u opštoj upotrebi koji izražava svojstvo izraženo pomoću "glastak" zapravo "sladak", što ne podrazumeva motivaciju, dok je termin "moralno zahtevan" u opštoj upotrebi i, makar prema motivacionim internalistima, podrazumeva motivaciju.<sup>18</sup>

Primer sa "glastak" pokazuje, verujem, dve stvari. Prvo, on pokazuje da je motivacioni internalizam spojiv s naturalizmom. I drugo, on pokazuje da motivacioni internalizam ne predstavlja plauzibilno objašnjenje neke vrste normativnosti. Motivaciona *normativnost* je, međutim, relevantno različita, jer je to teza o uticaju moralnih verovanja na motivaciju *praktično racionalnih* osoba. Stoga, čini se da ona zahvata jedan normativni aspekt moralnog verovanja koji prevazilazi puku generičku normativnost.<sup>19</sup>

### [3] AUTORITATIVNA NORMATIVNOST

Moglo bi izgledati da su ideje generičke normativnosti i motivacione normativnosti preslabe da zahvate sve što imamo na umu kada za moralne tvrdnje mislimo da su normativne. Na primer, čak i ako su moralne tvrdnje generički i motivaciono normativne,

18 Sugestija u ovom pasusu slična je shvatanju koje je razvio Jon Trezan. Trezan pravi razliku između internalizma *de re* i internalizma *de dicto*. Prema ovoj terminologiji, shvatanje sugerisano u ovom pasusu jeste *de dicto* internalističko (videti Tresan, u štampi).

19 Prepostavimo da stipulišemo da se za osobu računa da veruje kako je nešto *sfatko [schpree]* ako i samo ako veruje da je to slatko i da je, sem toga, ukoliko nije praktično iracionalna, do određene mere motivisana da to pojede. Da li je u ovom slučaju neplauzibilno da je tvrdnja kako je nešto sfatko normativna na način na koji je, rekao sam u tekstu, neplauzibilno da je tvrdnja kako je nešto glastko normativna? Ako je tako, onda moj argument možda ide predaleko. No, čini mi se da bi, s obzirom na moje stipulacije, tvrdnja kako je nešto sfatko *bila* normativna. Jer, prepostavimo da sam merodavan za upotrebu "sfatkog" i da tvrdim da je šećer sfadak. U ovom slučaju sam, izgleda, izrazio verovanje da je šećer sladak, kao i verovanje da sam motivisan da jedem šećer u meri u kojoj sam praktično racionalan. Plauzibilno je, dakle, da je ono što sam tvrdio normativno, pošto se odnosi na ono što ću učiniti ako sam praktično racionalan.

takve da bi racionalan delatnik bio motivisan svojim moralnim verovanjima, moglo bi biti da bi ovu motivaciju mogao doživljavati kao stranu i nedobrodošlu, unekoliko nalik načinu na koji se glad može doživljavati kao nedobrodošla kada postoji iskušenje da se usredsredi na neku važnu stvar. Ovo bi bilo spojivo sa generičkom i motivacionom normativnošću moralnih tvrdnji. Ukratko, iz raznih razloga, moglo bi se činiti da se, kako bi se objasnila normativnost morala, mora navesti nešto povrh generičke i motivacione normativnosti. Šta smo možda izostavili?

Na ovoj tački se može predložiti mnoštvo ideja, a unekoliko je izveštačeno govoriti kao da je u pitanju jedna stvar, "autoritativna normativnost". Sve što imamo jeste ideja da ovde postoji neki jaz, mesto gde izgleda da nešto nedostaje. Ovo bi mogla biti greška. Moglo bi biti da moral nema nikakvo dalje obeležje koje može popuniti jaz za koji se čini da smo ga otkrili.

Misli se, međutim, da moral ima neki objektivni autoritet nad nama, autoritet koji nije tek stvar generičke normativnosti, te autoritet koji nije svodiv na odgovore ili motivacije koje bi racionalna osoba imala na osnovu svojih moralnih verovanja. Misli se da je razlog da bi racionalna osoba prikladno uzela u obzir svoja moralna verovanja pri odlučivanju kako da živi to što se njena moralna verovanja odnose na nešto s objektivnim autoritetom nad njom. Čemu bi ovo moglo da vodi? Čini se da u literaturi postoje dve glavne ideje.

Prvo, za objektivni autoritet se podrazumeva da objašnjava *zašto* moral ima *motivacionu* normativnost. Za njega se podrazumeva da objašnjava *zašto* *racionalni* ljudi obraćaju pažnju na naloge morala. Oni obraćaju pažnju, i prikladno su motivisani, zato što, makar u toj meri što su potpuno racionalni i misle jasno, razumeju da je moral izvor autoritativnih *razloga*, razlogâ takve vrste da bi ih svaka racionalna osoba uzela u obzir, ako bi ih bila svesna, upravo na osnovu toga što je racionalna. Kako kaže Filipa Fut, ideja je da moralna razmatranja "svakom čoveku nužno daju razloge za delovanje", ili, kako kaže Stiven Darvol, ona su izvor razlogâ "s istinskom težinom za promišljanje".<sup>20</sup> Nazovimo ovo "predlogom autoritativnih razloga".

<sup>20</sup> Futova *odbija* ideju da moralna razmatranja "svakom čoveku nužno daju razloge za delovanje", a, postupajući tako, ona u stvari poriče da moral ima autoritativnu normativnost (videti: Foot 1978: 161). Ona misli da ako moralna razmatranja ne "daju razloge za delovanje nikome", tada, čak i ako kažemo da

Drugo, za objektivni autoritet se podrazumeva da odgovara na tradicionalni izazov moralu koji postavlja pitanje: "Zašto biti moralan?" Za njega se smatra da pruža konačan odgovor na taj izazov.<sup>21</sup> Svaki navodni zahtev ili ideal može se dovesti u pitanje. Možemo upitati: zašto obraćati pažnju na etikeciju? Možda čak možemo upitati: zašto biti racionalan? Ali, ako neki zahtev ili ideal ima autorativnu normativnost, onda bi, glasi ideja, racionalna osoba koja jasno misli podrazumevala da je zatvoreno relevantno pitanje zašto. To jest, ovo pitanje ne bi iskrسavalо kao istinsko praktično pitanje za ma koju racionalnu osobу koja bi jasno mislila o zahtevu ili idealu što ima autorativnu normativnost i koja bi razumela njegovu prirodu. Nazovimo ovo "zahtevom zatvorenog pitanja".

Ima različitih predloga, ali su oni međusobno spojivi. Prema zahtevu autorativnih razloga, osoba koja bi bila racionalna i jasno mislila razumela bi da je moral izvor autorativnih *razloga*, razlogâ takve vrste da bi ih svaka racionalna osoba uzela u obzir ako bi ih bila svesna, upravo na osnovu toga što je racionalna. Pa ipak, razumevanje da je moral izvor autorativnih razloga možda ne bi za nju zatvorilo pitanje "Zašto biti moralan?", jer bi mogla misliti da postoje ne-moralni izvori autorativnih razloga, a da bi takvi razlozi mogli nadmašivati razloge koji potiču iz morala. Stoga je, čini se, zahtev zatvorenog pitanja jači od zahteva razlogâ. Prema zahtevu zatvorenog pitanja, racionalna osoba koja jasno misli i koja razume prirodu morala time razume nešto o moralu takvo da, za nju, pitanje "Zašto biti moralan?" ne može iskrсnuti kao zbiljsko [*live*] pitanje. Moglo bi izgledati da je ono što mora razumeti to da autorativne razloge koji potiču iz morala ne nadmašuju nikakvi drugi razlozi.<sup>22</sup>

Razmotrite mit o Gigu, kako ga kazuje Platon u *Državi* (359d–360b). Gig je pastir koji otkriva prsten što ga čini magijski

nam daju "moralne razloge", ovi ne bi bili dovoljno snažni da budu istinski (videti Foot 1978: 168, napomena 8). Upućujući na raspravu Futove, Darvol sugerije kako je ideja da nam moralna razmatranja daju razloge "s istinskom težinom za opredeljivanje". On se s njom slaže da za takozvane razloge etikecije "nije zajamčeno da su neograničeno [*unqualifiedly*] razlozi". Isto bi važilo za moralne razloge, sugerije on, ako bi moralu nedostajala autorativna normativnost (videti: Darwall 1997: 306).

21 Darvol sugerije da se pitanje je li moral normativan postavlja pitanjem "Zašto biti moralan?" (videti: Darwall 2001).

22 Ali, pošto može biti drugih načina razumevanja tog predloga, u sâm predlog zatvorenog pitanja ne želim ugrađivati tezu da su moralni razlozi premoćni.

nevidljivim kada ga stavi na svoj prst. Koristeći prsten, Gig zavodi kraljicu, ubija kralja i preuzima kraljevstvo. Izgleda umesno reći da je ovaj tok ponašanja bio moralno neprihvatljiv. No, pretpostavite da Gig postane uveren u rđavost svog plana pre zavodenja. On bi mogao sebe upitati: "Zašto da budem moralan?", naročito s obzirom na to što bi vršenje njegove dužnosti značilo napuštanje života u moći i ljubavi. Puko uzvraćanje "Zato što je to tvoja dužnost" ne bi imalo nikakvog učinka, pošto on već zna gde leži njegova dužnost i zbumjen je mišlju da je mora izvršiti do kraja.

Razmotrite, onda, da li bi pozivanje na ma koji od ta tri stupnja normativnosti pomoglo Gigu u njegovom pitanju. Puko pozivanje na generičku normativnost ne bi razrešilo to pitanje. Gig je verovatno svestan da *rđavost* njegovog plana ima upravo onu vrstu relevantnosti za njegovu odluku o tome šta da radi koja je čini generički normativnom. Ovo ga i dalje ostavlja s pitanjem *zašto* treba da izbegava zločinstvo. A ne bi pomoglo da se poziva na motivacionu normativnost. Kao racionalna osoba, Gig bi mogao naći da je motivisan da čini ono što razume kao svoju dužnost, ali bi se i dalje mogao pitati *zašto* treba da izvrši svoju dužnost. Pa ipak, ako moral ima objektivni autoritet, tada, glasi ideja, ukoliko bi Gig razumeo prirodu moralnih razmatranja i ako bi bio racionalan i jasno mislio, shvatio bi da mu rđavost njegovog plana daje autorativan razlog da ne nastavi s njim. Nadalje, ako bi bio racionalan i mislio jasno, te ako bi razumeo prirodu moralnih razmatranja, njegovo pitanje o tome da li biti moralan ne bi mu izgledalo kao zbiljsko pitanje.

Moglo bi se pomisliti da bi, čak i s obzirom na sve ovo, Gig i dalje mogao postaviti pitanje: "Šta meni znače ovi autorativni razlozi?" Ne mora se reći da autorativna normativnost morala ne može učutkati svaku vrstu sumnje. I dalje mogu iskrasavati teorijske sumnje i zagonetke, uključujući sumnje o autorativnim razlozima. Pa ipak je ideja da *racionalna* osoba koja razume pojам objektivnog autoriteta i *veruje* da moralni zahtevi i idealni imaju objektivni autoritet ne može misliti da postoji ozbiljno praktično pitanje o tome da li biti moralan. Takva osoba bi mogla postavljati razna teorijska pitanja, ali ne bi bila nesigurna ili neodlučna u pogledu toga da li [treba] biti moralan, ne ako bi bila potpuno racionalna i mislila jasno.

Ovo dovršava moje razjašnjenje tri stupnja normativnosti. Naravno, razlučio sam dva predloga o autorativnoj normativnosti,

a može biti i drugih ideja. Postoji, prema tome, neki razlog da se misli kako bi bilo korisno razlučiti više od tri stupnja normativnosti. Ali će upravo ovako organizovati raspravu.

#### 4. Preispitivanje problema

Ako mislimo da moral doista ima ova tri stupnja normativnosti, naredno pitanje koje valja postaviti glasilo bi: može li ovo objasniti ili obrazložiti moralni *naturalist*? Ali bi naturalist mogao poželeti da porekne da su jedan ili više stupnjeva normativnosti istinski osobeni za moral. Za svaki od tri stupnja normativnosti, onda, postoji par pitanja. Koliko je plauzibilno da je moral normativan na ovaj način? I može li naturalist obrazložiti ovu vrstu normativnosti?

Kako bi se argumentovalo protiv naturalizma na osnovu normativnosti morala, prema tome, morale bi se braniti dve ključne premise. Prva premla bi imala posledicu da je moral normativan pri nekom datom razumevanju toga šta ovo zapravo znači. A druga premla bi imala posledicu da moralni naturalizam ne može uklopiti činjenicu da je prema ovom razumevanju moral normativan. Svaka od ovih premisa može biti sporna. Ako stavimo da "*H*-normativnost" upućuje na jedan od tri stupnja normativnosti, ili pak na neko drugo svojstvo koje je kandidat za neku vrstu normativnosti, naturalist bi mogao prigovoriti da moral nema svojstvo da je *H*-normativan. Alternativno, mogao bi tvrditi da naturalizam može obrazložiti *H*-normativnost. Njen [tj. njegov] protivnik se može suočiti s nekim neočekivanim komplikacijama.

Prvo, kako bi podrio moralni naturalizam bez podrivanja moralnog realizma, antinaturalist mora tvrditi da se teškoča u obrazlaganju *H*-normativnosti može pripisati specifično naturalistovoj ideji da su moralna svojstva prirodna. Inače bi moglo izgledati da argument stvarno izaziva potkopavanje realističke teze da postoje moralna svojstva. Štaviše, drugo, uspešan antinaturalistički argument mora isključiti strategije koje sam pomenuo ranije što nastoje da normativnost objasne bez njenog tretiranja kao svojstva moralnih svojstava. Inače bi naturalist mogao biti u stanju da objasni *H*-normativnost koristeći jednu od ovih strategija.

Od ove tačke nadalje raspravljaču o tri stupnja normativnosti, razmatrajući, prvo, plauzibilnost ideje da moral ima taj stupanj normativnosti i, drugo, plauzibilnost ideje da je moralni naturalizam na neki način nespojiv s hipotezom da moral ima taj stupanj normativnosti. Ali, na redu je kratka digresija.

## 5. Ekspresivizam i realistički ekspresivizam

Moglo bi izgledati da sam propustio jedan dobro poznat i očigledan prikaz normativnosti, kao i očigledan argument protiv moralnog realizma. Jedno od realističkih učenja predstavlja gledište, često zvano "deskriptivizam", da je prvenstvena semantička uloga moralnih predikata da pripisuje moralna svojstva. Jedan broj mislilaca, od Čarlsa Stivensona i R. M. Hera, preko Sajmona Blekberna i Alana Gibarda, delio je gledište da "deskriptivistički" prikazi moralnog mišljenja i govora ne mogu obrazložiti normativnost (Stevenson 1937; Hare 1952; Blackburn 1993; Gibbard 1990). Njihova ideja je da normativne zamisli obuhvataju voljne stavove jedne ili druge vrste, a da deskriptivistička gledišta ne mogu ovo obrazložiti na zadovoljavajući način. Gibard, na primer, tvrdi da je "naročiti element koji čini normativno mišljenje i jezik normativnim" to da "uključuju neku vrstu odobravanja – odobravanja koje svaka deskriptivistička analiza tretira neadekvatno" (Gibbard 1990: 33). Ako je uspešan, ovaj prigovor bi jednako pogodao sve verzije moralnog realizma, bilo naturalističke ili ne-naturalističke.

Ali, taj prigovor nije uspešan. Razmotrite, na primer, da bismo izražavali stav prezira govoreći da je psovanje tipično među "gedžama [rednecks]". Čak i ako je tako, jasno je da je jedna od središnjih semantičkih uloga termina "gedža" da pripše svojstvo, grubo uzev, bivanja "pripadnikom", možda neobrazovanim ili "neotesanim" pripadnikom, "belačke seoske radničke klase".<sup>23</sup> Primer ilustruje kako bi mogao biti slučaj i da koristimo moralne termine, kao što

<sup>23</sup> Ponekad se čini da je obim tog termina ograničen na belce koji žive u seoskim područjima južnog dela Sjedinjenih Država. Navodim iz odrednice za "redneck" u: *The American Heritage Dictionary of the English Language* (third edition), Boston, 1992.

su "rdav" i "dobar", da izražavamo stavove poput neodobravanja i odobravanja, te da je središnja semantička uloga takvih termina da pripisuju moralna svojstva. Izražajni potencijal tih termina za govorne činove ne potkopava realističku tezu da se ti termini koriste da pripisuju moralna svojstva. Ekspresivisti, prema tome, nisu u pravu što misle da moralni naturalizam ne može obrazložiti činjenicu – ako je to činjenica – da moralno mišljenje i govor obuhvataju posedovanje ili izražavanje voljnih stavova jedne ili druge vrste. Naturalist može reći da moralni govor i mišljenje obuhvataju neku vrstu odobravanja i da takođe pripisuju moralna svojstva. Na drugome mestu sam nešto podrobnije objašnjavao kako bi takvo obrazloženje moglo teći. Ovu vrstu gledišta sam nazvao "realistički ekspresivizam". Ono je realističko – prepostavlja da postoje moralna svojstva – i ekspresivističko je – prepostavlja da moralno mišljenje i govor obuhvataju "neku vrstu odobravanja" (videti: Copp 2001).

Primer termina "gedža" sugerije, međutim, neplauzibilnost gledišta da je, Gibardovim rečima, "naročiti element koji čini normativno mišljenje i jezik normativnim" to da "uključuju neku vrstu odobravanja". "Gedža" nije normativan termin, a mišljenje o gedžama nije normativno. Otuda mi izgleda da, čak i ako moralno mišljenje i jezik uključuju odobravanje i slične voljne stavove, nije plauzibilno da je ovo dovoljno da obrazloži njihovu normativnost. Čini se da je materija moralnog mišljenja i govora normativna. Ovo, moguće, znači da normativnost moralnog mišljenja i govora pre potiče od obeležja moralnih svojstava koja pripisujemo stvarima kada imamo moralne misli nego što potiče jedino od izražajne snage moralnih predikata.<sup>24</sup> Čak i ako je realistički ekspresivizam deo potpuno adekvatnog naturalizma, on nije dovoljan da iskaže potpunu priču.<sup>25</sup>

Ovo nas dovodi do središnjeg pitanja, a to je da li *prirodna* svojstva mogu biti *normativna*. Ovo je teritorija na kojoj valja naći središnji spor između etičkog naturalizma i ne-naturalizma. Treba razmotriti tri stupnja normativnosti.

24 Džonatan Densi izriče sličnu tvrdnju (videti: Dancy u štampi, odeljak 6).

25 U: Copp (2001) obrazlažem da realistički ekspresionizam može objasniti zašto motivacioni internalizam može izgledati kao istinit čak i ako nije istinit.

## 6.

# Generička normativnost i motivaciona normativnost

Sigurno je ispravno da moralno mišljenje i govor obeležava *generička normativnost*. Ovde je ideja da, na primer, tvrdnja kako je laganje rđavo ocenjivačka ili osuđivačka na osnovu toga šta kaže ili na osnovu svog sadržaja. To znači da, kao što sam rekao ranije, moralne tvrdnje imaju osobenu suštinsku semantičku vezu s odlukama o delovanju ili izboru. Ako uporedimo tvrdnju da je laganje rđavo s tvrdnjom da je laganje široko rasprostranjeno, naturalist će reći da su na delu različita svojstva, svojstvo rđavosti i svojstvo široke rasprostranjenosti, redom. Iz perspektive bilo kojeg moralnog realista, ovo će izgledati kao ključna razlika između sadržajâ tvrdnji, ostavljujući po strani pitanje ekspresivnog sadržaja. Ovo znači da, ako treba da generičku normativnost objasnimo upućivanjem na sadržaj moralnih tvrdnji, izgleda da je moramo objasniti upućivanjem na osobenu normativnost moralnih svojstava.

Moglo bi se pomisliti kako je ovo dovoljno da se postavi stvar protiv naturalizma, pošto bi se mogla imati slika svojstava kao da su upravo tu u stvarima, nepomično, bez ikakvog intrinsičnog učinka na delovanje ili izbor. Ali bi ovo bila greška. Naravno, to bi pogodalo svaku vrstu moralnog realizma, bilo naturalističkog ili ne-naturalističkog. A to bi bilo uzimanje nedokazanog kao dokazanog [*question-begging*], jer je moralni realizam upravo gledište da ima takvih svojstava kao što je rđavost, a nijedno svojstvo se ne bi ubrajalo u *rđavost* ako ne bi imalo uticaj relevantne vrste na delovanje. Ovo znači samo ponoviti uvid da rđavost i druga moralna svojstva moraju imati generičku normativnost. Istina je, međutim, da moralni realist ne može pobeći govoreći samo ovo. Duguje nam se objašnjenje toga što bi zapravo moglo značiti svojstvo generičke normativnosti.<sup>26</sup>

Takvo objašnjenje sam predložio u drugom radu, gde sam razvio naturalistički prikaz generičke normativnosti, nazvan prikaz "zasnovan na standardima" (videti: Copp 1995, naročito poglavlje 1 i poglavlje 11, str. 223–231).<sup>27</sup> Ideja je da normativno svojstvo vezuje

<sup>26</sup> Ovu zamerku – iako ne u ovim pojmovima – uputio sam u dva ranija rada o moralnom naturalizmu: Copp (1990); Copp (1991).

<sup>27</sup> Za kratko izlaganje videti: Copp (1997b). Za odgovor na neke zamerke videti: Copp (1998).

postupak ili predmet za neku normu ili standard sa relevantnim statusom. Na primer, tvrdio sam, svojstvo nepristojnosti, ili isključenosti (lokalnom) etikecijom, koje mogu imati postupci jeste svojstvo koje postupke vezuje za norme ili standarde koji se na dobro poznati način zajednički dele u lokalnoj kulturi. A obrazlagao sam da je moralna rđavost, grubo uezv, svojstvo isključenosti sistemom standardâ čije bi važenje u relevantnom društvu doprinosis bolje nego važenje ma kojeg drugog takvog sistema omogućavanju tom društvu da zadovolji svoje potrebe. Kada se uopšti na odgovarajući način, ova teorija pruža prikaz drugih moralnih svojstava, kao što su svojstvo moralne zahtevanosti, svojstvo podržanosti nekim moralnim razlogom i tako dalje. Ovaj pristup se može osporiti, ali je to naturalistički prikaz.

Motivaciona normativnost je spornija. U drugom radu sam tvrdio da je za racionalnog delatnika moguće verovati kako se od njega moralno zahteva da učini nešto a da ipak ne bude motivisan da to učini. Zapravo, izgleda da su neki protivprimeri za motivacioni *internalizam* takođe protivprimeri za motivacionu *normativnost*. Depresija može ukloniti motivaciju neke osobe da učini ono za šta veruje da se od nje moralno zahteva, a izgleda mi da depresivna osoba nije nužno iracionalna ni u kojem običnom smislu. Depresivna osoba bi mogla pomisliti da je za trenutak važnije razmišljati o svojim izgubljenim ljubavima nego biti izbirljiv u pogledu toga šta se od nje moralno zahteva, pa tako možda ne bi imala motivaciju da učini nešto za šta veruje kako treba da učini. Ovo ne bi mogla biti nikakva indicija iracionalnosti.<sup>28</sup> Prema tome, nalazim sumnjivim da moral obeležava motivaciona normativnost.<sup>29</sup>

Kada osoba propušta da učini ono za šta veruje kako se od nje moralno zahteva da učini, pošto joj je nedostajala *svaka* motivacija da to učini, ona verovatno zavreduje prekor. Naravno, mislimo da se u nekim slučajevima osoba može izviniti zbog propuštanja da izvrši svoju dužnost, ali ne mislimo da se osoba može izviniti što joj nedostaje *svaka* motivacija *uopšte* da učini ono za šta veruje da se

---

28 Ovde sledim argumente u: Copp (1997a).

29 Moguće je da realistički ekspresivizam može pomoći da se objasni zašto bi se moglo činiti da je motivaciona normativnost istinita unekoliko nalik načinu na koji pomaže da se objasni zašto motivacioni internalizam može izgledati istinit.

od nje moralno zahteva da učini. Rekavši ovo, međutim, verovatno ne bismo mislili da takva osoba mora biti iracionalna, kako bi to povlačila za sobom teza o motivacionoj normativnosti. Intuitivno, njen nedostatak moralne motivacije odražava se na njen moralni karakter, a ne na njenu racionalnost. To jest, teza o motivacionoj normativnosti izgleda kontraintuitivna, a nimalo ne stvar običnog mišljenja o moralu.

Pošto je rečeno sve ovo, međutim, važno je istaći da moralni naturalizam može uklopiti ideju da moral ima motivacionu normativnost. Jer, na prvome mestu, plauzibilno je da je racionalna osoba sklona da bude pokretana razlozima. Preciznije, plauzibilno je da je racionalna osoba sklona tome da bi, ako za sebe poima da ima razloge da nešto učini, u nekom stepenu bila motivisana da to učini, makar u izvesnim okolnostima. Možda ne bi bila tako motivisana ako bi mislila da postoje jači razlozi protiv činjenja te stvari nego u njenu korist, ali u odsustvu svesti o ma kakvim protivnim razlozima plauzibilno je da bi bila motivisana da učini tu stvar. Naturalist može držati da je takva sklonost delimično konstitutivna za racionalnu delatnost. Na drugome mestu, plauzibilno je da su moralna razmatranja izvor razlogâ. Zapravo, prema mom prikazu generičke normativnosti, ako se od osobe moralno zahteva da učini nešto, onda za nju postoji moralni razlog da to učini. Naturalist bi onda mogao smatrati da je racionalna osoba sklona tome da, ako za sebe shvata kako se od nje moralno zahteva da učini nešto, te ako razume šta ovo uključuje i misli jasno, onda će u nekom stepenu biti motivisana da tu stvar učini, makar u izvesnim okolnostima. Ova pozicija je spojiva s moralnim naturalizmom, ali mislim da je pogrešna.

Slažem se, naravno, da je za racionalnu delatnost konstitutivno da se ima takva sklonost da, ako se za sebe smatra kako se ima *autoritativan* razlog da se nešto učini, u nekom stepenu postoji motivacija da se to učini, makar u izvesnim okolnostima. Ovo sledi iz pojma autoritativnog razloga, pošto su autoritativni razlozi, prema stipulaciji, razlozi takve vrste na koje racionalna osoba mora da reaguje [responsive], ako bi ih bila svesna, upravo na osnovu toga što je racionalna. Ovde ništa nije nespojivo s moralnim naturalizmom. Ali, mislim kako je preterano uprošćavanje pretpostavljati da su racionalne osobe sklone da budu pokretane razlozima *svake* vrste. Postoje razlozi različitih vrsta, a nisu svi oni autoritativni. Nije

izneveravanje racionalnosti ako nedostaje svaka težnja da se bude pokretan razlozima etikecije. Još konkretnije, mislim da moralni razlozi nisu, uopšte uzev, razlozi na koje bi racionalna osoba reagovala, ako bi ih bila svesna, samo na osnovu toga što je racionalna. To jest, verujem da moralni razlozi nisu autoritativni razlozi.

Filozofi koji drže da moral ima motivacionu normativnost verovatno se ne bi složili. Oni bi mogli reći da moralni razlozi nisu *istinski* razlozi ako nisu među razlozima na koje bi reagovala racionalna osoba, ako bi ih bila svesna, samo na osnovu toga što je racionalna. Ovo me začduje kao ekscentrična upotreba reči "istinski", ali je bitno pitanje jesu li moralni razlozi istinski u ovom smislu. Moja tvrdnja ovde glasi naprosto da postoji logički prostor da se prihvati da postoje moralni razlozi uz odbacivanje motivacione normativnosti (uporediti: Foot 1978, naročito: str. 160–162 i str. 168, napomena 8).

Izgleda, onda, da ako normativnost pričinjava teškoću za moralni naturalizam, teškoća se pojavljuje s trećim stupnjem normativnosti, autoritativnom normativnošću. Budimo sigurni, kritičari će tvrditi da su naturalistička obrazloženja generičke i motivacione normativnosti koja sam ocrtao neuspešna. Ali bi bilo teže pokazati da *nijedno* naturalističko obrazloženje *ne bi moglo* biti uspešno. Pored toga, kritičari bi morali da brane skeptičke argumente, kao što je argument koji sam ponudio gore, protiv teze da moral obeležava motivacionu normativnost. Bolja strategija za kritičare naturalizma, čini mi se, bila bi da se tvrdi kako su generička i motivaciona normativnost nedovoljne da se obrazloži naročiti autoritet koji ima moral, a onda da se tvrdi kako nijedna naturalistička teorija ne bi mogla da objasni autoritativnu normativnost.

## 7. Autoritativna normativnost

Postoji raširena intuicija da su generička i motivaciona normativnost nedovoljne da objasne normativnost morala. Budimo sigurni, ako imam pravo, moral zapravo nema motivacionu normativnost. Pa ipak bi moglo izgledati da su primeri na koje sam ukazao, u kojima racionalna osoba propušta da bude prikladno

motivisana svojim moralnim verovanjima, spojivi s temeljnom pojmovnom vezom između moralnog verovanja i motivacije, vezom koja zavisi od autoritativne normativnosti morala i njome se objašnjava.

O ovome postoje dva predloga. Shodno prvom, moralna razmatranja nam daju autoritativne razloge, razloge takve vrste koje bi svaka racionalna osoba uzela u obzir, ako bi ih bila svesna, samo na osnovu toga što je racionalna. Opštije uzev, zahtevi neke vrste V imaju autoritativnu normativnost samo u slučaju da, nužno, postoji neki autoritativan razlog da se deluje kako se od nekoga V-zahteva da deluje – razlog koji bi svaka racionalna osoba uzela u obzir, ako bi ga bila svesna, samo na osnovu toga što je racionalna. Shodno drugom predlogu, racionalna osoba koja bi jasno mislila razumela bi da je pitanje "Zašto biti moralan?" zatvoreno. To jest, ovo pitanje ne bi za nju moglo iskrasniti kao zbiljsko pitanje, pitanje koje ukazuje na manjak neodlučnosti u pogledu toga da li biti moralan. Opštije uzev, zahtevi vrste V imaju autoritativnu normativnost samo u slučaju da, nužno, nijedna potpuno racionalna osoba koja jasno misli ne može shvatati da postoji ikakvo ozbiljno praktično pitanje o tome da li delovati u skladu sa zahtevima V.

Moja rasprava o autoritativnoj normativnosti biće složena. Prvo, pobudiću skeptičku zabrinutost da, makar onakvi kako stoje, ni predlog autoritativnih razloga ni predlog zatvorenog pitanja nisu plauzibilni kao obrazloženje povišenog stupnja normativnosti. U osnovi ista briga važi i za motivacionu normativnost. Drugo, ukazajući da postoje naturalističke strategije za objašnjavanje autoritativne normativnosti, makar prema predlogu autoritativnih razloga. Treće, razmotriću, vrlo ukratko, jednu porodicu "kantovskih" prikaza autoritativne normativnosti koji se oslanjaju na strategiju argumentacije koju nazivam "strategija koncepcije sopstva [self-conception]". Upotrebici poglede Kristin Korsgard da bih ilustrovao kako bi naturalist mogao pokušati da preokrene teoriju koncepcije sopstva u svoju korist. Četvrto, i konačno, tvrdiću kako nije plauzibilno da moral zadovoljava uslove koje postavlja bilo predlog autoritativnih razloga bilo predlog zatvorenog pitanja. Izgleda da moral nema autoritativnu normativnost. Započinjem skeptičkom zabrinutošću.

## [1] SUMNJE U POGLEDU ZNAČAJA AUTORITATIVNE I MOTIVACIONE NORMATIVNOSTI

Ideja racionalne delatnosti presudna je za obrazloženja koja sam dao i o motivacionoj i o autoritativnoj normativnosti. Motivaciona normativnost se objašnjava na osnovu onoga što bi motivisalo racionalnu osobu. Autoritativna normativnost se, prema predlogu autoritativnih razloga, objašnjava na osnovu razloga koje bi racionalna osoba uzela u obzir u svom opredeljivanju; prema predlogu zatvorenog pitanja, ona se objašnjava na osnovu ključnog pitanja koje nijedna racionalna osoba ne bi smatrala otvorenim praktičnim pitanjem. Ideja racionalne delatnosti na koju se poziva u ovim obrazloženjima jeste ideja delatnika koji se pokorava normama praktične racionalnosti, kao što je norma koja nalaže da se koriste sredstva za sopstvene ciljeve. To jest, motivaciona i autoritativna normativnost bilo šta što ih poseduje vezuju za norme racionalnosti. Otuda, ako moral ima motivacionu normativnost, ili ako ima autoritativnu normativnost, njegovo posedovanje ovog svojstva sastoji se u važenju relevantnog specifikovanog odnosa između nje i normi racionalnosti. Ovo znači da se, ako norme racionalnosti nemaju naročit normativni značaj, ni motivaciona normativnost ni autoritativna normativnost ne mogu plauzibilno videti kao naročit ili povišen stupanj normativnosti. Dopustite mi da ovo objasnim potpunije.

Započnimo predlogom autoritativnih razloga, koji autoritativnu normativnost objašnjava upućivanjem na takozvane autoritativne razloge. Na svojoj površini, takvi razlozi su tek vrsta razloga pored drugih vrsta razloga. To su razlozi koje bi svaka *racionalna* osoba uzela u obzir pri opredeljivanju, ako bi ih bila svesna, samo na osnovu toga što je *racionalna*. Moralni razlozi su razlozi koje bi svaka *moralna* osoba uzela u obzir, ako bi ih bila svesna, samo na osnovu toga što je *moralna*. Bilo bi zanimljivo i možda važno ako bi moralni razlozi takođe bili autoritativni razlozi u specifikovanom smislu. Ali, u odsustvu pokazivanja da norme racionalnosti imaju neku naročitu vrstu normativnog značaja, ustanoviti da su moralni razlozi takođe autoritativni ne bi značilo pokazati da imaju neki naročit ili povišen stupanj *normativnosti*.

Moglo bi se usprotiviti da autoritativni razlozi nisu tek još jedna vrsta razloga. To su razlozi koji imaju "istinsku težinu u promišljanju", koju ne moraju imati takozvani moralni razlozi i drugi razlozi-neke-vrste, kao što su razlozi etikecije (videti: Darwall 1997, str. 306). Nejasno je, međutim, kako razumeti ovo protivljenje osim kao ukazivanje da su, iako razlozi etikecije *nisu* razlozi koje bi ma koja racionalna osoba uzela u obzir, ako bi ih bila svesna, samo na osnovu toga što je racionalna, autoritativni razlozi, prema stipulaciji, razlozi koje bi svaka racionalna osoba uzela u obzir, ako bi ih bila svesna, samo na osnovu toga što je racionalna. Mogli bismo insistirati na rezervisanju termina "razlog" za autoritativne razloge, ali se ovim ne bi postiglo ništa bitno.

Zapazite da, ako ima ikakvih zahteva racionalnosti, oni daju povod za autoritativne razloge.<sup>30</sup> Jer, ako je neki postupak racionalno zahtevan, onda bi pri svom praktičnom promišljanju svaka osoba koja je svesna da je on racionalno zahtevan uzela ovu činjenicu u obzir u onoj meri u kojoj je racionalna, samo na osnovu toga što je racionalna. Ova pojmovna poenta povlači za sobom da postoji autoritativan razlog da se pokorava zahtevima racionalnosti. Postoji odgovarajuća poenta koja bi se mogla izreći o moralnim zahtevima, jer su moralni zahtevi takvi da bi, nužno, u svom praktičnom opredeljivanju svaka osoba koja je svesna da je neki postupak moralno zahtevan uzela ovu činjenicu u obzir u onoj meri u kojoj je moralna, samo na osnovu toga što je moralna. Ova poenta o moralnim zahtevima ne pokazuje da oni imaju ikakav *naročit* autoritet, a slična poenta o zahtevima racionalnosti ne pokazuje da *oni* imaju neki naročit autoritet.

Poenta koju izričem mogla bi se zatamniti ako već verujemo, možda iz nezavisnih razloga, da zahtevi racionalnosti imaju naročit normativni značaj. Ali, u odsustvu argumenta da norme racionalnosti imaju naročit normativni značaj, izgleda kako činjenica da zahtevi racionalnosti daju povod za autoritativne razloge ne pokazuje da oni imaju ikakav naročit status. Slično tome, onda, činjenica, ako je to činjenica, da moralni zahtevi daju povod za autoritativne razloge

<sup>30</sup> Uzimam kao dato da bi zahtevi racionalnosti imali generičku normativnost i motivacionu normativnost. Oni bi imali motivacionu normativnost, jer je verovatno pojmovna istina da će svaka racionalna osoba koja veruje kako se od nje racionalno zahteva da učini nešto biti u nekom stepenu motivisana da to učini.

ne može pokazati da oni imaju ikakav naročit status. U odsustvu argumenta da norme racionalnosti imaju naročit normativni značaj, ona ne bi pokazivala da moral uživa neki naročit stepen ili vrstu normativnosti. Prema tome, izgleda da nam, kako bismo podržali predlog autoritativnih razloga kao koncepciju o nekom naročitom ili povišenom stepenu normativnosti, treba pokazivanje da racionalnost ima naročit normativni značaj.

Sada se okrenimo predlogu zatvorenog pitanja, koji autoritativnu normativnost objašnjava upućivanjem na pitanje koje nijedna potpuno racionalna osoba koja jasno misli ne može shvatati kao ozbiljno praktično pitanje. Moglo bi izgledati da nijedna racionalna osoba koja jasno misli ne bi mogla uzimati da postoji ozbiljno praktično pitanje da li delovati u skladu sa zahtevima racionalnosti. Pa ipak, takođe bi moglo izgledati, na osnovu analognog rasuđivanja, da nijedna potpuno moralna osoba ne bi mogla uzimati da postoji neko istinsko pitanje o tome da li izvršiti svoju moralnu dužnost. Ali, ovo ne bi pokazalo da moralni zahtevi imaju ikakav naročit status, a odgovarajuća poenta o zahtevima racionalnosti sigurno ne bi mogla sama po sebi pokazati da imaju naročit status. Ako ne, onda izgleda da čak i ako nijedna potpuno racionalna osoba koja bi jasno mislila ne bi mogla shvatati da postoji neko ozbiljno praktično pitanje da li delovati u skladu s moralnim zahtevima, ovo samo po sebi ne bi moglo pokazati da moralni zahtevi imaju naročit status. Prema tome, čini mi se, opet, da nam, kako bi se podržao predlog zatvorenog pitanja kao koncepcija o naročitom ili povišenom stepenu normativnosti, treba pokazivanje da racionalnost ima naročit normativni značaj.

Sada treba da je jasno da se može konstruisati paralelan argument s obzirom na motivacionu normativnost. To jest, kako bi se podržala ideja da je motivaciona normativnost naročit ili povišen stepen normativnosti, treba nam pokazivanje da racionalnost ima naročit normativni značaj. Ukratko, tri predložena stupnja normativnosti samo vezuju moral ili moralna svojstva za zahteve ili norme racionalnosti, pa tako, osim ako ovi poslednji nemaju naročit normativni značaj, pokazivanje da moral stoji u specifikovanom odnosu prema njima zapravo ne može značiti pokazivanje da moral ima povišen stepen ili stupanj normativne strogosti.

Može biti, naravno, da zahtevi racionalnosti *zaista* imaju naročit normativni značaj. Na drugome mestu sam predložio prikaz

onoga što nazivam "samozasnovana racionalnost". Postupajući tako, tvrdio sam da zahtevi samozasnovane racionalnosti, kao i povezani razlozi, imaju (osporavajuću) centralnost u promišljanju autonomnih delatnika koju ne moraju imati druge vrste zahtevâ i razlogâ (Copp 2005). Nije jasno da ovo znači kako oni imaju naročit *normativni* značaj. Ali, ako je jasno, ovo nije problem za naturalizam, jer, iako ovde ne mogu zalaziti u pojedinosti, to se može objasniti na neki način koji je spojiv s naturalizmom.<sup>31</sup>

Na drugim mestima takođe sam tvrdio da zahtevi samozasnovane racionalnosti nemaju naročit status na ravni generičke normativnosti (Copp 1997v). Sada izgleda da ma kakva razlika na ravnima motivacione normativnosti ili autoritativne normativnosti između njihovog statusa i statusa zahtevâ morala možda nije ni od kakvog normativnog značaja, pošto se motivaciona i autoritativna normativnost definišu na osnovu racionalne delatnosti, koja se, zauzvrat, razume na osnovu normi racionalnosti. Takve razlike ne možemo koristiti kako bismo podržali gledište da zahtevi racionalnosti imaju naročit normativni značaj, pošto se ovi stupnjevi normativnosti definišu na osnovu racionalne delatnosti, koja *prepostavlja* ideju da norme racionalnosti imaju naročit značaj. To jest, ideja da je motivaciona normativnost ili autoritativna normativnost povišen stupanj normativnosti prepostavlja da norme racionalnosti imaju naročit normativni značaj.

## (2) NATURALIZAM I AUTORITATIVNA NORMATIVNOST

Dopustite mi, međutim, da ostavim ove brige po strani. Sada želim da istaknem kako postoje naturalističke strategije za objašnjavanje autoritativne normativnosti, makar prema predlogu autoritativnih razloga, a možda, kao što ćemo videti u odeljku (3), i prema predlogu zatvorenog pitanja.

Moj prikaz "samozasnovane" racionalnosti potpuno je naturalistički. Ovde ne mogu zalaziti u pojedinosti (videti: Copp 2005), ali je središnja ideja, vrlo grubo uezv, da se racionalnost sastoji u efikasnom služenju sopstvenim vrednostima. Predlažem

<sup>31</sup> Argument u: Copp (2005) potpuno je spojiv s naturalizmom. Još jedan naturalistički prikaz nalazi se u: Hubin (2001).

da je racionalno delovanje vođeno nekim standardom koji nazivam standardom samozasnovanog razloga, koji nas poziva da služimo svojim vrednostima. Tvrdim da je ovaj standard relevantno autoritativan na osnovu činjenice da saglasnost s njom unapređuje ili otelotvorava upravljanje sobom [*self-government*]. Upravo na osnovu ove činjenice tvrdnje o zahtevima samozasnovanog razloga imaju generičku normativnost. Za sadašnje svrhe, međutim, važna poenta je da ako se racionalnost sastoji u efikasnom služenju vlastitim vrednostima, tada samozasnovani razlozi jesu razlozi koje bi pri opredeljivanju racionalna osoba uzela u obzir ako bi ih bila svesna, samo na osnovu toga što je racionalna. Ako sam u pravu, sledi da su samozasnovani razlozi *autoritativni*, prema gornjoj definiciji autoritativnih razloga. Ovo znači, ako imam pravo, da naturalizam može načiniti prostor za autoritativne razloge.

Zanimljivo pitanje koje preostaje, naravno, jeste da li su *moralni razlozi* autoritativni. Tvrđio bih da racionalan delatnik ne mora imati nikakve moralne vrednosti, a da ako [ih] nema, možda nema [ni] samozasnovani razlog da učini ono za šta ima moralni razlog da učini. To jest, racionalna osoba ne bi u opredeljivanju nužno uzimala u obzir moralne razloge ako bi ih bila svesna, samo na osnovu toga što je racionalna. Moralni razlozi nisu autoritativni razlozi.

Majkl Smit se ne slaže. On je razvio naturalističku teoriju shodno kojoj su, u mojoj terminologiji, moralni razlozi autoritativni. Prema Smitu, grubo uzev, moralna ispravnost nekog postupka u uslovima U čini obeležje za koje bismo želeli da ga postupci imaju u U ako bismo bili potpuno racionalni. On tvrdi da je ovo obeležje prirodna osobina postupaka, makar u svetovima nalik našem (videti: Smith 1994, naročito poglavlja 5 i 6).<sup>32</sup> Argument za ovo zavisi od dve teze. Prvo, ispravnost nekog postupka jeste stvar toga što ga nalažu razlozi i, drugo, za delatnika postoji razlog da učini nešto samo u slučaju da bi, grubo uzev, ako je potpuno racionalan, sâm želeo (kao što zaista jeste) da ga učini. Smit pruža široko naturalistički prikaz potpune racionalnosti na osnovu koherentnosti verovanjâ i želja racionalne osobe. S obzirom na sve ovo, tvrdi on, verovati kako se od nekoga moralno zahteva da učini nešto znači, grubo uzev, verovati da bi, ako

<sup>32</sup> O poistovećivanju ispravnosti s prirodnom osobinom postupaka videti: Smith (1994), str. 184–186. O definiciji naturalizma videti: Smith (1994), str. 203, napomena 1 u poglavlju 2.

su njegova verovanja i želje potpuno koherentni, on sâm želeo (kao što zaista jeste) da to učini. Štaviše, ako potpuno racionalna osoba veruje u takvu stvar s obzirom na postupak koji bi mogla izvršiti u nekoj situaciji, ona mora biti motivisana da izvrši taj postupak. Moralni razlozi se, prema tome, shodno Smitovom prikazu kvalifikuju kao autorativni, jer su to razlozi koji bi motivisali potpuno racionalnu osobu samo na osnovu njene racionalnosti. Na drugome mestu sam obrazlagao da je Smitov argument neuspešan (videti: Copp 1997a), ali je važna poenta da problem sa Smitovim prikazom *nije* to što je *naturalistički*. On promašuje iz drugih razloga.

### (3) STRATEGIJE KONCEPCIJE SOPSTVA

Jedna porodica "kantovskih gledišta" slaže se sa Smitom da su moralni razlozi autorativni, te upotrebljavaju strategiju argumentacije koju nazivam "strategijom koncepcije sopstva" kako bi pokazale da jesu autorativni. Prema strategiji koncepcije sopstva [self-conception], postoji način poimanja sebe takav da racionalna osoba koja jasno misli *mora* sebe poimati na ovaj način, ali ako ne posmatra moralne razloge kao autorativne, ona ne može sebe *koherenticno* poimati na ovaj način. Moglo bi se reći, na primer, da osoba koja moralne razloge ne posmatra kao autorativne ne može sebe videti kao *autonomu*; ili da sebe ne može videti ili sebe procenjivati kao racionalno *refleksivnog delatnika*, koji deluje na osnovu razlogâ; ili da je obavezana na *praktički solipsizam*; ili da ne može koherentno očekivati od *drugih* ljudi da odgovaraju na razloge koje im upućuje; ili nešto slično.<sup>33</sup> Prema strategiji koncepcije sopstva, racionalni ljudi koji koji misle jasno i koherentno – prikladno odgovaraju na moralne razloge.

S obzirom na složenost i raznolikost gledišta o koncepciji sopstva, postoji malo nade za njihovu generičku ocenu. Treba ih vrednovati jedno po jedno. Ona izriču dve središnje tvrdnje, od kojih svakoj treba odbrana. Prvo, ona specifikuju neki način razumevanja nas samih takav da, tvrde, racionalni ljudi koji razumeju moral i jasno misle neće moći da razumeju sebe na ovaj način ako ih ne pokreću moralna razmatranja. Drugo, ona tvrde da specifikovani način razumevanja nas samih nije predmet izbora [*is non-optional*], tako

<sup>33</sup> Ove ideje očrtavam s izvinjenjima, redom, sledećim filozofima: Kant (1981); Korsgaard (1996); Nagel (1970); Darwall (u štampi).

da nijedna racionalna osoba koja jasno misli ne bi mogla propustiti da sebe vidi na ovaj način. Samo ako ne možemo propustiti da sebe vidimo na taj relevantni način, pod uslovom da smo racionalni i mislimo jasno, upravo iz prve tvrdnje gledišta koncepcije sopstva sledi da ne možemo propustiti da budemo pokretani moralnim razmatranjima pod uslovom da smo racionalni i mislimo jasno.

Za moje svrhe je ključna poenta da gledište koncepcije sopstva može biti spojivo s moralnim naturalizmom. Da bih ovo ilustrovao, želim da ukratko pogledam poziciju Kristin Korsgaard. Središnja poenta jeste da se gledište koncepcije sopstva ne može upotrebiti da bi se argumentisalo protiv moralnog naturalizma bez *pokazivanja* da je to gledište nespojivo s naturalizmom.

Korsgardova kaže kako je središnje pitanje na koje treba odgovoriti: “[Šta opravdava tvrdnje koje moral izriče o nama? ” Ovo naziva “normativnim pitanjem” (Korsgaard 1996: 9–10). Ona sugeriše da, koje god svojstvo postupak mogao imati, osoba može smisleno pitati zašto to treba da se tiče nje, ili zašto treba da to shvata kao razlog za nju da deluje. Tako izgleda da na normativno pitanje ne možemo odgovoriti navodeći neko svojstvo postupka, a ona tvrdi da moralna zahtevanost postupka nije stvar njegovog posedovanja izvesne vrste svojstva (Korsgaard 1996: 33–35).<sup>34</sup>

Uместo toga, drži ona, moralna zahtevanost nekog postupka stvar je – vrlo grubo uvez –zahtevnosti postupka našim “identitetom” kao racionalno refleksivnih delatnika – pri čemu je identitet osobe skup svojstava koji ona ceni kod sebe (Korsgaard 1996: 101). Refleksivna delatnost je, smatra ona, svojstvo koje ne možemo a da ne cenimo što ga imamo, ako treba da cenimo bilo šta. Shodno tome, misli ona, zahtevi našeg identiteta kao racionalno refleksivnih delatnika nisu podložni normativnom pitanju.

---

<sup>34</sup> Ona, prema tome, odbacuje poziciju koju naziva “supstantivnim realizmom”. Supstantivni realist postulira postojanje “intrinsično normativnih entiteta” takvih da su ispravni odgovori na moralna pitanja ispravni “zato što postoje moralne činjenice ili istine [uključujući te entitete], o kojima ta pitanja pitaju” (Korsgaard 1996: 34–35; naglasak u izvorniku). Iako Korsgardova odbacuje “supstantivni realizam”, ona prihvata “proceduralni realizam”, koji definiše kao gledište “da postoje ispravni i pogrešni načini da se odgovori [na moralna pitanja]” (Korsgaard 1996: 35). Ona dodaje: “Supstantivni realizam je, naravno, verzija proceduralnog realizma.” (Korsgaard 1996: 37, fn. 58).

Normativno pitanje Korsgardove vrlo je mnogo nalik tradicionalnom pitanju "Zašto biti moralan?", a zapravo u nekim odlomcima izgleda da ona postavlja ovo pitanje (Korsgaard 1996: 33). Čini se da, prema prikazu Korsgardove, pitanje "Zašto biti moralan?" ne bi moglo iskrasniti kao istinsko praktično pitanje za potpuno racionalnu osobu koja bi mislila jasno i koja bi razumela šta znači da je neki postupak moralno zahtevan – pod uslovom da je, osim toga, razumela da mora ceniti svoju prirodu kao racionalno refleksivnog delatnika ako treba da ceni bilo šta. Za takvu osobu, misli Korsgardova, normativno pitanje: "Šta opravdava naloge koje nam postavlja moral?" ne pokreće istinsko praktično razmatranje. A ako ne pokreće, tada, u meri u kojoj je ona potpuno racionalna i misli jasno, pitanje "Zašto biti moralan?" takođe ne pokreće istinsko praktično razmatranje.

Nisam uveren. Mislim da bi racionalna osoba koja bi razumela prikaz Korsgardove i dalje mogla pitati zašto treba da bude moralna, a ovo pitanje bi moglo, za nju, biti praktično pitanje, pitanje koje ukazuje na neodlučnost o tome da li biti moralan. Gig ceni moć i ljubav koju će steći ako izvede svoj plan, a ovo znači da, ako je potpuno racionalan i misli jasno, te ako je teorija Korsgardove ispravna, mora ceniti svoju refleksivnu delatnost. Štaviše, ako je analiza Korsgardove ispravna, te ako Gig razume moral, on tada mora razumeti da bi se izvođenje njegovog plana sukobilo s njegovim cenjenjem svoje refleksivne delatnosti. Pa ipak, on takođe ceni moć i ljubav, te razume da bi mu izvođenje njegovog plana pomoglo da stekne život pun moći i ljubavi. Zato bi mogao upitati: "Zašto ne treba da izvedem svoj plan? Zašto treba da budem moralan?" Uprkos svemu što je Korsgardova pokazala, čini mi se, njegovo postavljanje ovih pitanja ne bi ukazalo ni da je on potpuno racionalan ni da ne razume moral. Niti to treba da pokaže kako on ne ceni svoju refleksivnu delatnost. Osoba koja ceni *A* može se racionalno pitati da li bi se činjenje nečega što razume sukobljavalo sa sticanjem ili održavanjem *A-a* kada bi mu činjenje toga dozvolilo da stekne nešto *drugo* što ceni. Pitati se o ovome spojivo je s njegovim nastavljanjem da ceni *A*.<sup>35</sup>

35 Moj argument ovde zavisi od tumačenja ideje da postupke može zahtevati naš identitet kao racionalno refleksivnih delatnika. Prepostavljam kako ovo znači da postupke može zahtevati naše cenjenje racionalne refleksivne delatnosti. I predlažem da se neki postupak zahteva našim cenjenjem nečega

Važnija je poenta, međutim, da naturalist može usvojiti rekonstrukciju pozicije Korsgardove. Pretpostavite kako je Korsgardova u pravu da ako se od osobe zahteva neki postupak, tada bi se njen neizvršavanje tog postupka sukobilo s njenim cenjenjem sebe kao racionalno refleksivnog delatnika. Pretpostavite kako je ona takođe u pravu da osoba ne može a da ne ceni svoju racionalnu refleksivnu delatnost, osim ako prestane da ceni sve, pa time prestaje da bude sposobna da sebe vidi kao delatnika. Sve ovo specifikuje složeno svojstvo koje, ako Korsgardova ima pravo, poseduju postupci koji se moralno zahtevaju – svojstvo koje postupak ima ako i samo ako bi se, grubo uzev, (K1) delatnikovo propuštanje da ga izvrši sukobilo s njegovim cenjenjem sebe kao racionalno refleksivnog delatnika i (K2) delatnik mora ceniti racionalnu refleksivnu delatnost ako treba da vrednuje bilo šta i da sebe vidi kao delatnika. Nazovimo ovo "Korsgard svojstvom". Kažem da bi se ono moglo videti kao prirodno svojstvo.

Kako bi Korsgard svojstvo bilo prirodno svojstvo? Ranije sam sugerisao da je neko svojstvo prirodno samo u slučaju, grubo uzev – ostavljući po strani analitičke istine – da svaki iskaz o instanciranju svojstva koji se može znati – može se znati samo empirijski. Razmotrite, onda, iskaze s posledicom da neki postupak ima Korsgard svojstvo. Svaki takav iskaz je ekvivalentan konjunkciji "iskaza K1", iskaza s posledicom da postupak o kojem je reč ima svojstvo K1, s "iskazom K2", iskazom s posledicom da taj postupak ima svojstvo K2. Prema tome, naš problem možemo podeliti na dva. Započnimo od K2. Naturalist koji je u iskušenju zbog slike koju daje Korsgardova verovatno treba da tvrdi kako je pojmovna istina da svaki delatnik mora vrednovati racionalnu refleksivnu delatnost ako treba da uopšte vrednuje bilo šta i da sebe vidi kao delatnika. Ali, ako je ovo pojmovna istina, tada je takođe pojmovna istina da svaki postupak ima svojstvo K2. (Slično tome, ako je pojmovna

---

samo u slučaju da racionalna i činjenički obaveštena osoba koja bi cenila tu stvar i koja bi jasno mislila ne bi mogla da izvrši postupak *pod uslovom* da ništa drugo što ceni nije u pitanju. Moglo bi se uzvratiti da završnu klauzulu mog predloga treba izostaviti. Ali, ako sam u pravu, izostavljanje ove klauzule značilo bi u stvari da Gigovo cenjenje racionalne refleksivne delatnosti od njega ne zahteva da napusti svoj plan. Jer se on suočava sa sukobom vrednosti. On može izabrati da neguje moć i ljubav iako nastavlja da ceni racionalnu refleksivnu delatnost (videti: Copp 1999).

istina da je ubistvo rđavo, onda je pojmovna istina da svaki postupak ima svojstvo da je takav da je ubistvo rđavo.) Ali, ako je pojmovna istina da svaki postupak ima svojstvo K2, tada možemo ostaviti po strani relevantne iskaze K2 kao analitičke. Sada se okrenimo prema K1. Naturalist koji je u iskušenju zbog slike koju daje Korsgardova verovatno mora tvrditi da je to, za neke tipove postupka, pojmovna stvar, a za druge tipove postupka empirijska je stvar da postupci tog tipa imaju svojstvo K1 – svojstvo da su takvi da bi se delatnikovo propuštanje da izvrši postupak tog tipa sukobljavalo s njenim cenjenjem sebe kao racionalno refleksivnog delatnika. Možda je, na primer, pojmovna stvar da postupci koji su čestiti imaju svojstvo K1, a možda je empirijska stvar da darivanje novca iz milosrđa ima svojstvo K1. Ako naturalist može načiniti raspravu u korist tvrdnji ove vrste o svojstvima K1 i K2, tada može načiniti raspravu da je korsgardovska ispravnost prirodno svojstvo. Ukratko, ako Korsgardova ima pravo, tada je postupak ispravan baš u slučaju da su relevantni iskazi K1 i K2 istiniti. Ako naturalist može tvrditi da su takvi iskazi ili empirijski ili pojmovni, tada može prihvati poziciju Korsgadove.

#### [4] TOM MORALU NEDOSTAJE AUTORITATIVNA NORMATIVNOST

Kao što sam sugerisao, ne verujem da su moralni razlozi autoritativni na način koji okončava sve sumnje o tome da li biti moralan. Prethodno sam rekao kako možda izgleda da racionalna osoba ne može pitati da li da živi u skladu sa zahtevima racionalnosti. Ali, ovo nije slučaj, a biće poučno da se vidi zašto. Razmotrite ponovo mit o Gigu. Pretpostavimo kako Gig misli da s obzirom na svoje vrednosti *racionalno* treba da nastavi sa svojim planom da preuzme kraljevstvo, ali da *moralno* treba da napusti svoj plan. Zamislili smo ga kako pita: "Zašto treba da budem moralan?", a ovo se činilo kao pojmljivo pitanje koje on treba da postavi, pošto bi izvršavanje svoje dužnosti značilo napuštanje života punog moći i ljubavi. Ali, takođe ga možemo zamisliti kako pita: "Zašto treba da budem racionalan?", a ovo takođe izgleda kao pojmljivo pitanje koje on treba da postavi, pošto bi ga sleđenje sopstvenog plana uplelo u ubistvo, pa bi značilo kršenje njegove moralne dužnosti. Bila bi greška prepostaviti da će, ako je racionalan i misli jasno, nastaviti izvođenje svog plana,

ukoliko razume da racionalno treba da sledi svoj plan. Takođe bi mogao razumeti da njegovi razlozi da sledi svoj plan imaju "istinsku težinu u opredeljivanju", takvu da će ih uzeti u obzir pod uslovom da je racionalan. Ali je njegovo pitanje da li nastaviti da bude racionalan. Čini mi se da bi se mogao odlučiti protiv ovoga. A ako Gig može shvatati da postoji istinsko praktično pitanje da li biti racionalan, spojivo s time da je on uistinu racionalan i misli jasno, sigurno može shvatati da postoji istinsko praktično pitanje da li biti moralan, spojivo s time da je racionalan i misli jasno.<sup>36</sup>

U stvari, mislim da naturalist može odbaciti kako predlog autoritativnih razloga, tako i predlog zatvorenog pitanja, jer mislim da je greška prepostavljati kako moral ima autoritativnu normativnost prema bilo kojem od ovih predloga.<sup>37</sup> Prema mom gledištu, kao što sam sugerisao ranije, moralni razlozi nisu razlozi takve vrste da bi ih u svom opredeljivanju svaka racionalna osoba uzela u obzir, ako bi ih bila svesna, samo na osnovu toga što je racionalna. Ovo sam obrazlagao na drugim mestima (videti: Copp 1997v; Copp 2005). Štaviše, nema konačnog odgovora na pitanje "Zašto biti moralan?" one vrste koju imaju na umu oni koji veruju u autoritativnu normativnost. Naravno, postoje odgovori koji se mogu dati raznim pojedincima u njihovim specifičnim konkretnim situacijama. I postoji vrlo uopšten odgovor koji se može dati. Jer, prema mom gledištu, zahteve morala opravdava upravo to što su ovo zahtevi koje

---

36 Da uzmemo ekstreman primer, prepostavite kako zli genije preti da će uništiti Zemlju ako ne uzmete pilulu koja će učiniti da više ne budete racionalni. Čak i ako ste racionalni, mogli biste odlučiti da uzmete pilulu. Tomas Šeling je rekao da, uprkos pretnji, nije "neminovno prednost biti racionalan" (Schelling 1960: 18–19). Takođe možemo zamisliti slučaj u kojem zli genije preti da će uništiti Zemlju ako ne uzmete pilulu koja će učiniti da više ne budete moralni. Čak i ako ste moralni i racionalni, mogli biste uzeti pilulu.

37 Zapravo, može izgledati kako sam već tvrdio da je to greška u: Copp (1997v). Ali, taj rad obrađuje ideju da su moralni zahtevi "nadmoćni [overriding]", te, u stvari, obrazlaže da se nikakav prikaz nadmoćnosti ne može dati jedino na osnovu prikaza generičke normativnosti. To pitanje je različito od pitanja da li moralni zahtevi imaju autoritativnu normativnost. Čini se da moji argumenti u: Copp (1997v) ostavljaju otvorenom mogućnost da su moralni razlozi takođe razlozi koje bi uzela u obzir svaka racionalna osoba, ako bi ih bila svesna, upravo na osnovu toga što je racionalna. Čak i ako su moralni razlozi autoritativni u ovom smislu, međutim, ne sledi da su nadmoćni. Recimo, moglo bi biti drugih vrsta autoritativnih razloga, a moralni razlozi možda ne bi bili normativno važniji nego što su oni.

nam nameće sistem standarda čije bi važenje u konkretnom društvu bolje doprinosilo nego važenje ma kojeg drugog takvog sistema da se tom društvu omogući da zadovoljava svoje potrebe. Ali, ovaj predlog ne pruža konačan odgovor na pitanje "Zašto biti moralan?", jer se na moj prikaz može odgovoriti pitajući: "Šta je sve ovo za mene?" Kod racionalnih misaonih obaveza nema načina da se sve takve sumnje ostave na miru. Prema mom gledištu, nema odgovora na pitanje "Zašto biti moralan?" koji ga ostavlja na miru pokazivanjem da on ne pokreće ozbiljno praktično pitanje koje bi moglo ukazivati na neodlučnost u pogledu morala kod racionalne osobe koja bi imala jasno razumevanje morala. Ako je ovo ispravno, moral nema autoritativnu normativnost, makar ne prema obe koncepcije ovoga koje smo razmatrali.

Ne mislim da je propuštanje da se bude motivisan moralnim verovanjem znak iracionalnosti. To je znak nemoralnosti, ali ovo nije nikakvo iznenađenje. Niti mislim da potpuno racionalna osoba koja bi imala jasno razumevanje prirode morala ne bi mogla biti neodlučna u pogledu toga da li biti moralan. Takva osoba bi mogla biti neodlučna u pogledu toga da li nastaviti da bude racionalna, tako da bi bilo zapanjujuće ako ne bi mogla biti neodlučna u pogledu morala. Potpuno *moralna* osoba možda ne bi bila neodlučna u pogledu toga da li biti moralan, ali zašto treba da očekujemo *racionalnost* da osiguramo moralnu motivaciju kod jasnog mišljenja i potpuno obaveštene osobe? Oni koji misle da moral ima autoritativnu normativnost, prema tome, suočavaju se s izazovom. Oni treba da pruže adekvatnu koncepciju autoritativne normativnosti i argument kako bi pokazali da moral poseduje autoritativnu normativnost. A ako misle da se ovo ubraja protiv naturalizma, treba da pruže neki argument da je to tako.

## 8. Zaključak

Pokušao sam da ukažem na neke od složenosti kojima bi se morali baviti pre nego što bismo mogli da zaključimo kako moralni naturalizam isključuje činjenica da je moral normativan. Razlučio sam tri stupnja normativnosti: generičku, motivacionu i autoritativnu normativnost. Obrazlagao sam da moralni naturalizam nema nikakvu očiglednu teškoću da objasni generičku i motivacionu normativnost. U literaturi postoje naturalističke teorije, uključujući teoriju koju sam predložio, koje imaju cilj da objasne ono što je uključeno u ove stupnjeve normativnosti. Autoritativna normativnost je druga stvar. Raspravljaо sam o dva predloga o tome u čemu se sastoji autoritativna normativnost, te obrazlagao da prema oba predloga moralu nedostaje autoritativna normativnost. Takođe sam tvrdio da nam, prema oba predloga, kako bismo podržali ideju da je autoritativna normativnost naročit ili povišen stupanj normativnosti, treba pokazivanje da racionalnost ima naročit normativni značaj. Tvrđio sam da prema oba predloga ipak postoje naturalistički prikazi autoritativne normativnosti. Ja sâm podozrevam da moral ne poseduje autoritativnu normativnost. Ako u pogledu ovoga imam pravo, tada nema problema za naturalizam ako se, uprkos onome što sam sugerisao, autoritativna normativnost ne može razumeti naturalistički.

Dopustite mi da zaključim govoreći kako se moralni ne-naturalizam suočava s izazovom objašnjavanja normativnosti morala upravo onoliko koliko i moralni naturalizam. Ako normativnost treba objasniti, ona se ne objašnjava odustajanjem od njenog objašnjavanja na naturalističke načine. Antiredukcionistički oblici ne-naturalizma koji moralna svojstva vide kao *sui generis* suočava se s naročito teškim problemom, jer izgleda da naprsto postuliraju normativnost. Nejasno je kako bi je mogli objasniti. Ako je jedan od naših ciljeva da se objasni u čemu se sastoji normativnost, tada se, kao što sam sugerisao, mogu dati naturalistički prikazi sva tri stupnja normativnosti. Ovi prikazi nastoje da normativnost moralnih

svojstava objasne pružanjem analize, prvo, koja objašnjava u čemu se sastoji normativnost i, drugo, koja predstavlja normativnost kao prirodno svojstvo drugog reda moralnih svojstava. Izgleda da je moralni naturalizam živ i zdrav.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Jednu ranu verziju ovih ideja predstavio sam u septembru 2003. na konferenciji o Naturalizmu i normativnosti u Centru za etiku Univerziteta u Cirihu; u oktobru 2003. na odseku za filozofiju na Univerzitetu Ohaja; i u martu 2004. na Okruglom stolu o filozofiji društvenih nauka u Sent Luisu. Mnogo mi je koristila i pomogla rasprava u ovim prilikama. Takođe sam zahvalan Filipu Klarku [Philip Clark], Sari Bas [Sarah Buss] i Ivenu Tifaniju [Evan Tiffany] na vrlo korisnoj prepisci putem elektronske pošte, koja mi je pomogla da razjasnim svoje mišljenje o autoritativnoj normativnosti. Naročito zahvaljujem svojim kolegama u Floridskoj čitalačkoj grupi za etiku, koja je raspravljala o ovom radu: Piteru Bariju, Džonu Birouu, Marini Ošani, Kristalu Torpu, Džonu Trizenu, Entonu Tjupeju i Džin Vitmer.

## Reference

- Blackburn, S. (1993), *Essays in Quasi-Realism*, New York.
- Copp, D. (1990), "Explanation and Justification in Ethics", *Ethics* 100: 237–258.
- (1991), "Moral Realism: Facts and Norms", *Ethics* 101: 610–624.
  - (1995), *Morality, Normativity, and Society*, New York.
  - (1997a), "Belief, Reason, and Motivation: Michael Smith's *The Moral Problem*", *Ethics* 108: 33–54.
  - (1997b), "Does Moral Theory Need the Concept of Society?", *Analyse et Kritik* 19: 189–212.
  - (1997v), "The Ring of Gyges: Overridingness and the Unity of Reason", *Social Philosophy and Policy* 14: 86–106.
  - (1998), "Morality and Society – The True and the Nasty: Reply to Leist", *Analyse et Kritik* 20: 30–45.
  - (1999), "Korsgaard on Rationality, Identity, and the Grounds of Normativity", u: J. Nida-Rümelin (prir.), *Rationality, Realism, Revision*, Berlin, str. 572–581.
  - (2001), "Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism", *Social Philosophy and Policy* 18: 1–43.
  - (2003), "Why Naturalism?", *Ethical Theory and Moral Practice* 6: 179–200.
  - (2005), "The Normativity of Self-Grounded Reason", *Social Philosophy and Policy* 22: 165–203.
- Dancy, J. (u štampi), "Non-Naturalism", u: D. Copp (prir.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York.
- Darwall, S. (1983), *Impartial Reason*, Ithaca.
- (1997), "Reasons, Motives, and the Demands of Morality: An Introduction", u: S. Darwall, A. Gibbard and P. Railton (prir.), *Moral Discourse and Practice*, New York.
  - (2001), "Normativity", u: E. Craig (prir.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, dostupno na internet adresi: <http://www.rep.routledge.com/article/L135> (posećeno 10. 6. 2004).
  - (u štampi), "Morality and Practical Reason: A Kantian Approach", u: D. Copp (prir.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*.
- Foot, Ph. (1978), "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", u: *Virtues and Vices*, Berkeley.
- Gibbard, A. (1990), *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Cambridge (MA).
- Hare, R. M. (1952), *The Language of Morals*, Oxford.

- Hubin, D. C. (2001), "The Groundless Normativity of Instrumental Rationality", *The Journal of Philosophy* 98: 445–468.
- Jackson, F. (1998), *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford.
- Kant, I. (1981 [1785]), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, preveo na engleski J. W. Ellington, Indianapolis [prevod na srpski: *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd, 1981].
- King, J. C. (1998), "What is a Philosophical Analysis?", *Philosophical Studies* 90: 155–179.
- Korsgaard, C. (1996), O. O'Neill (prir.), *The Sources of Normativity*, Cambridge.
- (1986), "Skepticism about Practical Reason", *Journal of Philosophy* 83: 5–25.
- Mackie, J. L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth.
- Moore, G. E. (1968 [1942]), "Reply to My Critics", u: P. A. Schilpp (prir.), *The Philosophy of G. E. Moore*, treće izdanje, La Salle, Ill.
- (1993 [1903]), *Principia Ethica*, priredio Thomas Baldwin, Cambridge [prevod: *Principi etike*, Nolit, Beograd, 1963; *Plato*, Beograd, 1998].
- Nagel, Th. (1970), *The Possibility of Altruism*, Oxford.
- Schelling, Th. C. (1960), *The Strategy of Conflict*, Oxford.
- Smith, M. A. (1994), *The Moral Problem*, Oxford.
- Stevenson, C. (1937), "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind* 46: 14–37.
- Sturgeon, N. (u štampi), "Ethical Naturalism", u: D. Copp (prir.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York.
- Tesan, J. (u štampi), "De Dicto Internalist Cognitivism", *Noûs*.

Prevela:  
Tanja Mijović

# **KA IZVORIMA NORMATIVNOSTI**



## IZVORI NORMATIVNOSTI\*

### 3.1.1

Tokom prethodna dva predavanja dala sam kratak prikaz načina na koje je normativno pitanje definisano u debatama moderne filozofije morala. Voluntaristi pokušavaju da objasne normativnost na način koji je, u izvesnom smislu, najprirodniji: potčinjeni smo zakonima, uključujući i zakone moralnosti, zato što smo potčinjeni zakonodavcima. Međutim, kada se postavi pitanje zašto treba da budemo potčinjeni zakonodavcima, javlja se opasnost beskonačnog regresa. Realisti pokušavaju da preduprede taj regres postuliranjem entiteta kao što su objektivne vrednosti, razlozi ili obaveze, čija intrinsična normativnost ne dopušta dalje propitivanje. Ali zašto bismo verovali da takvi entiteti postoje? Na kraju krajeva, čini se da bismo tvrdili kako takvi entiteti postoje ako smo sigurni, i samo zato što smo već sigurni, da su zahtevi moralnosti opravdani.

Teoretičar refleksivnog odobravanja (*reflective endorsement*) kreće u sasvim novom pravcu. On smatra da se moralnost zasniva na nečemu što se nalazi u ljudskoj prirodi. Obaveze i vrednosti jesu projekcije moralnih osećanja i dispozicija. Ako kažemo da su ova osećanja i ove dispozicije opravdane, to znači da su one dobre, a ne

---

\* Prevedeno prema: Korsgaard, Christine M. (1996) *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press: Cambridge, str. 90–105, 120–123, 128–130.

istinite. Mi smo bolji zato što ih posedujemo, jer one usavršavaju našu društvenost i time unapređuju naš lični interes i doprinose našem razvoju.

Ipak, prilikom delanja javlja se normativno pitanje. Kao delatnici moramo da postupimo u skladu sa obavezom i želimo da znamo zašto je to tako. Nisu, dakle, samo naše dispozicije, već pojedini motivi i impulsi koji iz njih izviru, ti za koje nam se čini da moraju biti normativni. Upravo je taj tok misli ono što nas dovodi do Kanta (I. Kant). Kant, poput realiste, smatra kako moramo pokazati da su određeni postupci ispravni i određeni ciljevi dobri. Svaki impuls, koji se pojavi pred voljom, mora da prođe neku vrstu testa normativnosti pre nego što ga usvojimo kao razlog za delanje. Taj test koji mora da prođe nije test saznanja ili istine. Kant smatra, poput Hjuma (D. Hume) i Vilijamsa (B. Williams), da je moral zasnovan na nečemu što se nalazi u ljudskoj prirodi i da su moralna svojstva projekcije ljudskih dispozicija. Reč je, dakle, o testu refleksivnog odobravanja.

### 3. 2. 1

Ljudski um je samosvestan. Neki filozofi supretpostavili da je um iznutra osvetljen, da su nam njegovi sadržaji u potpunosti dostupni, da uvek možemo biti sigurni šta je to što mislimo, osećamo i želimo, i da nam, dakle, introspekcija pruža znanje o nama samima koje je izvesno. Poput Kanta, i velikog broja savremenih filozofa, smatram da je to gledište pogrešno. Naše saznanje o sopstvenim mentalnim stanjima i aktivnostima nije izvesnije od bilo čega drugog.

Medutim, ljudski um jeste samosvestan u smislu da je suštinski refleksivan. Ne mislim samo na to da nešto može biti *mislivo*, što je svakako individualno svojstvo, već na strukturu svesti koja omogućava tako nešto kao što je mislivost. Opažanje životinje je fiksirano prema svetu. Njene percepcije su njena verovanja, njene želje su njena volja. Ona ima svesne aktivnosti, ali *samih tih* aktivnosti nije svesna. To znači da svesne aktivnosti nisu predmeti njenog opažanja. Ljudi su takva vrsta životinja koja obraća pažnju na sopstvene percepcije i želje, na sopstvene mentalne aktivnosti i oni imaju svest o tim aktivnostima. To je razlog zašto o *njima* možemo da razmišljamo.

To nam, ujedno, postavlja problem koji druge životinje nemaju. Reč je o problemu normativnosti. Sposobnost usmeravanja pažnje na sopstvene mentalne aktivnosti jeste takođe sposobnost da se od njih distanciramo i dovedemo ih u pitanje. Opažam i osećam snažan impuls da verujem. Ali se takođe od njega odmičem, iznosim ga na videlo i onda zauzimam određenu distancu. Impuls više ne dominira i javlja se problem. Da li treba da verujem? Da li je taj opažaj zaista razlog za verovanje? Želim nešto i osećam snažan impuls da to i uradim. Ali se takođe od njega odmičem, iznosim ga na videlo i onda zauzimam određenu distancu. Impuls više ne dominira i javlja se problem. Da li treba to da uradim? Da li je data želja zaista razlog za delanje? Refleksivni um ne može tek tako da prihvati percepcije i želje. Njemu je potreban razlog. U suprotnom, sve dok reflektuje, on ne bi mogao da se obaveže ili da učini bilo kakav napredak.

Ukoliko je izvor problema u refleksiji, onda tu mora da leži i njegovo rešenje. Ako se problem sastoji u tome da percepcije i želje ne mogu izdržati refleksivno propitivanje, onda bi rešenje bilo da one jesu u stanju da ga izdrže.<sup>1</sup> Potrebni su nam razlozi zato što impulsi moraju moći da izdrže refleksivno propitivanje. Ukoliko u tome uspeju, onda imamo razloge. Normativna reč „razlog“ referira na neku vrstu uspeha refleksije. Ukoliko su reči „dobar“ i „ispravan“ takođe intrinsično normativne, odnosno imena stvari koje nam automatski daju razloge, onda i one moraju da referiraju na uspeh refleksije. One zaista i referiraju. Razmislite šta znače kada ih koristimo kao eksklamacije „Dobrol“ ili „Ispravno!“. One znače zadovoljan sam, srećan sam, prihvatom, ubedili ste me, označavajući time da je rad refleksije završen.

<sup>1</sup> Kao što citat iz Kamberlenda (R. Cumberland) s početka ovog predavanja pokazuje, ideja da je moralni motiv onaj koji je odobren refleksijom, nije nastala sa Kantom. Pronalazimo je na ravni odnosa između reči „svest“ i „savest“, kao i grčke reči „syneidesis“ [συνείδησις] koja im je prethodila, a koje sve, grubo uzev, imaju značenje „znati zajedno sa“ i koje su dobine zanimljivo značenje „znati zajedno sa samim sobom“, i dakle, „biti u mogućnosti da se bude svedok u prilog ili protiv samog sebe“. (Ovdje se oslanjam na Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, str. 1-2). U modernoj filozofiji morala, ideja refleksivnog odobravanja motiva dobila je istaknuto mesto zahvaljujući Šeftsberiju (A. A. C. Shaftesbury) (*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, treatise IV of *Characteristics*), koji je na moralno čulo gledao kao na automatsko odobravanje ili odbacivanje naših motiva. Šeftsberi se, zapravo, oslanjao na Lokov (J. Locke) pojmom „ideja refleksije“, koji proizlazi iz toga što svest posmatra svoju sopstvenu aktivnost.

Skepticizam u pogledu dobrog i ispravnog ne dovodi u pitanje postojanje intrinsično normativnih entiteta. To je gledište da su problemi koje nam refleksija postavlja nerešivi i da za pitanja koja ona postavlja ne postoje odgovori. To je sumnja da se bilo šta može računati kao uspeh refleksije i da, sledstveno tome, rad refleksije nikada ne može biti okončan. To je strah da ne možemo pronaći ono što je Kant nazvao „bezuslovnim“.

### 3. 2. 2

Navedeni problem može biti opisan i u terminima slobode. Upravo zbog refleksivnog karaktera uma, moramo, kako Kant kaže, da delamo pod idejom slobode. On kaže da „nije zamisliv um koji bi u pogledu svog sudjenja svesno odgovarao na zapovesti koje su mu spoljašnje“.<sup>2</sup> Ukoliko je želja ta koja spolja zapoveda, onda refleksivni um mora da je odobri pre delanja. On mora sam sebi da kaže kako je data želja razlog za delanje. Kako to Kant kaže, delanje u skladu sa željom mora da *postane naša sopstvena maksima*. Nakon toga, iako možemo da uradimo ono što nam želja zapoveda, mi to radimo slobodno.

Povremeno nailazimo na primedbu da je sloboda koju otkrivamo prilikom refleksije zapravo iluzija. Tvrdi se da je ljudsko delanje kauzalno determinisano. Postoji opasnost da nas naučni pogled na svet liši nečega što smatramo vrednim. Iako smatramo da je moguće odgovoriti na zov želje ili mu se suprotstaviti, zapravo je moguće tačno predvideti šta ćemo da uradimo.

Zašto bi to predstavljalo problem? Približava se kraj dana i moram da donesem sledeću odluku – da radim ili da se zabavljam. Pretpostavimo, najpre, *da možete predvideti* šta ću da uradim. To na mene nema nikakvog uticaja, jer i dalje sama moram da odlučim šta da radim. Iako sam u iskušenju da se zabavljam, takođe brinem zbog posla, i moram da donesem ispravnu odluku. Pretpostavimo, zatim, *da verujem kako možete predvideti* šta ću da uradim. Činili ste to i mnogo puta pre. Šta, dakle, da radim? Iako sam u iskušenju da se zabavljam, brinem zbog posla, i moram da donesem ispravnu odluku.

<sup>2</sup> Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, str. 448; u Bekovom (L. W. Beck) prevodu , str. 66.

Teškoća se sastoji u tome što ukoliko bismo bili sigurni da smo determinisani ili ako bismo znali na koji način smo determinisani, onda ili ne bismo mogli da delamo, ili ne bismo hteli da delamo, ili bismo postupili drugačije. Ali zašto bi to bio slučaj? Nakon što sam otkrila da je moje ponašanje podložno predviđanju, da li će naprosto sedeti i čekati kako bih videla šta je to što će da uradim? Tada ne bih ništa radila, već mirno sedela. Ako to nije ono što ste predviđeli, onda je vaše predviđanje pogrešno. Ali zašto bih, uopšte, tako postupila, ako smatram da treba da radim? Pretpostavimo da mi kažete *šta je to što* predviđate da će uraditi. Ukoliko predvidite da će raditi, i ja smatram kako treba da radim, onda nema problema. Ili to, možda, znači da sam sada manje slobodna da tako postupim? Ukoliko predvidite da će se zabavljati, a ja smatram kako imam dobar razlog da to ne činim, biće mi drago što ste me upozorili. Jer, ako hoću da uradim nešto iako imam dobar razlog da to ne činim, onda momenat slabosti ili samozavaravanja izlazi na videole i sada se tome mogu suprotstaviti. I možda će, najzad, ipak da radim.

Ako mi kažete vaše predviđanje, onda morate da uzme u obzir efekat koji će ono imati na mene, jer bi u suprotnom verovatno bilo pogrešno. U specifičnoj vrsti slučajeva *moe* se dogodi da znanje o determinisanosti utiče na smanjenje slobode. Ukoliko uvidim da često podležem iskušenju, mogla bih da se obeshrabrim i uložim manje napora kako bih se protiv toga borila. Ali nema razloga da mislimo kako bi ova vrsta obeshrabrenosti bila *opšti* rezultat boljeg poznavanja sebe. Ukoliko bi postojao takav razlog, onda bi njegovo poreklo pre bilo u nekoj pesimističkoj filozofiji, nego u naučnom pogledu na svet. Ukoliko predviđanja mogu da nas upozore kada će popustiti samokontrola, onda je znatno veća verovatnoća da će ona, umesto da oslabi, time biti ojačana. Determinizam ne predstavlja pretnju slobodi.

Neko će izneti primedbu kako filozofi misle na sasvim drugu stvar kada tvrde da je determinizam pretnja za slobodu. Oni ne govore o praktičnom problemu da nam znanje nekako može oduzeti slobodu, već o teorijskom problemu – da bi nam znanje pokazalo kako uopšte nismo bili slobodni. Ali na koji način bi ono moglo to da pokaže? Da li pokazujući da nismo mogli postupiti drugačije?

To bi pokazalo da nismo odgovorni.<sup>3</sup> Ipak, to je sasvim drugo pitanje. Sloboda je sposobnost da se postupi drugačije, a ne sposobnost da smo mogli postupiti drugačije. Niko nema *tu* sposobnost, jer je nemoguće promeniti prošlost. Iako zvuči kao šala, zaista to mislim. Sloboda koja se otkriva refleksijom nije teorijsko svojstvo koje mogu da vide naučnici kada delatnikova razmišljanja proučavaju spolja i iz perspektive trećeg lica. Na želje možemo da gledamo kao na predloge podložne prihvatanju ili odbacivanju tek iz deliberativne perspektive. Reći ćete da sloboda nije nešto „realno“, samo ako ste „realno“ definisali kao nešto što naučnici mogu da identifikuju gledajući stvari spolja i iz perspektive trećeg lica.

Poenta je ista kao ona koju sam napravila u prvom predavanju kako bih se suprotstavila argumentu da razlozi nisu realni zato što nam uopšte nisu potrebni za naučno objašnjenje načina na koji ljudi misle ili postupaju. Ovde se, uopšte, ne radi o tome da nam oni nisu potrebni, već da to ne pokazuje da oni nisu realni. Potrebni su nam zato što nam naša refleksivna priroda nudi izbor šta da uradimo. Možda će biti potrebno da se prilikom objašnjenja zašto ljudska bića imaju određeno iskustvo izbora pozovemo na postojanje razloga, posebno prilikom objašnjenja zašto nam se uopšte čini da postoje razlozi. To ne znači da će objašnjenje imati oblik: „Čini nam se da postoje razlozi zato što razlozi zaista postoje“. Umesto toga, biće to vrsta objašnjenja koju ovde konstruišem – razlozi postoje zato što su nam potrebni, a potrebni su nam zbog strukture refleksivne svesti itd.

Isto tako, pojam „slobode“ nije nam potreban zato što je neophodan za naučna objašnjenja onoga što ljudi rade, već da bi se opisalo stanje u kome se nalazimo kada razmišljamo o tome šta da radimo. To, međutim, ne znači da nije moguće naučno objašnjenje našeg iskustva slobode. Ja samo tvrdim da ono treba da bude objašnjeno u terminima strukture refleksivne svesti, a ne kao *percepcija* nekog teorijskog ili metafizičkog svojstva sopstva (koja je možda podložna obmani).

Naučni pogled na svet jeste deskripcija sveta koja ima za cilj objašnjenje i predviđanje. Kada se pojmovi naučnog pogleda na svet ispravno primenjuju, on nam kazuje stvari koje su istinite. Ali taj pogled na svet ne može biti zamena za ljudski život. A ništa u

<sup>3</sup> Zapravo smatram da ni to ne bi moglo da pokaže. Videti moj tekst „Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations“.

ljudskom životu nije realnije od činjenice da moramo da donosimo odluke i pravimo izbore „pod idejom slobode“.⁴ Kada želja zapoveda, možemo da je poslušamo, ali i da je ne poslušamo. To je ono što stvara problem.

### 3. 2. 3

Ako imamo „razlog“ to znači da je refleksija bila uspešna. Dakle, ako odlučim da je želja koju imam razlog za delanje, tu odluku moram da donesem na osnovu refleksivnog odobravanja date želje. I tu nailazimo na problem. Pitanje je kako to odlučujem. Znači li to da posmatram želju i vidim da je ona intrinsično normativna, ili da je njen predmet normativan? Tada nas, međutim, čekaju svi argumenti koji su izneti protiv realizma. Da li želja ili predmet želje nasleđuje svoju normativnost od nečeg drugog? Tada moramo da se zapitamo šta tu drugu stvar čini normativnom, odnosno šta je čini izvorom razloga. Onda nas obično čeka opasnost regresa. Šta dovodi takav tok razmišljanja do uspešnog završetka?

Pomenula sam da Kant problem opisuje u terminima slobode. On slobodnu volju definiše kao racionalnu uzročnost koja je delotvorna, a da nije determinisana bilo kojim spoljašnjim uzrokom. Sve što se nalazi izvan volje računa se kao spoljašnji uzrok, uključujući želje i sklonosti neke osobe. Slobodna volja mora u potpunosti da bude samodeterminišuća. Ipak, pošto je volja vrsta uzročnosti, ona mora da postupa u skladu sa nekim zakonom. Kant kaže: „Pošto pojам uzročnosti povlači pojам zakona...iz toga sledi da sloboda ne može da postoji bez zakona...“<sup>5</sup> Drugim rečima, pošto je volja praktični um, ona ne može da bude shvaćena kao delanje ili izbor za koji nemamo razlog. Pošto su razlozi izvedeni iz principa, slobodna volja mora da ima neki princip. Zato što je volja slobodna, nijedan zakon, niti

4 Sam Kant kaže da „ljudi koji su naviknuti jedino na objašnjenja prirodnih nauka“ odbijaju da priznaju postojanje slobode i njenih imperativa zato što „su pod vlašću nadmenih tvrdnji spekulativnoguma, koji čini da se njegova moć tako snažno oseća u drugim oblastima povezujući ih sve u opštem pozivu na oružje, ne bi li se, kad god je to potrebno, odbranila svemoć teorijskoguma“. Kant, *The Metaphysics of Morals*, str. 378; u prevodu Gregorove (M. Gregor), str. 183-184.

5 Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, str. 446; u Bekovom prevodu, str. 65.

princip ne može spolja da joj bude nametnut. Kant zaključuje kako volja mora da bude autonomna: ona mora da ima *sopstveni* zakon ili princip. I tu se ponovo javlja problem. Odakle treba da dođe taj zakon? Ako je on volji spolja nametnut onda ona nije slobodna. Volja, dakle, mora sama sebi da stvori zakon. Međutim, sve dok nema zakon ili princip, ne postoji ništa iz čega bi razlog mogao da bude izведен. Zašto bi, dakle, volja imala bilo kakav razlog za stvaranje određenog zakona, pre nego nekog drugog?

Evo Kantovog odgovora. Kategorički imperativ, predstavljen formulom univerzalnog zakona, kaže nam da delamo samo u skladu sa maksimom za koju možemo hteti da bude zakon. I *taj zakon je*, po Kantu, zakon slobodne volje. Da bi se uvidelo zašto je to tako, treba samo da uporedimo problem slobodne volje sa sadržajem kategoričkog imperativa. Problem sa kojim se slobodna volja susreće je sledeći – volja mora da ima zakon, a pošto je slobodna to mora da bude njen sopstveni zakon. Ništa ne determiniše taj zakon. *Sve što on treba da bude jeste da bude zakon.* Uporedite to sa sadržajem kategoričkog imperativa, koji je predstavljen formulom univerzalnog zakona. Kategorički imperativ nam samo kaže da odaberemo neki zakon. Jedino ograničenje koje postavlja našem izboru jeste da ima formu zakona. Ništa ne determiniše taj zakon. *Sve što on treba da bude jeste da bude zakon.*

Zbog toga je kategorički imperativ zakon slobodne volje. On ne nameće neko spoljašnje ograničenje aktivnostima slobodne volje, već jednostavno izvire iz njene prirode. On opisuje šta slobodna volja mora da uradi kako bi bila to što jeste. Ona mora da odabere maksimu koju može smatrati zakonom.<sup>6</sup>

### 3.2.4

Napraviću distinkciju koju Kant ne pravi. „Kategoričkim imperativom“ nazvaću zakon delanja koji je u skladu sa maksimama za koje možemo hteti da budu zakoni. Razlikovaću ga od onoga što

<sup>6</sup> Ovo je moj način čitanja argumenta koji Kant daje u *Foundations of the Metaphysics of Morals*, str. 446-448; u Bekovom prevodu, str. 64-67, i u *Critique of Practical Reason*, pod naslovom „Problem II“, str. 29; u Bekovom predvodu, str. 28-29. Ovaj argument je podrobnije branjen u mom tekstu „Morality as Freedom“.

ću nazvati „moralnim zakonom“. U Kantovom sistemu, moralni zakon jeste zakon onoga što Kant naziva carstvom svrha, odnosno republikom svih bića koja su racionalna. Moralni zakon nam kaže da postupamo samo u skladu sa onim maksimama sa kojima bi se sva racionalna bića saglasila kako bi zajedno delovala u uspešnom sistemu saradnje. Kantovski argument koji sam upravo opisala ustanovljava da je *kategorički imperativ* zakon slobodne volje. On ne ustanovljava da je *moralni zakon* zakon slobodne volje. Bilo koji zakon može da bude univerzalan, što znači da argument koji sam upravo iznela ne rešava pitanje domena važenja zakona slobodne volje. A tu postoje razne mogućnosti. Ukoliko je zakon, na primer, zakon delanja u skladu sa trenutnom željom, onda će delatnik svaku želju tretirati kao razlog i njegovo ponašanje biće ponašanje nekoga ko je požudan (*wanton*).<sup>7</sup> Ukoliko se taj zakon proteže duž čitavog života delatnika, onda će delatnik biti neka vrsta egoiste. Samo ako se zakon odnosi na svako racionalno biće, onda će krajnji ishod biti moralni zakon.

Zbog toga se ponekad tvrdilo da je kod kategoričkog imperativa reč o praznom formalizmu. To je kombinovano sa drugom tvrdnjom, da je kod moralnog zakona reč o praznom formalizmu. Međutim, ova druga tvrdnja je pogrešna.<sup>8</sup> Kant smatra da je moguće proveriti da li maksima može biti zakon za carstvo svrha, time što bismo videli postoji li bilo kakva kontradikcija u htenju da ona bude zakon oko koga bi se saglasila sva racionalna bića u cilju zajedničkog delovanja. Iako ne mislim da nam taj test pruža potpun sadržaj moralnosti, pogrešno bi bilo smatrati da nam on ne daje nikakav sadržaj, jer je

7 Imam razlog zašto kažem da će biti ponašanje nekoga ko je požudan, umesto da će neko biti požudan. Heri Frankfurt (Harry Frankfurt), od koga preuzimam ovaj termin, definisao je požudnog kao onog ko nema htenja drugog reda (*second-order volition*). Životinja, kod koje je želja u isto vreme njen volja, jeste požudna. Na navedenom mestu tvrdim da osoba ne može biti takva zbog refleksivne strukture ljudske svesti. Osoba mora da dela na osnovu nekog razloga, što znači, da ako je požudna za svoj razlog uzima trenutnu želju. To je obavezuje na princip da je trenutna želja razlog, a njena obaveza u pogledu tog principa se računa kao htenje drugog reda. Videti, Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, posebno raspravu na stranama 16–19. Bliskost mog stanovišta sa Frankfurтовим trebalo bi da je očigledna.

8 Argument tome u prilog iznosim u tekstu „Kant's Formula of Universal Law“. Tamo, međutim, ne razlikujem kategorički imperativ od moralnog zakona, i uprkos tome što moj argument treba da pokaže da kategorički imperativ ima sadržaj, on jedino pokazuje da moralni zakon ima sadržaj.

izvesno da postoje neke maksime koje on odbacuje. Čak i ukoliko test ne određuje u potpunosti šta bi bio zakon carstva svrha, moralni zakon i dalje ima sadržaj. On nam kaže da se naše maksime moraju kvalifikovati kao zakoni za carstvo svrha i to je supstancialna zapovest sve dok postoji *način* da odredimo koji bi to zakoni mogli da budu. Postoje i drugi predlozi kako je to moguće učiniti, kao što je, na primer, Rolsov (J. Rawls).

Tačno je da argument koji nam pokazuje kako imamo obaveze u skladu sa kategoričkim imperativom, ne pokazuje da imamo obaveze u skladu sa moralnim zakonom. Za to je potreban sledeći korak. Delatnik mora *samog sebe* da smatra građaninom carstva svrha.

### 3.3.1

Oni koji smatraju da je ljudska svest iznutra osvetljena i prozirna sebi samoj, takođe smatraju da je termin „samosvest“ prikladan, zato što u ljudskoj svesti imamo direktni susret sa sopstvom. Oni koji smatraju da ljudski um ima refleksivnu strukturu takođe koriste taj termin, ali iz drugog razloga. Refleksivna struktura umu je izvor „samosvesti“ zato što nas primorava da imamo *koncepciju* o nama samima. Kant je tvrdio da je to činjenica u vezi s tim kako *izgleda* biti refleksivno svestan, kao i da nam ona ne dokazuje postojanje metafizičkog sopstva. Iz perspektive trećeg lica, koja je spoljašnja u odnosu na deliberativno stanovište, čini se da prilikom pravljenja izbora pobeduje najjača od želja koje su u međusobnom konfliktu. Ali to nije način na koji *vi vidite stvari* kada ih promišljate. Kada promišljate, onda se čini kao da postoji nešto što prevazilazi i što je iznad svih vaših želja, nešto što ste *vi sami*, i što *odlučuje* u skladu sa kojom od želja da postupi. To znači da je princip ili zakon na osnovu koga određujete sopstveno delanje onaj za koji smatrate da izražava vaš identitet. Identifikacija sa takvim jednim principom ili načinom odlučivanja znači, rečeno čuvenim izrazom svetog Pavla, da ste sami sebi zakon.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Poslanica Rimljanim 2: 14. Ovaj paragraf je, uz izvesne modifikacije, preuzet iz mog teksta „Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit“, III. Verujem da taj način razmišljanja omogućava da se izborimo sa problemom ličnog identiteta i neke od tih mogućnosti su istražene u navedenom članku.

Delatnik može sebe da smatra građaninom carstva svrha. On može sebe da smatra nečijim priateljem ili ljubavnikom, članom porodice, ili etničke grupe, ili nacije. On bi na sebe mogao da gleda kao na nekoga ko je posvećen ličnom interesu i onda bi bio egoista. Mogao bi sebe da smatra robom strasti i onda bi bio požudan. To kako na sebe gleda odrediće da li je zakon carstva svrha, ili zakon neke manje grupe, ili zakon egoizma, ili zakon požude, zakon koji samom sebi propisuje.

Koncepcija identiteta koja je ovde u pitanju nije teorijska, odnosno nije stanovište o tome šta ste vi u pogledu neizbežne naučne činjenice. Nju je bolje razumeti kao deskripciju pod kojom vrednujete sebe, deskripciju pod kojom vaš život smatrati vrednim življenja i vaše postupke vrednim preuzimanja. Nazvana je koncepcijom vašeg praktičnog identiteta. Praktični identitet je kompleksna stvar i prosečna osoba imaće neku vrstu mešavine raznih koncepcija. Ljudsko ste biće, žena ili muškarac, sledbenik neke religije, član etničke grupe, bavite se nekom profesijom, nečiji ste ljubavnik ili prijatelj itd. Svi ti identiteti daju neke razloge i stvaraju obaveze. Vaši razlozi su izraz vašeg identiteta, odnosno vaše prirode, a vaše obaveze izvиру iz onoga što taj identitet zabranjuje.

Uobičajeni način na koji govorimo o obavezi odražava ovu povezanost sa identitetom. Pre jednog veka ljudi u Evropi opominjali su jedni druge govoreći im da se ne ponašaju kao hrišćani. I dalje se u mnogim krajevima hrabrost kod muškaraca podstiče naredbom „Budi muško!“. Dužnosti koje su očigledno povezane sa društvenim ulogama sprovode se na taj način: „Psihijatar ne zloupotrebljava poverenje svojih pacijenata“. Ovde reč „treba“ nije ni potrebna zato što je normativnost ugrađena u samu društvenu ulogu. Ideja obaveze ne proizvodi određenu koncepciju praktičnog identiteta jedino u slučaju društvenih uloga. Razmotrite začuđujuću, ali dobro poznatu rečenicu: „Ne bih mogao sebe da podnesem, ako bih to uradio“. Tu očigledno postoje dva sopstva, ja koje promišlja i ono koje ne bih mogao da podnesem ako ne postupim ispravno. Ili razmislite o načinu protestovanja kada neko ignoriše obaveze – „Šta ti misliš ko si?“.

Ova veza postoji i u pojmu integriteta. Etimološki gledano, integritet znači jednost, jer integracija neku stvar čini jednom. Biti stvar, jedna stvar, jedinstvo, entitet, biti uopšte nešto, sve to, u metafizičkom smislu, znači imati integritet. Međutim, taj termin

takođe koristimo da označimo nekoga ko živi u skladu sa sopstvenim načelima, zato što smatramo da je upravo činjenica što živi u skladu s njima nešto što ga čini jednim, i što ga, dakle, uopšte čini osobom.

Najvažnije su nam koncepcije nas samih koje podstiču bezuslovne obaveze. To je zato što njihovo kršenje znači ostajanje bez integriteta, i time, bez identiteta ili onoga što jesmo. To znači da nećemo više biti u mogućnosti da pronađemo deskripciju pod kojom bismo vrednovali sebe, smatrali sopstveni život vrednim življenja i postupke vrednim preduzimanja. To znači biti mrtav za sve praktične svrhe, ili nešto još i gore. Kada neki postupak ne može biti izведен a da ne bude izgubljena suština delatnikovog identiteta i on bi isto tako mogao da bude mrtav, onda je obaveza se ne postupi na takav način bezuslovna i potpuna. Ukoliko razlozi proističu iz refleksivnog odobravanja, obaveze proističu iz refleksivnog *odbijanja*.

### 3. 3. 2

Sve obaveze zapravo su bezuslovne u prethodno opisanom smislu. Obaveza uvek ima oblik reakcije koja se suprotstavlja pretnjii gubitka identiteta. Postoje, međutim, dve značajne komplikacije koje proističu iz kompleksnosti ljudskog identiteta. Jedna je da neki delovi našeg identiteta vrlo lako nestaju, i da tamo gde dođu u konflikt sa fundamentalnijim delovima identiteta oni i treba da nestanu. Imam u vidu standardne slučajeve – iako dobar vojnik sluša naređenja, ljudsko biće koje je dobro ne vrši masakr nad nedužnjima. Druga komplikacija, koja zadaje više problema, bila bi da za trenutak možete ostati bez identiteta i potom ga ponovo zadobiti. U slučajevima kada se mali prekršaji kombinuju sa velikim iskušenjima, to ima destabilizujući efekat na obavezu. Ukoliko uvek radite tako nešto, doći će do dezintegracije vašeg identiteta, kao u slučaju Platonovog tiranina u IX poglavљu *Države*. Međutim, ako to uradite samo jednom do dezintegracije ne mora da dođe. Kant ističe da kada neko krši zakone carstva svrha, sebe iz njih izuzima, jer nije moguće na koherentan način hteti njihovo univerzalno kršenje.<sup>10</sup> Obaveza prema

<sup>10</sup> Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, str. 424; u Bekovom prevodu, str. 42.

sopstvenom identitetu, odnosno, sopstvenom integritetu, jeste ono za šta se pretpostavlja da rešava problem. Ali kao što smo upravo videli, problem se ponavlja unutar obaveze prema sopstvenom integritetu. Problem ne proizlazi iz krhkosti identiteta, već iz njegove stabilnosti. Znamo da on može izdržati nekoliko udara. Međutim, delatnik o kome govorim krši zakon koji je on sam, čineći od određenog trenutka ili slučaja izuzetak, jer zna da se s tim može izvući.

To je razlog zašto je najbolje ukoliko cenimo ne samo vrline, već i njihovo posedovanje. Kako ne biste pomislili da će napraviti istu pogrešku za koju sam optužila Hjuma, priznajem da ovaj argument ustanovljava autentičnu granicu u pogledu snage obaveze.<sup>11</sup> Obaveza je uvek bezuslovna, ali je *snažna* samo kada se tiče izuzetno važnih stvari. Pošto nepoštovanje obaveze može da nas dovedu u teškoću, moramo se obavezati na neku vrstu integrитета другог реда (*second-order integrity*), kako ne бисмо dozvolili да нам ови проблеми промакну. Ne можемо svaki put da napravimo izuzetak tako što ћemo reći „Samo još ovaj put“, jer ћemo takvим postupanjem na kraju ostati bez identiteta. Problem ће се у nedogled ponavljati unutar same te obaveze.

To je, uzgred budi rečeno, razlog zašto čak i ljudi sa najboljim karakterom mogu *ponekad* svesno da zgreše.

### 3.3.3

Vratimo se na ono glavno. Pitanje na koji način delatnik *treba* da razume sopstveni praktični identitet, odnosno koji zakon treba samom sebi da propiše, nije rešeno argumentima koje sam ponudila. To znači da još uvek nisam rekla šta je moralna obaveza. Dosadašnji argument je, u tom pogledu, formalan i u izvesnom smislu prazan.

Ali postoji takođe smisao po kome on uopšte nije prazan. Ustanovili smo sledeće – refleksivna struktura ljudske svesti zahteva da se identifikujete sa nekim zakonom ili principom koji će rukovoditi vaše izbore. Ona od vas zahteva da sami sebi budete zakon. I to je

---

<sup>11</sup> Mislim na primedbu s kraja drugog predavanja. Hjum je prevideo da bi znanje kako je naše neodobravanje nepravde zasnovano na opštim pravilima, imalo destabilizujući efekat po pitanju obaveze da se uvek bude pravedan.

izvor normativnosti.<sup>12</sup> Dakle, argument pokazuje upravo ono što je Kant rekao da je pokazao – da je autonomija izvor obaveze.

Ova poenta može se izraziti terminima Džozefa Batlera (Joseph Butler), koji je napravio razliku između moći i ovlašćenja. Ne radimo uvek ono što bi posle promišljanja trebalo da uradimo, pa čak ni ono što smo zahvaljujući promišljanju već odlučili da uradimo. Promišljanje nema takvu moć da ne možemo uraditi suprotno. Ali kada promišljamo ne možemo a da ne mislimo da treba uraditi ono za šta imamo razlog. Kada to ne uradimo, kažnjavamo sebe krivicom, žaljenjem, kajanjem i grižom savesti.<sup>13</sup> Moglo bi se reći da delatno ja priznaje misaonu ja pravo da upravlja. A misaono ja, za uzvrat, pokušava da upravlja na najbolji mogući način.<sup>14</sup> Dakle, refleksivna struktura ljudske svesti ovde ustanovljava odnos koji imamo prema sebi samima.<sup>15</sup> Taj odnos nije odnos puke moći, već *ovlašćenja*. I to ovlašćenje je izvor obaveze.

To znači da je voluntarizam, na kraju krajeva, ispravna teorija. Izvor obaveze je zakonodavac. Prigovor realista da treba objasniti zašto bismo slušali tog zakonodavca je otklonjen jer je reč o zakonodavcu čija ovlašćenja nisu upitna i ne treba da budu ustanovljena. To je ovlašćenje naše sopstvene svesti i volje. Dakle, Pufendorf (S. Pufendorf) i Hobs (T. Hobbes) bili su u pravu. Nije puka činjenica da je dobra ideja uraditi neku stvar ono što nas obavezuje na

12 Ovde želim da istaknem da je kategorički imperativ opšti princip normativnosti u praktičnoj sferi. U tekstu „Reason and Politics in the Kantian Enterprise“, Onora O’Nil (Onora O’Neill) tvrdi da je kategorički imperativ vrhovni princip uma uopšte, što u mojim terminima znači da je vrhovni princip normativnosti uopšte. Biće očigledno tokom ovog i sledećeg predavanja da se s time slažem, mada ta ideja neće biti u potpunosti odbranjena.

13 U četvrtom predavanju razviću stanovište koje se tiče ovih moralnih emocija i njihove veze sa autonomijom.

14 Razlika između misaonog i delatnog ja, slična je Kantovoj razlici između *Wille* (volja) i *Willkür* (izbor). Videti *The Metaphysics of Morals*, str. 213-214; u prevodu Gregorove, str. 41-43.

15 U *Metafizici morala* Kant kaže da sve dužnosti moraju da se temelje na dužnostima koje imam prema sebi samom i da su, uz to, dužnosti prema samom sebi inteligibilne jedino ako postoje dva aspekta toga što jesam. On ove aspekte naziva „*homo noumenon*“ i „*homo phenomenon*“ (str. 417-418; u prevodu Gregorove, str. 214-215). Obratite pažnju na neobičnu alternaciju jednog i dva – dužnosti moraju da nastanu iz jedne stvari, a ne iz dve, ali da bi nastale, ta jedna stvar mora se sastojati od dve druge. Ideja refleksivnog karaktera ljudske svesti zajedno sa tezom da obaveze izviru iz autonomije, objašnjava zašto to mora tako da bude.

njeno izvršenje. Na njeno izvršenje nas obavezuje činjenica da *sami sebi zapovedamo* da tu dobru ideju sprovedemo u delo.

### 3. 4. 7

Objašnjenje praktičnog identiteta mogli bismo da započnemo prihvatanjem komunitarističke poente. Nužno je da imate *neku* koncepciju praktičnog identiteta, jer bez nje ne biste imali razloge za delanje. Odobravamo ili odbacujemo impulse tako što proveravamo da li su oni u skladu sa našim identitetom. Ipak, većina koncepcija identiteta po kojima se upravljam je kontingentna. Rođeni ste u određenoj porodici i zajednici, možda čak predodređeni za neko znanje ili zanimanje. Odlučujete se za neku struku ili se priključujete nekom pokretu. Zaljubljujete se i stičete prijatelje. Majka ste određene dece, građanka odredene zemlje, sledbenica neke religije, jer je takav vaš život. Postupate u skladu s tim – brinete o deci zato što su vaša, borite se za zemlju jer ste njena građanka, odbijate da se borite zato što ste Kvekerka itd.

Pošto su ove koncepcije kontingentne, one mogu biti odbačene. Možete prestati sebe da smatrate majkom, ili gradankom, ili Kvekerkom, a tamo gde je to faktički nemoguće, koncepcije mogu da izgube praktičnu snagu – možete prestati da brinete da li živate u skladu sa zahtevima određene društvene uloge. Ovo se dešava na mnoštvo različitih načina. To predstavlja sadržaj za drame i svima nam je savršeno poznato. Konflikti koji nastaju među različitim identitetima, ukoliko su dovoljno snažni i teški, mogu vas primorati da od nekog identiteta odustanete – odanost otadžbini može da vas okrene protiv pacifističke religije, i obrnuto. Okolnosti vas mogu navesti da dovedete u pitanje praktičnu važnost nekog identiteta – zaljubljivanje u nekog od Montagijevih može učiniti da vas nije briga što ste iz porodice Kapulet. Racionalno razmišljanje može dovesti do toga da odbacite način na koji razmišljate o vašem praktičnom identitetu jer ga smatrate besmislenim ili beznačajnim.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Ovdje nisam pomenula odustajanje od praktične koncepcije vašeg identiteta (ili vašu neslobodu u tom pogledu) iz moralnih razloga. Razlog tome nije što se to ne dešava, već zato što bi argument trebalo da objasni zašto moralni identitet ima poseban status. Dok taj zaključak nije izведен, konflikt između moralnosti

Nije kontingenntno to što morate da se rukovodite *nekom* koncepcijom praktičnog identiteta. Ako se niste obavezali na neku koncepciju praktičnog identiteta, onda nećete imati razlog da učinite bilo koju stvar, i time, bilo kakav razlog da živite i delate. Ipak, razlog za delanje u skladu sa vašim praktičnim identitetom ne izvire iz samog praktičnog identiteta. To je razlog koji izvire iz vaše čovečnosti. On izvire iz vašeg identiteta *ljudskog bića*, stvorenja koje može da reflektuje i kome su potrebni razlozi da bi delovalo i živilo. To je, dakle, razlog koji imate samo ako svoju čovečnost tretirate kao praktičnu, normativnu formu identiteta, odnosno, ako sebe vrednujete kao ljudsko biće.

Vrednovanje samog sebe kao ljudskog bića znači imati moralni identitet na način na koji je to podrazumevalo Prosvetiteljstvo. To vas, dakle, uvodi u oblast moralnosti. Ili vas u nju uvodi, ukoliko vrednovanje sopstvene čovečnosti racionalno zahteva vrednovanje čovečnosti drugih ljudi. Postoji prigovor na tu zamisao kojim će se baviti u sledećem predavanju. Za sada ću prepostaviti da vrednovanje nas samih kao ljudskih bića podrazumeva jednak vrednovanje drugih ljudi, kao i da ono sa sobom nosi moralne obaveze.

Ako je to tačno, onda se naš identitet moralnih bića koja sebe vrednuju kao ljudska bića, nalazi u pozadini pojedinih praktičnih identiteta. Upravo zato što smo čovečni, moramo da delamo u skladu sa praktičnim koncepcijama našeg identiteta, što znači da se njihov značaj delimično izvodi iz značaja čovečnosti. Moramo da postupamo u skladu sa njima ne samo zbog razloga koji su prouzrokovali da ih uopšte prihvatimo, već zato što čovečnost to od nas zahteva. Možete odustati od neke praktične uloge. Ipak, sve dok ste pod obavezom koju podrazumeva neka uloga, i pri tom ne ispunjavate obaveze koje ona stvara, vi pored toga što ne uspevate u toj ulozi, ne uspevate da budete ni ljudsko biće. A ako ne uspevate ni u jednoj od vaših uloga – ako živite nasumično, bez bilo kakvog integriteta ili principa, onda nećete imati razloge da živite i delate.

Iako tokom većeg dela vremena razlozi za delanje proizlaze iz naših uglavnom kontingenntnih i lokalnih identiteta, normativna snaga ovih razloga izvire iz vrednovanja nas samih kao ljudskih bića kojima su takvi identiteti potrebni. Na taj način sve vrednosti zavise

---

i drugih formi identiteta računa se samo kao jedan od slučajeva konflikata između različitih identiteta.

od vrednosti čovečnosti, što znači da su druge forme praktičnog identiteta bitne zato što to čovečnost zahteva. Dakle, moralni identitet i obaveze koje on sa sobom nosi neizbežni su i snažni. Nisu, znači, sve forme praktičnog identiteta kontingentne ili relativne – moralni identitet je nužan.

### 3. 4. 8

Ovo je samo novi model argumenta koji se isprva pojavio u znatno jednostavnijoj formi, kao Kantov argument za formulu humaniteta.<sup>17</sup> Forma relativizma od koje je Kant pošao, bila je jedna od najelementarnijih sa kojom se susrećemo – relativizam vrednosti s obzirom na ljudske želje i interes. On je pošao od činjenice da prilikom pravljenja izbora, predmet izbora moramo smatrati nekim dobrom. Njegova poenta je, zapravo, identična onoj koju sam ranije istakla – to što smo ljudska bića znači da moramo odobriti impulse pre nego što u skladu s njima delamo. Kant se upitao šta te predmete čini dobrim, i odbacujući jednu formu realizma odgovorio da dobrota nije u samim predmetima. Predmete želje ne bismo smatrali dobrim da razlog tome nisu naše želje i sklonosti, kao i razne fiziološke, psihološke i društvene uslovlijenosti koje ih podstiču. Kant je uvideo da stvari smatramo važnim, zato što su one nama važne, i otud zaključio da sami sebe moramo da shvatamo kao važne. Na taj način, vrednost same čovečnosti implicitna je u svakom ljudskom izboru. Ukoliko je potpuni normativni skepticizam nešto čemu se treba suprotstaviti, i ukoliko postoji tako nešto kao što je razlog za delanje, onda čovečnost kao izvor svih razloga i vrednosti, mora sama po sebi da bude vredna.

### 3. 4. 9

Poenta koju želim da istaknem je identična. U ovom predavanju iznela sam stanovište o izvoru normativnosti. Tvrđila sam da ljudska svest ima refleksivnu strukturu koja nam postavlja normativne

<sup>17</sup> Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, str. 427-428; u Bekovom prevodu, str. 45-47. Ovde sažimam interpretaciju tog argumenta koju sam ponudila u tekstu „Kant's Formula of Humanity“.

probleme. Zbog nje imamo razloge za delanje, kao i koncepciju ispravnog i dobrog. Delati u skladu sa takvom jednom koncepcijom, znači imati praktičnu koncepciju sopstvenog identiteta zahvaljujući kojoj sami sebe vrednujemo i smatramo da je život vredan življenja i postupci vredni preduzimanja. Ta koncepcija je normativna i u određenim slučajevima može da me obaveže, jer ukoliko se ne bih rukovodila nekom koncepcijom identiteta, ne bih imala ni razloge da živim i delam. Ljudsko biće je, dakle, stvorene kome je potrebna praktična koncepcija identiteta, koja je normativna.

Ljudsko ste biće i ako moj argument smatraste ispravnim, možete uvideti da je to vaš identitet. Vi ste takva vrsta stvorenja kakvu sam upravo opisala. A to nije samo kontingentna koncepcija vašeg identiteta koju ste konstruisali ili sami izabrali, ili koja se po volji može odbaciti. To je jednostavno istina. Upravo zato što smo takva vrsta stvorenja, naši praktični identiteti jesu normativni. Jednom kada to uvidite, morate da prihvate ovaj identitet koji je fundamentalniji. Biti takva vrsta stvorenja znači imati normativnost. Da biste bili šta vrednovali, morate najpre sopstvenu čovečnost da smatraste vrednom.

Zašto je to tako? Zato što uviđajući da potreba za normativnom koncepcijom dolazi od vašeg ljudskog identiteta, možete ispitivati značaj samog tog identiteta. Čovečnost zahteva da usvojite neki praktični identitet i ovaj zahtev možete da preispitate, kao što možete i bilo koji drugi. Da li je zaista bitno da li delamo onako kako nam čovečnost nalaže? Da li pronalazimo način da se identifikujemo i da se datog identiteta pridržavamo? U ovom slučaju nemate drugu mogućnost, nego da date pozitivan odgovor. Pošto ste čovečni, *morate* nešto smatrati normativnim, što znači da neka koncepcija praktičnog identiteta mora da bude normativna. Ako nemate normativnu koncepciju identiteta, onda ne možete imati ni razloge za delanje, a pošto je vaša svest refleksivna, to znači da ne biste mogli ni da delate. Pošto ne možete da delate bez razloga, a vaša čovečnost je izvor razloga, morate, dakle, sopstvenu čovečnost da smatraste vrednom da bi ste uopšte delali.

Iz ovog argumenta sledi da su ljudska bića vredna. To znači da je prosvetiteljska koncepcija moralnosti ispravna.

### **3. 6. 1**

U ovom predavanju pokušala sam da dokažem dve stvari. Prvo, da nam refleksivna struktura ljudske svesti daje ovlašćenja nad nama samima. Refleksija nam obezbeđuje neku vrstu distance u odnosu na impulse, omogućavajući, i ujedno nas primoravajući, da sami sebi propišemo zakone, čineći te zakone normativnim. Međutim, propisati sebi zakon u isto vreme znači i izražavanje praktične koncepcije identiteta. Praktične koncepcije identiteta određuju koji od impulsa će važiti kao razlozi za delanje. One nas obavezuju zato što ne možemo da delamo u suprotnosti sa njima, a da ne obesmislimo naš život.

Budući da smo čovečni, u svakom trenutku možemo dovesti u pitanje normativnost bilo kog našeg praktičnog identiteta, i upitati se zašto moramo da živimo u skladu sa praktičnim identitetima i da se potčinjavamo njihovim zakonima. Zašto je važno da li živim u skladu sa zahtevima koje mi nameću državljanstvo, ili majčinstvo, ili profesija? Većina naših identiteta je kontingentna s obzirom na okolnosti u kojima se nalazimo ili proističe iz društva u kome živimo. Kako to da imamo obaveze koje proističu iz koncepcija naših identiteta koje same po sebi nisu nužne?

Ovo nas dovodi do druge stvari. Tok razmišljanja koji podstiču ova pitanja dovodi nas do prepoznavanja forme identiteta koja se nalazi iza svih ostalih – identiteta čovečnosti, odnosno, refleksivnih stvorenja kojima su potrebne praktične koncepcije identiteta kako bi delovala i živila. Smatrati sopstveni identitet čovečnosti normativnim, izvorom razloga i obaveza, znači imati ono što sam nazvala „moralnim identitetom“.

U izvesnom smislu, moralni identitet je poput bilo koje druge forme praktičnog identiteta. Postupati moralno znači delati na određeni način samo zato što ste ljudsko biće. To znači delati onako kako bi delalo biće koje svoju čovečnost smatra vrednom. Pored svih ostalih identiteta, vi ste pripadnik onoga što se naziva čovečanstvom, odnosno građanin carstva svrha. Taj identitet, kao i svaki drugi, sa sobom nosi izvesne obaveze. Ipak, moralni identitet nalazi se u posebnom odnosu sa ostalim identitetima. Prvo, moralni identitet druge forme praktičnog identiteta čini nužnim i iz njega proizlazi

njihov značaj, odnosno njihova normativnost. One su delom značajne zato što su nam potrebne. Ako ne tretiramo čovečnost kao normativni identitet, onda nijedan identitet na može da bude normativan i onda uopšte nemamo razloge za delanje. Moralni identitet je, dakle, neizbežan. Drugo, iz istog razloga, moralni identitet ima neku vrstu rukovodeće uloge u pogledu drugih identiteta. Praktične koncepcije vašeg identiteta koje, suštinski gledano, nisu u skladu sa vrednošću čovečnosti, moraju da budu napuštene.

Preveo:  
Ivan Mladenović

## U POTRAZI ZA IZVOROM (KRITIČKI OGLED)\*

*Izvori normativnosti* je ambiciozna i zahtevna knjiga. Prvi deo knjige obuhvata Tener predavanja (Tanner Lectures) koja je Kristin Korsgard (Christine Korsgaard) 1992. godine održala u koledžu Kler Hol (Clare Hall) u Kembridžu. On, sam po sebi, sačinjava kratak ali krajnje impresivan deo knjige. Drugi deo obuhvata komentare Gerija Koen (Gerry Cohen), Rejmonda Geusa (Raymond Geuss), Tomasa Nejgela (Thomas Nagel) i Bernarda Vilijamsa (Bernard Williams), uz zamašne odgovore Korsgardoве. Ti radovi predstavljaju izuzetno kvalitetan simpozijum o knjizi, nešto što se moglo pojaviti u nekom stručnom časopisu da je prvi deo knjige objavljen odvojeno.

U svojim predavanjima Korsgard je naumila da pruži ništa manje do veliku sintezu svih, po svoj prilici, suparničkih shvatanja što se mogu zateći o izvorima normativnosti. No, ona ima i jedan pristrasan cilj. Korsgardova nam kazuje da u praktičnoj oblasti pribegavamo normativnom mišljenju zbog toga što posedujemo sposobnost da razmišljamo o vlastitim željama, te da se pitamo da li bi trebalo da postupamo onako kako želimo. Ona insistira da iz toga sledi određena koncepcija normativnog mišljenja, i da normativno mišljenje, tako shvaćeno, i kada je valjano vodeno, za sobom povlači, u našim promišljanjima, obavezu pripisivanja vrednosti refleksivnim

---

\* Prevedeno prema: Michael Smith (1999), „Search for the Source (Critical Study)“, *The Philosophical Quarterly* 49, str. 384-394.

bićima poput nas. Osnovni pravac argumentacije, otuda, ima izrazito kantovsku crtu: pretpostavka je da se, ko god iole pripisiva normativni značaj ma čemu, time obavezuje na pripisivanje normativnog značaja ljudima, te na tretiranje ljudi kao svrha po sebi.

Predavanja Korsgardove data su u svežnju s argumentima i poukama iz istorije filozofije. Zaključci koje ona nastoji da izvuče su duboki, ukoliko su istiniti, a argumenti u prilog tim zaključcima, koje ona iznosi s osobenim darom i pronicljivošću, upadljivo su originalni. Ništa od toga ne bi trebalo da bude iznenadujuće. Korsgardova je možda najmaštovitiji filozof morala današnjice. Stoga, ne bi trebalo da bude iznenadujuće ni čuti da ova knjiga pred svoje čitaocе postavlja vrlo visoke zahteve. Iako Korsgardova nastoji da svoju veliku sintezu izloži kroz četiri predavanja, to jednostavno nije dovoljno prostora da izloži sve detalje svih argumenata koje ima da navede. Čitaocima se, otuda, ostavlja u obeshrabrujući zadatak da sami iznadu te detalje. (U tom pogledu, izvrsni, premdа kritički, komentari Koena, Geusa, Nejgela i Vilijamsa nisu, čini mi se, od pomoći. Predavanja Korsgardove iziskuju i zaslužuju da budu čitana i svarena pre nego što pročitamo kritike drugih. Stoga molim čitaocе da se odupru prethodnom čitanju komentara; isto važi i za ovaj prikaz).

Nemoguće je u potpunosti se ne ogrešiti prema *Izvorima normativnosti* u jednom preglednom članku kakav je ovaj. Stoga će se usredsrediti na pristrasan cilj Korsgardove: na njenu odbranu kantovskog shvatanja o izvorima normativnosti. Očigledno je da je ovaj deo ponajviše uzbudio komentatore prilikom prvog slušanja njenih Tener predavanja. Prepostavljam da će taj deo knjige najviše uzbuditi i ostale čitaocе. On je, zasigurno, i za mene bio najintrigantniji.

## I. STRUKTURA GLAVNOG ARGUMENTA KORSGARDOVE

Iako Korsgardova verovatno ne bi volela da njen argument bude opisan sledećim rečima, čini se da ga je najbolje razumeti kao pomeranje od izvesne metaetičke premise (premise o prirodi normativnog mišljenja) ka određenom normativnom zaključku (zaključku da ljudi, kao svrhe po sebi, poseduju vrednost). Međutim, sama činjenica da ovaj argument ima ovakvu strukturu jeste

problematična. Po što Korsgardova eksplizitno nastoji da prevaziđe ovaj problem, vredi ga istaći.

Hjumovci prepostavljaju da se svi argumenti od metaetičkih premissa ka normativnim zaključcima suočavaju s jednom dilemom: ili su pogrešni ili zavise, u nekom prelomnom trenutku, od izvesne stipulacije. Na primer, mogao bi se izvesti argument iz metaetičke premise da moralni zahtevi jesu zahtevi racionalnosti u normativnom zaključku da treba da nastojimo da zadovoljimo interes svih ljudi na koje naši postupci utiču. Prema hjumovcima, oni koji izlažu takav argument ili stipulišu sporno značenje reči „racionalno“ – na primer, oni bi racionalnog delatnika mogli definisati kao nekog ko nastoji da zadovolji sve interes, nezavisno od toga čiji su interesi u pitanju – u kojem će slučaju argument biti valjan, ali lišen relevantnosti (jer, ko kaže da pod „racionalnim“ obično podrazumevamo *baš to*?); ili, pak, termin „racionalno“ upotrebljavaju na manje sporan način – na primer, racionalne delatnike mogli bi definisati kao one koji maksimalno zadovoljavaju vlastite interese – u kojem je slučaju argument pogrešan (jer, kako bi moralni zahtevi mogli biti definisani u terminima racionalnih zahteva u ovom relativno nespornom značenju „racionalnog“?).

Zadatak Korsgardoве, kako ga ja shvatam, i otuda stvarna snaga njenog argumenta, ukoliko je uspešan, sastoji se u tome da se izvede valjan argument iz metaetičkih premissa ka normativnom zaključku bez ikakvog oslanjanja na bilo koju takvu stipulaciju. Da bi uspela u ostvarenju ovog zadatka, ona, dakle, mora navesti izvesnu metaetičku premisu za koju njeni skeptički hjumovski protivnici ne bi imali nijedan antecedentni razlog da je odbace. I zaista, ona upravo to čini. Na početku svog trećeg predavanja, ona iznosi jedno zapažanje koje se poima kao podjednako prijateljsko i prema hjumovcima i prema kantovcima (str. 92-93). Kao što je već spomenuto, ona primećuje da nam činjenica da posedujemo sposobnost da razmišljamo o vlastitim željama dozvoljava da se upitamo da li bi trebalo da želimo onako kako želimo. To obrazuje ono što Korsgardova naziva „normativnim problemom“. Ona, potom, tvrdi da nam refleksija, kako pokreće normativni problem, tako pruža i začetke rešenja. Jer, na ovo pitanje odgovaramo uviđanjem da li promišljeno možemo prihvati željenje kakvo imamo: to jest, uviđajući da li, nakon promišljanja, možemo zadržati izvesnu želju kao takvu.

Ovde, dakle, imamo metaetičku premisu Korsgardove. Normativno mišljenje je pitanje obrazovanja i izražavanja promišljenih želja o našim vlastitim oblicima želja. Štaviše, kao zahtevana, ova premlisa ne stipuliše neko sporno značenje „normativnog mišljenja“. Otuda, ishod je da, ako je Korsgadova u pravu da ova premlisa povlači da u našim promišljanjima refleksivnim bićima moramo pripisivati vrednost, onda doista postoji argument iz izvesne metaetičke premlise ka određenom normativnom zaključku, argument za koji bi čak i njeni hhumovski protivnici našli da je teško suprotstaviti mu se.

## II. PRIRODA NORMATIVNOG MIŠLJENJA

Shvatanje normativnog mišljenja kakvo Korsgadova predlaže (str. 99) slično je objašnjenu vrednovanja u terminima želja drugog reda koje se, u najpoznatijem obliku, povezuje sa Herijem Frankurtom (Harry Frankfurt). To objašnjene je, međutim, na razne načine problematično, a ja nisam siguran kojem tumačenju ona daje prednost.

Započnimo s pitanjima: da li normativna misao treba da bude pitanje obrazovanja i izražavanja *verovanja* o tome koje bismo želje drugog reda imali nakon promišljanja? Ili pre treba da bude pitanje obrazovanja i izražavanja promišljenih želja drugog reda? Ukoliko se radi o verovanju, onda je Korsgadova kognitivista, a normativno pitanje postaje činjenično pitanje. Međutim, ona na taj način sebi nabacuje teret da nam pokaže o kojim se normativnim činjenicama tu radi. Poznato je da to nije nimalo lak zadatak. Ukoliko, naprotiv, zastupa drugo stanovište, ona je onda nekognitivista. Normativno pitanje je stvar odluke, a ne pitanje o činjeničnom pitanju. No, ona na taj način sebi nabacuje teret da nam pokaže kakve su to želje koje izražavamo kada donosimo tu odluku. I opet, poznato je da to nije nimalo lak zadatak.

Nažalost, Korsgadova se ne upušta u ovu dvosmislenost, što je prava šteta, budući da je rasprava između kognitivista i nekognitivista u savremenoj metaetici od primarne važnosti. Bilo bi lepo znati koji bi put kantovac poput Korsgadove želeo da sledimo u vezi s ovim teškim analitičkim pitanjima. Stoga ću, za svrhe rasprave koja sledi, jednostavno prepostaviti da bi Korsgadova dala prednost

kognitivističkom čitanju Frankfurtovog shvatanja. Ništa suštinsko ne bi trebalo da zavisi od ove pretpostavke.

Međutim, postoji drugi i važniji problem. Pretpostavljamo da je normativno mišljenje stvar obrazovanja i izražavanja verovanja o tome šta bismo, nakon promišljanja, želeti. Ali, šta se tačno podrazumeva pod „ono što bismo, nakon promišljanja, želeti“? Postoje bar dve mogućnosti. Želja bi mogla biti promišljena prosto ukoliko označava stav prema nečijem vlastitom stanju željenja. Prema ovom objašnjenju, reći da bismo nešto, nakon promišljanja, želeti znači reći da bismo želeti da to želimo (ili možda da bismo želeti da želimo da to želimo, ili...). Alternativno, želja bi mogla biti promišljena ukoliko je stvorena kao rezultat procesa refleksivno-kritičkog ispitivanja. Prema ovom objašnjenju, reći da bismo nešto, nakon promišljanja, želeti znači reći da bismo to želeti ukoliko bismo, recimo, imali izvestan skup želja koji je imun na razne oblike racionalne kritike – da je neobavešten, ili da ne uspeva da se uskladi s našim ostalim željama, ili da doprinosi razjedinjenosti inače objedinjenom skupu želja, ili...

Štaviše, ovi smislovi su sasvim različiti. Mogli bismo, nakon promišljanja, nešto želeti u jednom smislu a da ga ne želimo, nakon promišljanja, u drugom. Želja bi mogla biti želja drugog reda a ipak iščeznuti kad bismo vlastiti skup želja podvrgli procesu refleksivno-kritičkog ispitivanja; i, obrnuto, sve naše želje mogле bi biti želje prvog reda a ipak potrajati kad bismo ih podvrgli procesu refleksivno-kritičkog ispitivanja. Otuda prirodno nastaje pitanje šta Korsgardova hoće da kaže kada govori o onome što bismo, nakon promišljanja, želeti.

I opet, ona nam ne pruža odgovor. U ovom slučaju, međutim, izbor je daleko očigledniji. Ako ono što bismo, nakon promišljanja, želeti treba da predstavlja izvor normativnosti, onda se to mora čitati na način „želje koje bi opstale kad bismo vlastite želje podvrgli procesu refleksivno-kritičkog ispitivanja“, pre nego na način „želje višeg reda“. Ovaj razlog je poznat još od Votsonove (Gary Watson) rasprave o Frankfurtovom objašnjenju vrednovanja u terminima želja višeg reda. Ne postoji nikakvo inherentno normativno svojstvo što ga poseduju želje koje su naprosto višeg reda. Međutim, postoji izvesno inherentno normativno svojstvo što ga poseduju želje koje su preživele proces refleksivno-kritičkog ispitivanja – naime, samo to svojstvo.

Zaključak, otud, izgleda glasi da je Korsgardovu najbolje tumačiti kao da prepostavlja da je normativno mišljenje stvar obrazovanja i izražavanja verovanja o željama koje bismo imali kad bismo vlastite želje podvrgli procesu refleksivno-kritičkog ispitivanja. To bi pomalo moglo izgledati kao iznenadenje. Na kraju krajeva, krenuli smo od sugestije da Korsgardova, slično Frankfurtu, prihvata objašnjenje vrednovanja u terminima želja drugog reda, no objašnjenje kojim smo završili ne pominje želje drugog reda. Želje o kojima je reč bi sve mogle biti prvog reda. Zapravo, meni se ipak čini da je privrženost Korsgardove objašnjenju vrednovanja u terminima želja drugog reda oduvek bila prilično površna, izvestan proizvod zbrke koji nastaje i suviše lako ukoliko, poput nje, prepostavimo da osnovni oblik normativnog pitanja glasi: „Da li bi trebalo da želim da  $p$ ?“

Na kraju krajeva, kada se ljudi pitaju: „Da li bi trebalo da želim da  $p$ ?“, kakvo pitanje postavljaju? Odgovor je krajnje nejasan. Mogli bi da se pitaju da li je  $p$  poželjno, ili bi, alternativno, mogli da se pitaju da li je željenje da  $p$  poželjno. No, ova su pitanja međusobno potpuno različita, zbog toga što mogu dobiti potpuno različite odgovore. Moglo bi biti poželjno da  $p$ , čak i ako moje željenje da  $p$  nije poželjno (neki Ludi Naučnik preti da će ubiti svakog ko želi stvari koje su poželjne), a moje bi željenje da  $p$  moglo biti poželjno, čak i ako  $p$  nije poželjno (neki Ludi Naučnik preti da će uništiti čitav univerzum ukoliko ne želim nešto što nije poželjno).

Podozrevam da Korsgardova ništa od ovog ne primećuje. Ona smatra da je pitanje „Da li bi trebalo da želim da  $p$ ?“ način da se postavi samo jedno pitanje – naime, „Da li je  $p$  poželjno?“. No, ona tada pometeno prepostavlja da na ovo pitanje odgovaramo uviđajući da li bismo, nakon promišljanja, žeeli da želimo da  $p$ . To je zabuna, pošto je to zapravo način na koji bismo odgovorili na prilično drugačije pitanje: „Da li je poželjno da želim da  $p$ ?“. Stoga mi se čini da bi najbolje bilo, pre svega, ne uvoditi ove zabune. Osnovni oblik normativnog pitanja nije „Da li bi trebalo da želim da  $p$ ?“, već pre „Da li je poželjno da  $p$ ?“, pri čemu je „ $p$ “ proizvoljno (uključujući i primer gde „ $p$ “ znači „želim da  $q$ “). A sugestija Korsgardove, pravilno shvaćena, mora otuda biti da na ovo pitanje odgovaramo uviđajući da li bismo, nakon promišljanja, žeeli da  $p$  – a ne da li bismo, nakon

promišljanja, žeeli da želimo da *p* (mada, ako „*p*“ znači „želim da *q*“, onda bismo možda morali da uvidimo da li bismo, nakon promišljanja, žeeli da želimo da *q*).

Da li se ideja da je normativno mišljenje stvar obrazovanja i izražavanja verovanja o željama koje bismo imali nakon promišljanja uspešno uklapa u ostatak onoga što Korsgardova ima da kaže o normativnom mišljenju? Čini mi se da dâ. Svoje shvatanje Korsgardova rezimira na sledeći način (str. 100):

Kada promišljate, to je kao da postoji nešto iznad svih vaših želja, nešto što predstavlja *vas*, i što izabire po kojoj želji postupati. To znači da princip ili zakon na osnovu kog određujete svoje postupke jeste onaj za koji smatrate da izražava *vas same*.

No, to ostaje istinito ako je normativno mišljenje, pa otuda i promišljanje, stvar obrazovanja i izražavanja verovanja o tome šta bismo, nakon promišljanja, žeeli da činimo.

Vaše refleksivno sopstvo, vaše pravo ja, jeste sopstvo koje ima želje prvog reda koje biste imali nakon promišljanja. Kada promišljate, stvarate verovanja o željama vašeg pravog sopstva, verovanja koja su zauzvrat kadra da odrede vaše postupke. To je stoga što vaša verovanja o tome šta biste sami hteli da činite nakon promišljanja imaju izvestan sadržaj koji im izvanredno pristaje kako bi uzrokovali i racionalizovali vaše posedovanje odgovarajućih želja prvog reda. Otuda sledi da, kada promišljate, vaše refleksivno sopstvo zaista izabira po kojim će te željama postupati, a kada postupate po tim željama, vi zaista postupate na načine koji izražavaju vaše pravo sopstvo.

Vratimo se glavnom pitanju, koje je glasilo da li nam Korsgardova pruža način da od izvesne metaetičke premise stignemo do određenog normativnog zaključka. U suštini, upravo sam preuređio njenu metaetičku premisu. Normativno mišljenje je stvar obrazovanja i izražavanja verovanja o tome kakva bi bila naša želja prvog reda ukoliko bi naše želje preživele proces refleksivno-kritičkog ispitivanja. Pitanje koje moramo da uputimo glasi da li iz ove metaetičke premise sledi da bi ljudi uvek trebalo tretirati i kao svrhe, nikada samo kao sredstva.

### III. PRAKTIČNI IDENTITETI

Argument Korsgardove u prilog ovom zaključku je suptilan.

Ona polazi od tvrdnje da postoji tesna veza između odgovora koje dajemo na pitanja što ih refleksija postavlja pred nas u praktičnoj oblasti i koncepcija koje imamo o našim praktičnim identitetima. Na primer, mogao bih se pitati da li bi trebalo da se staram o svojoj deci u mojim sadašnjim okolnostima. To jest, pitam se da li je staranje o mojoj deci u mojim sadašnjim okolnostima nešto što bih, nakon promišljanja, želeo sebi da pričinim u ovim okolnostima. Da bih odgovorio na ovo pitanje, moram da obrazujem verovanje o sadržini briga i interesa mog refleksivnog sopstva. Sadržaj tog verovanja jeste moja koncepcija mog praktičnog identiteta. Ako verujem da moje refleksivno sopstvo od mene ne bi tražilo ništa više do da se staram o svojoj deci u mojim sadašnjim okolnostima, onda sledi da svoje refleksivno sopstvo donekle poimam kao – posvećeni roditelj. Ovaj opis mog refleksivnog sopstva izražava sadržinu njegovih briga i interesa.

Ovo je, zauzvrat, važno, jer Korsgardova sugerije (str. 101) da koncepcija koju imam o svom praktičnom identitetu predstavlja opis mog života na osnovu kog vrednujem samog sebe:

Koncepcija o identitetu o kojoj se ovde radi nije teorijska koncepcija, shvatanje o tome šta vi, kao stvar neizbežne naučne činjenice, predstavljate. Bolje ju je razumeti kao opis na osnovu kog vi vrednujete sami sebe, opis na osnovu kog nalazite da je vaš život vredan življenja a vaši postupci vredni preuzimanja.

Dakle, ako svoje refleksivno sopstvo poimam kao – posvećeni roditelj – u opisanom smislu, iz toga sledi, prema Korsgardovoj, da smatram da biti posvećeni roditelj, u opisanom smislu, jeste ono što moj život čini vrednim življenja a moje postupke vrednim preuzimanja.

S obzirom na važnost koju pridaje ovoj tvrdnji unutar svog celokupnog projekta, mogli bismo se nadati da će Korsgardova u prilog te tvrdnje navesti neki argument. Međutim, koliko ja mogu da vidim, ona, nažalost, ne navodi nijedan argument. Ona prosto tvrdi

**da nam vlastiti praktični identiteti obezbeđuju opise vlastitih života na osnovu kojih, rukovodeći se njima, vrednujemo. Stoga moramo da se upitamo šta bi se moglo reći u prilog te tvrdnje.**

Postoje dva načina razumevanja govora o refleksivnim sopstvima koji stoje iznad nas kada postupamo, terajući nas da postupamo pre na jedan nego na drugi način. S jedne strane, naša refleksivna sopstva možemo poimati kao da nam obezbeđuju primere ponašanja na koje bi trebalo da nastojimo da se ugledamo. S druge strane, možemo ih poimati kao da nam pružaju savet koji bi trebalo da nastojimo da sledimo. U svom odgovoru Vilijamsu povodom internih i eksternih razloga, izgleda da se Korsgardova priklanja shvatanju da bi takav govor trebalo da tumačimo po modelu uzora, pre nego savetodavaca. Koncepcija o vlastitim refleksivnim sopstvima kao uzorima upravo je premissa koju Korsgardova iziskuje na ovoj tački svoje argumentacije.

Ako, prosuđujući da je poželjno da se staram o svojoj deci u mojim sadašnjim okolnostima, time izražavam ne samo svoje verovanje da bi moje refleksivno sopstvo tražilo od mene da postupim na taj način u tim okolnostima, već svoje verovanje da bi samo moje refleksivno sopstvo tako postupilo u tim okolnostima, i ako prepostavljam da mi moje refleksivno sopstvo na taj način pruža primer ponašanja na koje bi trebalo da nastojim da se ugledam, onda se zaista čini da sledi da prepostavljam da biti nalik na moje refleksivno sopstvo jeste ono što bi moj život učinilo vrednim življenja a moje postupke vrednim preduzimanja. Na kraju krajeva, uzor je neko koga poštujem, neko kome težim da mu budem nalik.

Sada će se vratiti na razliku između mišljenja o vlastitim refleksivnim sopstvima kao uzorima i mišljenja o njima kao savetodavcima. Za sada jednostavno primećujem da, ako o vlastitim refleksivnim sopstvima treba da mislimo kao o uzorima, onda Korsgardova ima potporu kakvu iziskuje za svoju tvrdnju da nam vlastiti praktični identiteti obezbeđuju opise vlastitih života na osnovu kojih, rukovodeći se njima, vrednujemo.

Ona primećuje da puka činjenica da imam izvesnu koncepciju svog praktičnog identiteta ne znači da bi sebe trebalo da pojdam na taj način. I to je, dabome, istinito. Puka činjenica da verujem da moje refleksivno sopstvo ima brige i interes posvećenog roditelja ne znači da je to verovanje istinito. Ako je ono pogrešno – ako, recimo, moje refleksivno sopstvo ima brige i interes posvećenog roditelja samo do

jedne tačke, recimo do tačke gde bi staranje o mojoj deci zahtevalo da deca drugih ljudi snose značajne terete – onda ne bi trebalo da svoje refleksivno sopstvo kao posvećenog roditelja poimam *simpliciter*. Pre bi trebalo da svoje refleksivno sopstvo poimam kao roditelja koji se posvećuje svojoj deci, pod uslovom da to ne povlači da deca drugih ljudi snose značajne terete. Ključno pitanje (str. 103) stoga glasi: „Kako bi trebalo da poimam svoj praktični identitet?“.

Na ovom mestu Korsgardova pravi odlučujući potez u svojoj argumentaciji. Ona primećuje da ćemo na ovo pitanje dobiti odgovor ako smo u stanju da iznáđemo koncepciju svog praktičnog identiteta koju ne možemo legitimno dovesti u pitanje. Kao što smo već videli, sasvim sigurno možemo dovesti u pitanje većinu naših praktičnih identiteta. Na primer, mogu dovesti u pitanje to da li zaista imam praktični identitet posvećenog roditelja, a čini se da bih jednako mogao dovesti u pitanje i to da li imam praktični identitet ljubavnika, ili prijatelja, ili profesora, ili gradanina Australije, ili... Puka činjenica da poimam, i da mogu poimati, sebe na svaki od ovih načina – odnosno, činjenica da verujem da bih želeo da delam kao ljubavnik, prijatelj, profesor, gradanin Australije,..., ukoliko imam skup želja koje su preživele proces refleksivno-kritičkog ispitivanja – ne povlači da bi sebe trebalo tako da poimam. No, ako bih mogao da iznáđem koncepciju briga i interesa mog refleksivnog sopstva koju za mene ne bi imalo smisla dovoditi je u pitanje, onda bi puka činjenica da bih sebe mogao poimati na taj način povlačila da bi sebe trebalo da tako poimam.

Interesantan predlog Korsgardove na ovom mestu jeste da zapravo postoji jedna takva koncepcija mog praktičnog identiteta, jer ne mogu dovesti u pitanje to da li imam ili nemam praktični identitet bića koje je sposobno za refleksivno dovođenje u pitanje vlastitih želja (str. 103-125). To će reći, kada tragam za opisom briga i interesa mog refleksivnog sopstva, ne mogu sumnjati u to da bi bilo prikladno opisati moje refleksivno sopstvo kao ono koje ima brige i interesu bića što je sposobno za obrazovanje želja kao rezultata refleksije. Na kraju krajeva, u prirodi je mog refleksivnog sopstva kao refleksivnog sopstva da ima takve brige i interesu. Otuda sledi da ne mogu dovesti u pitanje ovu koncepciju mog praktičnog identiteta. Nimalo nema smisla pitati se da li bi trebalo da imam ovaj praktični identitet, pošto bez ovog praktičnog identiteta ne mogu imati nijedan drugi.

Sada bi trebalo da bude jasno zašto Korsgardova smatra da njen metaetička premlači određeni normativni zaključak. Jer, čim ovu sugestiju dodamo njenoj ranijoj tvrdnji da moj praktični identitet obezbeđuje opis mog života na osnovu kog nalazim da je on vredan življenja a moji postupci vredni preduzimanja, možemo izvući precizan normativni zaključak da, ako iole nešto vrednujem, onda moram vrednovati biće koje ima želje kao rezultat upražnjavanja sposobnosti da obrazuje želje posredstvom refleksije. A pošto ovaj argument ne zavisi ni od čega posebnog o meni i mojim interesima, kao suprotstavljenih interesima koje imaju drugi ljudi, možemo prepostaviti da je on, ako je iole valjan, valjan i za druge ljude. Ako svako od nas treba da uopšte nešto vrednuje, onda svi moramo vrednovati biće koje ima želje kao rezultat upražnjavanja sposobnosti da obrazuje želje posredstvom refleksije.

#### IV. DRUGI LJUDI

Korsgardova priznaje da ovaj zaključak, iako po prirodi normativan, ne dostiže Kantov zaključak da ljudi generalno uvek moraju biti tretirani kao svrhe po sebi, nikada samo kao sredstva. Ako moram vrednovati biće koje ima želje kao rezultat upražnjavanja sposobnosti da obrazuje želje posredstvom refleksije, onda iz toga možda sledi da samog sebe uvek moram da tretiram kao svrhu, nikada samo kao sredstvo. No, u skladu je s mojim takvim činjenjem da u odnosu na vlastite svrhe druge ljude tretiram samo kao sredstva. Mogu ih potčiniti nastojeći da ostvarim sopstveno savršenstvo. Isto tako, sve druge osobe mogu potčiniti mene, zajedno s ostalima, nastojeći da ostvare svoje sopstveno savršenstvo. Dakle, potreban je neki drugi argument kako bismo umakli ovom egoističkom, premda normativnom, zaključku u pravcu Kantovog altruističnjeg zaključka.

Na ovom mestu (str. 143) Korsgardova upotrebljava jedan Nejjelov argument iz njegove knjige *Mogućnost altruizma (The Possibility of Altruism)*:

Kako se stvara obaveza? Upravo onako kako Nejgel kaže da se ona stvara. Pozivam vam da razmotrite koliko biste voleli da vama neko to učini. Shvatate ne samo da to ne biste voleli, to bi

vas vredalo. Smatrali biste da drugi ima razlog da prestane s tim, štaviše, da ima obavezu da prestane s tim. A ta bi obaveza izvirala iz vaše primedbe na ono što on čini. Vi od sebe pravite svrhu za druge; vi od sebe pravite zakon za druge. Ali, ako predstavljate zakon za druge utoliko što ste upravo čovek, upravo *neko*, onda čovečnost drugih takođe predstavlja zakon za vas. *Navodeći vas da imate ove misli*, primoravam vas da priznate vrednost moje čovečnosti, i obavezujem vas da postupate na način koji poštuje tu čovečnost.

Dakle, prema Korsgardovoj, Nejgelov argument pokazuje ne samo da bi *vi* trebalo da *me* vrednujete kao biće koje ima želje kao rezultat upražnjavanja sposobnosti da obrazuje želje posredstvom refleksije, već i da bi *ja* trebalo *vas* da vrednujem kao biće koje ima želje kao rezultat upražnjavanja sposobnosti da obrazuje želje posredstvom refleksije.

Ako je ovaj argument uspešan, onda iz njega sledi da možemo ojačati raniji egoistički zaključak. Novi zaključak glasi da ako svako od nas treba da uopšte nešto vrednuje, onda svi moramo vrednovati bića koja imaju želje kao rezultat upražnjavanja sposobnosti da obrazuju želje posredstvom refleksije. Zaključak je, otuda, upravo onaj koji je dat na početku. Od premlisa o prirodi normativnog mišljenja kao takvog pomeramo se ka kantovskom zaključku da, ako je nešto iole vredno, onda su bića koja imaju želje kao rezultat upražnjavanja sposobnosti da obrazuju želje posredstvom refleksije vredna sama po sebi. Naša sposobnost da obrazujemo promišljene želje predstavlja izvor normativnosti i u metaetičkom smislu (jer vrednovanje nečega možemo analizirati u terminima verovanja da bismo tu stvar, kad bismo promislili, žeeli) i u normativno-etičkom smislu (jer bića obdarena sposobnošću da obrazuju takve promišljene želje poseduju vrednost). Dakle, u svakom slučaju, Korsgardova bi da nas navede da u to poverujemo.

## V. OCENA GLAVNOG ARGUMENTA KORSGARDOVE

Ranije sam rekao da u glavnom argumentu Korsgardove postoji jedna neodbranjena premlisa. Vreme je da tu premisu podvrgnemo bližem ispitivanju.

Korsgardova tvrdi da naše koncepcije vlastitih praktičnih identiteta obezbeđuju opise naših života na osnovu kojih ih smatramo vrednim življenja a naše postupke vrednim preduzimanja. Napomenuo sam da ova premlisa zahteva neku vrstu odbrane i da bi Korsgardova mogla da pruži tu neophodnu odbranu kad bi se pozivala na shvatanje na koje se izgleda oslanja na drugim mestima – naime, na shvatanje da kada promišljamo, a vlastita refleksivna sopstva zamišljamo kao sopstva iznad nas što biraju po kojim željama treba da postupamo, zamišljeni izbori našeg refleksivnog sopstva pružaju primer na koji treba da se ugledamo. Ako nam naša refleksivna sopstva pružaju primer da se na njega ugledamo, ako su njihovi izbori izbori kojima sami treba da težimo da ih napravimo, onda zaista moramo vrednovati vođenje života nalik na živote kakve vode naša refleksivna sopstva, kao i izbore kakve oni prave.

Ispasće da nije iznenađujuće čuti kako se upravo ovde odigrava odlučujući potez od metaetičke premlise ka normativnom zaključku. Pravičnosti radi, mora se reći da to ne nalikuje nekakvoj vrsti stipulacije. Taj potez ne dopušta neka stipulacija, već, naprotiv, naša očigledna nesposobnost da ostanemo nepokolebljivo neutralni u pogledu svih normativno-etičkih pitanja kada pokušavamo da se bavimo metaetikom. Ako sud da je poželjno postupati na izvestan način predstavlja izraz vašeg verovanja da bi vaše refleksivno sopstvo želelo da postupite na takav način, nemamo alternativu nego da to tumačimo kao verovanje da vaše refleksivno sopstvo pruža primer da se na njega ugledate. Dakle, jedini zaključak koji se može izvući glasi da vas pokušaj bavljenja metaetikom koja je oslobođena vrednovanja neizbežno vodi natrag ka bavljenju vrednosno opterećenom normativnom etikom. Metaetički argument vam sam po sebi silom nameće normativnu prepostavku. Vi ništa ne stipulirate.

Otuda se čini da je situacija takva da ako je Korsgardova u pravu da ukoliko, kada promišljamo i zamišljamo vlastita

refleksivna sopstva kao sopstva iznad nas što biraju po kojim željama treba da postupamo, moramo da prepostavimo da nam ti zamišljeni izbori vlastitog refleksivnog sopstva pružaju primer da se na njega ugledamo, onda bi njen argument mogao dobro da prođe. No, iako bi sve ovo najpre moglo zvučati sasvim uverljivo, smatram da na kraju to moramo da odbacimo. To moramo odbaciti zbog toga što ideja da naša refleksivna sopstva predstavljaju ljude na čije ponašanje treba da se ugledamo jeste naprosto neplauzibilna. Umesto toga, moramo prepostaviti da naša refleksivna sopstva predstavljaju ljude čiji savet treba da sledimo.

Zašto moramo odbaciti ideju da naša refleksivna sopstva predstavljaju uzore na čije ponašanje treba da se ugledamo? Ironično, glavni razlog pruža sama Korsgardova. Kada bi ta ideja bila plauzibilna, onda bi me, umnogome kako Korsgardova kaže, vrednovanje nečega uopšte obavezivalo na vrednovanje imanja briga i interesa poput onih za koje verujem da ih ima moje refleksivno sopstvo. Međutim, prevedimo sada ovu tvrdnju koristeći analizu same Korsgardoве šta to znači nešto vrednovati. Evo šta dobijamo: verovanje da bi moje refleksivno sopstvo tražilo od mene da postupam na izvestan način u izvesnim okolnostima obavezuje me na verovanje da bi moje refleksivno sopstvo tražilo od mene da imam brige i interes poput onih koje ono samo ima. A to ni najmanje ne izgleda plauzibilno.

Jedina stvar koju pouzdano znamo o brigama i interesima mog refleksivnog sopstva jeste da su svi od reda stvorenii refleksivno. Ali u tom slučaju, pošto je razumljivo da bi moje refleksivno sopstvo tražilo od mene – zaista, pošto je razumljivo da bi ono tražilo od samog sebe – da imam sve vrste briga i interesa spontano, ili prirodno, ili u svakom slučaju ne kao rezultat toga da su stvorenii refleksivno, sledi da je razumljivo da bi moje refleksivno sopstvo tražilo od mene – zaista, razumljivo je da bi ono tražilo od samog sebe – da imam brige i interes posve drugačije od onih koje ono ima.

Želje posvećenog roditelja ponovo pružaju primer. Zasigurno je razumljivo da bi moje refleksivno sopstvo tražilo od mene – zaista, razumljivo je da bi ono tražilo od samog sebe – da imam

brige i interesu u korist moje dece kao prirodnu reakciju na njihove potrebe, pre nego one zasnovane na refleksiji, na način na koji ih ima moje refleksivno sopstvo. Možda deca mogu opaziti razliku između brige za njih koja se prirodno stvara u reakciji na njihove potrebe kao suprotstavljeni brizi za njih koja se stvara refleksivno. Možda se ona razvijaju na srećniji i zdraviji način kada oni koji se o njima staraju imaju prethodne, pre nego potonje brige i interese. No, ako je to tačno, onda moje refleksivno sopstvo zasigurno ne bi tražilo od mene – niti bi, zaista, tražilo od samog sebe – da imam želje koje ono ima. Jer, njegova želja da se staram o svojoj deci stvorena je ne kao prirodna reakcija na potrebe moje dece, već pre na osnovu refleksije.

Jasno je da bismo mogli da iznađemo još protiv-primera. Opšta ideja je naprsto ta da je razumljivo da bi moje refleksivno sopstvo tražilo od mene – zaista, razumljivo je da bi ono tražilo od samog sebe – da ne budem refleksivan. Možda ljudi koji su refleksivni vode nesrećne živote, nasuprot onima koji su nerefleksivni ili, još gore, možda sama činjenica da oni predstavljaju refleksivne ljude čini da svako od njih vodi nesrećan život. Šta bi moje refleksivno sopstvo tražilo od mene da učinim u okolnostima u kojima neki Ludi Naučnik preti da će svet dići u vazduh ako steknem želje kakve ima moje refleksivno sopstvo? Moje refleksivno sopstvo bi tada od mene u velikoj meri tražilo da budem nerefleksivan. Lako je zamisliti njegovu užasnutu reakciju kad bih sledio njegov primer i, kao rezultat refleksije, stekao želje kakve ono ima (uključujući i želju da budem nerefleksivan!). Čim bih se upustio u ovaj proces, ono bi se bez sumnje nadalo da će se zaustaviti i učiniti upravo ono što bi samo tražilo od mene da učinim, to jest da uopšte ne razmišljam. U takvim slučajevima moje refleksivno sopstvo zasigurno ne bi tražilo od mene – niti bi, zaista, tražilo od samog sebe – da vodim život poput života kakav ono vodi.

Može se pomisliti da bi Korsgardova mogla da izbegne ovaj zaključak. Ona bi mogla da tvrdi da iako ne treba da sledim primer mog refleksivnog sopstva, od mene se traži da sledim primer kakav sam sebi postavio u nekom idealizovanom mogućem svetu – posebno, u svetu u kojem činim upravo ono što moje refleksivno

sopstvo traži od mene. U tom slučaju, ona bi mogla reći, ponašanje mog idealizovanog sopstva – onog koji sledi savet mog refleksivnog sopstva, ako ne moje refleksivno sopstvo samo – moram da tretiram kao primer koji treba da sledim.

No, iako je istinito da bi ona na ovaj način mogla da shvatanje da nam naše refleksivno sopstvo nudi savet preokrene u shvatanje prema kojem nam ponašanje jednog našeg idealizovanog sopstva pruža primer, cena tog poteza jeste gubitak ključne crte modela *čistog* primera koji Korsgardovoj dopušta da izvede svoj supstantivni normativni zaključak, zaključak da moram da vrednujem sopstvenu refleksivnu prirodu. Ključna crta nije samo to da moram da težim da budem nalik mom uzoru, već to da, kada mi je uzor moje refleksivno sopstvo, moram da težim da budem nalik nekom čije su brige i interesi proizvod njegove sposobnosti da obrazuje želje posredstvom refleksije. Ali kada mi je uzor neko idealizovano sopstvo koje prosto čini ono što od njega traži da čini moje refleksivno sopstvo, onda bi ono, budući da bi moje refleksivno sopstvo moglo da traži od njega da ne bude refleksivno, moglo da ne bude refleksivno. Korsgardova onda ne bi više posedovala premisu iz koje bi mogla da izvuče zaključak da moram da vrednujem sopstvenu refleksivnu prirodu.

Ovaj prigovor ne zavisi od tumačenja Korsgardove kao kognitiviste. Pretpostavimo da je skup mojih želja drugog reda, želja koje su izraz mog identiteta kao bića sposobnog za obrazovanje želja na osnovu racionalne refleksije, taj koji je imun na racionalnu kritiku. Ono što upravo navedeni protiv-primeri pokazuju jeste da, upražnjavajući ovu sposobnost, ne bih nužno želeo da želim da imam i izražavam tu sposobnost.

Po mom mišljenju, sve ovo pokazuje da jednostavno nije istinito da ne-opcionalna koncepcija mog praktičnog identiteta koju delim sa svima drugima, moja koncepcija samog sebe kao bića koje je sposobno za obrazovanje želja posredstvom refleksije, obezbeđuje opis mog života na osnovu kog ga vrednujem. Možda to čini, a možda i ne. Sve zavisi od sadržine briga i interesa mog refleksivnog sopstva. Budući da bi moje refleksivno sopstvo moglo da ne traži od mene, pa čak ni od samog sebe, da imam refleksivno stvorene brige i interesе kakve ono ima, jednostavno je pogrešno prepostaviti,

kao što Korsgardova prepostavlja, da moram vrednovati vođenje života nalik na život kakav vodi moje refleksivno sopstvo. Moje refleksivno sopstvo ne mora da mi pruži primer na koji treba da se ugledam. Ključna premisa koja Korsgardovo omogućava da se od metaetičke premise pomeri ka normativnom zaključku jeste, dakle, premisa koju moramo da odbacimo.<sup>1</sup>

Prevod:  
Aleksandar Dobrijević

---

<sup>1</sup> Ranija verzije ovog članka čitane su na komemorativnoj konferenciji u čast Vorena Kvina (Warren Quinn) na Kalifornijskom univerzitetu u Los Andelesu, na skupu Jowett društva na koledžu Balliol u Oksfordu, te na seminaru osoblja Odeljenja za filozofiju Univerziteta Šefild. Želeo bih da se zahvalim svima koji su tim prilikama učestvovali u raspravama. Posebno se zahvalujem Dejvidu Arčardu (David Archard), Žilu Kolmanu (Jules Coleman), Timu Holu (Tim Hall), Barbari Herman (Barbara Herman), Bredu Hukeru (Brad Hooker), Veri Kofman (Vera Koffman), Filipu Petitu (Philip Pettit), Čarlisu Pigdenu (Charles Pigden), Majku Ridžu (Mike Ridge), Džefriju Sajr-MekKordu (Geoffrey Sayre-McCord), Majku Tou (Mike Thau), Valeriji Tiberijus (Valerie Tiberius) i Džeju Volasu (R. Jay Wallace).



## KONSTRUISANJE NORMATIVNOSTI\*

Normativnost je, u skorije vreme, bila veoma zanimljiva tema za filozofiju. U filozofskoj etici, na primer, tradicionalna pitanja o snazi i autoritetu moralnih zahteva sve su više stavljana u okvir pitanja o normativnosti područja morala. Prema tome, možemo uzeti u razmatranje jednu moralnu odliku nekog aktualnog ili očekivanog delanja – na primer, da će nekom naneti nepravdu ili da će prema njemu biti okrutno ili bezobzirno ili nisko – i pitati da li i pod kojim uslovima ta odlika ima normativni značaj za delatnika.

Među misliocima koji su zasluzni za ono što bismo mogli nazvati normativni obrt u savremenoj filozofiji je Kristin Korsgard [Christine Korsgaard], koja je ponudila uticajan konstruktivistički pristup normativnosti uopšte i posebno normativnosti morala. Prema konstruktivističkom pristupu, ono što razmatranje čini normativnim za datog delatnika – „izvor“ njegove normativnosti da upotrebimo slikoviti izraz Korsgardove – jeste volja delatnika o kome je reč. Razmatranja postaju za nas normativna ukoliko se na njih aktivno obavezujuamo kada se odlučujemo na delanje. Neki zaključci su normativni samo za neke delatnike, ukoliko je obaveza da se podrže ti zaključci uslovljena kontingenčnim odlikama identiteta i okolnostima u kojima se delatnik nalazi. Ali i neka druga razmatranja, uključujući zahtev da se upotrebe nužna sredstva za određene ciljeve

---

• Prevedeno prema: Wallace, R. Jay (2004), „Constructing Normativity“, *Philosophical Topics* 32 (1/2): 456–477.

i moralni zakon, imaju neku vrstu univerzalne normativnosti. Obaveznost ovih principa, tvrdi Korsgardova, ugrađena je u samu strukturu refleksivnog delanja, što ima za posledicu da nije moguće umaci ovim normativnim principima u toku delanja.

Ovo je zanimljiv i izuzetno ambiciozan predlog. On navodno treba da ponudi opšte filozofsko obrazloženje normativnosti, a onda crpi iz opštег obrazloženja da bi postavio argument u prilog neizbežnosti i moralnih zahteva i zahteva instrumentalne konzistentnosti. Kostruktivizam je, zapravo, jedina ozbiljna *teorija* normativnosti na savremenoj sceni. Glavne alternative su joj normativni realizam, koji postulira normativne činjenice ili istine, narušujući pritom težnju da ih filozofski objasni, i normativni skepticizam. U isto vreme, premalo je urađeno na tome da se pažljivo objasne opšta struktura i pretpostavke konstruktivističkog stanovišta, koje stoga ostaje nedovoljno shvaćeno. Moj cilj će, u ovom članku, biti da pružim preciznu i sistematičnu interpretaciju konstruktivističkog pristupa, onog koji je u širem smislu inspirisan spisima Korsgardove, ali koja neće nužno biti ograničena na ove spise (koji su, inače, u mnogim metodološkim detaljima prilično impresionistički).<sup>1</sup> Potom, crpeći iz ove sistematične interpretacije, uputiću neke kritičke primedbe konstruktivističkim argumentima Korsgardove koji podržavaju nužnost moralnog zakona. Nadam se da će nam ova rasprava pomoći da razjasnimo šta bi tačno normativnost trebalo da bude, i da pritom razjasnimo kako filozofija može da nam pruži opšti prikaz ovog centralnog, mada neuvhvatljivog fenomena.

Moja rasprava je podeljena na tri odeljka. U prvom, nudim neka zapažanja o osnovnoj ideji normativnosti, i grubo skiciram konstruktivistički pristup, objašnjavajući ulogu koju on pripisuje deliberativnoj tački gledišta i njegovom karakteru strategije transcendentalnog argumenta. Centralan za ovu strategiju je, kako

<sup>1</sup> Pozivaću se uglavnom na sledeća dela Korsgardove: *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); *Self-Constitution: Agency, Identity, and Intergity* (Džon Lok predavanja) iz 2002; neobjavljeni rukopis); "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy", APA Centennial Supplement to the *Journal of Philosophical Research* (2003): 99-122, i "The Normativity of Instrumental Reason", u: Garrett Cullity and Berys Gaut (prired.), *Ethics and Practical Reason*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), str. 215-254. Reference u zagradama koje se nalaze u tekstu upućuju na stranice iz *The Sources of Normativity*.

ja to razumem, pojam obaveze. U odeljku 2, pravim razliku između dva različita oblika obaveze koji figuriraju u konstruktivističkoj strategiji i bavim se problemima sa kojima se svaki od njih susreće. Ispravno shvaćena, upotreba konstruktivizma same Korsgardove može se shvatiti kao pokušaj da se normativnost razloga izvede iz normativnosti racionalnosti, na način koji će pokušati da objasnim. Odeljak 3 se kritički osvrće na upotrebu ove opšte konstruktivističke strategije kod Korsgardove u svrhu obrazlaganja normativnosti moralnosti. Tu objašnjavam i potom dovodim u pitanje njenu tvrdnju da je obaveza da se pridržavamo moralnog zakona ugradena u strukturu refleksivnog delanja. Pokazivanje zašto je ovo slučaj bi trebalo da nam pomogne i da razumemo konstruktivističku interpretaciju normativnosti i da uvažimo njene granice kao pristupa centralnom problemu filozofske etike.

## I NORMATIVNOST, VREDNOVANJE I OBAVEZA

Sasvim je prirodno i uobičajeno izjednačiti normativno mišljenje sa vrednovanjem. Prema ovom pristupu, misliti o nečemu normativno znači proceniti ga kao dobro ili loše, uspešno ili neuspesno, privlačno ili neprivlačno, i tako dalje. Vrednosna procena ove vrste poziva se pak na implicitna ili eksplicitna merila ili norme, koji određuju šta znači za ono što se procenjuje da je dobro ili loše. Tako se norme izjednačavaju sa standardima na koje se oslanjamо kada se upuštamo u vrednosno razmišljanje, i razmišljanje ove vrste se može prema tome shvatiti kao normativno.

Međutim, ovaj simplicistički pristup nailazi na problem. Postoji mnogo različitih merila koja se potencijalno mogu upotrebiti u vrednosnom mišljenju, a da, čini se, nisu sva ekvivalentna u pogledu svog normativnog značaja. Neki artefakt se, na primer, može procenjivati s obzirom na svrhe za koje je napravljen, kao kada pitamo da li je dati predmet dobra bejzbol lopta. Ali, isti predmet može se procenjivati s obzirom na druge potencijalne svrhe ili interes. Iako loš kao lopta za bejzbol, može se pokazati kao odličan za žongliranje ili kroket, ili je možda elegantniji i skladniji po izgledu od predmeta koji su bolji za igranje bejzbola. Mnoštvo stanovišta vrednovanja, kako ih možemo nazvati, rezultira u zbunjujućem

pluralitetu vrednosnih sudova koji se istinito mogu doneti o jednom istom predmetu, i pokreću prirodno pitanje da li su svi ovi vrednosni sudovi jednakim u pogledu svog normativnog značaja. Ako nisu, tada se čini da se normativno mišljenje ne može prosto identifikovati sa primenom merila za vrednosnu procenu; nešto drugo i specifičnije mora biti uključeno u to.

Razmotrimo drugi primer, primer delanja koje bi dati delatnik mogao da počini. Ovde, ponovo, čini se, postoji mnogo različitih stanovišta procenjivanja sa kojih bismo mogli potencijalno da vrednjemo to delanje. Neke od njih će biti definisane manje ili više dobro artikulisanim korpusima principa, kao što su oni koji konstituišu korpus običajnog prava ili kodifikovana pravila neke organizacije ili kluba. Delanje o kome je reč bi moglo biti primerno s obzirom na neki od ovih skupova artikulisanih merila i ozbiljno nedostatno kada se prosuđuje u svetlu nekog drugog skupa merila. Dalje, postoje manje dobro definisani skupovi principa, kao što su oni za koje se može smatrati da konstituišu područja moralnosti i etikecije; stoga, naše potencijalno delanje može biti moralno problematično (zato što je, recimo, bezosećajno ili bezobzirno), čak i kada je u potpunosti *comme il faut* kada se prosuđuje u skladu sa neformalnim kodeksom ponašanja koji preovlađuje u delatnikovom društvu. Konačno, postoje stanovišta procene koja nisu toliko definisana eksplisitnim ili nerazvijenim korpusima pravila i principa koliko svrhama ili interesima koje bi delatnik, ili neka druga osoba ili entitet, mogli da imaju. Delanje o kome je reč bi, na primer, moglo biti dobro za delatnika ili delatnikovu porodicu, a da istovremeno bude nepovoljan potez u njegovoj karijeri, utoliko što bi otkrilo da delatnik nije voljan da podnosi lične žrtve za firmu.

I opet, pluralnost merila za vrednosnu procenu budi sumnju u prostu interpretaciju normativnosti kao ovakve jedne procene. Čini se da možemo dopustiti da bi delanje bilo dobro kada se prosuđuje, recimo, sa stanovišta etikecije, ali možemo pitati da li je merilo zaista normativno za delatnika. I zaista, jedna verzija ove vrste pitanja je problem normativnosti moralnih merila koji se nalazi u samom središtu tradicionalne filozofske etike. Filozof dopušta da bi postupak X bio moralno loš (npr. loš sa moralnog stanovišta), ali pita da li i na koje načine bi ova činjenica o njemu bila obavezujuća ili značajna za delatnika. Ovo sugerije da normativnost ne bi trebalo tumačiti

prosto preko vrednosne procene, već preko jedne druge, specifičnije interpretacije. Kakva bi ova interpretacija mogla biti?

Prirodan način da se odgovori na ovo pitanje je da se normativnost razume preko razloga.<sup>2</sup> Na ovaj način, reći da je neko merilo vrednovanja normativno za nekog delatnika znači reći da je ono izvor razloga za tog delatnika: to da je nešto dobro, kada se prosuđuje tim merilom, ide u prilog pozitivnoj reakciji delatnika ili mu preporučuje pozitivnu reakciju. Tako, što se tiče predmeta koji je, iako loša lopta za bejzbol, dobar kada se koristi za žongliranje, moglo bi biti da ovo drugo vrednovanje pre nego prvo ima za mene normativni karakter, čak i kada je artefakt o kome je reč proizведен za svrhe bejzbola. Ako tražim nešto čime bih žonglirao, činjenica da lopta za bejzbol nije dobra s obzirom na merila igre u kojoj je trebalo da bude korišćena, može da bude irrelevantna za moju deliberaciju o tome da li da je izaberem; dok činjenica da je dobra za potrebe žongliranja govori u prilog tome da se njome koristim. Slično tome, pitanje o normativnosti moralnosti može biti postavljeno na sledeći način: da li je činjenica da bi neko buduće delanje bilo dobro prema moralnim merilima razlog da ga izvršim tj. da li ovo razmatranje značajno utiče da postupim na taj način? Ako jeste, onda možemo reći da su moralni principi za mene normativni, da pred mene postavljaju zahteve na način na koji pravila proizvoljnog kluba ili udruženja kojima ne pripadam neće činiti.

Ovaj način razmišljanja o normativnosti je sve uobičajeniji u savremenim filozofskim raspravama. Njega eksplicitno podržava, na primer, Džozef Raz [Joseph Raz], koji piše da se „[n]ormativnost svega što je normativno sastoji u načinu na koji je ono povezano sa razlozima ili proizvodi razloge ili je u nekakvom drugom odnosu sa razlozima“.<sup>3</sup> Ali šta su razlozi? Gore sam sugerisao, opet sledeći

2 Alternativa bi se mogla sastojati u tome da se insistira da nije sve što se može podvesti pod konvencionalno pravilo ili merilo samim tim dobro (*simpliciter*). Već se predikacije dobrote ove vrste, verujem, najbolje razumeju preko normativnosti; reći da je nešto dobro na ovaj način, znači reći da ima svojstva koja daju ljudima razloge da povoljno na to reaguju. Ovaj pristup „prebacivanja odgovornosti“ je skiciran kod T. M. Skenlona u *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pogl. 2. Ovaj pristup sam branio u svom (neobjavljenom) članku „Reasons, Values, and Agent-Relativity“.

3 Joseph Raz, „Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason“, u: *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action* (Oxford: Oxford University Press, 1999), str. 67–89, na str. 67.

uobičajenu savremenu praksu, da su oni razmatranja koja preporučuju budući stav ili govore u prilog (ili protiv) budućeg stava ili reakcije neke osobe ili delatnika.<sup>4</sup> Razlozi za verovanje su razmatranja koja govore u prilog potvrde ili preispitivanja nečijih sudova o onome što je slučaj, dok razlozi za delanje preporučuju potvrdu ili preispitivanje nečijih namera. Razmatranja ove vrste su relevantna za nečije deliberacije o tome šta da misli ili da radi; one su razmatranja koja će oni koji su u odgovarajućoj poziciji uzeti u obzir i odgovoriti na njih, u meri u kojoj ispravno razmišljaju.<sup>5</sup>

U ovoj tački se, međutim, javlja pitanje. Ranije sam rekao da vrednosna merila ne moraju da budu normativna za datog delatnika, odnosno da postavljaju zahteve delatniku koji za njega imaju obavezujuću snagu. Ovakav govor o obavezujućim zahtevima danas se operacionalizuje preko razloga, tako da je merilo obavezujuće za datog delatnika ako je izvor razloga da taj delatnik preispita ili potvrdi svoje sudove ili namere. Ali zašto bi se delatnici obazirali na ono što imaju razloga da, u ovom normativnom smislu, misle ili da rade? Zar ne mogu da odbacim značaj koji za mene imaju zahtevi u vezi sa mojim razlozima za verovanje ili delanje, baš kao što bih mogao da odbacim značaj zahteva vezanih za raznoliko područje vrednosti? Postupiti na ovaj način bi, možda, značilo razmišljati na način koji je pogrešan ili u bitnom smislu neispravan. Ali čini se da je ovo još jedan primer vrednosne procene, koji se može smestiti uz sve druge načine na koje možemo proceniti predmete i činove i institucije i delatnike kao dobre ili loše. Ako se može postaviti pitanje o obavezujućoj snazi ili značaju drugih merila koje primenjujemo u vrednosnim procenama predmeta, osoba i činova, zbog čega se ne može postaviti slično pitanje o obavezujućoj snazi ili značaju merila koja definišu izvrsnost u deliberaciji?

Konstruktivizam, kako ga je razvila Kristin Korsgård, sugerije principijelan odgovor na ovo pitanje, u formi opšteg filozofskog obrazloženja onoga što razmatranja uopšte čini normativnim razlozima. Osnovna konstruktivistička ideja je da su principi za nas normativni, da definišu ono što imamo razloga da mislimo ili razloge

4 Uporedi Scanlon, *What We Owe to Each Other*, pogl. 1.

5 To jest, ispravno u supstantivnom pre nego u proceduralnom smislu. U ovom supstantivnom smislu, ispravno razmišljati znači prosto doći do istinitih zaključaka o onome što neko ima razloga da uradi.

**za delanje**, ukoliko se obavežemo na to da ih se pridržavamo. Njihova normativnost je „konstruisana“ kroz našu aktivnost mišljenja i delanja. To nije činjenica o svetu koji je uređen nezavisno od naše delatnosti, s kojim se suočavamo kao sa heteronomnom činjenicom, kako nas realistički opisi normativnog podstiču da prepostavimo. U izvesnoj meri normativnost je usidrena u delatnostima koje nas izdvajaju kao mislioce i delatnike, to nije nešto čemu možemo umaći, i njeni zahtevi su takvi da ne možemo slobodno odlučiti da ih odbacimo ili da se na njih ne obaziremo. Međutim, teškoća se sastoji u tome da se da jasan smisao centralnoj ideji da su normativni principi usidreni u delatnostima koje nas izdvajaju kao mislioce i delatnike. U onome što sledi daću neke sugestije o tome kako treba razumeti konstruktivistički program, fokusirajući se na praktičnu normativnost u području delanja.

Centralno pitanje se odnosi na prirodu obaveza koje nas, kako se tvrdi, vezuju za normativne principe. Konstruktivistička ideja je da nas naša delatnost kao delatnike obavezuje da se pridržavamo principa koji definišu ono što imamo razloga da učinimo. Ali šta znači da sam na ovaj način obvezan da se pridržavam datog principa delanja? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, mogli bismo da razmotrimo instrumentalni princip, koji nam kaže da se služimo sredstvima koja su nužna s obzirom na ciljeve koje smo odabrali da sledimo. Konstruktivističko obrazloženje Korsgardoве kaže da stav ili stanje nameravanja nekog cilja povlači za sobom obavezu da se pridržavamo ovako konstruisanog instrumentalnog principa.<sup>6</sup> Ideja je da se ne bi zaista smatralo da nameravamo cilj ako se nismo obavezali da prihvati sredstva koja smatramo nužnim za njegovo ostvarenje; instrumentalni princip se može opisati kao konstitutivni princip volje, u onoj meri u kojoj je potrebno pridržavati ga se da bi smo uopšte hteli neki cilj. Ovde, čini se, stanje obavezanosti uključuje barem neku vrstu aktivne dispozicije ili težnje. Nameravati cilj znači biti aktivno uključen u postizanje cilja, i može se reći da neko ima ovaj stav prema cilju samo ako se na sličan način obavezao da preduzme nužna sredstva.

Aktivna dispozicija ili nastojanje delatnika da se pridržava principa, međutim, neće sami po sebi biti dovoljni da princip bude

---

**6** Korsgaard, „The Normativity of Instrumental Reason“, str. 245.

za njega normativan. Ovde je problem to što se čini da iz činjenice da imam aktivnu dispoziciju da se pridržavam nekog pravila ili principa ne sledi da su pravilo ili princip stvarno za mene normativni. Moja bihevioralna dispozicija može biti oblik kompulzije ili demencije, na primer, koja nije utemeljena u mojim normativnim razlozima za delanje i nije u odnosu na njih odgovarajuća. Pokušaj da se utemelje normativni zaključci u činjenicama o našim aktivnim bihevioralnim dispozicijama bi izgleda pretpostavljao principe drugog reda, koji se svode na to da su za nas normativna ona pravila ili principi prvog reda kojih aktivno nastojimo da se pridržavamo. Ali kao što primjeri kompulzije i demencije sugerisu, princip drugog reda ove vrste ne bi bio naročito uverljiv, ako se konstruiše kao savršeno opšta istina. Štaviše, njegovo postuliranje bi potkopalо konstruktivističku tvrdnju da predstavlja opšte filozofske obrazloženje izvora praktične normativnosti. Jer čime bi se obrazložila obavezujuća snaga samog tog principa drugog reda? Uloga koju ima u konstruktivističkom argumentu sugerise da je u pitanju nezavisna normativna istina o opštem odnosu između aktivnih određenja volje i specifičnih principa pomoću kojih ova aktivnost volje utiče na to da ih se delatnik pridržava. To nije princip čija je normativnost objasnjena, u konstruktivističkom stilu, pozivanjem na obaveze koje su ugradene u strukturu voljne delatnosti.<sup>7</sup>

Iz ovih razloga, ja ne verujem da se pojам obaveze, onako kako on figuriše u teoriji normativnosti Korsgardove, može konstruisati isključivo bihevioralno, prosto kao aktivna težnja da se delatnik pridržava principa koji su za njega normativni. Još nešto mora biti prisutno u stanju obavezanosti; ali šta bi to moglo biti? Prema naručljivijoj interpretaciji, sugerisao bih, da je dodatni element, koji je ugrađen u stanje obavezanosti stav normativnog odobravanja. Biti obavezan da se pridržavaš principa, na način koji ga čini normativnim, ne znači prosto imati aktivnu dispoziciju za pridržavanje, već i smatrati da je ponašanje za koje postoji dispozicija opravdano, da postoje razlozi za takvo postupanje. Tako, u skladu sa osnovnom slikom Korsgardove svaka aktivnost volje uključuje ovu vrstu

<sup>7</sup> Ovde i u onome što sledi razvijam liniju argumenzacije koju sam skicirao u članku „Normativity and the Will”, u: John Hyman i Helen Steward (prir.), *Agency and Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), str. 195–216, odelj.1.

normativnog odobravanja ciljeva koje neko sebi postavi prilikom biranja i odlučivanja kako da postupi.<sup>8</sup> A konstruktivistička ideja je da su principi delanja normativni kada je dodatna obaveza da ih se pridržavamo, koja je iste normativne vrste, ugrađena u strukturu izvornog čina volje. Volja je zamišljena kao sposobnost za činove normativnog odobravanja, a principi koji regulišu ovu voljnu delatnost su principi koje su delatnici obavezni da prihvate kroz, na prvom mestu, upražnjavanje svojih voljnih sposobnosti.

Međutim, isprva nije jasno kako ova dodatna dimenzija voljne obaveze pomaže da se obrazloži normativnost principa na koje se delatnik obavezao. Ako je priča koju vam pričam tačna, onda biti obavezan principom znači (*inter alia*) smatrati da je opravdano pridržavati se principa, imati značajan razlog da se tako postupi. U ovim okvirima, instrumentalni princip bi bio obavezujući za nas, na primer, u onoj meri u kojoj smo smo obavezni da ga smatramo obavezujućim prilikom htenja nekog cilja. Ne možete sebi postaviti cilj u delanju a da nemate motivaciono delotvornu sklonost da prosudujete da treba da prihvate sredstva koja su nužna, s obzirom na cilj koji ste izabrali. Problem je, međutim, što ovo, izgleda, ne obezbeđuje objektivnu normativnost principa koji su za delatnika obavezujući. Iz puke činjenice da neki princip smatram normativnim, pravdajući postupke koji su u skladu s njim, izgleda ne sledi da je princip zaista normativan. Postoji potencijalan jaz između subjektivnog stava normativnog odobravanja i objektivne normativnosti prihvaćenog principa. U svetu ovog jaza, još uvek nije jasno šta bi se moglo učiniti da bi konstruktivističko objašnjenje koje sam skicirao moglo da funkcioniše. Čak i ako postoje principi na čije su se pridržavanje svi delatnici obavezali, u smislu koji uključuje normativno odobravanje, i dalje bi, čini se, ostalo otvoreno pitanje da li su ovi principi stvarno normativni za ljudsko delanje. Misliti da je nešto slučaj – čak i kada se ne možemo oteti utisku da je to slučaj – ne znači da to i jeste slučaj.

Kako ja razumem njenu poziciju, Korsgardova bi verovatno odgovorila na ovaj prigovor ističući da praktično stanovište ima

<sup>8</sup> Smatram da je ovo ishod argumenta Korsgardoве u prilog kategoričkog imperativa, u *The Sources of Normativity*, str. 97–98. Ovim se navodno ustanovljava da voljna obaveza suštinski uključuje prihvatanje „zakona“. Razmatranje koje sledi na stranama 225–232. o ovom zahtevu koji se postavlja volji jasno pokazuje da Korsgardova ove zakone zamišlja kao normativne principe.

karakter prvog lica (upor. SN: 124–125, 161). Ona bi mogla da insistira da se do zaključaka o normativnosti može doći samo onom vrstom deliberativnog promišljanja iz kojeg potencijalno proizilaze odluke volje. Jedini način da se odredi da li je dati princip normativan bio bi, prema ovoj liniji mišljenja, postaviti sebe u deliberativnu perspektivu delanja, i upustiti se sa tog stanovišta u delatnost praktične refleksije. Pod tim uslovom, moguće je da bi se bilo koji dati princip koji bi delatnik mogao da prihvati mogao ispostaviti kao pogrešan. Međutim, odrediti da li jeste ili nije tako, u suštini je deliberativni zadatak, a ne nešto što se može rešiti distanciranim filozofskom spekulacijom. Moramo saosećajno usvojiti delatnikovo deliberativno stanovište, i reflektovati sa tog stanovišta o principima o kojima je reč. Ako bi obavezanost na ove principe izdržala ovu vrstu kritičkog ispitivanja, onda bi se jedinom skeptičkom izazovu o kom bi vredelo brinuti uspešno odgovorilo.<sup>9</sup>

Štaviše, ova linija argumentacije omogućava strategiju koja pokazuje da postoje univerzalna normativna ograničenja racionalne volje, ograničenja koja su stvarno imuna na skeptički izazov. Pretpostavimo da konstruktivistka može da ustanovi da postoje određeni principi – instrumentalni princip i moralni zakon, na primer – koje imamo obavezu da prihvatimo, samo ukoliko usvojimo praktično stanovište delanja. Sada kada smo izveli ovaj zaključak, moglo bi se pokazati da nema prave mogućnosti za dovođenje u pitanje objektivne normativnosti ovih centralnih principa. Pitanje kredibiliteta principa ove vrste bi zahtevalo da se upustimo u upražnjavanje distinkтивno praktične deliberacije. Ali stanovište koje je karakteristično za ovakvu deliberaciju sa sobom povlači i obavezu da se prihvata normativnost instrumentalnog principa i moralnog zakona. Sledstveno tome, svaki pokušaj da se dovede u pitanje normativnost ovih principa će biti samopodrivači, potvrđivače normativnost upravo onih principa koje je trebalo da dovede u pitanje.

Ovako interpretirano, konstruktivističko obrazloženje instrumentalnog principa i moralnog zakona, koje je ponudila Korsgardova ima strukturu transcendentalnog argumenta.<sup>10</sup> Praktična normativnost je shvaćena preko obaveza i deliberativnog

9 Ovoj temi će se vratiti u odeljku 2.

10 Kao što sama zapaža: upor. *The Sources of Normativity*, str. 123–125.

stanovišta. I izvesni centralni principi praktičkog uma su obavezujući za sve delatnike, u onoj meri u kojoj je obaveza da se oni prihvate i da se na osnovu njih dela ugradena u samu strukturu delatnosti. Poenta bi se mogla izraziti na sledeći način: obavezanost na instrumentalni princip i moralni zakon je uslov mogućnosti refleksivnog ljudskog delanja i to objašnjava zbog čega su ovi principi obavezujući za sve nas. U ovom pogledu oni se razlikuju od ostalih merila vrednosne procene, kao što su pravila etike ili proizvoljnog kluba ili udruženja. Ne možemo nastaviti da delamo i istovremeno odbaciti principe koji definišu šta znači ispravno razmišljati, budući da deliberativno stanovište delanja zahteva da afirmišemo ove principe i da nastojimo da ih se pridržavamo.

Postoje, naravno, važna opšta pitanja koja se mogu postaviti o primerenosti transcendentalnih argumenata za obesnaživanje skeptičkih izazova.<sup>11</sup> Neko ko se pita da li su instrumentalni princip i moralni zakon objektivno normativna merila ne mora da bude sasvim saglasan sa dokazom da je afirmacija ovih principa neizbežna za svakoga ko je delatnik. Nešto što smo neminovno nastrojeni da mislimo ili da radimo moglo bi ipak da se ispustavi kao pogrešno, čak i ako mi sami ne možemo nikad biti u poziciji da znamo da je to slučaj. Za potrebe rasprave u ovom članku, međutim, ja ću ovu opštu teškoću u vezi sa transcendentalnim argumentima staviti na stranu. Prepostavici da konstruktivistički argument u svom opštem obliku, koji sam skicirao, ako je uspešan prema sopstvenim merilima, pruža zanimljivo objašnjenje toga šta čini principi i merila normativnim za delatnika. Ali, da li su konstruktivistički argumenti uspešni prema sopstvenim merilima? Ovom pitanju ću se posvetiti u odeljku koji sledi.

## II PITANJA O OBAVEZI

Stanje obavezanosti je centralno za konstruktivističku poziciju, kao što sam gore rekonstruisao.<sup>12</sup> Ono što, prema konstruktivističkom

<sup>11</sup> Za početnu raspravu, vidi Barry Stroud, „Transcendental Arguments”, preštampanu u *Understanding Human Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2000), str. 9–25.

<sup>12</sup> Sama Korsgardova ne ističe u meri u kojoj sam ja to učinio ulogu shvatanja obaveze u konstruktivističkom obrazloženju. Ona ne ide dalje od nekih ključnih

obrazloženju, principe delanja čini normativnim za datog delatnika jeste njegova obavezanost da ih se pridržava, a instrumentalni princip i moralni zakon bi trebalo da su normativni za sve nas, ukoliko je obaveza da ih se pridržavamo ugradena u strukturu ljudskog delanja.

Postoje, u stvari, dve različite uloge koje obaveza ima u konstruktivističkom stanovištu, i obe pokreću dodatna pitanja. Prvu ulogu igra stanje aktivnog voljnog odobravanja razmotreno gore, koji čini i polazište i zaključak konstruktivističkog argumenta. Ova vrsta aktivnosti volje nas uopšte i čini podložnim za normativne principe, i principi koji upravljaju ovom aktivnošću volje su upravo oni koje bismo bili navedeni da aktivno prihvatom zahvaljujući deliberativnom promišljanju. Štaviše, videli smo da stav voljnog odobravanja, čini se, kombinuje dva različita elementa. On uključuje, prvo, aktivnu težnju da se dovede do ponašanja koje je u skladu sa principom ili pravilom o kome je reč. Drugo, ovo stanje aktivne težnje ide zajedno sa normativnim odobravanjem ponašanja u koje smo, tako, aktivno nastrojeni da se upustimo, ukoliko ovo ponašanje smatramo opravdanim, nečim što imamo razloga da učinimo.

Kombinacija ova dva elementa u jednom jedinom stanju obavezanosti, međutim, izgleda vrlo veštački, i to tako da preti da potkopa osnovnu konstruktivističku strategiju. Činjenica je da možemo biti aktivno obavezani da postignemo neki cilj, i stoga uključeni u slobodnu intencionalnu delatnost, a da ne smatramo nužno cilj normativno opravdanim. Iz istog razloga, možemo prosuditi da je potencijalni cilj poduprt ravnotežom normativnih

---

tačka u razvijanju posebnih konstruktivističkih argumenata (na primer, u „The Normativity of Instrumental Reason”, str. 245; *The Sources of Normativity*, str. 256; *Self-Constitution*, Lecture Three, odelj. 3.1.2). Ali u njenom izlaganju ova uloga nema centralno mesto kao što je ima u mojoj analizi i razvijanju konstruktivističkog obrazloženja. Moje sopstveno stanovište je da svaka uverljiva konstruktivistička pozicija zahteva nešto kao shvatanje obaveze da bi uvažila očiglednu činjenicu da nam mogu nedostajati merila koja su za nas normativna. Ono što bi konstruktivista smatrao konstitutivnim za delanje (govoreći u sklopu Lokovih predavanja Korsgardove) nije potpuno pridržavanje principa koji su za nas normativni, već pre *obaveza* da ih se pridržavamo. To je, u svakom slučaju, jedini način da učinim smislenim konstruktivističko stanovište; u ovoj tački sam više zainteresovan za artikulisanje pozicije koja se s pravom može okarakterisati kao oblik konstruktivizma o normativnim razlozima, nego za verno prenošenje onoga što kaže Korsgardova.

razloga, a da se u isto vreme ne obavežemo aktivno da taj cilj i postignemo. Neusaglašenosti ove vrste koje postoje između voljne delatnosti i normativnog suda su uobičajena stvar u psihološkom iskustvu, i predstavljaju pretnju za konstruktivističku strategiju u samom njenom temelju. Ako aktivnost volje koja nas konstituiše kao delatnike ne uključuje u bitnom smislu normativno odobravanje, onda nema ničeg u samoj prirodi voljne delatnosti što pruža uporište za konstruktivistički transcendentalni argument. Pokazaće se da se prihvatanje normativnih principa ne nalazi među uslovima mogućnosti htenja bilo čega.

Sama Korsgardova smatra da voljna delatnost pokazuje izrazito refleksivnu strukturu (SN: 92–100).<sup>13</sup> Intencionalno delanje predstavlja odgovor na problem koji za delatnike postavlja njihova sposobnost da postignu refleksivnu distancu od svojih sopstvenih impulsa i sklonosti. Naše delanje nije determinisano silinom želje, već smo sposobni da samostalno određujemo šta ćemo da radimo. Upraprožnjavamo ovu sposobnost samoodređenja tako što se izmaknemo od neposrednih sklonosti koje nas navode da delamo na određene načine, i postavimo pitanje da li bi trebalo tako da delamo. Međutim, kada smo jednom zadobili ovu vrstu refleksivne distance u odnosu na naše sklonosti možemo pristupiti delanju samo tako što ćemo normativno odobriti ciljeve koje smo se obavezali da postignemo. Voljna obaveza da se ostvari cilj je stoga zamišljena kao da u bitnom smislu uključuje normativno odobravanje cilja na koji smo se obavezali, prihvatanje zakona ili principa koji opravdava cilj u našim sopstvenim očima. (Mislim da Korsgardova ovako tumači Kantovu ideju da intencionalno delanje uključuje slobodno usvajanje maksima.)

Problem je, međutim, to što slika koja odatle proizilazi prosto nije uverljiva kao opšti model ljudske intencionalne delatnosti. Možemo se složiti da delatnici imaju sposobnost da postignu refleksivnu distancu u odnosu na svoje impulse i sklonosti. Iz ove ideje, međutim, ne sledi da je voljna obavezanost moguća samo pod uslovom da se da pozitivan odgovor na normativno pitanje koje bi neko mogao da postavi o ovakovom materijalu koji je predmet želje. Ljudi ponekad slobodno delaju iako je to u neskladu sa njihovim normativnim sudovima o tome šta imaju razloga da čine, i ako treba da ostavimo prostora za

---

13 Upor. *Self-Constitution*, Lecture Four, odelj. 4.4.1–4.4.5.

ovu pojavu, onda treba da odbacimo shvatanje voljnog angažovanja koje čini osnovu za obrazloženje koje daje Korsgardove o tome kako principi stiču normativnu snagu za delatnike na koje se odnose.<sup>14</sup> Ponekad se smatra da konstruktivistički argument Korsgardove počiva na ekspresivističkoj metaetici, i u ovoj karakterizaciji ima bar zrno istine.<sup>15</sup> Poput ekspresivista, Korsgardova tretira normativnu misao kao u suštini motivacionu, a motivaciju pak kao normativno opterećenu, na način koji ne ostavlja dovoljno prostora za mogućnost divergencije između nečijih stanovišta o tome šta ima razloga da čini i njegovih stvarnih namera u delanju.

Ja će nadalje na složeno stanje aktivnog odobravanja od kog počinje argument Korsgardove referirati kao na voljnu obavezu. Ali ovo obrazloženje zahteva i drugo shvatanje obaveze, koje će iz razloga koji će se pokazati, nazvati racionalna obaveza. Da bi se uočila potreba za ovim drugim, različitim oblikom obaveze, može nam pomoći razmišljanje o pogrešivosti normativnih sudova. U svakom uverljivom obrazloženju, uključujući i konstruktivističko, mora postojati mogućnost da delatnici greše u svojim zaključcima o onome šta imaju razloga da čine. Ponekad razmatranjima pripisujemo neku vrstu normativnog značaja za naše delanje koju ona zapravo nemaju. Pretpostavljamo, na primer, da bi zadovoljstvo koje nam pričinjava zbijanje šala na račun druge osobe bilo razlog da to i radimo, dok je to u stvari puki simptom naše sopstvene zavisti i nesigurnosti. Slično tome, propuštamo da priznamo normativni značaj razmatranja koja ipak predstavljaju razloge da delamo na određen način. Tako prema konstruktivizmu Korsgardove svaki delatnik ima razlog da se pridržava moralnog zakona. Ali mnogi delatnici ne priznaju snagu ovog normativnog zahteva, niti se aktivno staraju da mu se prilagode kada planiraju svoje delatnosti. Ako ćemo da ostavimo prostora za

14 O ovome sam više govorio, upuštajući se u još neke argumete Korsgardove o suštinski normativnom karakteru činova htenja, u mom članku „Normativity, Commitment, and Instrumental Reason”, *The Philosopher's Imprint* 1, 3 (December 2001), URL = <http://www.philosopersimprint.org/001003>.

15 Vidi, na primer, Michael Smith, „Search for the Source”, *Philosophical Quarterly* 49 (1999): 384–394. U „Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy”, str. 118–119, i 122, beleška 49, Korsgardova se slaže da postoji zrno istine u ekspresivističkim obrazloženjima moralnog diskursa, ali pokazuje da ekspresivisti greše tako što prihvataju spoljašnje stanovište delatnika koji koristi normativni jezik.

ovu važnu vrstu deliberativne greške, onda ne možemo smatrati da su principi normativni za delatnika ako i samo ako ih delatnik stvarno odobrava, u činu voljne obaveze. Konstruktivizam navodno zahteva manje direktno obrazloženje načina na koji je normativnost usidrena u stvarne voljne težnje delatnika.

Ovde je, verujem, potrebno drugo shvatanje obaveze. Osnovna konstruktivistička ideja, onako kako sam je predstavio, jeste da su principi normativni za datog delatnika ukoliko je delatnik obavezan da ih prihvati i da ih se pridržava. Temelj ove konstrukcije normativnosti, kao što smo videli, je stanje aktualne voljne obaveze, neka vrsta težnje da se pridržavamo principa koje smatramo normativno značajnim. (Tako Korsgardova pokazuje da bismo mogli izbeći stisak normativnih zahteva samo ako bismo prestali bilo šta da „vrednujemo“ – pri čemu vrednovanje jasno uključuje neku vrstu voljnog prihvatanja, koje sam razmatrao u ovom odeljku; upor. SN, 161–64.) Da bismo se prilagodili fenomenu normativne pogrešivosti, međutim, moramo prepostaviti da obaveze koje učestvuju u konstruisanju normativnosti nekako nadmašuju ove dosledne aktivnosti delatnikove volje. Mora postojati smisao u kome, zahvaljujući mom *aktualnom* voljnog prihvatanju principa, ja obavezujem sebe, na načine koje možda još uvek aktualno ne priznajem, na dalje činove prihvatanja. Delatnik koji smatra da bi zadovoljstvo koje bi time bilo postignuto bilo razlog da nekog drugog omalovaži mora stoga nekako biti obavezan da odbaci sam taj princip. I oni koji poriču autoritet moralnog zakona moraju svejedno da budu obavezani, zahvaljujući svom aktualnom prihvatanju drugih normativnih zahteva, da priznaju da moralni zakon i njih obavezuje. Pitanje glasi, kako bi trebalo razumeti ovaj dopunjeni pojam obaveze koji, čini se, konstruktivistički argument zahteva?

Kako ja razumem konstruktivističku poziciju, ovaj dopunjeni pojam obaveze, koji ona zahteva povezan je sa fenomenom refleksije. Već smo videli da delatnost, prema razumevanju Korsgardove, ima suštinski refleksivnu strukturu. Neposredne voljne obaveze koje su krajnji izvor normativnosti i same su refleksivna stanja; one uključuju onu vrstu odobravanja koja je primerena odgovoru na normativno pitanje o željama od kojih racionalno delanje počinje. Dopunjeni pojam obaveze je, verujem, trebalo da bude implicitan u ovoj refleksivnoj dimenziji racionalne volje. U grubim crtama, čini se da se sugerira da bi princip koji ja aktualno prihvatom svejedno

mogao da ne bude normativan za mene ako bi me jedan potpuniji tok refleksivnog razmatranja naveo da ga odbacim, tok koji počinje od principa koje ja već aktualno prihvatom.<sup>16</sup> Princip koji zadovoljava ovaj uslov ne bi izdržao dalju refleksiju, čak i ako je prvobitno promišljanje navelo delatnika da ga prihvati, i ovo potkopava njegov kredibilitet kao zaista obavezujućeg za delatnika. Slično tome, princip koji delatnik još nije prihvatio – kao što je moralni zakon – bi ipak mogao da bude obavezujući ako je takav da bi delatnik bio naveden da ga prihvati u obuhvatnjem toku refleksivnog ispitivanja. U oba slučaja, mi smo obavezni na normativne zaključke koji su zaista obavezujući za nas ukoliko smo suštinski refleksivni delatnici, a refleksija nam je zauzvrat zacrtala putanju, koja bi nas, ukoliko se slobodno sledi, navela da podržimo upravo ove zaključke.

Ovo je opšta slika. Ali ona je i dalje neprecizna u detaljima. Naročito moramo pobliže razmotriti ideju da su delatnici obavezni da prihvate (ili odbace) neki princip zbog činjenice da bi dalja refleksija, koja počinje sa pozicije koju delatnici već zauzimaju, doveo do toga da prihvate (ili odbace) ovaj princip. Moglo bi se činiti, isprva, da je to tako kada je reč o uzročnoj strukturi psiholoških težnji kojima je delatnik već aktualno podređen. Refleksivni delatnici moraju da imaju delotvornu težnju da preispitaju svoje postojeće stavove u pravcu koji je ocrtan konstruktivističkim argumentom, i njihova aktualna deliberativna pozicija će ostati nestabilna zahvaljujući ovoj uzročnoj težnji u pravcu refleksivnog razmatranja. U ovim okvirima bi se moglo reći da su delatnici obavezni da preispitaju stavove voljnog odobravanja, ukoliko imaju dispoziciju da ih preispitaju, koja je latentno prisutna u njihovom aktualnom deliberativnom nazoru.

Međutim, ne verujem da ovo drugo shvatanje obaveze, koje konstruktivistička pozicija zahteva, može da se interpretira na

---

<sup>16</sup> Ovo je, u najmanju ruku, sugerisano strategijom „refleksivnog odobravanja“ za razumevanje normativnosti, koju Korsgardova opisuje u predavanju 2 knjige *The Sources of Normativity*, i ugraduje u svoju konstruktivističku poziciju. Kasnije se, međutim (na str. 257), ona izgleda koleba upravo oko ovoga, govoreći – o normativnom stanovištu mafijaša – da postoji „smisao“ u kom su obaveze koje on smatra da ima stvarne, uprkos činjenici da one ne bi izdržale dodatnu kritičku refleksiju. Ne mislim da ovaj način da se razvije konstruktivistička pozicija mnogo obećava. Ali čak i kad bismo u ovome sledili Korsgardovu i dalje bi bilo prostora za ovu vrstu pogrešnosti koja se sastoji u neuspehu da se prizna normativni princip koji se primenjuje iz pozicije nekog pojedinačnog slučaja.

ovakav uzročni način. Kao prvo, postoji problem koji smo već načeli gore, naime da puka dispozicija da se dela ili misli na određeni način, izgleda nije dovoljna da se utemelji normativni zahtev da se dela ili misli na taj način. Štaviše, nije jasno da li je uzročno delotvorna težnja da se preispitaju stavovi u skladu sa budućom putanjom refleksije zaista ugrađena u strukturu refleksivnog odobravanja. U teorijskom domenu, na primer, ljudi čak mogu verovati u stvari a da istovremeno budu potpuno neosetljivi za izvlačenje zaključaka, koje sama ta verovanja podržavaju. Postoje slepe mrlje u našem pogledu na sebe same i na svet, i često se tvrdoglavu držimo poznatih načina mišljenja čak i suočeni sa evidencijom koja nam je nadohvat ruke. Pod ovim uslovima, skup stavova koji, podvrgnut detaljnom refleksivnom ispitivanju, pokazuje protivčinjeničku ranjivost, mogao bi se pokazati kao veoma stabilan spram aktualnih činjenica, ukoliko subjekt čiji su to stavovi ne pokazuje težnju da se upusti u refleksivni tok koji bi ih mogao potkopati. Konačno, čak i kada postoji uzročna težnja ove vrste ona funkcioniše samo zato što su osobe koje su joj podređene, osetljive na ono što prepoznaju kao distiktivno normativne pritiske da prilagode svoje postojeće stavove. Ova putanja koja se ocrtava u toku dalje refleksije uspostavlja se nizom *racionalnih* prelaza, koji počinje skupom postojećih stavova neke osobe i konačno kulminira u preispitanom skupu stavova koji su refleksivno stabilni. Naša težnja da podešavamo svoje stavove u pravcu sve veće refleksivne stabilnosti rezultat je naše sposobnosti reagovanja na racionalne veze ove vrste.

Ovo nam sugerije normativnu interpretaciju drugog shvatanja obaveze koju sam istraživao u ovim opaskama. Delatnici su obavezni da preispitaju svoje postojeće stavove tako da unaprede refleksivnu stabilnost, ukoliko njihovi postojeći stavovi sami stvaraju racionalni pritisak da se izvrši preispitanje, pritisak na koji su delatnici potencijalno osetljivi zahvaljujući sposobnosti promišljanja koju upražnjavaju već prilikom obrazovanja svojih stavova. Teškoća se, međutim, sastoji u tome što ova interpretacija uvodi normativnost na novo i prethodno neraskriveno mesto unutar celokupne konstruktivističke priče. Sve do sad, ja sam prepostavljao da su principi normativni za delatnike ako su oni obavezni da prihvate te principe zahvaljujući njihovom voljnom stanovištu u datom trenutku. Ali sada se ispostavlja da ove obaveze prepostavljaju dodatne normativne principe, principe koji objašnjavaju zašto

postoji neka vrsta racionalnog pritiska da se pređe sa jednog skupa stavova na drugi, preispitani skup stavova. Kako se obrazlaže normativnost ovih dodatnih principa racionalnosti? S jedne strane, prosto postuliranje njihove valjanosti i obavezujuće snage značilo bi napuštanje konstruktivističkog programa, koji nastoji da pruži obuhvatno objašnjenje normativnosti pomoću stavova delatnikâ za koje principi imaju normativnu snagu. S druge strane, pokušaj da se konstruktivistički obrazlože ovi novi principi mogao bi se činiti potencijalno problematičan, ukoliko se konstruktivistički argument oslanja upravo na ove nove principe da bi objasnio osnovnu ideju da nas naši postojeći stavovi obavezuju da podržimo one zaključke koji su za nas normativni.

Ovde bi moglo da bude od pomoći uvođenje distinkcije unutar šireg domena normativnosti koji je tema koja privlači sve više pažnje u savremenim raspravama. Do sada sam govorio o normativnosti u terminima razloga, konstruišući ove kao razmatranja za i protiv stavova koje bi neko mogao da prihvati. Ali može se raspravljati da li polje normativnosti čine samo razlozi u ovom smislu. Povrh toga, čini se, postoji odvojeni skup zahteva koji deluju kao ograničenja u pogledu kombinacija stavova koje bismo mogli usvojiti u nekom vremenu.<sup>17</sup> Tako, izgleda da se od nekoga ko veruje da p, i veruje da (ako p onda q), racionalno zahteva da zbog ovih uverenja dodatno podesi svoj ukupni skup verovanja: bilo da treba da stekne novo uverenje da q, ili da odustane od jednog od ova dva početna. Štaviše, ovaj je zahtev očito nezavisan od činjenica koje se odnose na delatnikove razloge.<sup>18</sup> Moglo bi biti da su verovanja od kojih osoba počinje lažna ili slabo potkrepljena raspoloživim svedočanstvima. U tom slučaju neće biti istina reći da osoba ima razloga da veruje da q. Pa ipak, sve dok neko veruje da p i da (ako p onda q), postoji neka vrsta normativnog pritiska koji će delati tako da se naprave odgovarajuća podešavanja u stavovima, a neuspeh da se odgovori na ovaj pritisak dovešće do nepravilnosti u zaključivanju te osobe.

<sup>17</sup> Vidi, na primer, John Broome, "Normative Requirements", *Ratio* 12 (1999): 398–419; T. M. Scanlon, "Structural Irrationality", u: G. Brennan, R. Goodin i M. Smith (prir.), *Common Minds* (Oxford: Oxford University Press, u štampi).

<sup>18</sup> Mada, možda zavise od delatnikovih uverenja o njegovim razlozima; upor. Niko Kolodny, „Why Be Rational?“, *Mind* 114 (2005): 509–563.

Mogli bismo ovu dodatnu dimenziju normativnog područja podvesti pod rubriku racionalnosti, da bismo je uporedili sa normativnošću razloga. Ovako postavljeno, čini se da je drugo shvatanje obaveze unutar konstruktivističkog obrazloženja, zapravo, pozivanje na zahteve racionalnosti. Počevši od onoga što delatnik aktualno voljno podržava, konstruktivist argumentuje da će se od delatnika zahtevati da izvrši niz podešavanja u čitavom skupu svojih voljnih obaveza, u skadu sa opštim normama strukturalne racionalnosti u deliberaciji. Principi koje bi delatnik prihvatio nakon ovih potrebnih podešavanja onda određuju šta delatnik ima razloga da uradi. Tako je normativnost razloga, moglo bi se reći fiksirana, primenom prethodnog skupa normativnih principa racionalnosti, koji upravljuju kombinovanjem delatnikovih voljnih stavova.<sup>19</sup>

Ovo bi mogao biti ispravan način da se razume celokupna pozicija Korsgardove. Normativnost razloga, prema ovoj interpretaciji, parazitira na prethodnoj, i od nje različitoj normativnosti racionalnosti. Potencijalna prednost ovakvog tumačenja je, na primer, to što ono omogućava gore skiciranu strategiju za savladavanje teškoće u vezi sa prvoj vrstom obaveze koja se pojavljuje u poziciji Krosgardove. Prva vrsta voljne obaveze je aktivno stremljenje da se dospe do cilja koji je karakterističan za delatnost, a problem se sastoji u tome što Korsgardova ne razmatra ovu vrstu intencionalne delatnosti koja je obeležena stanjem normativnog odobravanja. Intencionalna delatnost ne sledi nužno delatnikove stavove normativnog odobravanja, i u izvesnoj meri tada izgleda da postoji staza kojom bi delatnik mogao da umakne stisku konstruktivističkog argumenta. Primetimo, međutim, da su slučajevi u kojima naše intencije na ovaj način odstupaju od naših sudova o onome što imamo razloga da uradimo, paradigmatični slučajevi iracionalnosti, u gore specifikovanom smislu. Postoji strukturni zahtev racionalnosti koji upravlja kombinacijama normativnih uverenja i intencija, na takav način da bi ove dve klase stavova trebalo da budu u saglasnosti jedna sa drugom. Ako je ovo tačno, i ako konstruktivist zaista pokušava da zasnuje normativnost razloga na normativnosti racionalnosti, koja joj prethodi, onda nedostatak u interpretaciji htenja Korsgardove ipak ne bi obezbedivao stazu kojom bi delatnik mogao da umakne normativnim zahtevima

<sup>19</sup> Ovo razumevanje argumenta Korsgardove je sugerisao Kolodny, „Why Be Rational?“

koji čine krajnji cilj koji konstruktivisti nastoje da odbrane. Čak i oni delatnici koji sami ne odobravaju ciljeve kojima u tekućem trenutku streme, bili bi obavezni da se pridržavaju principa kao što je moralni zakon, ukoliko bi priznali i prihvatili ove principe kada bi preispitali svoje stavove u skladu sa zahtevima strukturne racionalnosti.

Međutim, ako treba razviti poziciju na ovom tragu, onda moramo da damo obrazloženje normativnih principa racionalnosti koje je u duhu opšteg konstruktivističkog pristupa. Ovi principi, jednako kao i razlozi koji će biti konstruisani pozivanjem na njih, moraju u krajnjoj liniji biti normativni zahvaljujući stavovima delatnika na koje se odnose. Oni se ne mogu prosto uzeti zdravo za gotovo u ovom kontekstu a da se ne ospori težnja konstruktivista da pruže sveobuhvatno obrazloženje izvora normativnosti. Tako bi konstruktivista mogao da tvrdi da su strukturni principi racionalnosti koji upravljaju kombinacijama stavova, zapravo, principi koje moramo priznati ukoliko imamo osnovne sposobnosti za praktičku refleksiju koje nas uopšte čine racionalnim delatnicima. U ovom pogledu oni bi mogli biti nalik principu neprotivrečnosti i drugim osnovnim pravilima logičkog izvođenja. Ako ne priznamo snagu ovih principa, moglo bi se opravano tvrditi da u tom slučaju ne bismo bili smatrani subjektima verovanja, jer odgovaranje na zahteve istinitosti što je funkcionalna uloga verovanja pretpostavlja da subjekt ovog stava sagledava kritiku u pogledu elementarnih logičkih principa kao legitimnu. Ovo ne znači reći da će svako ko veruje, zaista uspeti da se savršeno pridržava principa neprotivrečnosti. Kao što smo gore videli, ljudi često prilično uporno istrajavaju u obrascima mišljenja i delanja koji su očigledno iracionalni, pa čak i nekonzistentni. Poenta je pre u tome da bi svako ko je uopšte subjekt uverenja priznao snagu kritike koja je ispravno izražena preko principa neprotivrečnosti, čak i kada ne bi uspeo da odgovori na takvu kritiku preispitivanjem svojih uverenja u skladu s njom. Prihvatanje ovog principa strukturne racionalnosti je stoga ugrađeno u stanje onoga ko veruje, i to bi moglo da konstruktivistički objasni njegovu normativnu snagu.

Moja namera nije bila da prihvatom ovo obrazloženje strukturne racionalnosti. Poenta je prosto da je ovo smer u kome će konstruktivisti morati da krenu kako bi dali obuhvatno objašnjenje normativnosti koje, da bi razjasnilo obaveze sadržane u delanju, počiva, kako sam skicirao, na strukturnim principima racionalnosti. Bile bi

umesne i dve dodatne primedbe o do sada zanemarivnom aspektu konstruktivističkog programa. Prvo, čini se da postoji raskorak između konstruktivističkog obrazloženja strukturne racionalnosti i konstruktivističkog obrazloženja normativnih razloga. Ovo potonje, kao što sam se trudio da istaknem, ne poziva se na principe koje delatnik aktualno već podržava, nego na principe koje je delatnik racionalno u obavezi da podržava. Nasuprot tome, principi strukturne racionalnosti očito zahtevaju da budu direktnije usidreni u aktualne voljne obaveze delatnika čijim mišljenjem upravljaju. To je zbog toga što indirektnija strategija primenjiva na slučajevе normativnih razloga počiva, kako smo već videli, na samim principima strukturne racionalnosti o kojima je upravo reč. Argumentovati da su principi strukturne racionalnosti za nas normativni zato što smo obavezni da, primenom tih istih principa, priznamo njihovу snagu, bilo bi prilično očigledno cirkularno argumentovanje.

Drugo, ako strategija koju sam ocrtao treba da bude uspešna, biće nam potrebno slično obrazloženje svih principa strukturne racionalnosti, koji počivaju na širem konstruktivističkom argumentu. To jest, svaki put kada se pozivamo na ideju da smo obavezani racionalnošću da preispitamo svoje postojeće stavove na izvestan način, zahtevi koji se postavljaju moraju biti upravo oni koje mi već aktualno priznajemo samo zato što smo stvorena koja delaju i imaju uverenja. Izlišno je reći da je ovo vrlo visok standard. Ispostavlja se, verujem, da je, unutar šire pozicije Korsgardove, princip instrumentalne racionalnosti koji sam ranije pominjao najbolje razumeti kao princip strukturne racionalnosti koji upravlja kombinovanjem naših stavova. Ovaj princip izgleda zabranjuje sledeću kombinaciju stavova: namerovanje cilja, verovanje da su data sredstva nužna u odnosu na cilj, i odsustvo narmere da se prihvate sredstva. Mogli bismo usaglasiti stavove sa ovim struktturnim zahtevom bar na dva načina: bilo obrazovanjem namere da se prihvate sredstva za koja se veruje da su nužna, ili odustajanjem od namere da se postigne prvobitni cilj. Ako ovo zaista predstavlja zahtev racionalnosti, i ako je moja interpretacija konstruktivizma ispravna, Korsgardova mora da smatra da svi delatnici, samo zahvaljujući svojim osnovnim sposobnostima za intencionalno delanje, moraju već implicitno priznati snagu ovog strukturnog principa. Njegova normativna snaga je u tome što je na ovaj način usidren u stvarne stavove koji nas čine delatnicima.

Neću dalje da se bavim pitanjem da li je ovo uverljiv način da se shvati instrumentalni princip i da se obrazloži njegova normativnost. Iznenadujuće je teško doći do rešenja ovog pitanja jer ono pokreće veće probleme o instrumentalnoj racionalnosti koji su nedavno ekstenzivno raspravljeni (rasprava u kojoj sam učestovao u drugoj prilici).<sup>20</sup> Umesto toga, želeo bih da se usredosredim na centralni slučaj u kom Korsgardova pokušava da izvede normativnost razloga iz normativnosti racionalnosti. Njen je argument da je obavezanost na moralni zakon ugrađena u strukturu refleksivnog delanja. Razmatranje ovog argumenta, u svetu interpretacije šire konstruktivističke pozicije koju sam ponudio, trebalo bi da doprinese tome da uvažimo granice te pozicije kao strategije za uspostavljanje normativnosti morala.

### III REFLEKSIJA I ČOVEČNOST

Kao što smo gore videli, Korsgardova smatra da je voljna obaveza po svojoj suštini refleksivna. Odlučujemo se da delamo reflektujući o svojim neposrednim sklonostima, i ova refleksija je izražena kroz normativno pitanje, da li treba da uradim ono čemu sam sada sklon? Mnoge odgovore na ovu vrstu normativnih pitanja refleksivni delatnik podržava iz perspektive jednog od svojih praktičnih identiteta, „opisa koji čini da je život vredan življenja i delanje vredno poduzimanja“ (SN, 101). Na primer, majka će se po pravilu obavezati da dela prema svojoj sklonosti da zadovolji potrebe sopstvenog deteta, podržavajući princip koji kaže da ona mora da reaguje kada je dete uznemireno (princip koji tako identificuje potrebe njenog deteta kao za nju obavezujuće normativne razloge). Kada delatnica ne bi prihvatala ovaj princip i kada ne bi nastojala aktivno da ga se pridržava bila bi u neskladu sa svojim praktičnim identitetom majke; ovo je smisao u kom refleksivno odobravanje principa proizlazi iz perspektive ove vrste praktičnog identiteta.

Ali naši praktični identiteti, u smislu koji koristi Korsgardova, ne označavaju granice našeg deliberativnog horizonta. Baš kao što možemo refleksijom napraviti otklon spram želja koje nas neposredno

---

<sup>20</sup> Vidi moj tekst „Normativity, Commitment, and Instrumental Reason“.

podstiću na delanje, možemo takođe postići i refleksivnu distancu spram praktičnih identiteta koji uslovjavaju naše inicijalne činove voljnog prihvatanja. Konstruktivistički argument Korsgardoве u prilog univerzalne normativnosti moralnog zakona koristi ovu sposobnost koja je ugrađena u rationalne delatnike da pokrenu normativna pitanja, ne samo o svojim neposrednim sklonostima ka delanju, već i o značajnijim contingentnostima njihove situacije i identiteta – njihovim ličnim i porodičnim odnosima, profesionalnim obavezama i delatnostima, religioznim uverenjima, projektima i tako dalje.<sup>21</sup> Osnovna argumentacija se odvija u dve etape. Prvo, ističe se da će se putanja refleksivnog preispitivanja okončati samo kada dostignemo identitet koji više nije contingentan u tom smislu da se od njega ne možemo distancirati refleksijom. Ova krajnja zamisao našeg identiteta je određena, u stvari, samom sposobnošću promišljanja koja refleksiju uopšte čini mogućom; ne možemo postići refleksivnu distancu od ove sposobnosti, zato što je već sam čin promišljanja suštinski koristi. Drugo, argumentuje se da jednom kada je refleksija došla do svog prirodnog kraja tako što je zauzela nekontingentno stanovište rationalnog delanja, dalja voljna obaveza će biti moguća samo ako prihvatimo vrednost same čovečnosti, koja je konstruisana kao puka sposobnost za refleksivno odobravanje. Ali to znači da čovečnost treba smatrati izvorom značajnih normativnih zahteva, kad god je ona instancirana. To, u stvari, znači prihvati „moralni zakon“, normativni princip koji specifikuje da se prema rationalnoj prirodi treba ophoditi sa poštovanjem i uvažavanjem.<sup>22</sup> Obavezанost na moralni zakon je stoga implicitna u refleksivnoj strukturi ljudske ili rationalne delatnosti.

21 Vidi naročito *The Sources of Normativity*, str. 113–125; upor. str. 129: „[b] udući da smo ljudi možemo u bilo kom trenutku postaviti pitanje normativnosti bilo kog od naših praktičnih identiteta.“

22 Veliko pitanje koje je pokrenuto ovom skicom glasi: zbog čega refleksivni delatnici treba da budu obvezani da prihvate vrednost čovečnosti uopšte, a ne samo vrednost njihove sopstvene sposobnosti za refleksivno delanje (konstruisano, možda, kao osnova ili uslov njihovih specifičnijih praktičnih identiteta). Korsgardova ovo priznaje kao potencijalnu primedbu i bavi se njome tako što argumentuje da su normativni razlozi u suštini po svom karakteru javni (*The Sources of Normativity*, str. 132–145). Ja neću razmatrati ovaj deo njenog stanovišta, jer smatram zapravo da je argument Korsgardove neuspešan na jednom temeljnijem nivou: ne postoji zahtev da refleksivni delatnici prihvate vrednost čovečnosti, bilo u svojoj ličnosti bilo u ličnosti nekog drugog.

Najmanje što se može primetiti je da sama Korsgardova ne razvija ovu argumentaciju naročito precizno i jasno. Očito je da ona zamišlja objašnjenje normativnosti moralnog zakona koje se poziva na sposobnost racionalnih delatnika da u mišljenju naprave otklon spram kontingentnosti svojih identiteta i okolnosti. Ali u njenom kanoničnom izlaganju tog objašnjenja ostaje nejasno kako bi ono tačno trebalo da glasi. Sada bih želeo da sugerisem da precizni detalji ove argumentacije zapravo i nisu važni. Obrazloženje osnovne strukture kontraktualizma koju sam ponudio, omogućiće nam da vidimo nedostatak u svakom argumentu u prilog moralnog zakona koji se poziva, kao što je to slučaj sa argumentom Korsgardoве, na osnovnu sposobnost refleksije koja je ugrađena u racionalnu delatnost.

Prva etapa u argumentu Korsgardoве mi se čini manje-više neproblematična, i ja ne nameravam da govorim o njoj mnogo. Ovde je ideja da nas naša racionalna priroda osposobljava da u mišljenju napravimo otklon od svake kontingentne crte našeg identiteta i situacije koja nam izgleda kao normativno značajna i da iz ove za refleksiju povoljnije tačke preispitamo njenu navodnu normativnost. Ovo se čini neporecivo. Tako, obično smatram da su moja priateljstva i moj profesionalni položaj nastavnika filozofije izvori distinkтивnih razloga za delanje; kao prijatelj X-a ili nastavnik Y-a, shvatam da imam razloge da se prema X-u i Y-u ophodim na posebne načine, razloge koji su u vezi sa ovim kontingentnim crtama mog sadašnjeg identiteta. U isto vreme, kao racionalni delatnik, mogu da apstrahujem od ovih kontingentnosti, i da ih učinim predmetima kritičkog promišljanja; ova mogućnost je ugrađena u prirodu racionalnosti. Štaviše, Korsgardova, čini se, ispravno sugerise da ovaj tok promišljanja dostiže svoj prirodnji kraj samom sposobnošću refleksije koja nas čini racionalnim delatnicima i konstituiše našu čovečnost (u kantovskom pre nego u biološkom smislu). Ne možemo na isti način apstrahovati u mišljenju od ovih racionalnih sposobnosti zato što će one suštinski učestvovati u svakom toku promišljanja kojim bismo mogli krenuti. Mogu se refleksijom distancirati od svojih priateljstava i profesionalnih delatnosti, i tako doći do zaključaka o njima koje bih prihvatio čak i kada oni zaista ne bi bili aspekti mog identiteta. Ne mogu se na sličan način refleksivno distancirati od svoje sposobnosti da se upustim u racionalno promišljanje.

Teškoće, kako ja to vidim, dolaze u drugoj etapi transcendentalnog argumenta Korsgardove. Suštinu argumenta čini tvrdnja da će kontinuirano delanje biti moguće za one koji refleksiju sprovode do njenog prirodnog kraja, samo ako podržavaju „vrednost“ čovečnosti, priznajući puko posedovanje sposobnosti za racionalno delanje kao izvor normativnih zahteva. Prvo što treba primetiti u vezi sa ovim zahtevom je to da ga treba razumeti kao da artikuliše racionalnu obavezu. To jest, moraju postojati principi strukturne racionalnosti, čije priznanje je ugrađeno u sposobnost racionalnog delanja, čija primena zahteva od svakog od nas da prihvati vrednost čovečnosti (što se svodi na prihvatanje moralnog zakona). Ovo je određeno formalnom strukturu kontraktualističkog argumenta, koji sam rekonstruisao gore.

Neke od formulacija centralnog argumenta koje daje sama Korsgardova, čini se, ne slažu se sa ovim centralnim kontraktualističkim izvedenjem. Ona ponekad piše kao da, jednom kada smo se u mislima izmakli na stanovište maksimalnog promišljanja, normativnost racionalne prirode prosto izlazi na videlo, predstavljajući se kao neka vrsta samostalne činjenice. „Tok refleksije“, kaže ona na jednom mestu, „navodi nas da prepoznamo formu identiteta koja je u pozadini svih drugih: naš ljudski identitet“ (SN: 129). Ali ovakvi odeljci, u naboljem slučaju, dovode u zabludu.<sup>23</sup> Tok refleksije nas ne dovodi samo u poziciju da shvatimo istine o svojim razlozima za delanje koje su takoreći već na raspolaganju da budu shvaćene; to bi predstavljalo pad u realističko razumevanje normativnosti. Tok refleksije će nas pre navesti da prihvatimo principe koji čovečnosti pripisuju normativni značaj, ukoliko racionalnost od nas zahteva da prihvatimo takve principe jednom kada smo se

23 Verovatno je nenameravana sugestija da nas promišljanje navodi da podržavamo normativne zaključke tako što nas stavlja u poziciju iz koje možemo samo videti (ili „prepoznati“) nešto što je tako u svako slučaju (nezavisno od strukture naših sopstvenih stavova). Uporedi sledeći odeljak: „Pošto ne možete delati bez razloga i pošto je vaša čovečnost izvor vaših razloga, vi morate vrednovati svoju sopstvenu čovečnost ako uopšte treba da delate“ (SN, 123). Ovo se slično može pročitati, u realističkom duhu, kao da je rečeno da treba vrednovati čovečnost zato što je (kao nezavisna stvar) „izvor“ naših razloga, pri čemu je ova normativna teza prosto uzeta kao data. Ali prepostavljam da Korsgardova ima na umu nešto sasvim drugo: da mi „moramo“ vrednovati čovečnost, u onoj meri u kojoj bi bilo iracionalno da to ne činimo, narušavajući time strukturne zahteve za koje priznajemo da upravljaju refleksijom.

refleksijom distancirali od kontingenčnih aspekata našeg identiteta i okolnosti. Kao što Korsgardova piše, „[d]alje protezanje refleksije zahteva dalje prihvatanje“ (SN: 119).<sup>24</sup>

Pitanje glasi, zašto *moramo* da prihvatimo normativnost čovečnosti sa stanovišta maksimalnog promišljanja? Koje bismo neizbežne strukturne principe racionalnosti kršili kada ne bismo prihvatili moralni zakon? Verujem da nema ubedljivih odgovora na ova pitanja. Pokušaću da potkreprim ovu tvrdnju razmatranjem dve moguće interpretacije argumenta Korsgardove. Centralna pretpostavka ovog argumenta je da će kontinuirano delanje biti moguće za refleksivna bića samo ako su u stanju da podrže normativni značaj kontingenčnosti od kojih su apstrahovali u mišljenju. Postoji interpretacija ove pretpostavke u kojoj ona deluje uverljivo, ali čin prihvatanja koji ona od nas zahteva ne uključuje priznavanje normativnosti same čovečnosti. Razmotrimo primer prijateljstva. Ja, naravno, mogu napraviti otklon u mislima od mog prijateljstva sa X-om i promišljati o tome da li ovaj aspekt mog identiteta stvarno ima normativni značaj koji mu ja bez razmišljanja pripisujem u svakodnevnom životu. Prirodan način da damo pozitivan odgovor na ovo pitanje bio bi da prihvatimo univerzalni princip prijateljstva, u smislu da za svakog delatnika S, činjenica da je S u odnosu prijateljstva sa nekim drugim predstavlja izvor specijalnih razloga za S-a (npr. razloga da se uključi u zajedničke aktivnosti sa prijateljem, da se brine o prijateljevim posebnim potrebama i krizama, i tako dalje). Ovaj univezalni normativni princip sasvim lepo mogu prihvati sa stanovišta maksimalnog promišljanja, gde apstrahujem u mišljenju od činjenica o mojim sopstvenim kontingenčnim identitetima. Tako ne moram znati da sam prijatelj X-a (ili, što se toga tiče, da uopšte imam prijatelje) da bih bio u stanju da podržim univerzalni princip da je prijateljstvo izvor normativnih razloga. Pa ipak, prihvatajući refleksijom univerzalni princip prijateljstva ja ne prihvatom niti se racionalno obavezujem na to da prihvatom određeni normativni princip koji kaže da je čovečnost izvor normativnih razloga. Logički je moguće da prijateljstvo bude normativno značajan odnos, čak i kad čovečnost to nije; dva moguća principa – princip prijateljstva i princip čovečnosti – čine se formalno različiti i nezavisni jedan od

---

24 Na ovaj ključni odeljak ću se vratiti kasnije.

drugog.<sup>25</sup> Međutim, ako je ovo ispravno, onda mogu da zadovoljim zahtev za maksimalnim promišljanjem, prihvatajući normativni značaj mog kontingentnog identiteta prijatelja X-a, a da ne prihvatom moralni zakon.

Prema ovoj prvoj interpretaciji, metod refleksivnog ispitivanja koji se oslanja na argument Korsgardoве svodi se na proceduru artikulacije. Ideja koja стоји iza toga је да су нормативне relacije implicitno opšte, da se mogu formulisati univerzalno tako da ne sadrže indeksikale, vlastita imena, i tako dalje, i da su stoga u principu primenjive na druge delatnike i situacije.<sup>26</sup> Ovo je istina čak i za najočiglednije subjektivna i prolazna normativna razmatranja. Tako, ako je razlog da uzmem još jednu porciju sladoleda, činjenica da prosto tako hoću, to neće biti zahvaljujući opštijoj istini koju bih mogao da primenim u drugim prilikama; za svakog delatnika koji se nalazi u relevantno sličnoj deliberativnoj situaciji (koji razmatra, na primer, da li da uzme još dezerta ili ne, i koji nije na dijeti ili pod strogim medicinskim režimom i tako dalje), činjenica da tako hoće bila bi za njega razlog da postupi na isti način. Zahtev da se napravi „otklon“ u mislima od kontingentnih odlika identiteta i situacije, u skladu sa ovom linijom argumentacije, prosto znači zahtevati da pokušamo da diskurzivno razjasnimo koje su od ovih odlika normativno važne. Zahtev je zadovoljen jednom kada smo univerzalno formulisali osnovnu normativnu relaciju čiju primenu na druge moguće delatnike i situacije delanja smo spremni da prihvatimo. Zahtev se, štaviše, sasvim ispravno može smatrati kao strukturni zahtev racionalnosti. Ako je, kao što sam sugerisao, normativnost implicitno opšta na način koji sam upravo skicirao, onda je svako ko prihvata neki poseban normativni sud obavezan racionalnošću da prihvati

25 Ponekad se argumentovalo da bi adekvatno razumevanje suštinske vrednosti prijateljstva navelo one koji uvažavaju ovu vrednost da priznaju moralne zahteve stranaca; vidi, npr., Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 164–66. Ali ovo nije ista vrsta argumenta kao ona koju zahteva Korsgardova. On se poziva na naše deliberativno razumevanje prijateljstva kao vrednosti i na način na koji ova vrednost stvara razloge za delanje i reagovanje. Argument Korsgardove se, naprotiv, poziva na puku činjenicu da je princip prijateljstva podržan sa stanovišta maksimalnog promišljanja; to je formalna struktura refleksivnog odobravanja koja bi trebalo da nosi sa sobom priznanje moralnih zahteva, a ne suštinski sadržaj vrednosti koje su refleksivno prihvaciene.

26 Uporedi Scanlon, *What We Owe to Each Other*, str. 73–74, o univerzalnosti sudova o razlozima.

neki univerzalni princip koji čini eksplisitnom latentnu strukturu početnog suda. Snaga ovog zahteva je, mogli bismo reći, nešto što već priznaje svako ko je uopšte u stanju da donosi normativne sudove (čak i kada ih se u praksi ponekad ne pridržava u potpunosti).

Kao što smo videli, problem je u tome što ova interpretacija metode refleksivnog ispitivanja Korsgardoве ne dovodi do željenog zaključka; ona ne pokazuje da su racionalni delatnici obavezni da prihvate vrednost čovečnosti. Verovatno bi sama Korsgardova rekla da čitanje koje sam ponudio ne uspeva da uhvati ono što je ona imala na umu kada je govorila o refleksivnom odobravanju kontingenosti koje oblikuju naše neposredne deliberacije kao delatnika. Ona bi mogla da prigovori, na primer, da refleksivno odobravanje nije puko intelektualno ili kognitivno prihvatanje univerzalne formule. Ono je pre stav aktivnog nastojanja, koje uključuje onu vrstu usmeravanja volje koju smo razmotrili u odeljku 2 nazavši je voljnom obavezom. Majka koja promišljanjem prihvata svoj impuls da se pobrine za uznemirenost svog deteta, na primer, ne potvrđuje prosto teorijski zaključak koji se slučajno odnosi na nju; ona se obavezuje na određen način života, tako da on daje izraz njenom praktičnom identitetu majke i značaju koji taj identitet ima za nju.<sup>27</sup> Prihvatići princip delanja, na ovaj egzistencijalni način, jeste nešto što je moguće samo za osobu koja ima određeni praktični identitet koji je izražen činom prihvatanja, i koja taj identitet smatra vrednim (ili je bar obavezana racionalnošću da ga smatra vrednim).

Prepostavljam da, se grubo uzev, argument Korsgardove na ovaj način oslanja na bogatiju, egzistencijalnu koncepciju refleksivnog odobravanja. Ova koncepcija sama za sebe pokreće mnoga pitanja. Ona uključuje problematični pojam voljne obaveze, kombinujući normativno odobravanje i aktivno usmeravanje volje, koje sam kritikovao u prethodnom odeljku. Dalje, pomalo je nejasno zašto bi trebalo misliti da obaveza ove vrste, ako prepostavimo da postoji, suštinski izražava identitet delatnika koji se obavezuje, na takav način da bi za delatnika bilo iracionalno da ne vrednuje identitet koji je tako dobio izraz.<sup>28</sup> Za potrebe rasprave, međutim, ja ču ove brige ostaviti po

27 Ovakvo čitanje argumenta Korsgardove očito zahteva ekspresivizam u normativnom diskursu koji je u drugim tačkama, čini se, tek sugerisan.

28 Zašto ne mogu nešto vrednovati iz perspektive svog identiteta (recimo) kao filozofa, a da ne prihvatom ili vrednujem sam taj identitet? Na prvu loptu,

strani; prepostaviću zajedno s Korsgardovom da postoji takva vrsta egzistencijalnog prihvatanja koja uključuje aktivnu voljnu obavezu, i da obaveza ove vrste za uzvrat izražava i opravdava identitet iz kog proizilazi. U ovim okvirima, centralni stav Korsgardojeva mora biti da jednom kada u mišljenju apstrahuje od kontingenčnih odlika našeg identiteta i okolnosti, kontinuirana delatnost će za nas biti moguća samo ako aktivno prihvatomo upravo te iste odlike iz perspektive našeg ljudskog identiteta, identiteta bića koja poseduju samo one sposobnosti koje su implicitno sadržane u svakom činu refleksije. Kao što piše na jednom mestu, „[d]alje protezanje refleksije zahteva dalje prihvatanje“ (SN: 119). Ali, u interpretaciji koju sada razmatramo, voljno prihvatanje će, sa stanovišta maksimalnog promišljanja, dati izraz našem ljudskom identitetu ili našem identitetu kao racionalnih delatnika, potvrđujući vrednost ili normativni značaj ovih oblika identiteta. Racionalni delatnici se tako obavezuju na prihvatanje moralnog zakona.

Verujem da je suština problema ovde u ideji da refleksivna distanca zahteva refleksivno odobravanje. Korsgardo bi morala da prepostavi da bi bilo iracionalno – da bi bilo kršenje voljnih principa koji su već priznati ukoliko je individua uopšte sposobna za delanje i mišljenje – kombinovati dva stanja ili stava: onu vrstu refleksivnog delanja, koja uključuje voljnu obavezu sa stanovišta naših kontingenčnih praktičnih identiteta; i neobavezno promišljanje ovih kontingenčnosti, sa stanovišta određenog samo sposobnostima koje refleksiju čine mogućom. Jednom kada dosegnemo nivo maksimalnog promišljanja, bilo bi iracionalno ili nekonzistentno nastaviti sa prihvatanjem delanja sa stanovišta kontingenčne delatnosti a da ne podržavamo one kontingenčnosti koje su izražene u ovako običnim činovima prihvatanja. Ali ova ključna prepostavka može se dovesti u pitanje.

Da bih izneo teškoću koju imam na umu, biće od pomoći da se podsetimo argumenta koji je izneo Bernard Vilijams [Bernard Williams] u svojoj uticajnoj knjizi *Etika i granice filozofije*, koja se između ostalog hvata u koštac sa problemom odnosa između refleksije

---

čini se da bih mogao da uvažavam i prihvatom (kao filozof) vrednost dela kao što je *The Sources of Normativity*, iako se kajem što sam izabrao baš ovaku karijeru. Možda bi Korsgardo smatrala da bi prihvatanju pod ovim uslovima nedostajao distinkтивni element egzistencijalne obaveze.

i obaveze.<sup>29</sup> Vilijams brani tri krupne tvrdnje o ovim problemima. Prvo, život u savremenim uslovima je prožet refleksijom i uključuje kritičko ispitivanje svih kontingentnosti kojima može biti podvrgnut; štaviše, kada je jednom ostvarena, kultura prožeta refleksijom ne može se zaista vratiti unazad – nema načina da se duh vrati u bocu. Drugo, sa stanovišta maksimalnog promišljanja, nedostaju nam resursi da u mišljenju opravdamo kontingentne prakse, institucije, identitete i obaveze koje smo možda nasledili ili preuzeli u praksi. Prosto, sa distanciranog stanovišta nema uspešnog argumenta koji bi mogao dovesti racionalnog delatnika do toga da prihvati ma koju od ovih kontingentnosti ljudskog života i delanja. Treće, refleksivno delanje je svejedno moguće pod ovim uslovima. Mogli bismo nastaviti da odobravamo delanje koje obavljamo i da branimo vrednosti do kojih nam je stalo iz perspektive naših korsgardijanskih praktičnih identiteta, a da smo čak refleksivno svesni kontingentnosti tih identiteta, i naše nesposobnosti da obezbedimo univerzalne racionalne temelje. Vilijams naziva ovo stanje samouverenošću i sugerije da ono nudi ispravan model za razmišljanje o ljudskim postupcima pod uslovima koji preovlađuju u savremenom svetu.

Očigledno je da je cela ova slika u potpunom neskladu sa obrazloženjem odnosa između refleksije i delanja koje daje Korsgordova. Naročito je Vilijamsova druga tvrdnja, potpuno poricanje zaključka koji Korsgordova pokušava da dokaže. Za potrebe procene argumenta Korsgardove, međutim, naročito je zanimljiva treća Vilijamsova tvrdnja. Korsgordova pokazuje, u stvari, da moramo prihvati svoje kontingentne identitete sa stanovišta maksimalnog promišljanja, zato što je racionalna obavezanost na ovakvo refleksivno odobravanje ugradena u strukturu refleksivnog delanja. Ali ako je samouverenost u Vilijamsovom smislu moguća, ovaj argument mora biti pogrešan. Samouvereni delatnici su u potpunosti obavezani na delanje prema vrednostima koje oblikuju njihove kontingentne identitete, ali oni su u isto vreme svesni da ove kontingentnosti ne mogu biti odbranjene refleksijom. Štaviše, nema ničeg u njihovom stanovištu što bi zahtevalo od njih da ova dva aspekta svoje svesti vide kao da su u tenziji, narušavajući neki neizbežan strukturani zahtev mišljenja.

29 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pogl. 9.

Ova poslednja tačka bi mogla postati jasnija ako samouverenosti, u Vilijamsovom smislu, suprotstavimo drugačiji skup stavova, kombinujući (a) kontinuirano delanje u duhu datog praktičnog identiteta sa (b) refleksivnom osudom upravo tog identiteta kao po sebi zlog ili iskvarenog ili neutentičnog ili bilo kakvog drugog. Ova kombinacija bi zaista sadržala unutrašnju napetost, proizvodeći racionalan pritisak na delatnika u pravcu preispitivanja svojih stavova. Kontinuirano voljno prihvatanje delanja, sa stanovišta datog praktičnog identiteta, čini se da je u neskladu – na načine koje bi delatnik priznao – sa promišljenom vrednosnom kritikom samog tog identiteta. Ali samouverenost se suštinski razlikuje od ovog nestabilnog stanovišta. Savremeni delatnici koje Vilijams zamišlja ne osuđuju aktivno svoje sopstvene kontingentne identitete sa stanovišta maksimalnog promišljanja. Njegova poenta je pre da je apstraktno promišljanje ove vrste suviše osiromašeno da bi nas sposobilo da prihvatimo bilo kakve vrednosne zaključke, pozitivne ili negativne, o kontingentnostima identiteta i okolnostima koje uslovjavaju našu delatnost. Samouvereni delatnici tako ne kombinuju aktivno prihvatanje iz perspektive svojih kontingentnih identiteta sa promišljenom kritikom ili osudom samih tih identiteta, već pre sa stavom promišljene neutralnosti ili čutanja o njima. Meni se čini da je Vilijams u pravu, barem kada sugerije da je samouverenost ove vrste moguće stanje i da ono ne uključuje nužnu racionalnu nestabilnost. Ali ako je samouverenost i moguća i racionalno stabilna, argument Korsgardove nije uspešan; dalje protezanje refleksije ne zahteva racionalno dalje prihvatanje.

Da rezimiramo, u ovom odeljku sam razmotrio dve različite interpretacije centralne etape konstruktivističkog argumenta Korsgardove u prilog normativnosti moralnog zakona. Prema prvoj interpretaciji, refleksivno odobravanje uključuje diskurzivnu artikulaciju univerzalnih principa koji su latentni u normativnim obavezama. Ja sam argumentovao da postoji pravi racionalni zahtev za refleksivnim odobravanjem u ovom smislu, ali da nas to ne obavezuje da prihvatimo moralni zakon ili vrednost čovečnosti. Prema drugoj interpretaciji, refleksivno odobravanje je shvaćeno više na način one vrste egzistencijalne voljne obaveze koja izražava i potvrđuje identitet iz kog proizlazi prihvatanje. Međutim, kada je prihvatanje ovako shvaćeno, ispostavlja se da nema racionalnog

zahteva za prihvatanjem kontingenstnosti koje oblikuju naše delanje sa refleksivnog stanovišta, što nam mogućnost samouverenosti Vilijamsovog tipa pomaže da uočimo.<sup>30</sup>

Prevod:  
Snežana Otašević

---

<sup>30</sup> Ovaj članak je izvorno pisan za konferenciju „Normativnost“ koju je organizovao Ridiger Bitner [Rüdiger Bittner] i koja je održana u Centru za interdisciplinarno istraživanje na Univerzitetu Bilefeld u julu 2005. godine. Zahvalan sam učesnicima konferencije za podsticajnu raspravu. Rad na ovom članku je imao velikodušnu podršku Fondacije Aleksandar fon Humboldt.



СИР – КАТАЛОГИЗАЦИЈА У ПУБЛИКАЦИЈИ  
НАРОДНА БИБЛИОТЕКА СРБИЈЕ, БЕОГРАД

17.03  
316.75

РАЗЛОЗИ И НОРМАТИВНОСТ / ПРИРЕДИЛИ  
АЛЕКСАНДАР ДОБРИЈЕВИЋ, ИВАН МЛАДЕНОВИЋ. -  
БЕОГРАД : ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОЗОFIЈУ I  
ДРУШТВЕНУ  
ТЕОRIЈУ, 2013 (БЕОГРАД : COLORGRAFX). -  
286  
STR. ; 23 CM. - (EDICIJA PASAŽ)

ТИРАЖ 300. - STR. 7-15: НОРМАТИВНОСТ И  
РАЗЛОЗИ / АЛЕКСАНДАР ДОБРИЈЕВИЋ И ИВАН  
МЛАДЕНОВИЋ. - НАРОМЕНЕ И БИБЛИОГРАФСКЕ  
REFERENCE УЗ РАДОВЕ. - БИБЛИОГРАFIЈА УЗ  
ПОЈЕДИНЕ РАДОВЕ.

ISBN 978-86-82417-61-3 (IFDT)  
1. ДОБРИЈЕВИЋ, АЛЕКСАНДАР, 1971-  
[ПРИРЕЂИВАЧ, САКУПЉАЧ] [АУТОР ДОДАТНОГ  
ТЕКСТА] 2. МЛАДЕНОВИЋ, ИВАН, 1974- [АУТОР  
ДОДАТНОГ ТЕКСТА] [ПРИРЕЂИВАЧ, САКУПЉАЧ]  
А) ПСИХОЛОГИЈА МОРАЛА  
COBISS.SR-ID 203840012





Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

ISBN 978-86-82417-61-3