

BORAN BERČIĆ

FILOZOFIJA

SAŽETO E-IZDANJE

Ovo sažeto e-izdanje namijenjeno za osobnu uporabu i kao pomoć u studiju studentima filozofije. Dostupno je besplatno na mrežnim stranicama nakladnika www.ibis-grafika.hr. Temelji se na opsežnijem tiskanom izdanju FILOZOFIJA (svezak 1 i svezak 2). Na tim mrežnim stranicama može se pogledati i pregled sadržaja oba sveska cjelovitog izdanja.

Zabranjeni su presnimavanje i daljnja distribucija ovog priručnika. Autor i nakladnik zadržavaju autorska i nakladnička prava.



Zagreb 2012.

Sadržaj

SMISAO ŽIVOTA

1

Zašto pitati Zašto? 3; Logika pitanja 5; Konačan odgovor 8; Sreća 9; Objektivna svrha 14; Briga za druge 17; Nastavak vrste 18; Kao da nas nikada nije ni bilo 19; 6.500.000.000 21; Što ako doista ništa nema smisla? 22; Je li život apsurdan? 22; Pogreška kvantifikatora 24; Instrumentalna racionalnost i vrednovanje ciljeva 25; Razlikovanje sredstava i ciljeva 27

SMRT

31

Epikur: smrt za nas nije ništa 34; Epikurova teorija vrijednosti 36; Deprivacijsko objašnjenje 37; Loše za koga i kada? 40; Lukrecije: simetrija prošlog i budućeg nepostojanja 45; Ranije rođenje i kasnija smrt 46; Matematički argument 54

SUDBINA

57

Fatalizam 60

Pomorska bitka 61; Imaju li iskazi o budućnosti već sada istinosnu vrijednost? 64; Mogu li se sadržajne istine izvesti iz formalnih? 67; Je li argument zasnovan na modalnoj pogreški? 68

SLOBODA VOLJE

71

Determinizam 75

Princip kauzalnosti 77; Princip uniformnosti prirode 80; Jesmo li mogli učiniti drugačije? 81; Laplaceov demon 83; Otklon 85; Deterministička dilema; veckerice ili luđaci 87

Libertarijanizam 89

Mogućnost izbora 93; Samouzrokovanje 96

Kompatibilizam 98

Odsustvo prepreka 103; Lockova soba 105

MORALNA ODGOVORNOST

109

Princip alternativne mogućnosti 114; Retributivizam i konzekvencijalizam 118; Razum 120

Konzekvencijalizam 130

Utilitarizam 131; Princip najveće sreće 132; Račun sreće 133; Nepristranost 135

Deontološka etika 136

Obećanje 138; Obećanje umirućem na pustom otoku 140; Vrste dužnosti 142

Konzekvencijalizam i deontologija 145

Hitni trakt 145; Jureći tramvaj 146

Etika vrlina 147

Moralni uzori 151

Teorije društvenog ugovora 158

Amoralist i anarhist 161; Hobbesovi prirodni zakoni 163; Hobbesova budala i mit o Gigu 165; Zatoorenikova dilema 167; Sjena budućnosti 172

Distributivna pravednost 176

Veo neznanja 176; Maksimin 178; Pravednost kao poštenje 180; Pravednost kao ovlaštenje 185

Činjenice i vrijednosti 199; Emotivizam 204; Intuicionizam 209; Teorija pogreške 214

Što je znanje? 221

Trodijelna analiza znanja 222; Gettierovi protuprimjeri 227; Jačanje opravdanja 230; Uzročna teorija znanja 232

Skepticizam 235

Mogućnost pogreške i Descartesov zli demon 237; Princip deduktivne zatoorenosti i inkonzistentna trijada 239

Fundacionalizam 241

Neupitni temelji znanja 242

Koherentizam 244

Piramida i splav 245; Možemo li svoja vjerovanja usporediti sa stvarnošću? 245; Postoje li neupitni temelji znanja? 246

Pragmatizam 248

Istinitost kao uspješnost 249; Kako teret dokazivanja prebaciti na skeptika? 250

Realizam 259

Naivni i kritički realizam 260

Antirealizam 261

Oblikovanje keksa i sječenje mesa 263

Bihejviorizam 270

Crna kutija 271

Fizikalizam 273

Kako je to biti šišmiš? 276

Funkcionalizam 279**Dualizam 282**

Interakcionistički dualizam 283; Modalni argument 286; Duhovi i zombiji 287

Što je Bog? 295

Atributi 295; Zakonodavac 296; Eutifronova dilema 297

Presumpcija ateizma 300

Teret dokaza 300; Može li teist teret dokazivanja prebaciti na ateista? 303; Sensus divinitatis i A/C model 304; Fundacionalizam i reformirana epistemologija 306

Teleološki argument 307

Argument precizne podešenosti 308; Eksplanatorna ispraznost pozivanja na Boga 310; Beskonačan, ili barem vrlo velik, broj pokušaja 311; Generalna slabost teleološkog objašnjenja 311; Antropički princip 312

Pascalova oklada 316

Kolika je očekivana korisnost koje opcije? 318; Zašto je vjerojatnost 0,5 i 0,5? 319; Možemo li odlučiti da vjerujemo? 321; Kako bi Bog gledao na one koji u Njega vjeruju zbog vlastitog interesa? 324; U što točno vjerovati? 325

SMISAO ŽIVOTA

Zašto pitati Zašto?

Zašto uopće postojim? Čemu sve to? Zašto sam tu? Itd. Nisu li to pitanja koja nam se javljaju u trenucima depresije? Jesu li ljudi koji se to pitaju uopće normalni? Možda oni razmišljaju o samoubojstvu pa im je potrebna psihološka pomoć? Je li s njima sve u redu? Pita li se zdrav i normalan čovjek o smislu života? Istina je da su to pitanja koja se javljaju kada nestane motivacijske snage. Dobar odgovor na pitanje *Zašto?* trebao bi nam dati snage da idemo dalje. Međutim, nema razloga zašto se isto ne bi pitali i vedri i optimistični ljudi. Jasno, odgovor je potrebniji onima kojima je oslabila volja za životom. Međutim, odgovor bi, ako ga ima, trebao *jednako vrijediti i za jedne i za druge*.¹ Pitanje je, ako je uopće smisljeno, jednako smisljeno i za one koji su na rubu samoubojstva i za one koji su puni volje za životom. Pogledajmo prvo je li pitanje uopće smisljeno?

Ima li smisla pitati se o *smislu života*?² Kako smo došli do tog pitanja? Je li to uopće pitanje koje nam se nameće? Ima li potrebe pokušati odgovarati na njega?

1 Ovdje se pretpostavlja da je smisao života nešto *objektivno*. No to je upitno, može se tvrditi da je smisao života nešto *subjektivno*. Zamislimo dvojicu koji žive potpuno jednakim životom, uložili su jednake napore, postigli su jednake ciljeve, jednako su uspješni, itd. Razlika je samo u tome što je prvi zadovoljan svojim životom, a drugi nije. Ako je smisao života nešto objektivno, njihovi su životi jednako smisljeni. Ako je smisao života nešto subjektivno, onda je život prvoga smislen, a život drugoga nije. Iako je subjektivistički stav prilično proširen, pitanje je može li se zadovoljstvo izjednačiti sa smisljenošću. Očito je da postoji čvrsta veza između zadovoljstva vlastitim životom i smislenosti vlastitog života, no pitanje kakva je zapravo priroda te veze. Što dolazi prvo, zadovoljstvo ili smislenost? Izgleda da je zadovoljstvo prije *indikator* nego *konstituent* smislenosti: zadovoljstvo je *primjerena reakcija* na prethodno i nezavisno ostvarenu smislenost života, a ne ono što život čini smislenim. Ipak, subjektivistička poanta uvijek će imati svoju snagu: Što nam vrijedi život kojim nismo zadovoljni? No i tu treba paziti, u ovoj raspravi treba se fokusirati na ono čime *trebamo biti* zadovoljni, a ne na ono čime *jesmo* zadovoljni. Jer i zadovoljstvo može biti primjereno ili neprimjereno, opravdano ili neopravdano: možemo biti zadovoljni stvarima kojima ne bismo trebali biti zadovoljni, a možemo ne biti zadovoljni stvarima kojima bismo trebali biti zadovoljni.

2 Vrlo kratak i jednostavan uvod u problem jest knjižica Terryja Eagletona *The Meaning of Life: A Very Short Introduction* iz 2007. Opsežnija, ali jednako jasno pisana je *The Quest for Meaning* Oswalda Hanflinga iz 1988. Postoji nekoliko dobrih antologija radova o smislu

Dakle, ne radi se o tome je li nam je *psihološki* potreban odgovor, to je u ovom kontekstu svejedno, radi se o tome je li *racionalno* tražiti odgovor.³ Je li legitimno o tome raspravljati, bez obzira na motivacijsku snagu odgovora? Pitanje nam se zapravo nameće *sasvim prirodno*. Čim se samo jednom upitamo *Zašto činim ovo ili ono?* vrlo brzo dođe na red i pitanje *Zašto uopće živim?* Zamislimo da pilimo drva i da nas netko upita zašto to radimo. Dijalog bi otprilike izgledao ovako:

- Zašto piliš drva?
- Zato da bi mi stala u peć, da bih se mogao grijati! Kad bi mi ovakva mogla stati u peć ne bih ih pilio!
- A zašto se želiš grijati?
- Pa da mi ne bude zima, da se ne prehladim!
- A zašto se ne želiš prehladiti, zašto bi bilo bolje da nisi prehladen nego da jesi?
- Pa ako nisam zdrav onda ne mogu raditi!
- A zašto bi radio, zašto je bolje da radiš nego da ne radiš?
- Pa moram raditi da bih mogao zaraditi plaću, da bih mogao živjeti!
- A zašto bi živio, zašto je bolje da živiš nego da ne živiš?
- Itd.

Dakle, *ako smo spremni prihvatiti niz pitanja Zašto? Zašto? Zašto?, onda ne možemo izbjeći pitanje o smislu života*. Iole refleksivnom čovjeku nije potreban netko drugi da ga pita *Zašto to činiš?* Ovo može biti i monolog. Niz od pet *Zašto?* od piljenja drva doveo nas je do pitanja o smislu života. Ne mora to biti piljenje drva, što god činili, koliko god to bilo trivijalno, ako se upitamo *Zašto to činim?*, vrlo brzo i prirodno doći ćemo do pitanja *Zašto uopće živim?* Osim možda u trenucima nekih većih razočaranja, uglavnom ne idemo toliko daleko. Jedan do dva *Zašto?* Zato! najčešće su nam sasvim dovoljni. Međutim, logički gledajući, pitanje je vrlo jednostavno i vrlo prirodno – naprosto neizbježno. Uostalom, ako nemamo razloga da živimo, nemamo razloga niti da pilimo drva. Jer, *ako nemamo razloga da živimo, nemamo razloga da činimo bilo što*.⁴ Dakle, pitanje o smislu života

života: prvenstveno Klemkeov *The Meaning of Life* iz 1981. (treće izdanje zajedno s Cahnom iz 2007.); *Life and Meaning* Oswalda Hanflinga iz 1987. te *Life and Death* Jonathana Westphala i Carla Levensona iz 1993.

3 Moglo bi se tvrditi da je, striktno uzevši, besmisleno raspravljati o smislu života i da govor o smislu života zapravo predstavlja *kategorijalnu pogrešku*, budući da je smislenost *semantička* kategorija koja se pripisuje riječima i rečenicama, točnije, nizovima znakova na papiru ili vibracija u zraku, a ne nečijem postojanju. Mislim da ovakav komentar nije na mjestu i da se smislenost isto tako može legitimno priricati ili odricati i našim postupcima i razlozima za postupke. Jasno, „smisleno“ nije jednoznačna riječ, ali sasvim je primjereno razlikovati smislene i besmislene postupke. Doduše, mogli bismo tvrditi da su naši postupci smisljeni i u semantičkom smislu, naime, način na koji živimo ujedno je i poruka upućena svima drugima – poruka koja govori kako treba živjeti i što treba činiti.

4 Moglo bi se prigovoriti da je ovakav stav pretjeran i da nam nije potreban nikakav razlog da živimo i djelujemo jer je naprosto *u našoj prirodi* da živimo i djelujemo. (Na primjer,

nameće nam se kad niz *Zašto? Zašto? Zašto?* primijenimo na bilo što što činimo u životu.⁵ Kakva je logika tog niza?

Logika pitanja

Navodno svaki *Zašto?* ima svoj *Zato!* No ima li doista? Djeca često gnjave pitanjem *Zašto?* A zašto ovo? A zašto ono? Kako ovo? Kako ono? Ponekad na svaki odgovor koji im damo naprosto ponavljaju pitanje *Zašto?*: *Zašto A? Zato što B? A zašto B? Zato što C! A zašto C?* Itd. Budući da ne možemo odgovarati unedogled, otjeramo ih ili počnemo s njima raditi nešto drugo. Smatramo da na nekoj točki naprosto više nema smisla odgovarati na pitanje *Zašto?* Međutim, pitanje je da li je to doista tako? Pitanje je *postoji li, barem u principu, mjesto na kojem više nema smisla ni potrebe pitati Zašto?* Postoji li doista takav *Zato!* na kojem niz pitanja može stati? Takav *Zato!* da više nema smisla dalje pitati *Zašto?* Lako je djeci odbiti odgovor na pitanje, pa i odraslima. Međutim, racionalno gledajući, smijemo li to učiniti? Postoji li odgovor koji opravdava sve ostale odgovore i samoga sebe? Pravi je problem u tome što *ako takvog odgovora nema, onda nemamo pravo tvrditi ni sve ono prije.* Ako nemamo odgovora na pitanje *Zašto C?*, onda zapravo nemamo odgovora ni na pitanje *Zašto B?* jer odgovor na *Zašto B?* počiva na odgovoru *Zato što C!* Ako nemamo pravo tvrditi da B, a B opravdava A, onda nemamo pravo tvrditi ni A. Koliko god bio dugačak niz pitanja *Zašto?*, ako nemamo nekakvog apsolutnog *Zato!* nakon kojega više nema smisla pitati *Zašto?* onda zapravo nemamo ni jednog *Zato!* Ako niz pitanja staje na desetom koraku, a nemamo dobrog odgovora na deseto pitanje u nizu, onda i prethodnih devet pada u vodu jer počivaju na tom desetom. Ako nismo odgovorili na deseti *Zašto?* zapravo nismo odgovorili ni na prvih devet. Kad inteligentna djeca shvate u čemu je stvar, niz pitanja više ne koriste zato što žele nešto znati nego zato da bi nas zafrkavali. *Zato se i ljutimo na njih.* Međutim, pitanje je je li stvar

Kekes, "The meaning of Life", 2000., str. 17.) Ovo je, u nekom smislu sasvim točno, međutim, to ne znači da treba odustati od pokušaja *racionalne rekonstrukcije* naših razloga za življenje i djelovanje. Isto tako, činjenica da je u našoj prirodi da vjerujemo *ne* znači da treba odustati od epistemologije, ni činjenica da je u našoj prirodi da sudimo o dobrom i lošem *ne* znači da treba odustati od etike. Upravo suprotno, mi nastojimo *opravdati* vjervanja i svijetu i sudove o dobrom i lošem. Nismo zadovoljni naprosto činjenicom da imamo razloge koje imamo, nastojimo pokazati i da su to razlozi koje *trebamo* imati. Ista intelektualna potreba predstavlja osnovu sokratovske intuicije da je preispitani život bolji i da više vrijedi od nepreispitanoga. Ako A i B žive jednake živote motivirane jednakim razlozima, i ako su sve ostale okolnosti jednake, a A je preispitao razloge na osnovi kojih živi tako kako živi dok B nije, A-ov život je bolji i više vrijedi od B-ovog.

5 Velik je broj autora smatrao da je *Zašto? Zašto? Zašto?* niz ključan u raspravi o smislu našeg postojanja; Aristotel, *Nikomahova etika*, knjiga I; Toma Akvinski, *Suma protiv pogana*, knjiga III, pogotovo §17; Moritz Schlick, „On the Meaning of Life“, 1925-1936; Thomas Nagel, *What Does It All Mean?*, 1987., poglavlje 10; Jonathan Westphal, *Philosophical Propositions*, 1998., poglavlje 10.

bezazlena. *Je li intelektualno prihvatljivo niz pitanja ostaviti otvorenim?* Smijemo li se ponašati kao nojevi – zabiti glavu u pijesak i praviti se da problem ne postoji, pogotovo kada se radi o nečem tako vrijednom kao što je vlastiti život?

Zašto? Zašto Zašto? klasični je skeptički argument kojega je, koliko je poznato, prvi formulirao Agripa. On je niz pitanja kojim nas djeca zafrkavaju uzelo ozbiljno, kao razlog kojim je htio pokazati da znanja nema i da ga ne može biti. Problem se javlja u *teorijskom* kontekstu, kada nastojimo *opravdati svoja vjerovanja*, pružiti razloge za svoje vjerovanja: Zašto vjeruješ da A? Zato što B! Itd. Ako ne znamo zašto F, onda ne znamo ni zašto A. Prema tome, ne znamo ništa! Međutim, problem se isto tako javlja i u *praktičnom* kontekstu, kada nastojimo *opravdati svoje postupke*, pružiti razloge za svoje postupke: Zašto činiš A? Zato da bih time postigao B! Zašto činiš B? Itd. Koliko god uspjeli odmaknuti u nizu odgovora, ako na nekom mjestu više ne možemo ponuditi odgovor, padaju u vodu svi odgovori koje smo do tada pružili. *Ako ne mogu navesti razlog zašto želim postići F, onda zapravo nemam razloga ni da činim A.* Ako nemam razloga da živim, nemam razloga da činim bilo što. Da bih imao razloga da činim bilo što, moram imati razlog da živim. Ako ne znam zašto živim, onda zapravo ne znam ni zašto činim bilo što. Da bih znao zašto činim bilo što, moram znati zašto živim. Možemo li si priuštiti luksuz da činimo stvari, a da ne znamo zašto?

Niz pitanja možemo formulirati i drukčijim terminima. Na primjer, *vrijednosnim*; Zašto je *bolje* da A nego da ne-A? Zato što A vodi do B! A zašto je *bolje* da B nego da ne-B? Itd. Ili čak u terminima želja; Zašto želiš A? Zato što A vodi do B, a želim B! A zašto želiš B? Itd. Istina, nepristojno je dovoditi u pitanje tuđe odluke i vrijednosti. Nije uputno previše preispitivati niti svoje vlastite – možemo oslabiti vlastitu motivacijsku snagu. Međutim, s druge strane, dogmatičan je i iracionalan čovjek koji nikada ne preispituje svoje odluke i svoje stavove. A ako trebamo preispitivati *neke* svoje odluke i stavove, nije jasno zašto ne bismo trebali preispitati *sve* svoje odluke i stavove. Kako bi neki stavovi mogli podlijevati preispitivanju, a neki ne? U čemu bi mogla biti relevantna razlika? Ako smo dužni preispitati sve svoje stavove, onda smo dužni preispitati i svoje najviše vrijednosti i ciljeve. Njih pogotovo jer o njima ovise ostali. Da bismo znali što trebamo činiti, moramo znati zašto živimo. Ali koji god odgovor ponudimo, možemo ga i moramo preispitati. Netko tko je odlučan da svoj život posveti nečemu mora imati dobre razloge da to učini. To znači da mora imati dobre odgovore na pitanje Zašto je odlučio učiniti to što je odlučio učiniti? Prema tome, pitanje Zašto? zapravo je još aktualnije kad se radi o konačnim odgovorima.

Možda nam se čini da su ljudi koji svoj život posvećuju nečem neuobičajenom ti koji trebaju posebno opravdati svoje odluke. Netko tko odluči evangelizirati Afriku ili biti isposnik u pećini jest taj koji treba navesti posebne razloge zašto se odlučio za nešto takvo, razloge zbog kojih nije ostao kod kuće. Dok oni koji žive kao i većina ne trebaju navoditi nikakve posebne razloge za svoj način

života, za kojega se podrazumijeva da je normalan. Međutim, to nije tako. Isto se pitanje *jednako* nameće i onima koji se odlučuju za nešto neuobičajeno i onima koji ne traže nikakav poseban smisao života već bez preispitivanja prihvaćaju način života većine. Netko tko je otišao u pustinjake jednako je dužan, prije svega samome sebi, navoditi razloge za svoju odluku kao i netko tko živi po ustaljenoj kolotečini. *Teret dokazivanja* jednak je i za jednog i za drugog.

Psihološki gledajući, mi možemo činiti stvari, a da ne razmišljamo o konačnim odgovorima. Možemo imati jake motive da nešto učinimo iako uopće ne razmišljamo o konačnim ciljevima do kojih vode naši postupci. Uglavnom se tako i ponašamo. Međutim, *logički* gledajući, da bismo znali zašto činimo bilo što, morali bismo znati zašto uopće živimo. Ono što nas tjera da pronađemo odgovor na pitanje o smislu života jest *logička struktura naših razloga za djelovanje*. U idealnom slučaju psihološka struktura motiva za djelovanje i logička struktura razloga za djelovanje trebali bi se podudarati. *Kod sasvim racionalne osobe razlozi za djelovanje ujedno bi trebali biti i motivi za djelovanje*. Stoga, u mjeri u kojoj razlozi za djelovanje predstavljaju motive, teorijska rasprava o smislu života u krajnjoj liniji trebala bi se odraziti na naše ponašanje – navesti nas na preispitivanje svojih postupaka i svoje hijerarhije vrijednosti.

Jasno, *opravdanje ne smije biti cirkularno*; ako tvrdim da činim A zato da bih postigao B, onda ne smijem tvrditi da želim postići B zato da bih mogao činiti A. *Ili je B razlog za A ili je A razlog za B*. Ako je B to što čini A smislenim, onda ne može A biti to što čini smislenim B. Ne možemo se iz živog blata izvući tako da sami sebe potežemo za kosu. Ako A opravdavamo pozivanjem na B, a B pozivanjem na A, onda su i A i B zapravo jednako besmisleni. Takav osjećaj imaju i ljudi koji naporno rade cijeli dan za plaću koja jedva pokrije osnovne životne troškove: Radim zato da bih mogao jesti, a jedem zato da bih mogao raditi! Zar se sve svodi samo na to? U takvoj situaciji, pored frustracije siromaštvom, dodatnu gorčinu daje i osjećaj besmislenosti, i to upravo zato što se cirkularnim opravdanjem ne može ništa osmisliti. Znete li vic o čovjeku koji sjedi na stijeni i lovi ribu? Dođe mu drugi i pita ga: Zašto ne dodaš još jednu udicu tako da možeš uloviti više ribe? A što bih onda učinio s tim viškom ribe? Pa mogao bi je prodati i kupiti bolju opremu, na primjer, štap i vršu? A zašto bih kupovao bolju opremu? Pa zato da bi mogao uloviti više ribe, prodati je i tim novcima onda jednoga dan kupiti ribarski brod! A što bih onda radio s tim brodom? Pa mogao bi uloviti još više ribe, zaraditi još više novaca, pa onda kupiti cijelu flotu ribarskih brodova! A što bih onda radio s tom flotom? E onda bi bio bogat, više ne bi morao sam raditi već bi drugi radili za tebe, pa bi imao dovoljno slobodnog vremena da radiš ono što voliš, na primjer, da loviš ribu s ove stijene.

Konačan odgovor

Vidjeli smo, logička struktura naših razloga za djelovanje takva je da traži odgovor na pitanje Zašto? Stoga smo prisiljeni pokušati pronaći takav Zato! na kojem bi niz stao. Takav odgovor na pitanje Zašto? nakon kojega više ne bi bilo potrebe ni smisla dalje pitati Zašto? Jedan ili više Zato! koji bi opravdavao (1) samog sebe, a time i (2) sve drugo što činimo. To bi bio konačan odgovor na pitanje o smislu života.⁶ Ako nemamo dobrog konačnog odgovora, jednog ili više njih, onda zapravo nemamo razloga činiti bilo što. Stoga, da bi bilo što što činimo imalo smisla, moramo pronaći takav Zato! Jasno, pitanje je može li se pronaći takav Zato! Pitanje je postoji li uopće konačan odgovor? Ako postoji, trebao bi imati oblik:

Sve što činim, činim zato da bih _____ .

Ili;

Sve što činim, činim zbog _____ .

Jasno, pitanje je čime popuniti prazno mjesto u izjavi. Zato da bih što? Zbog čega? Zbog svoje djece? Zato da bi Orijent ušao u prvu ligu? Zato da bih evangelizirao Afriku? Da bih jednom zauvijek uspostavio pravilan svjetski poredak? Da bih bio sretan? Zato što tako hoću? Da bih se u mističkoj ekstazi sjedinio s Bogom? Međutim, može li bilo koji od ovih ili sličnih odgovora zaustaviti niz? *Postoji li takav Zato što F! nakon kojega više nema smisla dalje pitati Čemu F?* Problem je u tome što, kakav god odgovor ponudili, uvijek možemo dalje pitati Zašto? *Pitanje Zašto? uvijek ima smisla, kakav god bio odgovor.* Zašto bih se u mističkoj ekstazi sjedinio s Bogom? Zašto bi bilo bolje da to učinim nego da to ne učinim? Zašto bi bilo bolje da Orijent uđe u prvu ligu nego da ne uđe? Itd. Neke odgovore možemo smatrati očito točnima, možemo tvrditi da svakome mora biti jasno da nije potrebno navoditi nikakve daljnje odgovore. Međutim, takvi odgovori najčešće će *ovisiti o socijalnom kontekstu* kojem pripada onaj tko ga daje. Grupi navijača koja ide na finalnu utakmicu Orijenta odgovor Zato da bi Orijent ušao

6 Čest je komentar da ne postoji jedinstveni smisao života za sve ljude, već da svatko pojedinačno mora pronaći svoj vlastiti smisao života. To je u nekom smislu sasvim točno, međutim, u ovom je kontekstu prilično irelevantno. Neka je smisao A-ovog života u X-u a B-ovog u Y-u. Čak i kada se X i Y ne bi mogli podvesti pod neku višu zajedničku kategoriju (sreću, samorealizaciju, ili slično), još uvijek ostaje otvoreno glavno pitanje: Kako i zašto X čini smislenim A-ov život, a Y čini smislenim B-ov život? Reakciju da svatko mora sam pronaći smisao svoga života Westphal odbacuje kao neprimjerenu i smatra je analognom situaciji u kojoj se, čovjeku koji se pita za koga da glasa na sljedećim izborima, odgovara da svatko treba sam odlučiti za koga će glasati. Pa jasno je da svatko treba sam odlučiti za koga će glasati, da čovjek ne misli da on sam treba odlučiti za koga će glasati, ne bi se ni pitao za koga će glasati. (Westphal, *Philosophical Propositions*, 1998., poglavlje 10, str. 146).

u prvu ligu! izgledat će sasvim očit. Isto vrijedi i za odgovore koji se smatraju ozbiljnijima. Grupi duboko religioznih evangelista odluka njihovog člana da život posveti evangelizaciji Afrike izgledati će očito opravdana i smislena. Itd. U određenom socijalnom kontekstu određeni odgovori izgledat će samoopravdavajući. Međutim, jesu li ti odgovori i te odluke takvi *Zato!* na kojima može stati razorni niz pitanja *Zašto? Zašto? Zašto?* Naprosto nisu! Što god netko naveo kao odgovor i koliko mu god bilo stalo do tog cilja, jednako je smisleno i potrebno nastaviti s nizom, s potragom za opravdanjem.

Analizirat ćemo i vrednovati nekoliko tipičnih kandidata za konačan odgovor na pitanje o smislu života, to su: (1) sreća, (2) objektivna svrha, (3) briga za druge i (4) nastavak vrste.

Sreća

Je li smisao života u sreći? Mnogi bi rekli da jest, da je sreća ono čemu treba težiti u životu i da postizanje sreće jest cilj i smisao života. Sreća doista izgleda kao prirodan kandidat za zaustavljanje *Zašto? Zašto? Zašto?* niza. Izgleda da bi *Zato da bih bio sretan!* mogao biti onaj *Zato!* koji bi mogao zaustaviti regres u beskonačnost; *krajnji cilj i svrha koji daje smisao svemu što činimo*. Sreća je sigurno nešto dobro, i ako su ostale stvari jednake, sigurno je bolje da smo sretni nego da nismo. Međutim, pitanje je može li sreća biti dovoljna da život učini smislenim, može li sreća biti cilj i smisao života?

Ako bi sreća bila cilj i svrha života, onda bismo svi trebali težiti sreći. Međutim, pitanje je *je li je sreća ono čemu težimo ili težimo nečemu drugom?*⁷ Na primjer, želimo taj auto, uspijemo doći do njega i zato smo sretni. Što je bilo to što smo željeli, auto ili sreća? Željeli smo auto i sretni smo što smo uspjeli do njega doći. *Predmet naše želje*, ili barem *primarni predmet naše želje*, bio je sam auto, a ne osjećaj sreće koji nas je ispunio kada smo do njega uspjeli doći. Osjećaj sreće što imamo taj auto prije je *pokazatelj, indikator* da je taj auto stvarno bio ono što smo htjeli imati i da nismo pogriješili kada smo ga kupili.⁸ Ako bismo uspjeli doći do tog auta, ali ne bismo zbog toga bili sretni, to bi bio znak da smo se prevarili, da taj auto nije bio ono što smo stvarno htjeli. Isto vrijedi i za sve druge stvari u životu, koje želimo posjedovati i koje, prije svega, želimo učiniti. Sreća je prije *epifenomen, popratna pojava* uspjeha u namjerama, a ne motiv koji nas vodi. *Motiv* koji nas vodi i zbog kojeg činimo to što činimo mora biti nešto drugo, a ne osje-

7 Klasičnu i detaljnu analizu stava da je sreća cilj svakog djelovanja izložio je G. E. Moore u *Principia Ethica*, 1903., Dio III, §42-44. Moore utilitaristima pripisuje tri pogreške. (1) naturalističku pogrešku – brkanje činjenica i vrijednosti, (2) brkanje misli o ugodi i ugodne misli, i (3) brkanje uzroka i posljedice (ili sredstva i cilja), to jest, uzroka želje i predmeta želje.

8 Stoga izgleda plauzibilnija varijanta utilitarizma i/ili hedonizma u kojoj je *subjektivni osjećaj sreće* zamijenjen *objektivnim postizanjem onoga što se želi*.

ćaj sreće koji će nas ispuniti ako uspijemo postići ono što namjeravamo postići. Sretni smo ako uspijemo postići nešto što vrijedi, nešto što je vrijedno truda. Vrijednost stvari mora biti u nečem drugom, a ne u sreći koja se osjeća kada se postigne sama stvar.

Pored toga, kad bi cilj našeg djelovanja bio sam osjećaj sreće koji se javlja kada se postigne ono što se želi, a ne činjenica da se doista postiglo ono što se želi, onda čak ne bi bilo potrebno da doista uspijemo postići ono što želimo, bilo bi dovoljno da *samo mislimo* da smo uspjeli postići ono što želimo. Na primjer, želimo da nam žena bude vjerna i vjerovanje da je vjerna čini nas sretnima. Međutim, kad bi ono do čega nam je zapravo stalo bio sam osjećaj sreće, onda ne bi bilo potrebno da nas doista ne vara, bilo bi dovoljno da ne znamo da nas vara. Isto tako, ako bismo htjeli da nas drugi poštuju zato što bi nas to činilo sretnima, onda ne bi bilo potrebno da nas doista poštuju, bilo bi dovoljno da mislimo da nas poštuju. Jasno, stalo nam je do toga da nam žena doista bude vjerna i do toga da nas drugi doista poštuju. Dakle, stalo nam je do toga da stvari *doista budu* onakve kao što želimo da budu, a ne da *samo mislimo* da jesu onakve kao što želimo da budu.⁹ Prema tome, cilj djelovanja ne može biti sam osjećaj sreće koji se javlja kada mislimo da stvari jesu onakve kao što želimo da budu. *Cilj i motiv djelovanja mora biti želja da stvari doista budu onakve kao što mi želimo da budu.* Istina, ponekad odbijamo prihvatiti da su stvari zapravo drugačije nego što mislimo da jesu – budući da bi nam bilo previše bolno prihvatiti vjerovanje da *p*, i dalje vjerujemo da *ne-p*. Međutim, tu se prije radi o mehanizmu ublažavanja frustracije nego o načinu na koji normalno funkcioniramo.

Doista, ima nečeg perverzno u hedonističkom i utilitarističkom stavu da sreća jest i da treba biti cilj svakog djelovanja. Prema *hedonizmu* i/ili *utilitarizmu*, stvari koje su vrijedne bile bi vrijedne zato što nas čine sretnima, ono što bi im davalo vrijednost bila bi činjenica da nas usrećuju. Međutim, nije li stvar suprotna, nije li u ovakvoj slici *obrnut prirodni redosljed*? Nije li možda tako da nas stvari čine sretnima zato što u njima ima vrijednosti? Dakle, pitanje je *Je li vrijednost stvari koje smo uspjeli postići ono što nas čini sretnima ili je naša sreća ono što tim stvarima daje vrijednost, ono zbog čega ih se isplati činiti*? Pitanje zapravo ima oblik Eutifronove dileme:

9 Možda najpoznatiji primjer koji ilustrira ovu tezu jest stroj za proizvođenje iskustava Roberta Nozicka (*Anarchy, State and Utopia*, 1974., I, 3, "Experience Machine"). Zamislimo da plutamo u posudi i da nam je mozak elektrodama spojen na kompjuter koji u nama simulira iskustva po izboru. Možemo imati iskustva znanstvenika, umjetnika, ratnika, pustolova, zavodnika, koja god hoćemo. Bismo li željeli provesti život spojeni na takav stroj? Bismo li nakon dvije godine ugodne i zanimljive simulacije prihvatili još dvije i još dvije, ili bismo radije živjeli u stvarnosti ma kakva bila? Kada bi ugodni osjeti doista bili cilj i smisao života, trebali bismo ostati spojeni na stroj, što je očito apsurdno.

Je li x vrijedno zato što nas čini sretnima ili nas x čini sretnima zato što je vrijedno?¹⁰

Ako je naša sreća ono što stvarima daje vrijednost, to jest ako je sreća intrinzično i ultimativno dobro, onda se može tvrditi da je sreća jedini pravi cilj života, jedino čemu u životu treba težiti; smisao i svrha života. Međutim, ako je stvar suprotna, ako je vrijednost stvari koje smo postigli ono što nas čini sretnima, onda nije sreća smisao života. *Tada je smisao života u vrijednosti stvari koje smo uspjeli učiniti.* Naš je život smislen i vrijedan upravo onoliko kolika je vrijednost onoga što uspijemo učiniti. U tom je slučaju, ako nam sustav vrijednosti nije poremećen, naša sreća samo pokazatelj, indikator da smo učinili nešto što je vrijedilo učiniti. Ali, sama po sebi, nije i ne može biti smisao i svrha života.

Martin Luther King rekao je: *tko ne otkrije nešto za što je spreman umrijeti, taj nije otkrio ni zbog čega vrijedi živjeti.* King je smatrao da je rasna jednakost cilj vrijedniji čak i od vlastitog života, da je to cilj za koji vrijedi dati život. Nažalost, sam je posvjedočio u primjer svog slogana – u atentatu ga je ubio rasist. Ljudi koji idu u rat isto tako često smatraju da je stvar za koju se bore vrijednija od njihovih života i da se za nju čak isplati poginuti. Jasno, mnogi se ne bi složili s Lutherovim sloganom, tvrdili bi da nema cilja zbog kojeg bi se isplatilo poginuti. Bilo kako bilo, ono što je u ovom kontekstu važno jest da Kingov slogan pretpostavlja da:

- (1) objektivno i nezavisno od nas postoje ciljevi vrijedni našeg zalaganja,
- (2) možemo otkriti te ciljeve, i
- (3) zalaganje za te ciljeve ono je što daje vrijednost našim životima.

Dakako, slogan pretpostavlja i da (4) ti ciljevi moraju biti vredniji od nas samih. (1), (2) i (3) čine poziciju koja se obično naziva *realizam ili objektivizam u pogledu vrijednosti*. Pretpostavka (4) može, ali ne mora biti uključena u ovu poziciju.

10 David Wiggins u članku "Truth, Invention, Meaning of Life" iz 1976. uspoređuje Aristotela koji je tvrdio da želimo predmet zato što je on za nas dobar (*Metafizika*, 1072a29) i Spinozu koji je tvrdio da je predmet za nas dobar zato što ga želimo (*Etika*, dio III, postavka 9). Wigginsov je zaključak prilično čudan, on smatra da je dilema lažna i da se dvije opcije uopće ne isključuju već da se međusobno upotpunjavaju, to jest, da "zato što" istovremeno vrijedi u oba smjera. Inače, izuzetno značajan doprinos ovoj diskusiji predstavlja takozvani *Buck Passing Account of Value* kojega su razvili Rawls (*A Theory of Justice*, 1971., paragrafi 60. – 63.), Scanlon (*What We Owe to Each Other*, 1998., dio I, poglavlje 2, paragraf 4), i drugi suvremeni autori. Naziv je iskovaio Scanlon. Ideja je da je X dobro zato što bismo željeli X kada bismo bili racionalni. Dakle, ono što je dobro zato što predstavlja predmet racionalne želje. Ovo objašnjenje prirode vrijednosti naziva se *Buck-Passing* zato što se vrijednost predmeta ili postupka prebacuje s navodne intrinzične i neobjašnjive vrijednosti na prirodne karakteristike predmeta ili postupka koje imamo razloga željeti. Intrinzična vrijednost predmeta nije neko primitivno i neobjašnjivo svojstvo, kao što je to mislio G. E. Moore, već se sastoji u prirodnim karakteristikama koje je racionalno željeti. Najjednostavnije rečeno, X nije dobro zato što ga želimo nego je X dobro zato što ga trebamo željeti.

Ako prihvatimo realizam u pogledu vrijednosti, nije jasno kako bi sreća mogla biti ono što bi davalo vrijednost i smislenost našim životima. Neke stvari možda doista činimo zato da bismo bili sretni, ne zato da bismo učinili nešto što vrijedi i što ima smisla bez obzira čini li nas to sretnima ili ne, već upravo zato da bismo time usrećili sebe ili druge, bez obzira na samu stvar. Međutim, ako sreća i jest isključivi motiv nekih stvari koje činimo, teško da je motiv *sviega* što činimo. Neke stvari vjerojatno činimo zato što vjerujemo da ih *trebamo* učiniti, činile nas one sretnima ili ne.¹¹ Isto tako, neke nas stvari mogu činiti sretnima iako znamo da su besmislene. Prema tome, *sretan život i smislen život nisu isto. Moguć je nesretan, ali smislen život, isto kao i sretan i besmislen*. Sreća je sigurno vrijednost u životu, ali ne garantira smislenost.

Zamislimo da su se bogovi smilovali Sizifu i odlučili olakšati mu odrađivanje kazne. Nisu težak kamen zamijenili lakšim, već su mu odrađivanje kazne olakšali tako što su mu usadili vrlo jaku želju da gura kamenje.¹² Od tada guranje kamenja u potpunosti usrećuje Sizifa, izuzetno je sretan što ima priliku cijeli svoj vječni zagrobni život posvetiti isključivo guranju kamena.¹³ Što bismo rekli, je li Sizifov posao time postao smislen? Nije! Prije bismo rekli da se počeo ponašati kao luđak nego da mu je posao postao smislen. Istina je da bi ga posao činio sretnim, ali bi i dalje bio jednako besmislen kao i prije. Svi bi njegovi pokušaji da kamen postavi na vrh brda i dalje bili jednako uzaludni. Naprosto nije jasno kako bi činjenica da je sada jako sretan što ima priliku gurati kamenje do mile volje mogla uzaludan posao učiniti smislenim. Usađena želja bi mučnu situaciju učinila podnošljivijom, ali posao bi i dalje bio uzaludan jer bi kamen i dalje padao natrag u podnožje svaki put kad bi ga Sizif postavio na vrh. Ako je posao besmislen, besmislen je, činio nas sretnima ili ne.¹⁴

11 Ronald Dworkin u *Sovereign Virtue* iz 2000., poglavlje 6, smatra da su neke stvari za nas vrijedne naprosto zato što ih želimo (npr. jedrenje), dok su neke druge za nas vrijedne nezavisno od naših želja (npr. briga za vlastitu djecu). Shodno tome on razlikuje *voljni* i *kritički* interes; u voljnom nam je interesu da činimo prvu vrstu stvari, a u kritičkom da činimo drugu.

12 Primjer Richarda Taylora iz poglavlja knjige *Good and Evil* iz 1970. pretiskanome pod naslovom "The Meaning of Life" u Klemkeovoj antologiji *The Meaning of Life* iz 1981. Taylorov je zaključak da su se i "nama bogovi smilovali" isto kao i Sizifu i usadili nam želju za životom i djelovanjem. Dakle, da su naši životi smisleni za *nas* u mjeri u kojoj radimo ono što želimo raditi, to jest, ono što nas veseli.

13 Zamislimo da nismo zadovoljni svojim životom i da znamo da ga nikako ne možemo izmijeniti. Bismo li u takvim okolnostima pristali da nam bogovi usade jaku želju da živimo životom kojim živimo? To bi zapravo bila radikalna varijanta perverzno savjeta: Ako ne možeš imati ono što želiš, počni željeti ono što imaš!

14 Taylorovo variranje mita o Sizifu omogućava nam da razlikujemo različite smislove izraza "besmisleno"; (1) u izvornom mitu Sizifovi pokušaji su besmisleni jer ne uspijeva postaviti kamen na vrh brda, (2) kada mu se bogovi "smiluju" i usade mu želju za guranjem kamena, njegovi su pokušaji i dalje besmisleni jer ne uspijeva postaviti kamen na vrh brda, (3) kada bi i uspio postaviti kamen na vrh brda, to bi i dalje bilo besmisleno jer taj

Psiholozi su otkrili gdje se u mozgovima štakora nalazi centar za užitak. Spojili su im elektrode na te centre a u kaveze su stavili poluge kojima su oni sami mogli pustiti struju u elektrode, i tako aktivirati svoje centre za užitak. Nije sasvim jasno što su točno osjećali, možda nešto poput orgazma ili slično. Što su štakori učinili kada su otkrili kakav efekt ima stiskanje poluge? Nisu prestajali stiskati poluge! I kad im hrana nije bila na dohvat, svejedno nisu puštali poluge. Ne bi se ni sekunde odvojili od svojih poluga. Nisu ih prestajali stiskati sve dok ne bi umrli od gladi.¹⁵ *Je li to bilo smisljeno?* Jesu li njihovi životi time postali smisljeni? Intuitivno, život štakora u laboratorijskom kavezu sigurno nije nešto pretjerano smisljeno. Međutim, kad bismo smatrali da je smisao života u sreći, onda bismo morali priznati da su njihovi životi bili smisljeni, barem od otkrića učinka što ga je imalo stiskanje poluge.¹⁶ Pitanje je što bismo rekli o čovjeku koji sve što čini čini samo zato da bi bio sretan? On ne mora biti egoističan, motiv njegovog djelovanja može biti i tuđa sreća. Međutim, samo sreća i ništa osim sreće. Rekli bismo da mu nešto nedostaje, prije svega vrijednosti i vjera u vrijednosti. Pitanje je bismo li rekli da je njegov život smislen i ispunjen, prije bismo rekli da je besmislen i isprazan.

Osnovni problem na koji nailazi stav da je sreća najviše dobro jest problem *sretne svinje*: svinja cijeli život ždere smeće i valja se u blatu, i sretna je da sretnija ne može biti¹⁷. Je li to primjer dobrog života? Je li to najviše dobro i najviša vrijednost kojoj bi trebala težiti sva bića? Autori koji zastupaju stav da je sreća najviše dobro jesu *utilitaristi* i klasični *hedonisti*. Stoga se u utilitarističkoj literaturi mogu pronaći razrađeni odgovori na *problem sretne svinje*. Prije svega, to je *račun sreće*: nisu sve sreće jednako vrijedne; sreća kulturnog čovjek na koncertu

kamen ne bi ničemu služio i bilo bi sasvim svejedno gdje bi se nalazio – na vrhu brda ili u podnožju, (4) kada bi Sizif izgradio velik i lijep hram na vrhu brda i to bi bilo besmisleno jer ne bi bilo ljudi koji bi u njega dolazili, (5) i kada bi ljudi u njega dolazili i kada bi dugo vremena imao važnu ulogu u društvenom životu, bio bi besmislen jer bi kad-tad nastupio dan kada bi bio sasvim zaboravljen i napušten. Očito je da je Sizifov posao u situacijama (1) do (5) besmislen u različitim smislovima riječi, dakle, na različite načine i iz različitih razloga, jasno, ako je uopće besmislen u svih 5 situacija.

- 15 James Olds "Pleasure Centers in the Brain" *Scientific American* 195, 1956. Izgleda da su kasnija istraživanja pokazala su da su i jednostavne životinje ipak u stanju žrtvovati manji užitak u sadašnjosti za veći u budućnosti.
- 16 Jasno, mogli bismo reći da su ipak trebali na trenutak ostaviti polugu i pojesti hranu zato da bi preživjeli i da bi im užitak mogao duže trajati, to jest, da su trebali žrtvovati manji užitak u sadašnjosti za veći u budućnosti. Međutim, to bi bilo rasuđivanje narkomana koji ne želi umrijeti od droge samo zato da bi se mogao još drogirati.
- 17 O problemu raspravlja J. S. Mill u djelu *Utilitarizam* iz 1867. na početku poglavlja 2. Prigovor je da je utilitarizam etička doktrina dostojna jedino svinje. Stoga Mill, kao i ostali zastupnici hedonizma i/ili utilitarizma, razlikuje više i niže užitke i tvrdi da je bolje biti nezadovoljan čovjek nego zadovoljna svinja i da je bolje biti nezadovoljan Sokrat nego zadovoljna budala. Jasno, pitanje je može li se više i niže užitke razlikovati na nekoj vrijednosno neutralnoj osnovi.

ili u muzeju vrijedi daleko više od sreće svinje ili sreće sugrađanina u javnoj kući. Isto bi tako neusporedivo više vrijedila sreća borca za slobodu, sreća znanstvenika prilikom revolucionarnog otkrića ili iskustvo religioznog mistika u sjedinjenju s apsolutom. Međutim, pitanje je što se tu vrednuje, *intenzitet osjećaja sreće ili vrijednost onoga zbog čega je biće sretno?* Teza od koje se kreće jest da je intrinzično dobro u osjećaju sreće, a ne u vrijednostima stvari koje nas čine sretnima. Intenzitet osjećaja sreće vjerojatno je jači kod svinje ili u javnoj kući nego u muzeju ili na koncertu. Međutim, *sreću na koncertu ili u muzeju smatramo više vrijednom zbog vrijednosti onoga što je taj osjećaj proizvelo – slike i koncerta, a ne zbog intenziteta proizvedene sreće.* Ako osjećaj sreće ne rangiramo samo po intenzitetu i trajanju, već po profinjenosti, onda mora biti da rangiranje različitih osjećaja sreće naprosto odražava vrijednosno rangiranje samih stvari koje nas čine sretnima. *Onda mora biti da te stvari vrednujemo po nečem drugom a ne po osjećaju sreće kojega one proizvode.* Mora biti tako da *primarno* vrednujemo stvari koje nas čine sretnima, a tek *sekundarno*, na osnovi vrijednosti samih stvari, vrednujemo osjećaje sreće koje one u nama stvaraju. Ako je to tako, onda sreća nije najviše i jedino intrinzično dobro, i ne može biti istina da je sreća ono čemu treba težiti – jedini pravi cilj i smisao života. Smijemo tvrditi da je sreća jedini pravi cilj i smisao života samo ako smo spremni tvrditi da je bolje biti jako sretna svinja nego srednje sretna profinjena osoba.

Objektivna svrha

Što bi bilo kada bismo otkrili da smo *dio nekakvog univerzalnog plana*, da imamo svoje mjesto i funkciju u okviru neke šire cjeline, da postoji razlog zbog kojeg postojimo? Na primjer, kada bismo otkrili da svemir nije nastao slučajno, već da je stvoren po inteligentnom planu i da je u njemu već od prije bilo rezervirano mjesto za nas. Recimo da imamo dovoljno dobre razloge da vjerujemo da je Bog stvorio svijet i da je htio da postojimo, da budemo takvi i takvi i da u životu činimo to i to. Ili, recimo da se ispostavi da je Döniken bio u pravu; da je evolucijski skok od majmuna do čovjeka potakla nekakva superiorna civilizacija iz druge galaksije koja nas je stvorila zato da bismo bili takvi i takvi i činili to i to¹⁸. Plan čak ne mora obuhvaćati sve što postoji, dovoljno je da obuhvaća činjenice relevantne za naše postojanje. Kakav bismo stav zauzeli kada bi nam roditelji rekli da su nas rodili zato da budemo takvi i takvi i zato da činimo to i to. Na primjer, da su nas rodili zato bismo nastavili obrađivati zemlju koju su oni obrađivali

18 Robert Nozick u *Philosophical Explanations* iz 1981. u poglavlju 6, razmatra mogućnost da nas je uzgojila nekakva superiorna civilizacija zato da bi imala dovoljno hrane na povratku s intergalaktičkog putovanja. Bi li to za nas bio razlog da se, recimo, više bavimo sportom zato da bismo sadržavali manje kolesterola i tako bili zdravija i ukusnija hrana za svoje stvoritelje?

cijeli život, ili zato da bismo nastavili obiteljski obrt. Bi li neka od tih spoznaja mogla biti dobar odgovor na pitanje o smislu života? Bismo li tada mogli reći da znamo zašto smo tu, zašto postojimo i što nam je činiti? U nekom bi smislu bila istina da smo doznali zašto smo tu i zašto postojimo. Doznali bismo koji su bili motivi onoga tko nas je stvorio, što je od nas htio, kakvi da budemo i što da činimo. Međutim, teško da bi nas takvi odgovori proželi osjećajem smislenosti. Doznali bismo motive onoga kome dugujemo svoje postojanje, ali, *bi li to bili i naši motivi?* Zašto bi trebali biti? Efekt bi mogao biti i suprotan, mogli bismo se osjećati loše i isprazno. Ako bih otkrio da sam rezultat eksperimenta superiorne civilizacije, što bi to trebalo značiti za mene? Ako bih otkrio da je Bog htio da postojim zato da bih učinio *X*, bi li to *za mene* bio motiv da učinim *X*? To bi bio motiv onoga tko me je stvarao, a *ne moj motiv*. Ako ja sam ne bih smatrao da je *X* nešto čemu vrijedi posvetiti svoj život ili dio života, spoznaja da sam stvoren da činim *X* ne bi mogla za mene biti razlog da činim *X*. Možda bih iz nekakvog osjećaja dužnosti nevoljko odradio "svoj dio posla". Ali, ako bih bio dosljedan u svojim uvjerenjima, trebao bih smatrati da je Tvorac pogriješio u svojoj nakani i da zapravo i dalje nemam nikakvog razloga da činim *X*, a možda niti da uopće postojim. Ako bih otkrio da je moje postojanje dio nečijeg plana, onda bi moje postojanje imalo smisla za *tog drugog* čiji je to plan, a *ne za mene*. Da bi realizacija nekog plana imala smisla za mene, to mora biti *moj plan*, a ne nečiji *tudi*. Stoga vjerovanja drugih ljudi ili bića o tome u čemu je smisao mog života, čak ako im dugujem i samo svoje postojanje, naprosto ne mogu predstavljati smisao mog života *za mene*. Smisao mog života može biti smisao *mog* života samo ako *ja* u njega vjerujem.

Psihološki gledajući, spoznaja da je naše postojanje dio nečijeg plana mogla bi dovesti do žestokih i vrlo različitih reakcija. Mogla bi možda predstavljati olakšanje. Smatrajući da je tvorac mudriji i bolji od nas samih, spoznaja da smo stvoreni s određenom namjerom može nas ispuniti srećom i osjećajem smislenosti. U tom bi slučaju motiv onoga kome dugujemo svoje postojanje postao ujedno i naš vlastiti motiv, a činjenica da smo stvoreni s namjerom da činimo *X* mogla bi za nas doista postati razlog da činimo *X*. Često je psihološki lakše odluku o tome što činiti prebaciti na druge: Boga, naciju, roditelje ili Dönikenove vanzemaljce. Međutim, spoznaju da nas je netko stvorio zato da bismo činili *X* možemo isto tako doživjeti kao poniženje i kao razlog za protest. To bi za nas čak mogao biti razlog da *ne* činimo *X*. Time bismo valjda potvrđivali svoju autonomiju i svoje ja.¹⁹ Isto tako, spoznaja da smo doslovno stvoreni zato da bismo činili *X* mogla bi nas psihološki dovesti i do obje reakcije istovremeno. Mogla bi nas staviti u shizofrenu situaciju u kojoj, s jedne strane, smatramo da trebamo činiti *X* iz osjećaja dužnosti prema onome kome dugujemo svoje postojanje, dok, s druge strane, smatramo da trebamo činiti *ne-X* zato da bismo potvrdili

19 Sjetimo se samo čudovišta dr. Frankensteina ili HAL-a iz *Odiseje* 2001.

svoju samostalnost i svoje ja. Konflikti ove vrste karakteristični su za pubertet iako u principu nema razloga zašto se ne bi javili u bilo kojem razdoblju života. *Psihološki* gledajući ova su pitanja vjerojatno vrlo značajna i zanimljiva. Međutim, pitanje koje nas ovdje zanima jest može li, *racionalno* gledajući, spoznaja da smo stvoreni zato da bismo činili *X* predstavljati razlog da činimo *X*. Općenito je zanimljivo pitanje može li činjenica da netko drugi smatra da trebam činiti *X* biti za mene razlog da činim *X*? Pod kojim bih uvjetima i u kojem smislu tuđe razloge trebao prihvatiti kao svoje? Mogu li *vanjski razlozi* (ono što drugi misle da ja trebam činiti) postati *unutrašnji razlozi* (ono što ja mislim da ja trebam činiti)?²⁰ U ovome kontekstu posebno je značajno to što sam po pretpostavci u doslovnom smislu stvoren zato bih činio *X*. Da onaj tko me je stvorio nije htio da činim *X* i da nije očekivao da ću činiti *X*, naprosto me ne bi stvorio. Može li ta činjenica za mene biti razlog da činim *X*? Trebam li iz zahvalnosti što postojim činiti *X*? Je li *X* nešto što dugujem onome tko me je stvorio? Onaj tko me je stvorio mogao bi mi reći Ja sam te stvorio zato da bi ti činio *X* i zato ti trebaš činiti *X*! Međutim, ako smatram da nije na meni da činim *X*, nije jasno kako bi to mogao za mene biti razlog da činim *X*. Moglo bi se možda tvrditi da *trebam činiti X zato što je X razlog mog postojanja*. Doista, *X* bi u nekom smislu bio razlog mog postojanja. Međutim, u ovom kontekstu radi se o *uzroku* mog postojanja, a ne o *razlogu*. Točnije, radi se o razlogu koji predstavlja dio uzroka mog postojanja. To je razlog koji je imao onaj tko me je stvorio, a to je za mene *vanjski razlog*. *Unutarnji razlog* mog postojanja može biti samo ono što je *za mene razlog* mog postojanja. Dakle, nekakav cilj ili nekakva vrijednost za koju *ja* smatram da moj život čini vrijednim življenja. Dakle, u ovom je kontekstu izraz “razlog mog postojanja” dvosmislen, on može značiti:

- (1) Ono što je onaj tko me je stvorio smatrao da trebam činiti.
- (2) Ono što ja smatram da trebam činiti.

Nije jasno kako bi (1) mogao za mene biti razlog da činim bilo što. Ja mogu smatrati da trebam činiti *X*, ali samo ako ja sam procijenim da trebam činiti *X*. Činjenica da netko drugi smatra da trebam činiti *X* ne može za mene biti razlog da činim *X*, čak ako to smatra i netko kome dugujem svoje postojanje. Ako bi Tvorac od mene tražio da ubijem susjeda, jasno je da to ne bih smio učiniti. Ako bi od mene tražio da pomognem susjedu, to bih trebao učiniti. Ali ne zato što je to Tvorac od mene tražio, nego zato što je susjedu potrebna pomoć. Stoga *religijsko zasnivanje etike* – ideja da trebamo činiti *X* zato što to Bog od nas traži – nije jasna iz same svoje osnove. Naprosto nije jasno kako bi to što bi Bog od nas tražio da činimo *X* mogao za nas biti razlog da činimo *X*? Dakle, čak i kada bismo otkrili da postoji nekakav *vanjski razlog* našeg postojanja, to ne bi mogao

20 Razliku između unutrašnjih i vanjskih razloga uveo je Bernard Williams u članku “Internal and External Reasons” iz 1979., objavljenom u *Moral Luck*, 1981.

biti dobar kandidat za odgovor o smislu života. Smisao života možemo tražiti samo među *unutrašnjim razlozima*.

Spoznaja da smo dio nekakve cjeline može nas motivirati na djelovanje *samo ako* nam je stalo do te cjeline. Samo ako vjerujemo da ta cjelina ima nekakvu vrijednost, da je bolje da postoji nego da je nema. Samo ako u to vjerujemo, spoznaja da smo dio neke šire cjeline može nas motivirati na djelovanje i osmisliti naš život. Ako, pak, otkrijemo da smo dio neke cjeline do koje nam nije stalo, ta nam spoznaja neće nimalo pomoći u traganju za smislom svog postojanja. Štoviše, najvjerojatnije će imati suprotan učinak, predstavljati će prilično jak razlog za vjerovanje da je naše postojanje besmisleno.

Otkriće da smo dio nekakve cjeline osmislilo bi naše postojanje samo ako bismo vjerovali da u postojanju te cjeline ima neke vrijednosti, da je bolje da ta cjelina postoji nego da ne postoji. Međutim, čak kad bismo otkrili tako nešto, suočili bismo se s razornim Zašto? Zašto? Zašto? argumentom: ako ne bismo mogli opravdati svoje vjerovanje da u toj cjelini ima vrijednosti, morali bismo ga odbaciti kao predrasudu.

Briga za druge

Može li smisao života biti u tome da se brinemo za druge?²¹ Žena je cijeli svoj život bila domaćica. Moglo bi se reći da je smisao njenog života bio u brizi za djecu i muža. Netko je sportski entuzijast, svaki slobodni trenutak posvetio je unapređivanju sporta do kojeg mu je stalo. Volontirao je kao trener i radio s mladim naraštajima. Svoju ljubav prema sportu prenio je na mnoge mlade ljude. Moglo bi se reći da je to bilo ono u čemu je pronašao smisao svog života. Briga za druge i ljubav prema drugima sigurno su vrline, tu nema spora. Međutim, jesu li to vrline koje mogu osigurati smislenost života? Izgleda da nisu.

Recimo da osoba A vjeruje da je smisao njenog života u tome da čini sretnom osobu B. Međutim, činiti B-a sretnim smisleno je samo ako je B-ovo postojanje smisleno, nezavisno od toga što osoba A vjeruje da je smisao njenog života u tome da čini sretnom osobu B. Ako B-ovo postojanje nema smisla, onda osoba A zapravo gubi vrijeme time što usrećuje B-a. Ako nečije postojanje nema smisla, onda nema smisla niti činiti ga sretnim. Što vrijedi da je sretno neko biće čije postojanje nema nikakvog smisla, nikakve vrijednosti? Ako nema nikakvog razloga da neko biće postoji, onda isto tako nema nikakvog razloga ni da ono bude sretno. Činiti ga sretnim čisti je gubitak vremena. Ako životi ljudi kojima je pomagala majka Tereza nemaju nikakve vrijednosti, onda niti sav napor koji je uložila isto tako nema nikakve vrijednosti. Dakle, to što osoba A čini sretnom

21 Filozofi sasvim različitih provenijencija smatraju brigu vrlo važnim ili čak konstitutivnim elementom našeg postojanja. Na primjer; Martin Heidegger u knjizi *Bitak i vrijeme* iz 1927., §41; Harry Frankfurt u članku "The importance of what we care about" iz 1982.

osobu B ima smisla *samo ako* ima nekog smisla u tome što B postoji, samo ako B-ovo postojanje i B-ova sreća imaju neke vrijednosti. U suprotnome, napori osobe A su uzaludni i ne mogu osmisliti njen život. Njeno vjerovanje da usrećivanje osobe B daje smisao njenom životu može biti iskreno i imati veliku motivacijsku snagu. Međutim, ono ne može biti opravdano ako A nema *nezavisnog* razloga da vjeruje da je B-ovo postojanje smisljeno.

Isto tako, ako A-ovo postojanje nema nikakve vrijednosti prethodno i nezavisno od činjenice da se brine za B-a, što onda vrijedi njegova briga za B-a? Što vrijedi briga potpuno bezvrijednog stvorenja? Kakav bi stav B trebao zauzeti prema činjenici da je stvorenje koje ga želi usrećiti potpuno bezvrijedno?

Prema tome, stav da je smisao života u brizi za druge ne može biti dobar odgovor na pitanje o smislu života jer pretpostavlja ono što tek treba dokazati, a to je da je život smislen. *Naime, odgovor, ne dokazuje da je život smislen već pretpostavlja da je život smislen.* Da bi A-ova briga za B-a bila smisljena, mora biti smisljeno B-ovo postojanje, *prethodno i nezavisno* od toga što se A brine ili ne brine za njega. Međutim, ako je B-ovo postojanje smisljeno, onda mora biti i A-ovo, nezavisno od činjenice da se brine za B-a. Da bi briga jedne osobe za drugu imala ikakvog smisla, njihovo postojanje mora već biti smisljeno, prethodno i nezavisno od činjenica da se jedna osoba brine za drugu. Dakle, da bi naša briga jednih za druge i nastojanja da usrećimo jedni druge imali smisla, naši životi moraju biti smisljeni *prethodno i nezavisno* od toga brinemo li se jedni za druge i usrećujemo li se. Brinuti se za druge i činiti ih sretnima to su vrijednosti. Međutim, to nisu apsolutne vrijednosti, dovoljne same sebi. One moraju počivati na nekoj drugoj, temeljnijoj vrijednosti. Dakle, smisao i vrijednost života, ako postoji, mora biti u nečem drugom, još temeljnijem od brige jednih za druge i nastojanja da jedni druge učinimo sretnima.

Nastavak vrste

Može li smisao života biti u tome da nastavimo vrstu? Dakle, da imamo djecu, odgojimo ih i stavimo na svoje noge. Može li to biti svrha našeg postojanja? Izgleda da ne može ni to. Ako je smisao postojanja generacije G1 u tome da produži vrstu, da stvori generaciju G2, u čemu je onda smisao postojanja generacije G2? U tome da stvori generaciju G3? A u čemu je onda smisao postojanja generacije G3? *Pitanje o smislu postojanja na možemo prebacivati na buduće generacije i tako ga odgađati u nedogled.* Budući da nema neke bitne razlike između nas i budućih generacija, naše postojanje mora biti jednako tako smisljeno ili besmisleno kao i njihovo. Ne može postojanje jedne generacije postati smisljeno time što će stvoriti sljedeću generaciju. Ako je postojanje cijele vrste smisljeno, onda je smisljeno i postojanje bilo koje generacije, ostavila ona potomstvo ili ne. Ako, pak, postojanje cijele vrste nema smisla, onda nema smisla niti nastavljati

besmisleni vrstu. Da bi nastavak vrste imao smisla, mora imati smisla postojanje same vrste, bilo koje njene generacije. Prema tome, smisao našeg postojanja ne može biti u nastavku vrste. Smisao našeg postojanja, ako ga ima, mora biti u nečemu što čini smislenim naše postojanje isto kao i postojanje budućih generacija. Ako je moje postojanje besmisleno, isto kao i postojanje drugih ljudi, zašto bih onda donosio na svijet još besmislenih života? Rađanje djece ima smisla samo ako njihovo postojanje ima smisla, a njihovo postojanje ima smisla samo ako ljudsko postojanje ima smisla, samo ako ima neke vrijednosti u činjenici da ljudi postoje. Prema tome, i ovaj odgovor *pretpostavlja ono što treba dokazati*. Ne pokazuje da je smisao života u nastavku vrste, već pretpostavlja da postojanje vrste ima smisla.

Pored toga, kad bi smisao života bio u nastavku vrste, onda bi životi ljudi koji nemaju djece bili besmisleni, što ne izgleda točno. Možda su životi ljudi koji imaju djecu ispunjeniji i sretniji, ali ne izgleda da su samo njihovi životi smisljeni. Razlika između onih koji imaju djecu i onih koji je nemaju nije baš tolika da bi život jednih bio smislen, a život drugih besmislen. To je još jedna činjenica koja nam pokazuje da smisao života, ako ga ima, mora biti u nečem drugom. Ne u tome da se ima djecu, nego u onome što čini smislenim njihovo postojanje, isto kao i naše.

Neuspjesi u pokušajima da pronađemo jedinstveni i krajnji smisao života mogu nas navesti na zaključak da život zapravo uopće nema smisla. Taj zaključak može još dodatno biti pojačan uvidima: (1) da je sve prolazno i da će kad tad doći dan kada će sve biti kao da nas nikada nije ni bilo, (2) da na Zemlji ima toliko ljudi da je sasvim svjedno postoji li bilo tko od nas ili ne, te (3) osjećajem da je sve što činimo apsurdno.

Kao da nas nikada nije ni bilo

Postoji uvid koji, barem naizgled, pokazuje da je sve besmisleno. To je uvid *da je sve prolazno*. Razmotrimo ga. Ako je sve prolazno, kako onda išta može biti smisljeno? Što god učinili, i koliko god dugo to trajalo, doći će trenutak kada više neće postojati, vrijeme u kojem će *sve biti kao da nas nikada nije ni bilo*. Kad tad, nastupit će trenutak u kojem ni od čega što smo učinili neće biti ni traga. Jednoga će dana sve biti kao da nas nikada nije niti bilo, kao da nikada nismo postojali i kao da nikada ništa nismo učinili. Jednoga će dana biti sasvim svejedno jesmo li ikada postojali. Tada će sve što smo učinili, i činjenica da smo uopće ikada živjeli, biti bez ikakvog značenja. Ako se sjetimo da će kad tad nastupiti taj trenutak, *kako onda išta što sada činimo može imati smisla?* Ako će jednom sigurno biti besmisleno, onda je besmisleno već sada. Ako će *jednog dana* biti svejedno što smo učinili i jesmo li ikada postojali, onda je *već sada* svejedno što činimo i postojimo li uopće. Danas je svejedno je li postojalo išta što nije ostavilo

nikakvog traga u sadašnjosti. Postojalo ili ne, svejedno je, *nema nikakve razlike*. Stvari iz prošlosti mogu imati nekakvog smisla i nekakvog značenja samo ako su ostavile traga u sadašnjosti. Ako nisu ostavile nikakvog traga u sadašnjosti, onda je svejedno jesu li se ikada i dogodile. Ljudi koji su ih činili vjerovali su da imaju smisla, da nisu vjerovali da ih ima smisla činiti, ne bi ih činili. Dok su ulagali napore da postignu sve što su postigli, vjerovali su da sve to ima smisla, jer, da nisu vjerovali, ne bi to ni činili. Međutim, danas je jasno da sve to nema smisla i da ga nikada nije niti imalo. Ispostavilo se da sve što su činili nije imalo nikakvog smisla i da su im svi napori bili uzaludni. Stvar je u tome što ako to vrijedi za ono što su činili ljudi u prošlosti, onda vrijedi i za ono što mi činimo i nastojimo učiniti u sadašnjosti. Kako bismo mi mogli biti bolji i različiti od njih? Prema tome, sve što činimo nema nikakvog smisla već sada. Besmisleno je samo naše postojanje, budući da će kad tad sve biti kao da nas nikada nije niti bilo. A što je sa stvarima do kojih nam je danas stalo, i za koje vjerujemo da imaju smisla? Koliko god naši napori bili uspješni, i koliko god dugo trajali rezultati koje smo postigli, prije ili kasnije nastupit će vrijeme u kojem će sve biti kao da nas nikada nije niti bilo, kao da nikada nismo postojali. Što god postigli, sve će to jednog dana nestati i bit će svejedno jesmo li ikada postojali i jesmo li uspjeli u bilo čemu. Prije ili kasnije, ispostaviti će se da je sve što smo ikada učinili bilo besmisleno i uzaludno. A ako će se u budućnosti ispostaviti da je bilo besmisleno, onda je besmisleno već sada. Prema tome, moramo prihvatiti činjenicu da *ništa što činimo nema smisla, niti sada, niti će ga ikada imati*.

Ovaj uvid možda zvuči uvjerljivo, kao da "ima nešto". Međutim, tvrdi se da sve ono što nije vječno nije niti smisljeno, dakle; *da bi nešto bilo smisljeno, mora biti vječno, mora trajati zauvijek*.²² Ali, zašto bi nešto moralo trajati vječno da bi bilo smisljeno? Zar nema konačnih stvari koje su smisljene, do kojih nam je stalo i do kojih nam treba biti stalo? Mnoge su stvari bolje zato što duže traju; kruh koji traje 7 dana bolji je od onoga koji se osuši do popodne, auto koji traje 20 godina više vrijedi od onoga koji sigurno ne može trajati više od 10, kuća koja traje 300 godina bolja je od one koja traje 50. Međutim, to ne znači da kruh koji traje do popodne nema nikakve vrijednosti, da ga nema smisla peći i kupovati; da auto koji traje 3 godine ne služi ničemu. Ako su ostale stvari jednake, bolje je živjeti duže nego kraće. Međutim, to ne znači da kraći život nema nikakve vrijednosti i nikakvog smisla. Naprosto nije jasno zašto konačne stvari ne bi mogle biti smisljene? Zašto ja *sada* ne bih trebao ništa činiti zato što ništa što učinim neće trajati *vječno*? Pomisao na prolaznost svega pa i nas samih doista ulijeva nekakvu nelagodu, može umanjiti motivacijsku snagu i oslabiti i razloge za djelovanje. Međutim, nije jasno zašto bi zbog toga sve što činimo bilo besmisleno. Ta nas misao podsjeća na našu konačnost i prolaznost, ali može pokazati da je sve

22 Možda se istom idejom vodio i Platon kada je tvrdio da je znanje o vječnom i nepromjenljivom bolje od znanja o prolaznom i promjenljivom.

što činimo besmisleno samo pod pretpostavkom da je besmisleno sve ono što nije vječno. A ta je pretpostavka očito prejaka i nerealna. Nije jasno zašto bismo trebali postavljati tako visoke kriterije svemu što postoji, pa i samima sebi.

6.500.000.000

Na Zemlji ima 6,5 milijardi ljudi.²³ Svake godine rodi se 93.000.000 ljudi. Dakle, ja sam samo jedan od 6,5 milijardi. Ja sam samo jedan od $6,5 \cdot 10^7$ ljudi koji trenutno postoje. Ja sam samo jedan od 93 milijuna koji su se rodili iste godine kad i ja. Što je to? Koliko je to? Kap u moru? Zrnice u pijesku? *U čemu bi bila razlika kada me ne bi bilo?* Pa u tome da je jedan manje od 6,5 milijardi! Zar je to neka razlika? Ako u mravinjaku zgazimo jednog mrava, što se promijenilo? Ništa! Sve je ostalo isto. Mrav više ili manje, svejedno je. A mravi u mravinjaku ima bitno manje od 6 milijardi. Zamislimo da u podne gledamo Korzo s vrha riječkog nebodera. Kakve bi razlike bilo kada bi na Korzu bio čovjek manje ili više? Nikakve! Kakve bi razlike bilo kada bi na Korzu bilo 10 ili 100 ljudi više ili manje? I dalje nikakve! U čemu je onda vrijednost jednog čovjeka i nekakav poseban smisao njegovog postojanja? Ni u čemu! Da nema bilo koga od nas ništa se ne bi promijenilo. Sve bi ostalo isto. Da nije bilo mene moj bi posao radio netko drugi, netko bi drugi sjedio u drugoj klupi u gimnaziji, moju bi ženu oženio netko drugi, netko bi drugi veslao sedmicu u osmercu ili bio half u lokalnom kubu, itd. Nema ničeg posebno važnog što bi bilo drugačije da me nema. I to vrijedi za svakoga od nas. Svatko od nas *zna* da je samo jedan od 6,5 milijardi ljudi i da nikakve razlike ne bi bilo kada ne bi postojao. Ipak, svatko je od nas samome sebi najvažniji, ili barem jako važan. Stalo nam je do toga što činimo drugima i što drugi čine nama. Trudimo se, zalažemo se, radujemo se uspjesima i razočarani smo neuspjesima *iako* svatko od nas *zna* da je samo jedan od 6,5 milijardi ljudi i da nikakve razlike ne bi bilo kada ne bi ni postojao. Kako to? Kako možemo sami sebi biti toliko važni? I kako nam može biti toliko stalo do svog života i do onoga što činimo i onoga što nam se događa? Nije mi stalo samo do same stvari koju činim, stalo mi je i do toga da sam *ja* taj koji je to učinio. Kako činjenica da sam ja upravo ja može biti razlog da mi bude stalo do toga što činim i do toga što mi se događa kada *znam* da sam samo jedan od 6,5 milijardi i da bi sve drugo bilo isto i da nisam nikada ni postojao?

Misao o vlastitoj beznačajnosti u prostoru, vremenu i u odnosu na ukupan broj ljudi koji postoji doista može djelovati deprimantno, međutim, nije *jasno kako bi mogla biti razlog da prestanemo činiti bilo što od onoga što činimo*. Činjenica da smo jako mali naprosto *ne* pokazuje da nas nema i da naši napori ne dovode do rezultata. Možda je stvar upravo suprotna, možda je kratkoća našeg življenja upravo razlog da uložimo dodatne napore da za života stignemo učiniti sve

23 U trenutku dok je pisan ovaj tekst na Zemlji je bilo 6 500 000 000 ljudi.

što trebamo učiniti. Uostalom, bez obzira koliko nas ima, na svakome je od nas da obavi svoj dio posla i da svoj doprinos. Iako je svatko od nas zamjenljiv, to naprosto ne znači da nitko ne treba ništa raditi i da ništa što napravimo nema smisla.

Što ako doista ništa nema smisla?

Ako se doista ne može pronaći konačan odgovor na niz pitanja Zašto? Zašto? Zašto? onda treba zaključiti da život zapravo nema smisla, da je sve što činimo besmisleno, ne nešto više, a nešto manje, nego sve potpuno. Ako je sve besmisleno, pitanje je kako se postaviti prema toj činjenici. Odmah se ubiti? Ako je sve besmisleno, onda je besmisleno i ubiti se. Ako je svejedno živim li ili ne, onda je svejedno i hoću li se ubiti ili neću. Mogu učiniti što god hoću i ništa nema smisla, jer je sve tako i onako sasvim besmisleno. Može li se možda nastaviti živjeti sa spoznajom da je sve besmisleno? Iako ništa nema smisla, ipak ići dalje? Možda spoznaja da ništa nema smisla zapravo može olakšati život? Možda može imati nekakvu terapeutsku vrijednost, u smislu da se manje trebamo žalostiti zbog svojih neuspjeha? Doduše, u tom bismo se slučaju trebali i manje radovati svojim uspjesima. Međutim, ako ništa nema *nikakvog* smisla, onda nije jasno kakvog razloga imamo da se *imalo* radujemo uspjesima i žalostimo zbog neuspjeha? Možda prema svemu što činimo, mi i drugi, treba zauzeti ironičan stav? Možda je ironičan odmak prema svom vlastitom ponašanju, isto kao i prema tuđem, pravilan stav prema životu? Ali ako je sve sasvim besmisleno, onda je sasvim svejedno kakav ćemo stav zauzeti prema životu. Bili ironični, bili patetični, svejedno je. Možda, iako je sve sasvim besmisleno, ili upravo zato što je sve sasvim besmisleno, trebamo činiti ono što nas veseli? Ali, ako je sve sasvim besmisleno, onda je svejedno i jesmo li veseli ili nismo. *Ako je sve sasvim besmisleno, naprosto nije jasno što trebamo činiti.* Zapravo ne postoji ništa što trebamo činiti, ali isto tako ne postoji ništa što ne smijemo. Možda ne trebamo ništa činiti, već pasti u apatiju? Ali ako je sve svejedno, onda je isto tako svejedno jesmo li u apatiji ili smo u euforiji.

Je li život apsurdan?

Ponekad imamo osjećaj da je to što činimo apsurdno, možda čak da je cijelo naše postojanje apsurdno.²⁴ Ponekad smo samima sebi smiješni, istovremeno komični i tragični. Odakle taj osjećaj? On se uglavnom javlja kada sami sebe,

24 Neki autori apsurdnost našeg postojanja uzimaju zdravo za gotovo, naprosto kao činjenicu koju treba objasniti. Tako Camus u samoj najavi *Mita o Siziifu* iz 1942. kaže da se "apsurd, uziman dosada kao zaključak, posmatra u ovom ogledu kao polazna tačka". Nagel je nešto umjereniji. U članku "The Absurd" iz 1971. on tvrdi da se osjećaj apsurdna većini ljudi javlja povremeno, a da je kod nekih vrlo živ i stalno prisutan.

svoje postupke i situaciju u kojoj se nalazimo sagledamo s distance.²⁵ Međutim, javlja li se taj osjećaj sam od sebe, naprosto, ili se može opravdati racionalnim razlozima? Jedno moguće opravdanje osjećaja apsurdna jest sljedeće.²⁶ S jedne strane, da bismo išli naprijed, moramo vjerovati da je ono što činimo objektivno važno, da ima smisla; ako je sve svejedno i ako ništa nema smisla, onda nema razloga ni da činimo bilo što. I znamo da je to tako, znamo da ne bismo ništa činili kada bismo mislili da je svejedno hoće li to biti učinjeno ili ne. Činimo stvari zato što vjerujemo da one imaju nekakvog smisla. Međutim, s druge strane, čini nam se da ništa što činimo nema smisla, da je svejedno hoće li išta od onoga što činimo biti učinjeno ili neće. Ne vidimo kakvog bi smisla mogla imati bilo koja stvar koju činimo, bilo koja stvar koju itko čini. Zato su nam naši vlastiti napori smiješni, zato sami sebi izgledamo tragikomično. Trudimo se, mučimo se, zalažemo se. I znamo da to ne bismo činili kada ne bismo vjerovali da to što činimo ima smisla. S druge strane, ne vidimo smisla ni u čemu. Tada smo sami sebi *apsurdni*. Naši motivi i/ili razlozi za djelovanje su u kontradikciji:

- 1) Da bih činio X, moram vjerovati da X ima smisla.
- 2) Činim X.
- 3) Ne vjerujem da X ima smisla.

Djelujemo usprkos tome što ne vidimo razloga za djelovanje. Varamo sami sebe. Pretvaramo se da ima smisla ono u čemu ne možemo naći smisla. Osjećaj besmisla i apsurdna koji se ponekad javlja sigurno je barem dijelom posljedica zamora ili razočaranja o kojoj nije potrebno posebno razmišljati. Odmorimo se, osjećaj nestane i nastavimo dalje. Međutim, razlozi koji opravdavaju taj osjećaj predstavljaju važan intelektualni problem o kojem bi trebali razmisliti svi, bez obzira jesu li i sami ikada imali osjećaj apsurdnosti postojanja. Logička struktura naših razloga za djelovanje takva je da ne možemo djelovati, barem ne možemo racionalno djelovati, ako ne vjerujemo da to što činimo ima smisla ili ako ne vjerujemo da vodi nečemu što ima smisla. S druge strane, nije jasno u čemu bi mogao biti smisao bilo čega što postoji. Zato je ovo ozbiljan problem, i to problem same osnove našeg postojanja. Ako ne bismo pronašli zadovoljavajuće rješenje ovog problema, morali bismo prihvatiti da je naše postojanje apsurdno.

Ako bi se ispostavilo da je naše postojanje doista apsurdno, što bi iz toga slijedilo? Kakav bismo stav trebali zauzeti prema životu? Bi li to trebala bila spoznaja koja bi nas trebala baciti u depresiju? Potpuni poraz, slom, krah? Ili pak spoznaja koja oslobađa? Ako bismo prihvatili apsurdnost svog vlastitog postojanja, možda bismo bili opušteniji, možda bismo imali više smisla za humor, razumijevanja za svoje i tuđe mane? Svoje vlastite planove i vrijednosti

25 U *Razmišljanjima o etici* iz 1970. Milan Kangrga govori o "mravu koji je izašao iz kolone".

26 Izložio ga je Thomas Nagel u članku "The Absurd" iz 1971. Članak je ponovno objavljen u *Mortal Questions*, 1979.

ne bismo trebali uzimati toliko ozbiljno. Istina, uspjesi bi manje vrijedili, ali bi i razočaranja bila manja.

Pogreška kvantifikatora

Pogreška kvantifikatora je brkanje izraza *svaki* i *svi*. U govornom jeziku ne pazi se previše na razliku u značenju između ta dva izraza budući da razliku u značenju uglavnom razumijemo iz konteksta. Na primjer, jasno je da iz toga što *svaki* muž ima ženu ne slijedi da *svi* muševci imaju istu ženu. Jasno je da iz toga što *svaki* čovjek ima roditelje ne slijedi da *svi* ljudi imaju iste roditelje. Itd. Međutim, u apstraktnijim kontekstima brkanje tih dvaju izraza lako može dovesti do ozbiljnih grešaka. Russell je smatrao da poznati kozmološki argument za postojanje Boga zapravo počiva na pogreški kvantifikatora: iz toga što *svaka* stvar ima svoj uzrok ne slijedi da *sve* stvari imaju isti uzrok – Boga. Ili, iz toga što *svaki* sud možemo dokazati nekim premisama ne slijedi da *sve* sudove možemo dokazati istim premisama.²⁷ Ili, iz toga što *svako* biće teži nečemu ne slijedi da *sva* bića teže istome.²⁸ Možda i rasprava o smislu života isto tako počiva na pogreški kvantifikatora. Naime, iz toga što *svaka* stvar koju činimo ima smisao ne slijedi da *sve* stvari koje činimo imaju isti smisao.²⁹ Doduše, ne mora baš svaka stvar koju činimo imati smisla, dovoljno je da priličan broj stvari koje činimo ima smisla. Hoće se reći da nas je činjenica da svaka stvar koju činimo ima nekog smisla zavela na pogrešan zaključak da mora postojati nešto što je smisao svega što činimo u životu, da mora postojati nešto takvo kao što je smisao života kao cjeline. Drugim riječima, činjenica da za sve što činimo, ili barem za većina toga, imamo nekakav razlog navela nas je na pogrešan zaključak da onda mora biti tako da imamo jedinstveni razlog za sve što činimo. Dakle, da mora biti tako da postoji nešto takvo kao što je razlog da živimo i da je onda zanimljiv filozofski posao otkriti koji je to točno razlog. Međutim, prema ovoj kritici, takvo zaključivanje nije valjano jer predstavlja pogrešku u logici kvantifikatora.

Ako je ovaj prigovor točan, onda je cijela dosadašnja rasprava o smislu života zapravo zasnovana na pogrešnoj pretpostavci da postoji nešto takvo kao što je smisao cjelokupnog života. *Smisla može imati samo ovaj ili onaj postupak, a ne život kao cjelina.* Postoji puno malih ciljeva, ne postoji jedan jedinstveni cilj. To nas, dakako, ne treba razočarati. To ne znači da se ne isplati živjeti. To samo znači da ne postoji nešto takvo kao što je smisao cjelokupnog života, da ne postoji nešto takvo kao što je Smisao s velikim S.

27 Ovo je zapravo koherentistička kritika fundacionalističke ideje da postoje prvi principi razuma iz kojih se onda može deducirati sve ostalo ljudsko znanje.

28 To je kritika Aristotelove tvrdnje s početka *Nikomahove etike* da je dobro ono čemu sve teži.

29 Simon Blackburn smatra da je upravo to slučaj s raspravom o smislu života: *Oxford Dictionary of Philosophy* iz 1996., natuknica *quantifier shift fallacy*.

Međutim, pitanje je koliko je zapravo snaga ovog argumenta. Doista, iz toga da svaka stvar koju činimo ima smisla *ne slijedi* da sve stvari koje činimo imaju isti smisao. To je istina. Međutim, kada se radi o smislu života, zaključak se ne oslanja *isključivo* na činjenicu da sve ili barem dosta toga što činimo ima smisla. Na nju se oslanja, ali ne samo na nju. Od nje *počinje*, ali na njoj ne ostaje. Zaključak se, prije svega, oslanja na intuiciju da bi nas niz pitanja Zašto? Zašto? Zašto? trebao od razloga zbog kojih činimo pojedine stvari dovesti do jednog ili više generalnih razloga zbog kojih, u krajnjoj liniji, činimo sve što činimo. Hoće li nas niz Zašto? Zašto? Zašto? doista dovesti do jednog ili do više konačnih odgovora ili neće, to je otvoreno pitanje. To tek trebamo vidjeti. Potraga za smislom života treba pratiti *razloge za djelovanje* i otkriti postoji li doista jedan ili nekoliko najviših razloga. To je mjesto na kojem treba tražiti odgovor. Dakle, radi se o tome kakva je *struktura naših razloga za djelovanje*, a ne o tome možemo li na logički valjan način iz *svaki* izvesti *svi*. To očito ne možemo, ali to ni u kom slučaju ne znači da je potraga za smislom života zasnovana na logičkoj pogrešci.

Instrumentalna racionalnost i vrednovanje ciljeva

Možda bi se moglo tvrditi da je *Zato što ja tako hoću!* krajnji i konačni odgovor koji zaustavlja Zašto? Zašto? Zašto? niz. Niz staje kad se dođe do naših *želja!* Čak ako niz i dopre do činjenice da živimo, *Zato što želim živjeti!* sasvim je dobar i legitiman odgovor. *Zato što želim da Orijent uđe u Prvu ligu!* *Zato što želim imati djecu!* Sve su to jednako dobri i legitimni odgovori. Činim to što hoću zato što to hoću! To je konačan odgovor! Doista, izgleda da niz pitanja i odgovora Zašto A? Zato da B! Zašto B? ... zapravo govori *isključivo* o *instrumentalnoj racionalnosti*. To jest, omogućava nam samo da vrednujemo *sredstva* za postizanje ciljeva, a ne i *ciljeve* koje imamo. Definicija instrumentalne racionalnosti glasi:

Osoba je instrumentalno racionalna akko bira najbolja sredstva
za postizanje željenih ciljeva.

Česta ograda u definiciji jest “u svjetlu svog znanja”, tako da osoba ne može biti iracionalna zato što nije odabrala sredstvo za koje nije znala da postoji. Instrumentalna racionalnost je, dakle, standard prema kojem mjerimo racionalnost osobe *u odnosu na* njene ciljeve i *u odnosu na* znanje kojim raspolaže. Same ciljeve ne možemo i ne smijemo pokušavati mjeriti standardom instrumentalne racionalnosti. Ciljevi ovise o našim željama, a *naše želje naprosto ne podliježu nikakvim racionalnim kriterijima*.³⁰ Ako netko želi X, onda on želi X, i tu nemamo što govoriti o racionalnosti. Naprosto je činjenica da on hoće X. Pitanje o racionalnosti

30 Poznata je Humeova tvrdnja da “razum jest i treba biti rob strasti” (*Treatise*, 1739/40., knjiga II, dio III, odjeljak III). Time Hume negira čest stav da se u svojim odlukama trebamo rukovoditi razumom, a ne željama i strastima. Platon je možda najpoznatiji zastupnik

javlja se tek kada pokuša ostvariti svoju želju. Zato bi se moglo tvrditi da je primjereno pitati Zašto? samo dok se ne stigne do želja, a kada jednom dođemo do odgovora Zato što to želim! pitanje Zašto? naprosto više nema smisla.

Doduše, možemo se pitati i o *uzrocima* koji su doveli do želja koje imamo: zašto želimo to što želimo? Tu sigurno ima zanimljivih odgovora. Međutim, pitanje je mogu li ti odgovori predstavljati *razloge* za djelovanje, ili barem utjecati na njih. Znao ja ili ne znao zašto želim X, ja naprosto želim X, i to što želim X to je za mene razlog za djelovanje, bez obzira jesam li sam svjestan uzroka svoje želje za x-om ili nisam.³¹ Želja da pojedem nešto slatko sasvim je dobar razlog da to i učinim. Jasno, ako nemam dodatnih razloga da se suzdržim, na primjer, da želim smršaviti ili da znam da imam dijabetes. Ja mogu znati da je moja želja za slatkim posljedica pada nivoa šećera u krvi, dakle, da je uzrokovana čisto kemijskim procesom. Međutim, ta spoznaja neće pojačati ni oslabiti moju želju za slatkim. I dalje ću ga jednako željeti i ta će želja i dalje predstavljati jednako dobar razlog da pojedem nešto slatko. Ili, pretpostavimo da mi se sviđaju starije žene. Psihoanalitičar može moju sklonost objasniti kao posljedicu Edipovog kompleksa. Ja mogu vjerovati da je to objašnjenje istinito i u mom vlastitom slučaju. Ali nije jasno kako bi ta spoznaja mogla utjecati na moje seksualne preferencije. Imao bih objašnjenje činjenice da imam preferencije koje imam, dakle znao bih zašto ih imam, ali bi ih i dalje jednako tako imao.³² Dakle, niz pitanja Zašto? o *razlozima* za djelovanje staje na našim željama i ne može se i ne treba se produžiti na *uzroke* naših želja.³³

Međutim, pitanje je mogu li naše želje doista biti točka na kojoj bi niz morao stati. Jesu li naše želje nešto što ne podliježe nikakvom daljnjem vrednovanju? *Želje mogu biti primjerene ili neprimjerene, realne ili nerealne, mogu biti štetne, čak*

ovog drugog stava, on, na primjer, tvrdi da voljni i požudni dio duše trebaju biti podređeni razumskom (*Država*, knjiga IV, §16-18).

31 Uzroci su čisto mehanička kategorija, razlozi su pak intelektualna kategorija koja se može pripisivati samo svjesnim bićima.

32 U raspravi oko slobode volje inkompatibilisti ponekad tvrde da imamo pogrešan dojam da smo slobodni samo zato što nismo svjesni uzroka svojih želja i postupaka – kada bismo ih bili svjesni, nestala bi iluzija slobodne volje. Na ovaj argument kompatibilisti odgovaraju tvrdnjom da to što smo ponekad svjesni uzroka svog ponašanja uglavnom ne utječe na uvjerenje da je naša volja slobodna. Na primjer, to što znamo koji su faktori u našem odgoju formirali naš karakter ne čini naše ponašanje u skladu s karakterom nimalo neslobodnim. (Strawsonova kritika Spinoze u dijelu o slobodi volje).

33 Evolucijski gledajući, jasno je zašto nam je stalo do nas samih i do toga što činimo: organizmi bez takve motivacije naprosto ne bi opstali. Budući da smo opstali, jasno je da nismo mogli biti drugačiji. Međutim, to je *objašnjenje* naše motivacije, a pitanje je može li ono ujedno biti i *opravdanje*. Može li *uzročni mehanizam* koji je doveo do toga da nam je stalo da nas samih i toga što činimo ujedno predstavljati *razlog* da nam bude stalo do nas samih i do toga što činimo iako znamo da ne bi bilo nikakve razlike kada nas ne bi bilo? Ne može! Evolucijski mehanizam može objasniti činjenicu da nam je stalo da nas samih, ali ne može pokazati zašto bi ta činjenica trebala predstavljati *razlog* za djelovanje.

*pogubne, mogu biti zasnovane na neistinitim vjerovanjima. Mogu biti nesvjesni indikator nečega što nam doista treba, ali, isto tako možemo misliti da želimo nešto što zapravo uopće ne želimo, na primjer, uspješno reklamiranje može u nama stvoriti jaku želju prema potpuno nepotrebnim stvarima. Stoga želje ipak možemo i trebamo vrednovati, barem u nekoj mjeri. Zašto to želiš? Zar ti to doista treba? Znaš li koliko truda trebaš uložiti da to postigneš? ili Što ćeš s tim kad to postigneš? mogu biti sasvim legitimna pitanja, isto kao što To nije za tebe! Čovjek na tvom mjestu ne bi trebao ...! mogu biti sasvim primjereni savjeti. Dakle, naprosto nije istina da se želje ne mogu vrednovati. Želje se mogu i moraju vrednovati, između ostaloga, i u odnosu na druge želje koje imamo (inkonzistentne želje sigurno ne možemo zadovoljiti), isplativost njihovog ostvarivanja (mnoge se ne isplati ostvariti), mogućnost njihovog ostvarivanja (mnoge je nemoguće ostvariti), sukladnost etičkim normama (mnoge se ne smije ostvariti), itd. Na koncu, želje mogu biti i besmislene, poput Sizifove želje da gura kamenje.³⁴ Zbog toga želje, same po sebi, još uvijek ne mogu biti *razlozi* za djelovanje, one mogu biti *motivi*, a postaju razlozi tek nakon što razumom reflektiramo o njima.³⁵ Želimo svašta; još alkohola, cigarete, tuđe žene, tuđe kuće, itd. ali to ne znači da doista imamo razloga nastojati do toga doći, upravo suprotno, izgleda da u nabrojanim slučajevima imamo razloga suzdržati se. Svoje želje treba preispitati i samo neke od njih mogu postati razlozi za djelovanje. Drugim riječima, niz pitanja Zašto?, kada se radi o smislu života, nije niz pitanja isključivo o instrumentalnoj racionalnosti djelatnika. To je niz pitanja koji se proteže i na *kategoričku racionalnost*, to jest, na vrednovanje ciljeva, a ne samo sredstava koja do njih dovode. Stoga *Ja hoću!* ne može biti konačan odgovor koji bi zaustavio niz pitanja *Zašto?* ili *Čemu?* i tako opravdao sve naše postupke i garantirao smislenost našeg postojanja.*

Razlikovanje sredstava i ciljeva

Dosadašnja rasprava o smislu života zasnovana je na pretpostavci da logička struktura naših razloga za djelovanje ima oblik *instrumentalne racionalnosti*. To jest, na pretpostavci da svaki naš postupak mora biti *sredstvo* za postizanje nekog daljnjeg *cilja* i da svaki daljnji cilj i sam mora opet biti sredstvo za postizanje nekog daljnjeg cilja. I tako dalje sve dok ne dođemo do krajnjeg cilja koji bi

34 Poznati primjer u literaturi jest primjer matematičkog genija koji bi mogao dati izvanredne znanstvene doprinose, ali jedino što ga zanima jest koliko ima vlati trave u travnjaku pred kućom, stoga on svu svoju energiju i vrijeme posvećuje brojanju vlati trave u travnjaku. Čisto instrumentalno gledajući, on je sasvim racionalan. Ipak, je li on doista racionalan.

35 Oduran je, ali ilustrativan sljedeći primjer; kupate dijete u kadi i ne možete podnijeti njegov plač, u vama se javi nagon da ga utopite; to može biti *motiv* da ga utopite, ali to sigurno ne može biti *razlog* da ga utopite.

trebao biti *cilj po sebi*, a ne za nešto drugo i koji bi onda opravdavao sve što činimo, ili barem dobar dio toga što činimo. Ako bi se pak ispostavilo da takvog cilja nema, onda bi to značilo da je besmisleno sve što činimo. Drugim riječima, pretpostavka je da sve što činimo ima samo *instrumentalnu vrijednost*, osim krajnjeg cilja koji mora imati *intrinzičnu vrijednost*. Međutim, pitanje je da li je to doista tako. Je li doista tako da je svaka stvar koju činimo *ili* sredstvo za nešto drugo *ili* pak krajnji cilj po sebi, i da je bilo kakva treća mogućnost isključena? Nije li takva slika zapravo iz osnove pogrešna? Nema li zapravo velik broj stvari koje činimo *i* vrijednost po sebi *i* vrijednost kao sredstvo za nešto drugo? Što misliti o studentu koji tvrdi da uči *samo zato* da dođe do diplome? Ili o keramičaru koji lijepi pločice *samo zato* da naplati kvadratni metar? To sigurno nije dobar student i to sigurno nije dobar keramičar. Osim što mogu služiti ovom ili onom cilju, znanje i dobro napravljen posao *vrijednosti su po sebi*. Jasno, bila bi šteta ako ne bi ničemu služili, ali zadržali bi nekakvu vrijednost čak i u tako ekstremnom slučaju. I da se ništa drugo ne promijeni, *bolje* je da čovjek nešto zna nego da ne zna i *bolje* je da je posao dobro napravljen nego da nije.³⁶ Ista ideja, samo u radikalnijem obliku, izražena je u stavu Ili ćemo raditi kako treba ili uopće nećemo raditi! Stav je često prisutan i u slučajevima u kojima je primarni motiv zarada, a ne sam posao koji treba napraviti. Zapravo, stvari koje činimo najčešće činimo *i* zbog njih samih *i* zbog onih do kojih one dovode. Vrlo rijetko, ako uopće ikada, stvari činimo *samo* zbog njih samih ili *samo* zbog onih do kojih one dovode. To su prije rubni slučajevi u kojima stvari činimo *proenstveno*, a ne *isključivo* zbog njih samih ili zbog onih do kojih one dovode. Poslije ručka na Bledu odlučimo se prošetati do gradine na litici nad jezerom. Zašto? Da li zato da bismo uživali u pogledu *ili* zato da bismo se prošetali poslije ručka *ili* zato da bismo bili u društvu kolega? Je li prirodno u takvoj situaciji pitati što je sredstvo, a što cilj i tako jednu stvar istaknuti kao isključivi cilj, a ostale samo kao neophodna sredstva za dolazak do cilja ili pak kao posljedice dolaska do cilja? Nije! Najčešće idemo *i* zbog pogleda *i* zbog šetnje *i* zbog društva. Primjereno je pitanje Do čega nam je koliko stalo? a ne Što činimo zbog čega? Ako je nekome primarni motiv bila šetnja, neće zbog toga propustiti priliku da baci pogled na jezero. Ako netko obožava pogled, a mrzi šetnju, uvijek se može utješiti mislju da je šetnja poslije ručka dobra za zdravlje. U ovakvoj situaciji, kao i u većini situacija u životu, *striktna podjela na sredstva i ciljeve neprimjerena je i neodrživa*.³⁷ To može biti razlika

36 Upravo je to kriterij intrinzične vrijednosti ili vrijednosti po sebi kojega je prije 100 godina izložio G. E. Moore u *Principia Ethica* iz 1903.: *x* je *intrinzično dobro* akko bi *x* bilo dobro i kada bi bilo jedina stvar koja postoji u univerzumu, u suprotnome *x* nema intrinzičnu već samo instrumentalnu vrijednost. Ovaj se test zove *test izolacije* jer trebamo zamisliti postojanje *x*-a odvojeno od njegovih posljedica, uzroka i bilo čega drugoga.

37 Moritz Schlick je u članku "On the Meaning of Life", 1925.-1936. tvrdio da je smisao života upravo u onim aktivnostima koje svoj cilj i svrhu imaju u samima sebi, a ne u nečem sebi izvanjskom.

u stupnju ili u mjeri, a ne u vrsti. Dakle, tvrdnju da se netko otišao prošetati do gradine *isključivo zbog jedne stvari* ne bi trebalo shvatiti doslovno, već radije kao rubni slučaj u kojem je *u najvećoj mjeri* otišao zbog jedne stvari.³⁸ Podjela na sredstva i ciljeve sigurno je korisna, prije svega omogućava objašnjenja i predviđanja ljudskog ponašanja: Učinio je A zato što je htio postići B, a vjerovao je da A dovede do B. Međutim, ne smijemo smetnuti s uma da je ta podjela relativna (što je u jednom kontekstu cilj u drugome može biti sredstvo) i da zapravo predstavlja *samo korisnu idealizaciju*.

Ako je ova kritika točna, onda nije istina da mora postojati nekakav konačni odgovor na niz pitanja *Zašto? Zašto? Zašto?* i nije istina, ako takav odgovor ne postoji, da onda ništa što činimo nema smisla. *Velik je broj odgovora u većoj ili manjoj mjeri ujedno i konačan odgovor* jer mnoge stvari koje činimo dijelom činimo i zbog njih samih! *Potraga za nekakvim konačnim smislom života zasnovana je na pogrešnoj slici logičke strukture naših razloga za djelovanje*. Naprosto nije tako da postoji jedan ili nekoliko krajnjih razloga koji opravdavaju i sami sebe i sve ostale razloge. Mnogi razlozi ujedno opravdavaju i same sebe. Nema jedne jedinstvene stvari koja je intrinzično vrijedna, ne postoji *summum bonum*. Mnoge stvari koje činimo intrinzično su vrijedne. Život nema smisla s velikim S, ali ne trebamo zato biti razočarani, puno je stvari u životu koje ga čine smislenim.³⁹

Pitanja uz poglavlje *Smisao života*

1. Kako nas pitanje *Zašto radiš ovo ili ono?* dovodi do pitanja o smislu života?
2. Što opravdavamo u teorijskom kontekstu, a što u praktičkom?
3. Izložite argument da sreća ne može biti ono čemu težimo već samo popratna pojava koja se javlja kada uspijemo postići ono čemu težimo!
4. Izložite argument da osjećaj sreće ne može biti cilj djelovanja jer bi tada bilo dovoljno da mislimo da stvari jesu takve kao što želimo da budu!

38 Ovaj se stav može radikalizirati i tvrditi da nikada ne djelujemo na osnovi ovog ili onog svog razloga, već da uvijek djelujemo na osnovi svih svojih razloga.

39 Ovaj stav zapravo predstavlja primjenu epistemološkog modela koherentizma na raspravu oko instrumentalne racionalnosti i smisla života. Rasprava se zapravo odvija pod fundacionalističkom pretpostavkom da mora postojati jedan ili više krajnjih ciljeva koji opravdavaju sve što činimo. Zanimljivo je da je epistemološka rasprava oko opravdanja razloga za vjerovanje zapravo potpuno izomorfna praktičnoj raspravi oko opravdanja razloga za djelovanje. Tako da se većina rezultata teorijske rasprave može primijeniti u praktičnom kontekstu. Štoviše, moj je dojam da se logička struktura razloga koju imamo evolucijski i psihološki zapravo primarno razvila u praktičnom kontekstu (opravdanja razloga za djelovanje), a da su je filozofi primijenili i razradili u teorijskom kontekstu (opravdanja razloga za vjerovanje).

5. Izložite u obliku Eutifronove dileme pitanje o tome što ovisi o čemu, vrijednosti o sreći ili sreća o vrijednostima!
6. Što je realizam ili objektivizam u pogledu vrijednosti? Navedite definiciju!
7. Je li moguć smislen a nesretan život i sretan a besmislen? Objasnite to na primjeru Siziifa ili na primjeru štakora u laboratoriju!
8. Bi li otkriće da smo dio nekakvog univerzalnog plana garantiralo smislenost našeg postojanja? Objasnite!
9. Što su unutrašnji a što vanjski razlozi?
10. Pod kojim nas uvjetom može motivirati na djelovanje spoznaja da smo dio neke cjeline?
11. Pod kojim je uvjetima naše postojanje apsurdno?
12. Što je pogreška kvantifikatora? Zašto je relevantna u raspravi oko smisla života?
13. Što je instrumentalna racionalnost?
14. Možemo li vrednovati želje? Kako?
15. Objasnite stav da je striktna podjela na sredstva i ciljeve neprimjerena i neodrživa!

SMRT

Aristotel je smatrao da je smrt najstrašnija od svih stvari koje nam se mogu dogoditi.¹ Epikur i Lukrecije smatrali su da smrt zapravo ne može biti nešto loše za nas i da je se zato uopće ne trebamo bojati.² Aristotel je svoj stav smatrao očitim i nije ga posebno dokazivao, međutim Epikur i Lukrecije svoj su stav potkrijepili vrlo zanimljivim argumentima. Ovdje ćemo izložiti i raspraviti tri najpoznatija; *argument da smrt za nas nije ništa*, *argument iz asimetrije prošlog i budućeg nepostojanja*, i *takozvani matematički argument*. Prije nego što prijedemo na detaljnije razmatranje njihovih argumenata, nastojat ćemo vidjeti je li smrt uvijek nešto loše za osobu koja umre ili samo ako umre prerano. To jest, bi li život ljudskog bića mogao biti smislen i kada bi bio vječan ili bismo nakon dužeg ili kraćeg vremena neizbježno počeli priželjkivati kraj svog postojanja.³ Dakle, zapravo ćemo razmotriti tri tvrdnje o vrijednosti smrti za osobu koja je umrla: (1) smrt je *uvijek* nešto loše; i kada bismo živjeli tisuću ili milijun godina, smrt bi bila nešto loše, (2) smrt je nešto loše samo ako nastupi *prerano*; za čovjeka koji umre u poznoj životnoj dobi ne može se reći da mu se dogodilo nešto loše, i (3) smrt *nikada* nije loša za nas, ma kada i ma kako rano nastupila.⁴

1 To tvrdi u *Nikomahovoj etici*, III, 6; kada raspravlja o hrabrosti.

2 Epikur je svoje stvove o smrti izložio na više mjesta, u *Pismu Menoikeju* i *Glavnim doktrinama*, izloženi su i kod Diogena Laertia u *Životu i mišljenju istaknutih filozofa*. Lukrecije, sljedbenik Epikura, svoje je stavove izložio u poznatom djelu *O prirodi*.

3 Ovdje nećemo ulaziti u probleme vezane uz eutanaziju ili samoubojstvo, to jest, u raspravu oko toga što učiniti u okolnostima u kojima smrt izgleda manje zlo od nastavka života. Raspravljat ćemo isključivo o smrti u okolnostima u kojima se život *inače* smatra vrijednim življenja, dakle, u okolnostima u kojima su zadovoljene sve temeljne potrebe, u kojima nema nikakvih posebnih patnji, itd.

4 Dobra i lijepo napisana knjiga koja može poslužiti kao uvod u suvremenu filozofsku raspravu o smrti je *The Philosophy of Death* Stevena Lupera iz 2009. Nešto manje sistematična, ali jednako čitka je *Confrontation with the Reaper* Freda Feldmana iz 1994. Relevantni tekstovi Thomasa Nagela i Bernarda Williamsa mogu se naći u njihovim djelima *Mortal Questions* iz 1979. i *Problems of the Self* iz 1973. Najkvalitetniji suvremeni radovi sabrani su u antologijama *The Metaphysics of Death* Johna Martina Fishera iz 1993. i *Life and Death – Metaphysics and Ethics* Petera Frencha i Howarda Wettsteina iz 2000.

Epikur: smrt za nas nije ništa

Poznat je Epikurov argument da smrt za nas nije ništa.⁵ Tim je argumentom on nastojao *dokazati* da naša vlastita smrt *nije i ne može biti ništa loše za nas*, te da se stoga uopće *ne trebamo bojati vlastite smrti*. Argument ima dvije verzije koje ću izložiti i raspraviti odvojeno. Prva se oslanja na zdravorazumsku intuiciju da čovjek koji umre više *ništa ne osjeća*, tako da ne može imati nikakvih neugodnih iskustava. Druga se oslanja na više spekulativnu intuiciju da čovjek koji je umro više ne postoji tako da stanje smrti zapravo više nema *za koga* biti nešto loše.

Govoreći o Epikurovim argumentima, prije svega treba imati na umu da je on bio *hedonist*. To znači da je smatrao da su *ugodni osjeti ono što je dobro, a neugodni ono što je loše*. Hedonizam je sasvim jednostavna i prilično uvjerljiva etička pozicija; *ako su ljudi sretni i uživaju to je dobro, ako su nesretni i pate to je loše*, i to je sve u čemu se etika sastoji! Pojedini postupci, opća pravila ponašanja, karakterne osobine osobe, stanja stvari, događaji, sve je to dobro ili loše samo *sekundarno*, dakle, samo u mjeri u kojoj dovodi do ugodnih ili neugodnih osjeta. Ono što je *primarno* dobro ili loše to su ugodni ili neugodni osjeti. Nadalje, dobro ili loše nikada nije dobro ili loše naprosto, po sebi; dobro ili loše uvijek je dobro ili loše *za nekoga* jer uvijek mora postojati *netko* tko ima ugodne ili neugodne osjete. Kada u univerzumu ne bi bilo bića koja imaju osjete, ništa ne bi bilo ni dobro ni loše. Da bi bilo koja stvar mogla biti dobra ili loša, moraju postojati bića kod kojih ta stvar dovodi do ugodnih ili neugodnih osjeta. Stvari koje ne mogu uzročno utjecati na nas ne mogu za nas biti ni dobre ni loše, budući da ne mogu izazvati nikakve osjete u nama. Dakle, srž prvog Epikurovog argumenta protiv straha od smrti sasvim je jasna; *budući da je smrt stanje u kojem nemamo nikakvih osjeta, ni ugodnih ni neugodnih, to je stanje koje za nas ne može biti ni dobro ni loše, ono je zapravo za nas nešto vrijednosno neutralno*. Stoga nema nikakvog razloga da se bojimo vlastite smrti. Argument možemo rekonstruirati na sljedeći način:

P1: Jedino dobro i loše što postoji jesu ugodni i neugodni osjeti.

P2: Smrt je stanje u kojem nema nikakvih osjeta.

K: Prema tome, smrt ne može biti nešto loše.

Argument je vrlo jednostavan i jasan. Međutim, iako ima neku intuitivnu uvjerljivost, pitanje je pokazuje li doista da smrt nije nešto loše i da je se ne trebamo bojati. Može li nas uvjeriti da je stanje vlastitog nepostojanja nešto što je za nas

5 Epikur ga je izložio u pismu Menoikeju, 124-7; Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Vol.1, 1983., str. 147; Bošnjak: *Filozofija od Aristotela do renesanse*, Filozofska hrestomatija II. Long i Sedley lijepo su i koncizno sistematizirali i izložili Epikurove i Lukrecijeve argumente protiv straha od smrti. Na Epikurove i Lukrecijeve stavove o smrti osvrće se i Sharples, u *Stoics, Epicureans and Sceptics*, 1996., str. 94-99, no njegovi se komentari više tiču povijesno-kulturološkog konteksta nego same argumentacije.

zapravo *vrijednosno neutralno* i nešto čega se uopće ne trebamo bojati? Argument sigurno predstavlja primjereno sredstvo protiv praznovjernog straha od neugodnih iskustava u zagrobnom životu; paklu, limbu, čistilištu, Hadu, itd; budući da kad umremo ništa nećemo osjećati, sigurno nećemo proživjeti ništa od tih užasa. Gledajući u povijesnom kontekstu, izgleda da je primarno bio formuliran i izložen upravo s namjerom da odagna strah te vrste, koji je u to doba navodno bio vrlo proširen.⁶ Naime, jedan od primarnih epikurejskih ciljeva bio je osloboditi ljude dvaju bezrazložnih strahova; od bogova i od smrti, i tako im život učiniti ljepšim i boljim. Pored toga, Epikur je bio uvjereni materijalist, tako da u okviru njegove filozofije pogotovo nije bilo mjesta vjerovanju u zagrobni život. Međutim, iako argument predstavlja primjereno sredstvo protiv straha od grozota koje nas navodno čekaju u zagrobnom životu, pitanje je “radi li” i protiv straha od smrti shvaćene kao potpunog kraja postojanja. Može li predstavljati razlog da se prestanemo bojati potpunog ništavila vlastitog nepostojanja koje nužno stoji pred svakim od nas? Izgleda da ne može!

Premisa P2 izgleda neupitna; osim rijetkih koji doista vjeruju u zagrobni život,⁷ svi se slažemo da je smrt potpuni prestanak postojanja nas kao svjesnih i voljnih bića, i da nakon što umremo više nećemo imati nikakvih iskustava. Zaključak je i *valjan*, izgleda da K slijedi iz P1 i P2; kad bi i P1 bila istinita, i K bi morala biti istinita.⁸ Međutim, P1 nije istinita. Ona tvrdi da su ugodni i neugodni osjeti *jedino* što je dobro ili loše, a to nije točno. Ima još načina na koje stvari i događaji mogu biti dobri ili loši za nas; za nas mogu biti dobre ili loše i one stvari i događaji koji u nama *ne izazivaju nikakve osjete*, ni ugodne ni neugodne.

6 U doba helenizma filozofiju se primarno smatralo uputom koja bi trebala voditi do boljeg života. To je smisao u kojem i danas ponekad pitamo *Koja je tvoja životna filozofija?* Budući da je život bez straha bolji od života sa strahom, zadatak filozofije jest i uklanjanje strahova. Epikur je zato nastojao ukloniti dva tada vrlo proširena straha, to su strah od bogova i strah od smrti. Argumentima kojima se trebao ukloniti strah od bogova uglavnom se nastojalo pokazati da su bogovi nezainteresirani za poslove smrtnika. Argumente protiv straha od smrti detaljno ćemo razmotriti u ovom poglavlju. Sharples sumnja da je strah od zagrobnog života doista bio toliko proširen i smatra da su Epikurovi i Lukrecijevi oponenti više retorički nego stvarni, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, 1996., str. 94-99.

7 Vrlo je zanimljivo pitanje tko doista vjeruje u zagrobni život. Vojnici koji su se pod artiljerijskim napadom molili Bogu i Djevici Mariji nisu molili za bolje mjesto u zagrobnom životu nego da prežive i da ih ne pogodi granata u ovom svijetu. Iako su na deklarativnom nivou prihvaćali govor o Spasenju i Životu vječnom, potpuno su se jednako bojali smrti kao i oni koji nisu bili vjernici.

8 To da je argument valjan to znači da *konkluzija slijedi iz premisa* bile one istinite ili ne. Što znači da konkluzija *slijedi* iz premisa? To znači da je argument takav *da nije moguće da premise budu istinite a da konkluzija ne bude istinita*. Argument je *dobar* (sound) ako je valjan i ako su mu sve premise istinite. Ako je argument dobar, moramo prihvatiti konkluziju.

Epikurova teorija vrijednosti

P1 izražava Epikurov *senzualizam* i *subjektivizam* u pogledu vrijednosti, a problem je u tome što izgleda da takva teorija vrijednosti naprosto nije istinita. Grubo govoreći, radi se o stavu da *za nas ne može biti loše ono za što ne znamo da se dogodilo*. Međutim, niz je primjera koji pokazuju da to nije točno! Izgleda da nam se mogu dogoditi *stvari koje su loše za nas iako mi za njih ne znamo*.⁹ Ako me žena vara s vodoinstalaterom, poštarom ili kolegom na poslu, to je nešto što je za mene loše i kada ne znam da to čini; ako me kolege na poslu ogovaraju iza mojih leđa, to je nešto što je za mene loše i kada ne znam da to čine. Narušavanje moje reputacije *loše je za mene* i kada ne znam da se ono događa. Isto je tako i jačanje mog ugleda i reputacije nešto što je *dobro za mene* i kada ne znam da se događa. Dakle, i stvari koje *ne osjećamo* i kojih *nismo svjesni* mogu biti dobre ili loše za nas, a ne, kao što je to mislio Epikur, samo one koje u nama izazivaju ugodne ili neugodne osjete. Možda bi se moglo reći da stvari koje ne utječu na naše osjete mogu biti za nas dobre ili loše *samo u smislu da bi u nama izazvale ugodne ili neugodne osjete kada bismo ih doznali*. Dakle, da nije potrebno da u nama *de facto* izazivaju ugodne ili neugodne osjete, već da je dovoljno da imaju *dispoziciju* da ih izazovu kada bismo mi za njih znali. Ovaj stav zapravo izražavamo kad se pitamo “Što bi rekao kad bi doznao?” ili kad kažemo “Bilo bi mu drago kad bi znao!” I izrekom “Prevrće se u grobu!”, koja je po svojoj formulaciji kategorička, a ne dispozicijska, uglavnom želimo reći da bi pokojnik reagirao s negodovanjem kada bi bio živ i znao što radimo. Ovakvom dispozicijskom interpretacijom Epikurov kriterij dobrog i lošeg mogao bi se dovoljno protegnuti da zahvati i navedne protuprimjere, u tom slučaju oni ga više ne bi obarali. Međutim, izgleda da navedeni primjeri pokazuju *više*; izgleda da pokazuju da se radi o stvarima koje su dobre ili loše za nas *i kada nikada ne bismo doznali za njih*. One su za nas dobre ili loše *objektivno*, nezavisno od osjeta koje u nama izazivaju. Na koncu, problem možemo formulirati u terminima Eutihronove dileme i pitati se *jesu li stvari za nas dobre ili loše zato što u nama izazivaju ugodne ili neugodne osjete ili stvari u nama izazivaju ugodne ili neugodne osjete zato što su dobre ili loše za nas*? Dakle, pitanje je *što određuje što*, vrijednost stvari naše osjete, ili naši osjeti vrijednost stvari? Izgleda da u velikom broju slučajeva vrijednost stvari *prethodi* našim osjetima i određuje ih, a to znači da ono što ih čini lošima nisu neugodni osjeti koje one izazivaju u nama, već nešto što je u njima prethodno i nezavisno od činjenice da one u nama izazivaju te osjete. U velikom broju slučajeva naši ugodni ili neugodni osjeti su *indikator* koji ukazuju na pozitivnu ili negativnu vrijednost stvari, a ne ono što stvarima *daje* pozitivnu ili negativnu vrijednost. Na primjer, siromaštvo dovodi do frustracije. Pitanje je da li je siromaštvo loše za nas zato što dovodi do frustracije ili dovodi do frustracije zato što je loše za

9 Na ovu je poantu ukazao Nagel u članku “Death” iz 1970., a prihvatio ju je niz autora.

nas? Izgleda da je frustracija do koje dovodi siromaštvo samo indikator lošeg stanja u kojem se nalazimo, a ne ono što stanje u kojem se nalazimo čini lošim. Siromaštvo je nešto što bi za nas bilo loše i kada njime ne bismo bili frustrirani.¹⁰ Pored toga, količina ugodnih osjeta ne mora biti i često nije mjerilo vrijednosti života. Za ekscentrika koji sve svoje vrijeme i sav svoj novac ulaže da bi konstruirao *perpetuum mobile* s pravom bismo mogli reći da trati život i da bi za *njega bilo bolje* da čini nešto drugo, čak i kada ga ništa drugo ne bi činilo tako sretnim kao pokušaji da konstruira svoj omiljeni stroj. Ovi primjeri i ova razmatranja pokazuju da je Epikurova teorija vrijednosti pogrešna i da treba odbaciti P1 u izloženom argumentu. Budući da neugodni osjeti *nisu* jedino što može biti za nas loše, i smrt može biti nešto loše za nas, iako je to stanje u kojem nema nikakvih osjeta. Iz činjenice da je smrt stanje u kojem ne možemo imati nikakvih osjeta, pa ni neugodnih, naprosto *ne slijedi* da smrt zbog toga ne može biti nešto loše za nas. Stoga treba odbaciti Epikurov argument protiv straha od smrti zato što je zasnovan na pogrešnoj teoriji vrijednosti.

Deprivacijsko objašnjenje

Najveći problem za Epikurov argument da smrt za nas nije ništa jest sljedeći: čak i kada bismo prihvatili osnovne postavke njegove teorije vrijednosti, senzualizam i subjektivizam, iz njih još uvijek ne bi slijedilo da su neugodni osjeti *jedino* što može biti loše za nas. *Za nas može biti loše i ono što nas lišava ugodnih osjeta*; propuštena uгода može biti za nas veća šteta od pretrpljene neugode. Dakle, dva su načina na koje neko stanje stvari može biti loše za nas, ono može:

- 1) Dovesti do neugodnih osjeta.
- 2) Lišiti nas ugodnih osjeta.

Činjenica da je Epikur zanemario mogućnost da stvari i događaji mogu biti za nas loši *i* zato što nas lišavaju ugodnih osjeta koje bismo inače imali od presudne je važnosti u raspravi o smrti Naime, uvjereni smo da je *smrt nešto loše za nas upravo zato što nas zauvijek lišava mogućnosti ugodnih osjeta i iskustava*, a ne zato što sobom donosi nekakva neugodna iskustva.¹¹ Epikur je bio u pravu kada je tvrdio da nakon što umremo više ne možemo imati nikakvih neugodnih osjeta, međutim, pogriješio je kada je iz toga izveo zaključak da zbog toga smrt ne može biti nešto što je za nas loše. Taj zaključak naprosto *ne slijedi* jer za nas je loše i ono što nas sprečava da imamo ugodne osjete i iskustva, pogotovo ono što

10 Jasno, može se tvrditi da je siromaštvo za nas loše *i* zbog frustracije do koje dovodi, ali ne, kao što je to mislio Epikur, primarno zbog frustracije do koje dovodi.

11 Deprivacijsko objašnjenje jako lijepo zahvaća naše intuicije o tome što smrt čini lošom za nas, bilo da smatramo da je samo *preuranjena* smrt loša, bilo da smatramo da je smrt *uvijek* loša.

nas *zauvijek* sprečava da ikada više imamo *ikakva* iskustva i osjete. Smrt je za nas loša jer nam *oduzima* nešto što bismo imali kada ne bismo umrli.¹² Stoga se ovakvo objašnjenje činjenice da je smrt nešto što je za nas loše naziva *deprivacijsko objašnjenje*.¹³ Možemo ga formulirati ovako:

Smrt je nešto loše za osobu koja je umrla zato što ju je lišila
svih ugodnih osjeta koje bi imala da nije umrla.

Dakle, kada se bojimo smrti, ne bojimo se da će nam se, kada nas više ne bude, dogoditi nešto loše u smislu da ćemo imati nekakva neugodna iskustva ili osjete. Ono čega se bojimo kada se bojimo smrti upravo je to *da nam se više ništa neće dogoditi*, ni ugodno ni neugodno. Istina je da se trebamo bojati onoga što nam se može dogoditi, nama ili bilo kome do koga nam je stalo, ali to nije sve. Sasvim je razumljiv i strah od stanja u kojem nam se više ništa neće moći dogoditi. Želimo da nam se događaju dobre stvari, i da ih činimo, a ne da nam se ne može ništa dogoditi i da ne možemo ništa učiniti. Dakle, ako prihvatimo izuzetno plauzibilno deprivacijsko opravdanje vjerovanja da je smrt nešto za nas loše, onda treba odbaciti Epikurov argument, i to zato što mu je prva premisa naprosto neistinita; *neugodni osjeti nisu jedino što je loše, isto je tako loša i lišenost ugodnih osjeta*.

Doduše, u okviru Epikurove etike odsustvo ugodnih osjeta ima manju težinu nego što možda inače smatramo da ima. Naime, Epikur razlikuje *kinetičke* i *katastemičke*¹⁴ užitke.¹⁵ Na primjer, kad jedemo, užitak u dobrom okusu hrane je kinetički užitak, dok je *stanje* sitosti u kojem nismo uznemireni glađu katastemički užitak. Prema Epikuru, *katastemički užici vredniji su i bolji od kinetičkih*; odsustvo gladi vrijedi više od užitka u dobrom okusu hrane, odsustvo boli vrijedi više od užitka masaže ili orgazma, itd. Tu Epikur dijeli osnovnu intuiciju s takozvanim *negativnim utilitarizmom* – stavom da je odsustvo patnje daleko važnije od prisustva sreće. Na koncu, stanje duševne i tjelesne neuznemirenosti (*ataraxia*), koje je u svom antičkom svijetu predstavljalo najviše dobro, jest katastemički, a ne kinetički užitak. Stoga za Epikura, lišenost ugodnih osjeta, na koju se oslanja deprivacijsko opravdanje, ne predstavlja nešto što bi bilo posebno loše. Međutim, deprivacijsko opravdanje obuhvaća sve ugodne osjete, i one koje je Epikur nazivao kinetičkim i one koje je nazivao katastemičkim. Ako

12 Možemo reći da je smrt *negativno zlo*, u smislu da predstavlja lišavanje, deprivaciju od nečeg dobrog. Inače, pozitivno dobro je prisustvo nečeg dobrog; negativno dobro je odsustvo nečeg lošeg; pozitivno zlo je prisustvo nekog zla; i negativno zlo je odsustvo nečeg dobrog.

13 Stav se u anglosaksonskoj literaturi naziva "The Deprivation Account of the Badness of Death" i zastupa ga većina autora koja se bavi problemom smrti; Thomas Nagel, John Martin Fisher, Fred Feldman, i mnogi drugi.

14 Može se reći i *katastematičke*, često se koristi i izraz *statičke*.

15 Lijep prikaz Epikurovih stavova o užicima može se naći u knjizi J. M. Rista *Epicurus, An Introduction*, iz 1972., poglavlje VI "Pleasure".

i prihvatimo stav da odsustvo kinetičkih užitaka i nije nešto stvarno loše, što je s katastemičkim užicima? Budući da su oni vredniji i da predstavljaju najviše dobro, nije li smrt onda loša zato što nas lišava i njih? Nakon što umremo, više sigurno nećemo moći biti u stanju nepomućenog duhovnog zadovoljstva, niti u bilo kojem drugom stanju kojemu bismo trebali za života težiti. Epikurov odgovor vrlo je zanimljiv, ali nije baš sasvim uvjerljiv; on je smatrao *da je za katastemičke užitke svejedno koliko dugo traju! Oni se ne mogu zbrajati!* Kinematički užici podliježu principu *što više to bolje*, katastemički ne! Na njih se *ne može* primijeniti Benthamov *utilitaristički račun sreće*. Par minuta duševnog spokoja jednako je dobro kao i par sati ili par godina. Stanje nepomućenog duševnog mira jednako je dobro ma koliko trajalo, bitno je biti u njemu, ne i koliko dugo. Stoga konačno dug život lišen neugodnih osjeta ne može biti ništa lošiji od beskonačno dugog života lišenog neugodnih osjeta.¹⁶ Ako je to doista tako, onda je Epikurov stav da smrt za nas nije ništa imun na deprivacijsko opravdanje. Ako je svejedno koliko dugo traje spokojan život, onda smrt, pa čak ni preuranjena smrt, ne može biti nešto loše za onoga tko umre. Ipak, iako je katastemičke užitke teže kvantitativno zahvatiti nego kinetičke, izgleda da i za njih vrijedi princip *što više to bolje*. Naime, nije li bolje ne biti gladan 5 sati nego 1 sat? Nije li bolje ne imati nikakvih bolova cijeli život nego samo u ranoj mladosti? Nije li bolje umrijeti nakon 80 godina spokojnog života nego nakon 20? Izgleda da je ovdje Epikur naprosto bio u krivu i da je pretpostavio ono što je trebao dokazati, a to je da smrt za nas nije ništa. *Deprivacijsko opravdanje vjerovanja da je smrt nešto loše izgleda uvjerljivije i jače od Epikurovog stava da je svejedno koliko dugo traje spokojan život.*

Pored toga, Epikurov argument da smrt za nas nije ništa počiva na pretpostavci da su *neugodni osjeti jedino što je loše za nas*. Stoga smrt ne može biti nešto loše za nas zato što je to stanje u kojem nema nikakvih pa ni neugodnih osjeta; smrt bi mogla biti nešto loše samo kada bi bila stanje u kojem bismo imali nekakve neugodne osjete. Međutim, prilično je proširen *upravo suprotan* stav prema kojemu je smrt nešto bitno gore i od najbolnijeg i najneugodnijeg života, to jest, prema kojemu je bolje živjeti ma kako teškim i bolnim životom nego uopće ne živjeti. Prema tom stavu, *neusporedivo je bolje imati bilo kakve osjete, ma kako bolne i loše, nego ne imati nikakve osjete*. Ovaj stav sigurno ima priličnu težinu i treba ga uzeti ozbiljno, međutim, on možda i nije sasvim istinit. Naime, zagovornici eutanazije oslanjaju se na intuiciju da su moguće i da stvarno postoje ekstremne situacije u kojima je bolje umrijeti i ne imati više nikakvih osjeta nego nastaviti živjeti u nepodnošljivoj boli bez ikakve nade u izlječenje, te da stoga svakome tko se nađe u takvoj situaciji treba omogućiti izbor između tih dviju opcija. Ipak, ne vjerujem da zagovornici eutanazije smatraju da je život u nepodnošljivoj boli bez ikakve nade u ozdravljenje nešto *vrijednosno negativno* dok je smrt nešto

16 Diogen Laertie: *Život i mišljenje istaknutih filozofa*, točka XIX Epikurovih učenja. Ulomak prenosi i Bošnjak u *Filozofskoj hrestomatiji II; Od Aristotela do renesanse*, 1983..

vrijednosno neutralno, te da stoga eutanazija zapravo predstavlja prijelaz iz stanja koje je za tu osobu *loše* u stanje koje za tu osobu nije *ni dobro ni loše*. Prije će biti da zagovornici eutanazije smatraju da je u takvim okolnostima smrt naprosto *manje zlo* od nastavka života u nepodnošljivoj boli. A to znači da je smrt ipak nešto loše za osobu koja umire i da treba objasniti zašto je nešto loše. U svakom slučaju, intuicija da je bolje imati bilo kakve osjete nego nikakve pokazuje da deprivacijsko objašnjenje najvjerojatnije *ne zahvaća sve* ono zbog čega smatramo da je smrt za nas loša. Smrt je sigurno loša zato što nas lišava *svih ugodnih* osjeta koje bismo imali kada ne bismo umrli, ali izgleda da nije loša *samo zato*, izgleda da je loša *i zato* što nas lišava *svih* osjeta, ma kakvi oni bili, ugodni, neugodni ili neutralni. Izgleda da je bilo kakvo iskustvo, ma kako loše, vrednije od nikakvog iskustva. Stoga bi deprivacijsko opravdanje vjerovanja da je smrt nešto loše za nas *trebalo proširiti tako da obuhvati sve osjete, a ne samo one ugodne*. Epikur je svoj argument formulirao u terminima prisustva i odsustva ugodnih i neugodnih osjeta, pa se stoga rasprava uglavnom i dalje odvija u tim terminima. Međutim, jasno je da smrt nije loša samo zato što nas lišava osjeta, loša je *i zato* što nas *lišava mogućnosti djelovanja*; sprečava nas da ostvarimo svoje planove i da učinimo ono što smo htjeli učiniti. Nakon što umremo *nikada više ništa nećemo moći učiniti*. A biti u mogućnosti učiniti ono što hoćemo učiniti sigurno je nešto dobro za nas. Tako možemo izložiti potpuniju formulaciju deprivacijskog objašnjenja:

Smrt je nešto loše za osobu koja je umrla zato što ju je lišila svih osjeta koje bi imala da nije umrla i onemogućila joj da učini išta od onoga što je htjela učiniti.

Jasno, deprivacijsko objašnjenje može se dalje nadopunjavati svim onim što život čini vrijednim življenja, ali osnovna ideja je jasna; *smrt je za nas loša jer nas lišava svega dobrog što nam život omogućuje*. Stoga bi potpuno objašnjenje činjenice da je smrt nešto loše za onoga tko je umro ujedno moralo biti i potpuno objašnjenje činjenice da je život nešto dobro za onoga tko živi.¹⁷

Loše za koga i kada?

Druga verzija Epikurovog argumenta, koja zapravo predstavlja dodatno ojačanje prve verzije, zasniva se na jednostavnom uvidu *da nam se, sve što nam se događa, može dogoditi samo dok smo živi*. Da bi nam se bilo što moglo dogoditi, dobro ili loše, moramo biti živi. *Kad više ne budemo živi, ništa nam se više neće moći*

17 Upravo zato izgleda da Epikurov argument dokazuje previše. Naime, kada smrt doista ne bi bila ništa loše za osobu koja umre, onda bismo mogli ići ulicom i nasumično ubijati ljude, a da time zapravo ne učinimo ništa loše, jasno, samo pod uvjetom da ih ubijamo na potpuno bezbolan način. Isto tako, ne bismo trebali čekati zeleno na semaforu da pređemo ulicu, ili ponijeti padobran prije skoka iz aviona. Stoga izgleda da je Epikur, kada hvali vrijednost života, zapravo sasvim nedosljedan. Kako može istovremeno tvrditi da je život nešto dobro i da smrt nije ništa loše?

dogoditi, ni dobro ni loše. Stoga naša vlastita smrt ne može biti nešto što bi moglo biti za nas loše. Naš odlazak može biti nešto loše samo za one koji ostanu nakon nas, naše bližnje ili naše prijatelje, ali ne i za nas same. Smrt bi mogla biti nešto loše samo kad bi imala kome biti nešto loše, a budući da nas nakon što umremo naprosto više neće biti, apsurdno je smatrati da bi naša vlastita smrt mogla biti nešto loše za nas same. Smrti bismo se zapravo trebali bojati samo ako bi nam se mogla dogoditi dok smo još živi, a budući da naša vlastita smrt nije nešto što nam se može dogoditi dok smo još živi, ne trebamo je se bojati jer ona naprosto nije nešto što se može dogoditi nama.¹⁸ Treba se bojati samo onoga što nam se može dogoditi dok smo živi, a ne i onoga što će se eventualno događati nakon što umremo, jer su to sve stvari koje se više neće moći dogoditi nama, budući da nas više naprosto neće biti. Smrti bismo se zapravo trebali bojati samo kada bi smrt bila nešto što možemo preživjeti,¹⁹ a budući da po pretpostavci ne možemo preživjeti vlastitu smrt, nemamo se čega ni bojati. Stoga naša vlastita smrt za nas ne može biti nešto loše jer nam se ne može dogoditi ni dok smo živi, ni nakon što umremo; dok smo živi, živi smo i smrt u tom razdoblju ne može biti nešto loše za nas; a nakon što umremo, više nas nema pa smrt ni u tom razdoblju ne može biti nešto loše za nas. Upravo je u tome poanta poznate Epikurove izreke “dok postojimo mi, nema smrti, a kad dođe smrt, tada više nema nas”.²⁰ Budući da nam se smrt nema kada dogoditi, ona naprosto ne može biti nešto loše za nas i uopće je se ne trebamo bojati. Dakle, budući da smrt za nas nije ništa, ni dok smo živi ni nakon što umremo, smrt za nas nikada nije ništa i nikada nas se ne tiče. Isto tako ne bi imalo smisla ni dok smo živi smrt smatrati nekim budućim zlom koje će nas zadesiti, budući da smrt, kao što smo vidjeli, naprosto nije neko zlo koje nas ikada može zadesiti.²¹ Ako nije zlo nakon što umremo, kako onda može biti zlo prije nego što umremo? Stoga, budući da je iracionalno bojati se nečega što nam se nikada ne može dogoditi, svaki je strah od smrti naprosto iracionalan. Epikurov se argument oslanja na pretpostavku da smrt ne može biti nešto loše za nas zato što nema za koga biti nešto loše i nema kada za nas biti nešto loše. Njegovo rezoniranje ide sljedećim tijekom:

- 1: Nešto može biti za nas loše samo ako nam se može dogoditi, ono što nam se ne može dogoditi ne može biti ni loše za nas.

18 Stoga je Aristotelova tvrdnja da je smrt nešto najstrašnije što nam se može dogoditi zapravo vrlo zbudujuća, možda čak paradoksalna. Naime, u nastavku iste rečenice on tvrdi da se mrtvome čovjeku više ne može dogoditi ništa dobro ni ništa loše. *Nikomahova etika*, III, 6. Tu je direktno pod udarom Epikurovog argumenta.

19 Lukrecije se ruga onima koji se boje da će ih, nakon što umru, razdirati divlje životinje, pritiskati zemlja, pržiti vatra, itd; isto kao i onima koji žale što, nakon što umru, nikada više neće vidjeti svoje bližnje, jer, kad umru neće više imati nikakvih želja, *O prirodi*, III, 870-910.

20 Na istom mjestu koje je već navedeno.

21 Epikur, *Pismo Menoikeju*.

- 2: Dok ima nas, nema smrti, a kad nastupi smrt, više nema nas.
- 3: Prema tome, smrt nije nešto što nam se može dogoditi.
- 4: Prema tome, smrt ne može biti nešto što je loše za nas.

Dakle, ideja je da dok smo živi smrt ne može biti nešto loše za nas naprosto zato što još nismo umrli. S druge strane, nakon što umremo smrt više ne može biti nešto loše za nas zato što više nema za koga biti nešto loše, budući da više ne postojimo. Stoga smrt *nema kada* za nas biti nešto loše i naprosto *nema za koga* biti nešto loše.²² Na taj način poznata Epikurova tvrdnja “dok ima nas nema smrti, a kad nastupi smrt više nema nas” barem *prima facie* stavlja u nezavidan položaj bilo koga tko želi tvrditi da je smrt nešto za osobu koja je umrla. On mora odgovoriti na pitanje *Kako smrt može biti nešto loše za nekoga koga više nema, i ako može, kada?* Jasno, ovo je problem i za deprivacijsko opravdanje, naime, nije jasno *tko je to lišen osjeta*, budući da osoba koja je lišena osjeta naprosto više ne postoji? Jasno je kada je bol loša za osobu koju boli – *onda kada je boli*. Dakako, bol može imati štetne posljedice i nakon što prođe, može dovesti do straha, frustracije i neugodnih sjećanja. Međutim, bol je primarno *loša dok traje*. Jasno je i za koga je bol loša – za osobu koju boli. Ali što reći za smrt? *Kada je smrt loša, i za koga?* Za osobu koja je umrla u *tn* činjenica da nakon *tn* nje više nema ne može biti nešto loše za nju u vremenu prije *tn*. Ta bi činjenica mogla biti nešto loše za tu osobu samo ako bi mogla iz vremena nakon *tn* uzročno djelovati na osobu koja je postojala do *tn*. To jest, samo ako bi mogla iz kasnijeg vremena uzročno djelovati na ranije vrijeme, dakle, samo ako bi mogla *uzrokovati unatrag u vremenu*. Budući da je ideja uzrokovanja unatrag apsurdna, činjenica da nekoga nema nakon *tn* ne može biti loša za njega do *tn*. Isto tako ne može za njega biti loša niti nakon *tn*, budući da nakon *tn* on više naprosto ne postoji. Dakle, izgleda da smo suočeni s paradoksalnom situacijom; *smrt bi mogla biti nešto loše za osobu koja je umrla samo ako bi ta osoba nastavila postojati i nakon što je umrla*. Ako ne riješimo ovaj paradoks, moramo prihvatiti Epikurov argument i stav da smrt ne može biti nešto loše za nas naprosto zato što za osobu koja umre više ništa ne može biti dobro ni loše.²³

Jasno je da nakon što umremo više nećemo ništa osjećati ni znati. Međutim, izgleda da nam se u nekom smislu i nakon što umremo mogu događati stvari koje su za nas dobre ili loše. Iako osoba koja je umrla više ništa ne osjeća, *za nju je loše* ako se ne poštuje njena oporuka ili ako se oskrnavi njen grob.²⁴ *Za nju je*

22 Ovaj argument zapravo pokazuje da ni preuranjena smrt ne može biti nešto loše za osobu koja je umrla.

23 Palle Yourgrau: “Can the Dead Really Be Buried?” iz 2000. vrlo je zanimljiv članak o ovom problemu, pogotovo Appendix I i II.

24 Bogovi nisu dozvolili Ahilu da mrtvo Hektorovo tijelo ostavi neukopano i baci ga psima i lešinarima. Antički bogovi nisu smatrali da se čovjeku koji više ne postoji ne može učiniti ništa loše, oni nisu bili epikurejci.

dobro ako se po njoj nazove sportska dvorana ili ako knjige koje je napisala postanu hit. I nakon što umremo, *za nas će biti loše* ako se naša djeca budu ponašala loše i sramotno, isto kao što će *za nas biti dobro* ako se budu ponašala dobro i časno, jer će to pokazati da smo bili dobri roditelji i da smo ih dobro odgojili. Ovi primjeri pokazuju da nam se u nekom smislu *dobre i loše stvari mogu događati i nakon što umremo*, kada ti događaji u nama više sigurno neće moći izazvati nikakve osjete. Mogli bismo reći da je u istom smislu i smrt nešto što je za nas loše; stanje budućeg nepostojanja bit će za nas loše iako nakon što umremo više nećemo ništa osjećati ni znati. Ovo su samo analogije koje nam pokazuju da je smisljeno govoriti o stvarima koje će u nekom smislu biti za nas dobre ili loše i nakon što umremo. Međutim, da bismo odgovorili na Epikurov izazov potrebno je točnije objasniti u kojem to smislu stvari mogu za nas dobre ili loše i nakon što nas više ne bude.

Dva su načina na koja možemo pokušati riješiti ovaj problem. Prvi način jest pokušati pokazati da je *pojam osobe širi od i da zahvaća više od čisto biološkog organizma* čije je postojanje ograničeno u prostoru i vremenu, tako da ima smisla govoriti o tome što je dobro ili loše za datu osobu i nakon što njen biološki organizam nestane.²⁵ Doista, pojam osobe je slojevit i kompleksan i nije sasvim jasno što sve točno zahvaća, zato je ovo pitanje vrlo zanimljivo. Izgleda da taj pojam, između ostaloga, ne zahvaća samo sve ono što ta osoba *jest*, već i sve ono što je *mogla biti*. Vjerojatno i sve ono što je učinila, pa i čak i sve ono što je htjela učiniti, a da nije uspjela. Zamislimo da se vrhunski stručnjak u svom poslu propije i postane skitnica. Kada bismo za takvog čovjeka tvrdili da je strahovita šteta što je tako završio, pijanca i skitnicu vrednovali bismo iz perspektive onoga što bi bio da se nije propio, to jest iz perspektive onoga što je mogao biti, a ne iz perspektivne onoga što *de facto* jest. Izgleda da isto vrijedi i za situacije u kojima žalimo osobu koja je umrla. Žaljenje nije usmjereno na ono što ta osoba *de facto* jest, to jest na ništa budući da je više nema, već na ono što bi ta osoba bila da nije umrla, to jest na ono što je mogla biti. Budući da naš *pojam osobe obuhvaća i sve ono što bi osoba mogla biti*, smisljeno je tvrditi da je smrt nešto loše za osobu koja je umrla. Prema ovom odgovoru osoba u nekom smislu nastavlja postojati i nakon što biološki organizam umre. Jasno, pitanje je da li je ovaj odgovor dobar i da li osoba i nakon što umre u nekom smislu i dalje postoji zato što postoje moguće okolnosti u kojima bi ona i dalje bila živa.

Drugi način na koji možemo pokušati izaći na kraj s Epikurovim izazovom jest pokazati da su neke stvari za nas dobre ili loše *bezvremenski, atemporalno*, to

25 Ovu je opciju izložio Thomas Nagel u članku "Death" iz 1970. Zanimljivo je da se sličan stav može naći i kod Heideggera, *Bitak i vrijeme*, 1927., §46-§53, i on je smatrao da je ljudsko postojanje nešto više od postojanja biološkog organizma. Govoreći o smrti, poznat je i Heideggerov stav da je svijest o vlastitoj konačnosti konstitutivna za naše postojanje. Iako je ovaj egzistencijalistički stav vrlo zanimljiv, ali i upitan, ne bih ovdje detaljnije ulazio u njega.

jest, da istinitost tih sudova ne ovisi o vremenu u kojem su dane osobe postojale i o vremenu u kojem su im se dane stvari događale. U tom slučaju ne bi bilo primjereno pitati *kada* je za neku osobu loše što je umrla, već bi njena smrt za nju *uvijek* bila nešto loše, ma kada se dogodila i ma kada mi o tome govorili. Uostalom, kakvo je to pitanje kada je za nekoga loše što je umro, prije nego što je umro ili nakon što je umro? *Ako je njegova smrt ikada bila za njega nešto loše, onda je uvijek bila nešto loše!* Za bol je jasno kada se događa i kome. Međutim, je li doista jasno kada je bol loša i za koga? Vidjeli smo, odgovor je bio za onoga koga boli onoliko dugo dok boli. Međutim, je li to doista dobar odgovor? Ne vrijedi li za bol isto što i za smrt? *Ako je ikada loša, onda je uvijek loša!* Bolio me je zub 13.8.2003. Ne bi li bilo bolje da me nije bolio? Bilo bi! Ima li smisla pitati Kada? Kada bi bilo bolje da me 13.8.2003. nije bolio zub? Izgleda da *nema!* Ako bi bilo bolje da me 13.8.2003. nije bolio zub, onda bi *uvijek* bilo bolje da me 13.8.2003. nije bolio zub. Ako je netko nesretno poginuo u dobi od 20, to je sigurno nešto loše. Ima li smisla pitati Kada? Nema! Jedini odgovor može biti *Uvijek!*²⁶ Zauvijek je loše što je poginuo u dobi od 20 a mogao je živjeti 80. Nesretna pogibija uskratila mu je 60 godina života, i to je nešto što je zauvijek loše.²⁷ U Italiji je 13.8.2003. čovjek dobio 60 milijuna € na Lotu. On je taj iznos dobio 13.8.2003, ali kada je za njega bilo dobro što je 13.8.2003. dobio taj iznos? Uvijek! Jer uvijek je bolje dobiti 60 milijuna € nego ih ne dobiti. Izgleda da je zapravo neprimjereno i nemoguće odrediti *kada* je nešto za nekoga dobro ili loše. Epikur je iz te činjenice izveo zaključak da smrt *nikada* nije loša za čovjeka koji umre, međutim, izgleda da je bio u krivu, smrt je *uvijek* loša za čovjeka koji umre.²⁸

Ova su dva odgovora vrlo zanimljiva i imaju priličnu intuitivnu snagu, međutim, pitanje je jesu li prihvatljivi i uspijevaju li doista pokazati da je smrt nešto loše *za osobu koja je umrla*. Epikur bi odgovorio da, u navedenom primjeru preuranjene smrti dvadesetogodišnjaka, do njegove dvadesete godine njegova preuranjena smrt nije mogla biti nešto za njega loše jer je bio živ, a nakon dvadesete nije mogla biti nešto za njega loše jer više naprosto nije imala za koga biti nešto loše, budući da je on prestao postojati. Ako su izloženi odgovori točni, onda druga verzija Epikurovog argumenta otpada; ako nisu, argument ostaje nepobijen. Što vi mislite, je li smrt doista nešto loše za osobu koja umre? Ako jest, zašto?

Na koncu, ako je Epikur doista uspio pokazati da smrt ne može biti ništa loše za osobu koja umre, pitanje je što iz toga slijedi. Znači li to da uopće nije loše to

26 Nagel ovu intuiciju potkrepljuje analogijom s visinom; Abraham Lincoln bio je viši od Luja XIV., pitanje je Kada?

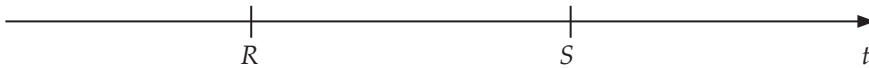
27 Ovu opciju zastupa Fred Feldman u knjizi *Confrontations with the Reaper*, dio II; prisutna je i kod Nagela u navedenom članku; zastupa je i Harry Silverstein u člancima "The Evil of Death" iz 1993. i "The Evil of Death Revisited" iz 2000.

28 Zanimljivo je da se obje opcije zapravo oslanjaju na usporedbu stvarnog stanja stvari s mogućim stanjem stvari, ili, tehnički rečeno, na usporedbu dvaju mogućih svjetova.

što je netko umro? Znači li to da je svejedno hoće li netko umrijeti ili neće? Ne nužno! Može se tvrditi da *smrt nije loša za osobu koja umre već za svijet u cjelini!* Smrt te osobe loša je zato što umanjuje vrijednost svijeta u cjelini. Ukupna vrijednost svijeta manja je bez te osobe nego što bi bila s tom osobom. Zbog toga, ono što žalimo kada netko umre ne može biti osoba koja je umrla budući da nje više nema, nego svijet koji je ostao bez te osobe. Ponekad se govori o “praznini koja ostaje iza nekoga”. Nečijim odlaskom univerzum u cjelini postaje manje vrijedno mjesto upravo zbog te praznine koja ostaje iza osobe. Zbog toga tuga za nekim koga više nema nije i ne može biti usmjerena na tu osobu već je zapravo usmjerena na svijet u cjelini. Što vi mislite, je li to točno? Što je predmet vaše tuge kada netko umre, osoba koja je umrla ili svijet koji više ne sadrži tu osobu?

Lukrecije: simetrija prošlog i budućeg nepostojanja

Drugi poznati argument koji bi trebao pokazati da smrt zapravo nije nešto loše za nas i da je se stoga uopće ne trebamo bojati izložio je Lukrecije, najpoznatiji Epikurov sljedbenik, u *De rerum natura*.²⁹ Argument je vrlo jednostavan i izuzetno zanimljiv, a oslanja se na *simetriju između prošlog i budućeg nepostojanja*. Simetrija, ili navodna simetrija, sastoji se u sljedećem: *prije nego što smo se rodili nismo postojali isto kao što nećemo postojati niti nakon što umremo*. Jedina razlika između ta dva nepostojanja jest u tome što je jedno bilo u prošlosti, a drugo će biti u budućnosti, jedno je već završilo, a drugo još nije počelo. Neka je točka R na vremenskom pravcu trenutak rođenja, a točka S trenutak smrti:



Dakle, *nismo postojali prije R isto kao što nećemo postojati ni nakon S; nije nas bilo prije rođenja isto kao što nas neće biti nakon smrti*. Pitanje je ima li ikakve razlike između ta dva nepostojanja, osim što je jedno u prošlosti, a drugo u budućnosti? Izgleda da, osim razlike u vremenu, nikakve druge razlike *nema*. Smatramo li činjenicu da nismo postojali prije nego što smo se rodili nečim što je za nas loše? Bojimo li se toga što nas nije bilo prije nego što smo se rodili? Bojimo li se toga što je prije našeg rođenja, za nas, vladalo isto takvo ništavilo kao što će vladati nakon što umremo? Ne! Nitko ne smatra da je to što nije postojao prije nego što se rodio nešto loše za njega i nitko se ne boji ništavila koje je prethodilo njegovom postojanju.³⁰ Bilo bi naprosto smiješno i apsurdno smatrati da smo

²⁹ Tit Lukrecije Kar: *O prirodi*, III, 830-870.

³⁰ Doduše, izgleda da djeca u dobi oko otprilike 3-5 godina s neakvom bojazni razmišljaju o godinama koje su neposredno prethodile njihovom rođenju i u kojima nisu postojala. Pokušajte se sjetiti kako je vama bilo u toj dobi kada su odrasli razgovarali o vremenu u kojem još niste postojali i kada ste razmišljali o tome da vas nije bilo. Možda se ljudi više boje onog nepostojanja koje im je bliže na vremenskom pravcu, djeca prošlog, a stariji

bili zakinuti time što nismo postojali prije nego što smo se rodili. Srž argumenta je u sljedećem; *ako smatramo da prošlo nepostojanje nije nešto loše za nas, zašto onda smatramo da buduće nepostojanje jest?* Ako je strah od prošlog nepostojanja smiješan, zašto onda nije smiješan i strah od budućeg nepostojanja? *Budući da nema nikakve razlike između prošlog i budućeg nepostojanja, i budući da se uopće ne bojimo prošlog nepostojanja, jednako se tako ne trebamo bojati ni budućeg nepostojanja.* Ako naše prošlo nepostojanje ne može biti nešto loše za nas, onda isto tako ni naše buduće nepostojanje ne može biti nešto loše za nas. Ako nemamo razloga bojati se prošlog nepostojanja, onda se nemamo razloga bojati niti budućeg. Prema tome, smrt ne može biti nešto loše za nas, a strah od smrti u potpunosti je neutemeljen i zapravo je jednako smiješan kao što bi bio strah od činjenice da nismo postojali prije nego što smo se rodili. Dakle, ne treba se bojati smrti! Argument izgleda ovako:

P1: Nema ničeg lošeg u činjenici da nismo postojali prije nego što smo se rodili.

P2: Nema nikakve relevantne razlike između prošlog i budućeg nepostojanja.

K: Prema tome, nema ničeg lošeg ni u činjenici da nećemo postojati nakon što umremo.

Lukrecijev argument dovodi nas u situaciju da *ili* (1) prihvatimo stav da smrt nije nešto loše, *ili* da (2) promijenimo stav prema nepostojanju prije rođenja i počnemo smatrati da je i ono jednako loše kao i buduće nepostojanje, *ili* da (3) pokušamo ukazati na relevantnu razliku između prošlog i budućeg nepostojanja i time opravdamo asimetričan stav koji imamo. Iako je argument lijep i zanimljiv, ne izgleda baš da “radi”. I nakon što ga pročitamo i razumijemo i dalje imamo asimetričan stav prema svom prošlom i budućem nepostojanju. Možda nam argument omogućava da svoje postojanje sagledamo iz nešto drugačije perspektive, ali nam ne pomaže da se prestanemo bojati smrti; i dalje smatramo da nema ničeg lošeg u činjenici da nismo postojali prije nego što smo se rodili, a da je itekako loše što nećemo postojati nakon što umremo. Stoga je osnovno pitanje u raspravi oko ovog argumenta *kako opravdati asimetričan stav prema prošlom i budućem nepostojanju*.³¹

Ranije rođenje i kasnija smrt

Raspravljajući o Epikurovom argumentu da smrt za nas nije ništa, vidjeli smo da *deprivacijsko objašnjenje* najbolje zahvaća intuicije o tome zašto je smrt nešto loše; zato što nas lišava iskustava koje bismo imali kada ne bismo umrli. Međutim,

budućeg. Ako bi se ispostavilo da je ovakav stav među djecom doista proširen, pa čak i uobičajen, ta bi činjenica sigurno bacila novo i vrlo zanimljivo svjetlo na Lukrecijev argument i na prirodu života i smrti općenito.

31 Možda najbolji prikaz problema vezanih uz opću asimetriju vremena predstavlja knjiga Paula Horwicha *Asymmetries in Time* iz 1987.

Lukrecijev argument iz simetrije na vrlo ga zanimljiv način dovodi u pitanje. Naime, *ako je ranija smrt loša za nas zato što nas lišava iskustava koja bismo imali kada ne bismo umrli, onda bi i kasnije rođenje jednako tako trebalo biti loše za nas zato što nas lišava iskustava koja bismo imali da smo se rodili ranije*. Dakle, kad bi sama dužina života bila jedino do čega nam je stalo, onda bi ranija smrt trebala biti jednako loša kao i kasnije rođenje. Međutim, svi raniju smrt smatraju nečim lošim, a kasnije rođenje nitko ne smatra nečim lošim. Nitko ne smatra da je oštećen time što se rodio tada kada se rodio, a ne 10 godina ranije, s druge strane, svi bi se smatrali oštećenima kada bi znali da će umrijeti 10 godina ranije nego što bi inače umrli. Prema tome, kada uzmemo u obzir asimetričan stav prema prošlosti i budućnosti, vidimo da smrt nije nešto loše za nas samo zato što nam umanjuje *ukupnu količinu* osjeta i iskustava, već prije svega zato što nam umanjuje *buduću količinu* osjeta i iskustava. Loša je zato što nas lišava nečega što je *tek pred nama*, a ne *nečega što je već iza nas*. Stoga zadovoljavajuće opravdanje vjerovanja da je smrt nešto loše za nas mora zahvatiti i tu asimetriju, ili pak pokazati da je ona zapravo iracionalna. Dakle, mora pokazati zašto nije važno samo *Koliko? već Koliko još? Deprivacijsko opravdanje, samo po sebi, ne može objasniti zašto je bolje imati 20 godina u životu koji traje 60, nego imati 79 godina u životu koji traje 80*. Jasno, *ako je to uopće bolje*. Možda je ovakav stav samo stvar temperamenta i možda se ne bi svi složili. Možda bi neki smatrali da je 80 bolje od 60 i točka, ma koliko trenutno imali, 20 ili 79. U svakom slučaju, barem većina ljudi preferira budućí život pred prošlim životom. Princip što više to bolje imun je na razliku prošlosti i budućnosti, naši stavovi nisu. Istina, stalo nam je i do proteklog života, ali ipak daleko manje nego do budućeg. Na primjer, kad bismo bili sigurni da ćemo sutra umrijeti, bismo li više voljeli imati 20 godina ili 80? U takvim bismo okolnostima više voljeli imati 80. Bolje je imati 80 godina u prošlosti i jedan dan u budućnosti nego 20 godina u prošlosti i jedan dan u budućnosti. I protekli život vrijedi, ali ne jednako kao i budućí. *Ako bi dužina života bila jedino do čega nam je stalo, onda bi nam trebalo biti svejedno hoćemo li živjeti duže u budućnosti ili duže u prošlosti; trebalo bi nam biti svejedno hoćemo li kasnije umrijeti ili se roditi ranije*. Jasno, to nam *nije svejedno!* Htjeli bismo živjeti duže u budućnosti, a ne duže u prošlosti. Htjeli bismo imati još *pred sobom*, a ne *za sobom!*

Zamislimo da smo učinili neko dobro djelo i da nas za nagradu Bog pita hoćemo li da nam pokloni još jednu godinu života, da živimo godinu dana duže nego što bismo inače živjeli. Kažemo da hoćemo, a On nas učini godinu dana *starijima*, učini da smo se rodili godinu dana *prije*. Dakle, umrijet ćemo onda kada bismo i inače umrli, ali sada smo rođeni godinu dana ranije. Bismo li se osjećali prevarenima? Da! Itekako! A zašto, kad je učinio upravo ono što je obećao; produžio nam je život za godinu dana, samo što nam tu godinu nije dodao u budućnosti već u prošlosti. Ta godina je naša, odživjeli smo je. Prošla ili ne, naša je! Život nam jest postao godinu dana duži. Ipak, htjeli bismo je

imati u *budućnosti*, htjeli bismo da imamo godinu više *pred sobom*, a ne *za sobom*. Zamislimo da se Bog pokoleba u svojoj odluci i da nam pruži izbor; hoćemo li dobru godinu u prošlosti ili neizvjesnu u budućnosti?³² Što bismo izabrali? Zašto? Što ako nam ponudi dobru godinu u prošlosti i osrednju u budućnosti? Možda će neki prihvatiti Lukrecijev argument i izjednačiti svoje stavove prema prošlosti i budućnosti. Takvi bi onda dobru godinu u prošlosti trebali preferirati nad osrednjom u budućnosti; nije bitno jesmo li je proživjeli ili ćemo je tek proživjeti, bitno je da je bolja! Čak ako i prihvatimo simetričan stav prema prošlom i budućem životu, još uvijek nije jasno trebamo li isti stav zauzeti i prema prošlom i budućem nepostojanju. Hoćemo li se prestati bojati budućeg nepostojanja, ili ćemo strah od nepostojanja jednako raspodijeliti na prošlo i na buduće nepostojanje? Izgleda da asimetričan stav prema prošlom i budućem nepostojanju odražava naš asimetričan stav prema prošlosti i budućnosti općenito; *više nam je stalo do budućnosti nego do prošlosti!* Zašto? Kako opravdati tu razliku? Zašto se više radujemo budućim uspjesima nego prošlim? Zašto se više bojimo buduće boli nego prošle? Doduše, postoje ljudi koji “žive u prošlosti”. To su uglavnom stariji ljudi koji su uložili puno truda i emocija u nešto čega više nema, pa su i dalje ostali vezani uz te planove i projekte, privatne ili javne. Međutim, čak su i takve osobe u vrlo važnom i jednostavnom smislu okrenute budućnosti. Bi li jugonostalgičar, stari fašist, propali aristokrat, ili udovica kojoj su i djeca već umrla od starosti više voljeli da su *zub koji trebaju izvaditi sutra izvadili već prošli tjedan?* Mislim da je odgovor očit. *Bi!* Isto bi tako više voljeli da im se nešto lijepo dogodi u sljedećih mjesec dana nego u proteklih mjesec dana. Čak i političari opsjednuti poviješću tvrde da je poznavanje nacionalne povijesti važno prije svega zato što nam pomaže da donesemo pravilne političke odluke u sadašnjosti i budućnosti.

Dakle, pitanje je možemo li navesti kakav racionalni razlog zbog kojega bi nam trebalo biti više stalo do budućnosti nego do prošlosti? Možemo li kako objasniti zašto nam budućnost više vrijedi od prošlosti i *zašto bismo htjeli umrijeti što moguće kasnije, ali se ne bismo htjeli roditi što je moguće ranije?* Jasno je da, s jedne strane, na razne načine možemo odgoditi vlastitu smrt; možemo se zdravo hraniti, prestati pušiti, redovito ići na rekreaciju, paziti u prometu, itd. Te mjere doista daju neke rezultate i prilično je vjerojatno da tako doista možemo *svoju smrt pomaknuti dalje u budućnost*. Međutim, s druge strane *nema načina na koji bismo svoje rođenje mogli pomaknuti dalje u prošlost*. Na prošlost ne možemo utjecati! Rodili smo se kada smo se rodili i tu *više* nikakva promjena nije moguća.³³ A čemu se uopće truditi oko nečega na što ne možemo utjecati? *Jedini način*

32 Nešto manje od jedne trećine studenata anketiranih tijekom nastave radije bi uzelo dobru godinu u prošlosti nego neizvjesnu u budućnosti.

33 U “Bringing about Past” iz 1964. Dummett uzgredno navodi kako je za Židove vrlo ozbiljan grijeh moliti Boga da promijeni prošlost. Doduše, suvremenim Židovima, čak i

da produžimo svoj život jest da ga produžimo u budućnost, ne možemo ga produžiti u prošlost. Dakle, jasno je zašto nam je *de facto* stalo više do budućnosti nego do prošlosti. Ova činjenica sasvim je dobar razlog da nam bude više stalo do budućnosti nego do prošlosti. Međutim, izgleda da *nije jedini* i da nam je više stalo do budućnosti zbog *još nečega*. Izgleda da bi nam i u okolnostima u kojima bismo mogli pomicati datum vlastitog rođenja kako bismo htjeli bilo više stalo do budućnosti nego do prošlosti. Upravo to pokazuje zamišljeni primjer s Božjom ponudom. Pored toga, i kada bismo mogli utjecati na prošlost i dalje bismo više voljeli da smo zub koji trebamo vaditi sljedeći tjedan već izvadili prošli tjedan. Činjenica da ne možemo utjecati na prošlost, a da možemo na budućnost ne može objasniti olakšanje koje nastupi kada su loše stvari za nama. "Hvala Bogu gotovo je!" vrijedilo bi za mnoge stvari i kada bi bilo načina da mijenjamo prošlost. Stoga je pitanje zašto bismo i u okolnostima u kojima bismo to mogli činiti preferirali budućnost nad prošlošću isto kao što je preferiramo i u okolnostima u kojima se *de facto* nalazimo. Pitanje zapravo predstavlja misaoni eksperiment koji bi nam trebao pomoći da izoštrimo intuicije o tome zašto nam je, i je li nam doista, više stalo do života u budućnosti nego do života u prošlosti i zašto činjenicu da nas više neće biti nakon što umremo smatramo nečim lošim za nas, a činjenicu da nas nije bilo prije nego što smo se rodili smatramo nečim vrijednosno neutralnim. Točnije, ovim misaonim eksperimentom nastojimo pokazati da premisa P2 u Lukrecijevom argumentu (da nema nikakve relevantne razlike između prošlog i budućeg nepostojanja) nije istinita i da je strah od budućeg nepostojanja opravdan, dok strah od prošlog nije. Isto tako, ujedno nastojimo dopuniti deprivacijsko objašnjenje činjenice da je smrt nešto loše za nas i pokazati da nam je prije svega važna dužina života koji je pred nama, a ne samo ukupna dužina života. Razmotrit ćemo nekoliko mogućih odgovora.

Ova bi nas razmatranja mogla navesti na stav da je asimetrija zapravo *iracionalna* i da je zapravo *sasvim svejedno hoćemo li se roditi ranije ili ćemo umrijeti kasnije*. Ako su sve ostale stvari jednake, duži je život bolji od kraćeg života i točka. Svjedno je koliko je kojeg ostalo, više je bolje i gotovo. Svejedno je koliko je iza nas, a koliko ispred. Bolje je imati 79 godina u životu od 80, nego 40 u životu od 60. Prošlo i buduće življenje jednako je vrijedno. Racionalno je preferirati veće dobro nad manjim, ma kada se koje dogodilo. Stoga je u primjeru Božje ponude racionalno preferirati dobru godinu u prošlosti nad neizvjesnom u budućnosti. Isto kao što je racionalno veći dobitak u daljoj budućnosti preferirati nad manjim u bližoj. Kada biste mogli birati što biste uzeli, 8.000 € sutra ili 10.000 € za šest mjeseci? Racionalno je odabrati veću sumu zato što je veća, bez obzira kada će nam biti isplaćena.³⁴ Stoga je iracionalno kasniju smrt preferirati nad ranijim rođenjem,

onima koji su upućeni u tradiciju, to nije poznato.

34 Ljudi su *de facto* skloniji manjoj koristi u bližoj budućnosti nego većoj koristi u daljoj budućnosti. Jesu li zbog toga iracionalni? Niz je razloga kojima bi se mogle opravdati

bitna je ukupna dužina života, a ne kada je on smješten u vremenu.³⁵ Jasno, pod pretpostavkom da godina jednog života vrijedi jednako kao i godina drugog.

Moguć je i stav da asimetrija prema prošlosti i budućnosti naprosto predstavlja *primitivnu činjenicu* koju se ne može i ne treba opravdati pozivanjem na neku još temeljniju karakteristiku vezanu uz naše postojanje u vremenu. Takvi smo i gotovo. Budući da se radi o jednoj od fundamentalnih činjenica, ovo bi, u krajnjoj liniji, možda čak moglo biti i tačno. Ipak, kao što ćemo vidjeti, izgleda da se ovu asimetriju može istražiti i da se mogu pronaći barem nekakvi razlozi koji je opravdavaju. Pored toga, prihvaćanje neke činjenice kao primitivne i odbijanje da je se pokuša objasniti uvijek ima prizvuk intelektualne kapitulacije; ako je se ikako može objasniti, to svakako treba pokušati učiniti.

Jedan mogući odgovor jest da nam je zapravo prvenstveno stalo do onoga što se događa *sada*, u *sadašnjosti*, a ne do onoga što je bilo ili onoga što će biti. Stoga je racionalno najveću težinu pridavati događajima u sadašnjosti. Međutim, budućnost će kad-tad postati sadašnjost, a prošlost neće više nikada. Zbog toga nam u sadašnjosti treba biti stalo i do budućnosti, ali ne i do prošlosti; što nam je događaj bliži u budućnosti, to ima veću vrijednost za nas, što je udaljeniji, to ima manju. Ova pozicija savršeno dobro objašnjava i opravdava preferiranje manje koristi u bližoj budućnosti nad većom koristi u daljoj budućnosti; pokazuje da je racionalno uzeti 8.000 € sutra nego 10.000 € za šest mjeseci.³⁶ Ova pozicija isto tako opravdava i asimetriju u stavovima prema budućem i prošlom nepostojanju. Naše prošlo nepostojanje nije nešto što bi moglo biti za nas loše naprosto zato što više nikada neće biti u sadašnjosti, dok, s druge strane, naše buduće nepostojanje jest nešto za nas loše zato što će kad-tad stići u sadašnjost. Štoviše, što nam je bliže, to je za nas lošije. Jasno, pitanje je u kojoj je mjeri ovaj odgovor održiv, ali izgleda da samo ovakav ili sličan odgovor može objasniti asimetriju u stavovima.

Drugi mogući odgovor jest da se relevantna razlika između prošlog i budućeg nepostojanja sastoji u činjenici da smisao u kojem nismo postojali prije

ovakve preferencije. Najčešći odgovor je da vjerojatnost da će do isplate doista doći opada s udaljenošću u vremenu; bolji je vrabac u ruci nego golub na grani; bolje sigurnijih 8 000 € nego manje sigurnih 10 000 €. Pored toga, ni racionalnoj osobi nije nimalo svedeno kada će doći do neke koristi. Kada je bolje dobiti sedmicu na Lotu, sa 25 ili sa 65? U izreci Tko daje odmah, daje dvostruko! sigurno ima neke mudrosti. Pored toga, vrijeme ne igra jednaku ulogu nekome tko umire od gladi i nekome tko ima sve što mu treba. Stoga uopće nije jasno zašto bi ljudi koji preferiraju manju korist u bližoj budućnosti nad većom u daljoj bili iracionalni?

35 Ovu opciju zastupa Derek Parfit, on smatra da je ovo stav koji je racionalan. Međutim, budući da smo evolucijski ustrojeni tako da smo okrenuti budućnosti, evolucija nas zapravo sprečava da imamo najbolji stav prema vlastitom životu i smrti. *Reasons and Persons* iz 1984., dio II, "Rationality and Time", §67, str.177

36 I ovo je jedna od opcija koje razmatra Parfit u *Reasons and Persons*, 1984., dio II, "Rationality and Time".

nego što smo se rodili *nije isti* kao i smisao u kojem nećemo postojati nakon što umremo.³⁷ Naime, prije nego što se čovjek rodio nije postojao *netko* tko se još nije rodio, ali je, nakon što je čovjek umro, postojao *netko* tko je umro.³⁸ Besmisleno je govoriti o *ljudima koji se nisu još rodili*, oni naprosto nikada nisu postojali, ali je sasvim smisleno govoriti o *ljudima koji su umrli*. O onima koji su postojali možemo govoriti kakvog su karaktera bili, što su voljeli činiti, itd. O onima koji još ne postoje ne možemo, i to ne samo zato što mi još *ne znamo* kakvi će oni biti, već zato što nikakvi oni naprosto *još ne postoje*. Istina je da Lukrecije nije postojao prije nego što se rodio. Međutim, to je istina *sada*, nakon što je postojao. U vremenu *prije njegovog rođenja* to nije bila istina. Prije nego što se rodio nije imao *tko* ne postojati, ali je, nakon što je umro, imao *tko* ne postojati. Prije nego što se rodio, Lukrecije nije čekao na red da se rodi i da počne postojati, naprosto ga nije bilo. Samo ako bi fatalizam bio istinit, samo bi u tom slučaju tvrdnja da Lukrecije nije postojao prije nego što se rodio mogla biti istinita i prije i poslije nego što se rodio. Dakle, samo u slučaju da je *oduvijek* bilo istinito tko će sve postojati, kada će se roditi, kako će živjeti, što će raditi i kada će umrijeti. Ako fatalizam nije istinit i ako budućnost nije određena u istom smislu kao i prošlost, u vremenu prije nego što smo se rodili naprosto nije bila istina da još ne postojimo. Rečenica "Lukrecije ne postoji" bila je besmislena prije nego što se rodio, neistinita dok je živio, i istinita nakon što je umro. Ova asimetrija u vremenu objašnjava i asimetriju u našim stavovima prema prošlom i budućem nepostojanju; budući da vremenu prije nego što smo se rodili *nije imao tko* ne postojati, nemamo za čime žaliti jer to zapravo nije ni bilo *naše* nepostojanje. S druge strane, nakon što umremo, jasno je *tko* to više neće postojati, *mi* smo ti koji više neće postojati, i to je to nad čime žalimo i čega se bojimo. Naše prošlo nepostojanje nije nešto što bi moglo biti loše za nas naprosto zato što nije imalo za koga biti loše, dok naše buduće nepostojanje jest loše za nas jer ima za koga biti loše. Otud asimetrija u stavu.

Treći mogućí odgovor, srodan drugome, jest da asimetrija proizlazi iz činjenice da bi život protegnut u budućnost i dalje bio *naš* život, dok život protegnut

37 Lukrecije, jasno, smatra da taj smisao *jest isti*. Doduše, u Tepeševom prijevodu na hrvatski stoji da nema razlike između nepostojanja onoga koji je umro i onoga koji *još nije rođen*, dok kod Longa i Sedleya, u prijevodu na engleski, stoji da nema razlike između nepostojanja onoga koji je umro i onoga koji *nikada nije bio rođen*; Lukrecije, *O prirodi*, III, 868.

38 Ovo je razlika na koju se može osloniti u raspravi oko dopuštenosti abortusa. Naime, oni koji smatraju da je abortus ubojstvo mogli bi tvrditi da se razlika između kontracepcije i pobačaja sastoji u tome što se u slučaju kontracepcije nikome nije uskratilo postojanje zato što *nitko još nije počeo postojati*, dok se u slučaju abortusa ipak nekome uskratilo postojanje zato što je *netko već počeo postojati*. Jasno, oni koji smatraju da abortus nije ubojstvo tvrdit će da se u tome sastoji razlika između abortusa i infanticida, a ne razlika između kontracepcije i abortusa.

u prošlost više *ne bi bio naš* život.³⁹ Prema toj intuiciji naprosto nema smisla govoriti o tome da li bi bilo ili ne bi bilo bolje za nas da smo se rodili 5, 10 ili 20 godina ranije. Ja se nisam mogao roditi pet godina ranije jer da sam se rodio pet godina ranije *to više ne bih bio ja nego netko drugi*. Da sam se rodio pet godina ranije, imao bih druge prijatelje, drugo društvo iz vrtića, škole i fakulteta, čitao bih druge knjige, možda bih radio drugi posao; da sam se rodio pet godina ranije, možda bih bio rođen u drugom gradu, ili u drugoj državi, itd. Moja biografija bila bi drugačija, imao bih drugačija iskustva i drugačija sjećanja. A budući da su upravo iskustva i sjećanja ono što me čini osobom koja jesam, a ne nekom drugom osobom, da sam se rodio pet godina ranije bio bih neka druga osoba, a ne ova koja jesam. Ono što me čini osobom koja jesam jest *moja biografija* i *psihološki kontinuitet* koji imam.⁴⁰ Da sam se rodio pet godina ranije imao bih drugu biografiju i drugi psihološki kontinuitet, te stoga to ne bih više bio ja već bi to bio netko drugi. Zbog toga se *nisam mogao* roditi ranije nego što sam se rodio. Nemogućnost o kojoj je ovdje riječ jest *logička nemogućnost*, moji roditelji su *fiziološki* mogli imati dijete pet godina prije nego što sam se ja rodio.⁴¹ Ali je *logički nemoguće* da ta osoba budem ja, to bi bio netko drugi, vjerojatno sličan meni, ali ipak neko drugi. Prema ovoj intuiciji, želja da se bude rođen pet ili deset godina ranije *logički je kontradiktorna*, isto kao i želja da kvadrat bude okrugao ili da željezo bude drveno. Psihološki je možda moguće razmišljati o tome kako bi stvari izgledale da smo pet ili deset godina stariji, to je možda moguće i željeti, ali striktno uzevši to je kontradikcija, nešto što je nužno nemoguće.⁴² Budući da su kontradiktorna stanja stvari nužno nemoguća, racionalan čovjek ih neće željeti.⁴³ Zamislimo da se netko rodio 1900. i da je umro 1980. Razmotrimo sljedeće kontrafaktičke kondicionale:

39 Thomas Nagel u članku "Death" iz 1970. i Frederik Kaufman u članku "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence" iz 1999.

40 Psihološki kontinuitet zauzima centralno mjesto u raspravama oko osobnog identiteta. Ideju je prvi sistematski izložio Locke u *Ogledu o ljudskom razumu*, 1690., knjiga II, poglavlje XXVII.

41 Zanimljivi su i Kripkeovi stavovi o osobnom identitetu; on, na primjer, smatra da ne bismo mogli biti ista osoba koja jesmo kada bismo imali druge roditelje. Saul Kripke: *Naming and Necessity* iz 1972.

42 Pitanje je da li je ovo dobar argument. Možda se prije radi o nejasnoj intuiciji nego o konkluzivnom argumentu. Možete li konzistentno zamisliti da ste zapravo alkemičar koji je u dvanaestom stoljeću otkrio eliksir vječne mladosti, tako da sada imate oko 850 godina? Biste li to i dalje bili vi? Čini mi se da psihološki kontinuitet i jedinstvo svijesti ne isključuju ovakvu mogućnost. Ipak, možete li na ovo pitanje odgovoriti s da ili ne? Parfit, na primjer, žali što se nije rodio 300 godina ranije pa nije mogao uživati u društvu Humea, Byrona, Čehova, Nietzschea i Sidgwicka, *Reasons and Persons*, 1984., str. 176.

43 Pitanje je može li nas racionalnost spriječiti da želimo da kontradiktorna stanja stvari postanu istinita. Možda bi i racionalna osoba mogla željeti da zbroj kvadrata nad kate-tama ne bude jednak kvadratu nad hipotenuzom, ili da afirmacija konzekvensa ne bude

- 1) I da nije umro 1938., ne bi dočeo kraj Drugog svjetskog rata.
- 2) I da se nije rodio 1880., rodio bi se 1890.

Prvi ne mora, ali *može* biti istinit; zamislive su okolnosti u kojima netko iz ovog ili onog razloga ne bi dočekaio 1945. čak i da nije umro 1938. Osoba za koju se tvrdi da tako i onako ne bi dočekala kraj rata *ista je osoba* za koju se tvrdi da je umrla 1938. Međutim, drugi *ne može* biti istinit; da se osoba o kojoj je riječ nije rodila 1880., naprosto ne bi nikada postojala. A osoba koja bi se rodila 1890. *bila bi druga osoba*, različita od one koja se de facto rodila 1880.⁴⁴ Izgleda da ova asimetrija ne vrijedi samo za ljude već i za druga bića; moguće je da bi stolica još postojala da Ben nije sjeo na nju, ali nije moguće da bi je, da je nije napravio Rogina u Zagrebu 1958., napravio Perman u Kastvu 1972.; moguće je da bi Fanuko još vozio starog Golfa da ga je na vrijeme dao limaru, ali nije moguće da bi taj auto, da nije bio napravljen u TAS-u 1979., bio napravljen u Njemačkoj 1982., itd. Sve su to primjeri koji pokazuju da vrijeme nastanka neke stvari ulaze u kriterij njenog identiteta, a vrijeme nestanka ne.⁴⁵ Da je stvar kasnije nestala, to bi i dalje bila ista stvar, ali da je kasnije nastala, to više ne bi bila ista stvar. Isto vrijedi i za naše postojanje; možemo umrijeti i kasnije nego što ćemo umrijeti, ali se logički ne možemo roditi osjetno ranije ili kasnije nego što smo se rodili. *Stoga je jasno zašto želimo kasnije umrijeti, ali se ne želimo ranije roditi*, i zašto raniju smrt smatramo zlom, a kasnije rođenje ne. Kad bih živio pet godina duže, to bih i dalje bio ja, međutim, da sam se rodio pet godina ranije to više ne bih bio ja nego netko drugi. A ono što je u ovom kontekstu važno jest da ja želim da *ja* budem taj koji će živjeti duže, a ne da to bude netko drugi. Stoga jedini način da živim duže jest da živim duže u budućnosti; čak i kada bih mogao mijenjati prošlost, ne bih mogao (logički ne bih mogao) učiniti da se rodim ranije.

Ova tri odgovora trebala bi objasniti zašto raniju smrt smatramo gubitkom, a kasnije rođenje ne, i zašto bismo, kad bismo mogli birati, htjeli umrijeti kasnije, a ne bismo htjeli roditi se ranije. Ako u tome uspijevaju, onda je jasno zašto treba odbaciti Lukrecijev argument; zato što premisa P2 koja tvrdi da nema relevantne razlike između prošlog i budućeg nepostojanja naprosto nije istinita. Iako su ovi odgovori plauzibilni i imaju priličnu težinu, pitanje je jesu li točni i, što je još važnije, jesu li dovoljni da opravdaju asimetriju u našim stavovima prema prošlosti i budućnosti. Naime, drugi i treći odgovor pokazuju da nepostojanje

logička pogreška već valjan zaključak, ili da parnih brojeva bude dvostruko manje nego parnih i neparnih zajedno, itd.

44 Iako je ovaj argument prilično uvjerljiv, ne prihvaćaju ga svi. Na primjer, Alex Byrne sumnja da je sud „Da se osoba nije rodila 1890., uopće se ne bi rodila“ nužno istinit i smatra da se možda prije radi o izuzetno niskoj vjerojatnosti, a ne o nužnoj neistinitosti.

45 U kriterij identiteta za fizičke predmete, pored vremena nastanka, vjerojatno ulazi i mjesto nastanka, materijal od kojeg je predmet napravljen, u slučaju artefakata i ljudi ili produžeca koji su ih napravili, itd.

prije rođenja zapravo uopće nije bilo *naše* nepostojanje, tako da ono ne može biti nešto loše za nas. Međutim, ti odgovori ne opravdavaju našu općenitu preferenciju budućnosti nad prošlošću; na primjer, činjenicu da bismo više voljeli da smo zub, koji trebamo vaditi sljedeći tjedan, izvadili već prošli tjedan. Samo prvi odgovor (da nam je više stalo do sadašnjosti i onoga što će tek doći u sadašnjost nego do onoga što više nikada neće biti u sadašnjosti) može opravdati tu općenitu asimetriju u stavovima prema prošlosti i budućnosti. Međutim, pitanje je da li je ovaj odgovor točan i, ako jest, je li dovoljan da opravda asimetriju u našim stavovima. Stoga izgleda da je i dalje otvoreno pitanje ima li još razloga zbog kojih nam jest i zbog kojih bi nam trebalo biti više stalo do budućnosti nego do prošlosti.

Matematički argument

Lukrecije je izložio i takozvani *matematički argument* protiv straha od smrti.⁴⁶ Argument se oslanja na *omjer* vremena koje ćemo živjeti i vremena koje nećemo živjeti; koliko god živjeli, vrijeme koje ćemo proživjeti *konačno* je, bila to jedna sekunda ili milijardu godina. S druge strane, nakon što umremo, *beskonačno* ćemo dugo biti mrtvi. Dakle, koliko god dugo živjeli, naš je život zapravo beskonačno mali djelić ukupnog vremena. Koliko god bio dug naš život, vrijeme koje ćemo biti mrtvi uvijek je beskonačno puta duže od vremena koje ćemo živjeti. Kada iz te perspektive sagledamo svoj život i smrt, trebalo bi nam biti *svejedno koliko ćemo dugo živjeti*. Drugim riječima, ne trebamo se opterećivati time hoćemo li umrijeti prije ili kasnije. *Budući da ćemo beskonačno dugo biti mrtvi, svejedno je koliko ćemo dugo živjeti.*⁴⁷ Jasno, pitanje je da li matematički argument doista uklanja ili barem umanjuje strah od smrti, i pokazuje li doista da je svejedno koliko ćemo dugo živjeti. Izgleda da Ne! Istina je da je vrijeme našeg postojanja, ma koliko trajalo, beskonačno puta kraće od vremena našeg nepostojanja. Međutim, nije jasno kako bi to mogao biti razlog da nam postane svejedno koliko ćemo dugo živjeti i da se prestanemo bojati budućeg nepostojanja. *Iako znamo da ćemo beskonačno dugo biti mrtvi, mi i dalje želimo što duže živjeti.* Ne zanima nas koliko ćemo dugo biti mrtvi, ne zanima nas ni omjer između trajanja života i trajanja smrti, *zanima nas koliko ćemo dugo biti živi!* To je ono do čega nam je stalo. Ako je jedan umro s 20, a drugi s 80, prvome se dogodila tragedija, a drugome nije, iako će i jedan i drugi beskonačno dugo biti mrtvi. Iz činjenice da ćemo beskonačno dugo biti mrtvi naprosto *ne slijedi* da nam treba biti svjedno koliko ćemo

46 O *prirodi*, III, 1070-1099.

47 Izgleda da argument implicira da bi imalo smisla htjeti duže živjeti kada bi bilo moguće biti kraće mrtav, to jest, kada bi vrijeme koje ćemo biti mrtvi bilo konačno. Na tu je poantu ukazao Bernard Williams u članku "The Makropulos case: reflections on the tedium of immortality", iz 1973., str.84.

dugo živjeti. Štoviše, izgleda da inzistiranje na činjenici da “ćemo beskonačno dugo biti mrtvi” tj. da beskonačno dugo nećemo postojati, ne umanjuje strah od smrti, već da ga upravo uvećava.

Perspektiva vječnosti u nekom nas smislu doista stavlja u položaj da svoje vlastito postojanje i nepostojanje vidimo kao nešto beskrajno malo i beznačajno. Međutim, u tom slučaju smrt prestaje biti nešto značajno za nas samo u mjeri u kojoj i naš život postoje beznačajan za nas. Postaje svejedno kada ćemo umrijeti samo zato što postaje svejedno jesmo li ikada živjeli. U tom slučaju smrt prestaje biti nešto loše za nas samo zato što život prestaje biti nešto dobro. Doista nije jasno na što bismo se mogli osloniti u argumentaciji s osobom kojoj nije stalo do vlastitog postojanja i kako bismo takvoj osobi mogli pokazati da je kraj njenog postojanja nešto loše za nju. Međutim, argument bi trebao i *ljudima kojima jest stalo do vlastitog postojanja* pokazati da njihova smrt, čak i preuranjena, ne može biti nešto loše za njih zato što će beskonačno dugo biti mrtvi. A izgleda da argument to ne može pokazati osobama kojima jest stalo do vlastitog postojanja. Stoga argument nije dobar jer u najboljem slučaju može imati nekakvu težinu samo za one koji već tako i onako vjeruju u ono što se njime nastoji dokazati.

Mislim da je analiza argumenta i stavova o vrijednosti vlastite smrti pokazala da Epikurovi i Lukrecijevi argumenti, iako vrlo zanimljivi i kvalitetni, ipak nisu pokazali da smrt ne može biti nešto loše za nas *ma kada nastupila*. Isto tako, mislim da ni Williamsov argument ne pokazuje da smrt može biti nešto loše samo ako nastupi *prijevremeno*, već da je smrt, barem u uobičajenim okolnostima, *uvijek* nešto loše za osobu koja umire, usprkos biološkom ograničenju vrste.

Pitanja uz poglavlje *Smrt*

1. Što je hedonizam?
2. Izložite Epikurov argument da smrt ne može biti nešto loše za nas budući da je to stanje u kojem nema nikakvih osjeta!
3. Što to to znači da je Epikur bio senzualist i subjektivist u pogledu vrijednosti?
4. Što je deprivacijsko objašnjenje i kako ono pokazuje da treba odbaciti Epikurov argument?
5. Što su kinematički a što katastrofički užici?
6. Što je negativni utilitarizam?
7. Izložite drugu verziju Epikurovog argumenta da smrt ne može biti nešto loše!
8. Navedite primjere koji pokazuju da nam se i nakon naše smrti mogu događati stvari koje su za nas dobro ili loše!

9. Navedite primjer koji pokazuje da je pojam osobe širi od pojma biološkog organizma!
10. Navedite razloge koji pokazuju da su dobre i loše stvari za nas dobre i loše bezvremenski!
11. Izložite Lukrecijev argument iz simetrije prošlog i budućeg postojanja!
12. Jesu li ranije rođenje i kasnija smrt jednako dobri za nas? Zašto?
13. Je li smisao u kojem nismo postojali prije nego što smo se rodili jednak smislu u kojem nećemo postojati nakon što umremo? Objasnite!
14. Izložite matematički argument protiv straha od smrti!

SUDBINA

Postoji li sudbina? Usud? Postoje li stvari koje će nam se dogoditi htjeli mi to ili ne? Je li budućnost već određena? Odlučujemo li, barem ponekad, o stvarima koje će se dogoditi ili je sve što činimo samo odrađivanje otprije određenih stvari? Znamo da su naši životi u velikoj mjeri određeni faktorima koji nisu pod našom kontrolom, možda i u većoj nego što mislimo. Ali, pitanje je jesu li naši životi *u potpunosti određeni* faktorima koji nisu pod našom kontrolom. Nismo birali roditelje, ni braću ni sestre ako ih imamo, ni spol, ni boju očiju, ni visinu, ni datum rođenja, ni mjesto. Jesmo li išta birali? Na toliko važnih stvari u svom životu uopće nismo imali utjecaja. Jesmo li na išta imali utjecaja? Uglavnom smatramo da barem neke stvari *jesu* pod našom kontrolom i da barem djelomično *možemo* utjecati na budućnost, svoju i tuđu. Intuitivno nam je svima jasna razlika između *stvari koje činimo* i *stvari koje nam se događaju*. Međutim, ponekad imamo osjećaj da stvari koje se događaju nisu u našoj moći i da ne možemo utjecati na ono što će nam se dogoditi. To je *osjećaj da mi ne činimo stvari već da nam se one naprosto događaju*. Možda nas taj osjećaj zapravo i ne vara. Možda je stvarno tako, možda ni o čemu ne odlučujemo i ni na što ne utječemo, već cijeli svoj život zapravo samo odrađujemo ono što je bilo određeno davno prije nego što smo se rodili. Možda taj osjećaj bespomoćnosti nije samo posljedica umora, neuspjeha, razočaranja ili otuđenosti, već točno odražava stvarnost u kojoj živimo. Ponekad imamo osjećaj da stvari obavljamo automatski, bez razmišljanja i svjesnih namjera, poput automata ili lutaka na koncu. Možda ni taj osjećaj nije uvijek pogrešan. Možda nikada nije pogrešan. Svi ponekad pomislimo Bilo je suđeno! Tako je moralo biti! Nije moglo biti drugačije! ili To se moralo dogoditi! Međutim, možda su te misli *uvijek* istinite, *za sve što se događa*, a ne samo za neke stvari. Istina je, često imamo osjećaj da smo stvari *učinili* i da nisu nešto što nam se naprosto dogodilo. Međutim, čak i da je to točno, pitanje je jesmo li ih mogli ne učiniti. Jesmo li mogli učiniti nešto različito od onoga što smo učinili? Možda je bilo suđeno da će se dogoditi to što se dogodilo upravo zato što je bilo suđeno da ćemo učiniti to što smo učinili. Možda je sve što činimo zapravo samo odrađivanje već zadanih događaja. Ako je to tako, onda smo *moralni* učiniti sve što smo učinili i *nismo mogli* učiniti ništa drugo osim onoga što smo učinili.

Sudbina, ako postoji, najvjerojatnije nije nešto što nam se događa *nezavisno od* naših odluka i postupaka, već nešto što nam se događa *upravo kroz* naše odluke i postupke, i *upravo kroz* naš trud i napor.¹ Ako sudbina postoji, ona je nešto što moramo odraditi, a ne naprosto čekati da se dogodi.

Fatalizam

Fatalizam je filozofska pozicija prema kojoj se sve što se ikada dogodilo *moralo* dogoditi *upravo* tako kako se dogodilo i *nije se moglo* dogoditi nikako drukčije.² Isto se tako mora dogoditi i sve što će se tek dogoditi, i to *upravo* tako kako će dogoditi i nikako drugačije. Na predavanju iz *Uvoda u filozofiju* 24.3.2002. bilo je dvadeset i troje od tridesetoro studenata. Fatalist vjeruje da su oni koji su bili na predavanju *moralni* biti na predavanju, da *nisu mogli* biti nigdje drugdje nego *upravo* tamo gdje su bili i da *nisu mogli* raditi ništa drugo osim onoga što su radili. Ipak, čini nam se su *mogli* biti negdje drugdje i da su *mogli* činiti nešto drugo; bilo je lijepo vrijeme i mogli su biti na kavi, mogli su imati koliziju i biti na predavanju iz drugog predmetu, mogli su imati gripu i ostati kod kuće, itd. Međutim, fatalist kaže Ne! Oni koji su bili na predavanju *nisu mogli ne biti* na predavanju, a oni koji nisu bili na predavanju *nisu ni mogli* biti na predavanju. Fatalist vjeruje da:

Nitko ne može činiti ništa drugo osim onoga što čini.³

Uvjeren je da teza F jednako vrijedi za *prošlost* i *sadašnjost*, kao i za *budućnost*; nitko nije mogao učiniti ništa drugo osim onoga što je učinio, nitko ne može učiniti ništa drugo osim onoga što čini, i nitko neće moći učiniti ništa drugo osim onoga što će učiniti. Jasno, smatramo da u pogledu utjecaja naših odluka

-
- 1 Intuicija da sudbina postoji i da se ostvaruje *upravo kroz* našu slobodnu volju, odluke i uloženi trud, a ne *usprkos* tih faktora, zapravo je *kompatibilistička* intuicija da je sloboda volje spojiva s determinizmom. O kompatibilizmu će biti riječi u poglavlju o slobodi volje.
 - 2 Među klasičnim autorima najpoznatiji rad o fatalizmu je Ciceronova rasprava *De Fato*. Najpoznatiji suvremeni zastupnik fatalizma svakako je Richard Taylor, svoje je stavove izložio u knjizi *Metaphysics* iz 1974. Klasično mjesto suvremene rasprave je i članak Michaela Dummetta "Bringing About the Past" iz 1964. Kvalitetnu i detaljnu analizu fatalističkih argumenata može se naći u knjizi *Puzzles for the Will* J. H. Sobela iz 1998. O fatalizmu raspravlja i Peter Van Inwagen u poznatoj knjizi *An Essay on Free Will* iz 1983. Zanimljiva je i rasprava Normana Swartza u *Beyond Experience* iz 2001.
 - 3 Ovakvo definira fatalizam Peter Van Inwagen u poznatoj knjizi *An Essay on Free Will* iz 1983., str. 23. On smatra da za fatalista ova teza predstavlja *logičku* ili *pojmovnu* istinu, iz čega slijedi da bi ideja djelatnika koji može birati između više mogućih pravaca djelovanja zapravo bila *kontradiktorna*.

i postupaka postoji jasna i očita *asimetrija između prošlosti i budućnosti*; uvjereni smo da na prošlost ne možemo utjecati, a da na budućnost možemo. Međutim, fatalist smatra da su prošlost i budućnost u tom pogledu sasvim simetrične, to jest, *da ne možemo mijenjati budućnost u istom smislu u kojem ne možemo mijenjati ni prošlost*. Za fatalista je budućnost već odavno određena, isto kao što je bila i prošlost, jedina je razlika u tome što se prošlost *već* dogodila, a budućnost se *nije još* dogodila. Za fatalista je odvijanje događaja u svijetu poput odvijanja događaja na platnu u kino dvorani; već je određeno koji će se kadrovi odvititi u projekciji na platnu, razlika je samo u tome što su neki *već* odvili, a drugi *nisu još*. Apsurdni su i smiješni ljudi koji svojim angažmanom za vrijeme projekcije nastoje pomoći glavnom junaku i upozoriti ga na opasnosti koje mu prijete. Jedino što možemo učiniti jest odgledati film do kraja i vidjeti kako će završiti. Kadrovi koji slijede u projekciji već su snimljeni i montirani, jedino se još moraju odvititi na platnu. Fatalist vjeruje da su isto tako i svi budućni događaji već određeni i da se samo moraju odvititi u sadašnjosti i nepovratno otići u prošlost. Zato vjeruje i da smo u pogledu budućnosti jednako bespomoćni kao i pogledu prošlosti. Otkad je svijeta i vijeka zapisano je da ću ja napisati ovu knjigu i da ćete je vi sada čitati. Ja je nisam mogao ne napisati i vi je niste mogli ne čitati. Time što sam je napisao i time što ste je pročitali samo smo odradili dva mala događaja koji su oduvijek bili zadani, kao i sve drugo što se ikada dogodilo i što će se ikada dogoditi. Drugim riječima, fatalist vjeruje da:

Sve što se događa je neizbježno.⁴

On u pravilu *ne* tvrdi da *zna* kakva će biti budućnost. On *ne zna* kakva će biti budućnost, ali uvjeren je da je oduvijek određeno kakva će biti i da ne može biti drugačija nego što će biti.

Pomorska bitka

Najpoznatiji fatalistički argument u pravilu se formulira na primjeru sutrašnje pomorske bitke.⁵ Argument izgleda ovako:

-
- 4 Ovako definira fatalizam Richard Taylor u vrlo poznatoj i još uvijek prisutnoj knjizi *Metaphysics* iz 1963., str. 59. Taylor je najpoznatiji živući fatalist. U raspravama o fatalizmu često se radije koristi izraz "neizbježno" (unavoidable, inevitable) nego "nužno", i to zato da bi se fatalistička teza razlikovala od teze o logičkoj, uzročnoj ili fizičkoj nužnosti, iako te teze često predstavljaju osnovu za prihvaćanje fatalizma.
- 5 Primjer je prvi iznio Aristotel (384. – 322. p. n. e.) u *De Interpretatione*, knjiga IX, §28-40. Sam Aristotel je smatrao da primjer pokazuje da iskazi o budućim kontingentnim događajima *nemaju* istinosnu vrijednost, te da stoga fatalistička teza nije istinita. Na ovome primjeru je tek Richard Taylor izgradio argument u korist fatalizma, iznio ga je u poznatoj knjizi *Metaphysics* iz 1974., poglavlje 6. On je, suprotno Aristotelu, smatrao da iskazi o budućim kontingencijama *imaju* istinosnu vrijednost, te da je zbog toga fatalizam istinit.

- (1) Ili će se sutra u Kvarnerskom zaljevu odviti pomorska bitka ili se sutra u Kvarnerskom zaljevu neće odviti pomorska bitka.
- (2) P1 je nužno istinito.
- (3) Ako je P1 nužno istinito, onda je uvijek istinito.
- (4) Ako je uvijek istinito, onda je već sada istinito.
- (5) P1 može biti istinita samo ako je jedan disjunkt istinit.
- (6) Iako mi ne znamo koji je disjunkt istinit, jedan je istinit već sada.
- (7) Prema tome, već je sada istina hoće li se sutra u Kvarnerskom zaljevu odviti pomorska bitka ili neće.
- (8) Ako je već sada istina hoće li se sutra u Kvarnerskom zaljevu odviti bitka ili neće, onda nitko više na to ne može utjecati i ničiji postupci više ne mogu izmijeniti događaj koji je već određen.

Jasno, argument, ako je dobar, ne vrijedi samo za sutrašnju pomorsku bitku u Kvarnerskom zaljevu, već vrijedi za *bilo koji* budući događaj, vrijedi za sve što će se dogoditi sutra, prekosutra, za godinu dana ili za tisuću godina. Argument ne pokazuje samo da je već danas istina što će se dogoditi sutra, dogodine, ili za milijardu godina, već da je *oduvijek* bila istina što će se dogoditi sutra, dogodine, ili za milijardu godina. Otkad je svijeta i vijeka bila je istina tko će pobijediti na sljedećim izborima, tko će osvojiti kup, što ću za tjedan jesti za ručak, tko će dobiti sedmicu na Lotu? itd. Argument, ako je dobar, pokazuje da je sve to već određeno; *sva* je budućnost već određena; već je sada istina da će se dogoditi svaka stvar koja će se dogoditi. Iz konkluzije argumenta da je već sada istina što će se sutra dogoditi fatalist onda izvodi daljnji zaključak da *ne možemo utjecati* na to što će sutra dogoditi, dakle, da smo u pogledu budućnosti jednako bespomoćni kao i u pogledu prošlosti. Taj je zaključak zasnovan na intuiciji da nije moguće utjecati na istinosnu vrijednost sudova. Tvrdnja da je istina da će se sutra dogoditi to i to, naprosto znači da će se sutra dogoditi to i to. Ako se ne bi dogodilo, to bi značilo da sud nije niti bio istinit. Drugim riječima, ako je neki sud o sutrašnjem događaju već danas istinit, onda je sutrašnji događaj o kojem sud govori *neizbježan*, neminovan, ne možemo ga spriječiti, on se ne može ne dogoditi, on se mora dogoditi. Ako je već danas istina da ćemo sutra učiniti to i to, onda ne možemo ne učiniti to i to, koliko se god trudili da to ne učinimo. Iako ne znamo koji su od sudova o našem sutrašnjem ponašanju istiniti, oni koji su istiniti oduvijek su istiniti i mi ih moramo odraditi sviđalo nam se to ili ne.

Argument barem na prvi pogled izgleda prilično čvrsto; izgleda da su početni koraci prihvatljivi i da svaki sljedeći korak slijedi iz prethodnog. Ako je doista tako, onda je argument dobar pa moramo prihvatiti i završne korake, sviđali nam se oni ili ne. Razmotrimo stoga detaljnije korake argumenta i njihov međusobni slijed.

(1) je, isto kao i u lijenom argumentu, zakon isključenja trećeg ili princip bivalencije. Dakle, moramo prihvatiti da je (1) nužno istinito. Upravo nam to kaže (2), dakle, trebamo prihvatiti i (2). (3) nam kaže da su nužne istine uvijek istinite, one su istinite bez obzira na vrijeme, one su atemporalne. Doista, ako je zakon isključenja trećeg logički nužna istina, istinita na osnovi svoje forme, onda svaka takva disjunkcija mora biti istinita bez obzira govore li disjunktci o prošlom, o sadašnjem ili o budućem događaju. "Ili će biti p ili neće biti p " jednako je tako istinito kao i "Ili je bilo p ili nije bilo p ". Ako je išta immuno na vrijeme, onda su to logičke istine. (4) nam kaže da je (1) već sada istinito. To, vidjeli smo, slijedi iz (3) – stava da je ono što je nužno istinito uvijek istinito; ako je uvijek istinito, onda je istinito već sada. (5) je možda najvažniji korak u argumentu. Pitanje je što znači da je disjunkcija oblika p ili $\neg p$ istinita. Izgleda sasvim jasno što je odgovor: to znači da je istinit *ili* jedan disjunkt *ili* drugi. Jedan mora biti istinit, i samo jedan može biti istinit. Nema drugog načina da (1) bude istinito, osim da jedan disjunkt bude istinit. (6) slijedi iz (4) i (5); ako je disjunkcija već sada istinita, i ako je jedini način da bude istinita da jedan disjunkt bude istinit, onda jedan disjunkt mora biti istinit *već sada*. Kada se radi o budućnosti mi uglavnom ne znamo koji je disjunkt istinit jer uglavnom ne znamo kakva će biti budućnost. Međutim, onaj koji je istinit, istinit je već sada, znali mi to ili ne. Uostalom, očito je da istina ne ovisi o tome znamo li je mi ili ne. Bila je istina da je Zemlja okrugla i dok su svi mislili da je ravna, nisu je Kolumbo i Kepler učinili okruglom. Oblik Zemlje nezavisan je od naših vjerovanja o njoj. Isto tako, očito je da to koji su iskazi o budućnosti istiniti, a koji nisu ne može ovisiti o tome znamo li ih mi ili ne. Možda sudovi o budućnosti uopće nemaju istinosne vrijednosti, ali to sigurno ne može biti zato što ih mi ne znamo. (7) slijedi iz (6); to da je danas istinit sud koji govori o tome što će se dogoditi sutra samo je drugi način da se kaže da je već danas istina što će se dogoditi sutra. Izgleda i da (8) slijedi iz (6) i (7); ako je već sada istina što će se sutra dogoditi, onda više nitko ne može na to utjecati, budući da nitko ne može mijenjati istinosnu vrijednost sudova. Jasno, mi možemo učiniti da p , istinita u t_1 , postane neistinita u t_2 , ali nema načina kako bismo mogli učiniti da p , koja je istinita u t_1 , postane neistinita u t_1 . Ako je u 11.57 istina da je papir na stolu, mi vrlo jednostavno možemo učiniti da to ne bude istina u 11.58, ali nema načina kako bismo mogli učiniti da to ne bude istina u 11.57.

Može nam se učiniti da je argument dobar i da doista trebamo prihvatiti fatalizam, ili ga barem shvatiti ozbiljno. Ipak, završni koraci u argumentu vrlo su neplauzibilni te stoga imamo osjećaj da u argumentu mora biti negdje nekakva greška. Tri su stvari sumnjive: (i) pretpostavka da sudovi koji govore o budućnosti već sada imaju istinosnu vrijednost; (ii) pretpostavka da se iz čisto formalnih istina logike može izvesti bilo kakva sadržajna tvrdnja o tome što će dogoditi u svijetu; i (iii) pretpostavka da su istine o događajima u svijetu nužne, a ne kontingentne. Razmotrimo ih.

Imaju li iskazi o budućnosti već sada istinosnu vrijednost?

Argumentom se nastoji pokazati da iskazi koji opisuju buduće kontingentne događaje imaju istinosnu vrijednost, to jest, da *već sada* jesu istiniti ili neistiniti. Međutim, moglo bi se tvrditi, štoviše, plauzibilno je tvrditi da je ta pretpostavka naprosto pogrešna; iskazi o budućim kontingencijama *nemaju još* istinosnu vrijednost. Imati će je kada nastupe ili ne nastupe događaji koje ti iskazi opisuju. Tako iskaz "Sutra će padati kiša" isto kao i "Sutra će se u Kvarnerskom zaljevu odvititi pomorska bitka" danas još uvijek *nema* istinosnu vrijednost. Imati će je *tek sutra*, kada nastupi vrijeme opisanih događaja. Iskaz "23.5.2012. u 1300 udariti će meteor na zgradu Filozofskog fakulteta u Rijeci" *postat će* istinit ili neistinit tek 23.5.2012. u 1300. On sada (10.1.2002.) *još uvijek nije* ni istinit ni neistinit. Isto vrijedi i za *sve ostale* iskaze o budućim kontingencijama. Pretpostavka da iskazi o budućnosti već sada imaju istinosnu vrijednost predstavlja vrlo jak oslonac za fatalizam. Stoga, ako se ispostavi da nije istinita, fatalizam gubi važnu osnovu na kojoj počiva. Izgleda da je Aristotel⁶ primjer sutrašnje pomorske bitke naveo upravo kao primjer koji pokazuje kako iskazi o budućim kontingentnim događajima *nemaju* istinosne vrijednosti. Jer, ako bi ih imali, onda bi fatalizam bio istinit, a budući da je fatalizam očito apsurdna teza, jasno je da iskazi o budućnosti ne mogu imati istinosnu vrijednost. Doista, činjenicu da iz neke pretpostavke slijedi tako neplauzibilna posljedica kao što je fatalizam može se shvatiti kao *reductio ad absurdum* te pretpostavke. Međutim, Taylor ima suprotnu intuiciju. On je uvjeren da iskazi o budućnosti *imaju* istinosnu vrijednost i na toj pretpostavci zasniva svoj argument za fatalizam. Doduše, čitajući Taylora može se steći dojam da on tu pretpostavku prihvaća upravo zato što iz nje slijedi fatalizam, teza koju on želi dokazati. Međutim, psihološka motivacija ovdje je irelevantna, pitanje je što u logičkom redu prethodi čemu. U argumentu pretpostavka da iskazi o budućnosti imaju istinosnu vrijednost logički prethodi tezi fatalizma, stoga bi o njoj trebalo odlučiti nezavisno od posljedica koje iz nje slijede, u ovom slučaju, nezavisno o plauzibilnosti ili apsurdnosti fatalističke teze. Stav da iskazi o budućim kontingencijama *još nemaju* istinosnu vrijednost i da će je imati *tek kada* nastupi vrijeme o kojem iskazi govore zasnovan je na korespondencijskim intuicijama o istini. Iskazi o sadašnjosti su istiniti ili neistiniti zato što odgovaraju ili ne odgovaraju *postojećim* činjenicama. Budući da činjenice koje opisuju iskazi o budućim događajima naprosto *ne postoje*, ti iskazi ne mogu biti ni istiniti ni neistiniti. Na prvi pogled ovaj stav izgleda sasvim prihvatljivo, međutim, iz njega slijedi vrlo neplauzibilna posljedica da *ni iskazi o prošlosti nemaju istinosne vrijednosti*. Ako iskazi o budućnosti nemaju istinosne vrijednosti zato što *još ne postoje* odgovarajuće činjenice, onda ni iskazi o prošlosti ne mogu imati istinosne vrijednosti zato što odgovarajuće činjenice

6 O tumačenju, IX, §40.

više ne postoje. Ako još nije ni istina ni neistina da ću sutra ručati lignje, onda isto tako *više nije* ni istina ni neistina da sam jučer ručao tripice. Ako *još nije* ni istina ni neistina da će se sutra ili za tisuću godina u Kvarnerskom zaljevu odviti pomorka bitka, onda isto tako *više nije* ni istina ni neistina da se kod Kurska odvila tenkovska bitka ili da su se Saveznici iskrcali u Normandiji. Pomorka bitka u Kvarnerskom zaljevu trenutno ne postoji, ali isto tako trenutno ne postoji ni tenkovska bitka kod Kurska ni savezničko iskrcavanje u Normandiji. Ako je *trenutno postojeće stanje stvari* jedino što može činiti iskaz istinitim ili neistinitim, onda iskazi o prošlosti ne mogu biti ni istiniti ni neistiniti isto kao ni iskazi o budućnosti. Jasno, uvjereni smo da iskazi o prošlosti *imaju* istinosnu vrijednost iako stanja stvari koje ih čine istinitima ili neistinitima više ne postoje. Fatalist smatra da u pogledu istinosnih vrijednosti postoji *potpuna simetrija prošlosti i budućnosti*, i da prošlost i budućnost trebamo tretirati jednako. Dakle, *ili* moramo prihvatiti da i iskazi o budućnosti imaju istinosne vrijednosti isto kao i iskazi o prošlosti, *ili* moramo prihvatiti da ni iskazi o prošlosti nemaju istinosne vrijednosti isto kao i iskazi o budućnosti. Stoga, ako želimo tvrditi da iskazi o prošlosti imaju istinosne vrijednosti, a da ih iskazi o budućnosti nemaju, onda trebamo ukazati na neku *relevantnu razliku između prošlosti i budućnosti*, a dok na takvu razliku ne ukažemo trebamo ih tretirati jednako. Mogli bismo tvrditi da je relevantna razlika u tome što na prošlost ne možemo utjecati, a na budućnost možemo. Međutim, budući da raspravljamo s fatalistom koji smatra da na budućnost ne možemo utjecati isto kao što ne možemo utjecati ni na prošlost, time bismo zapravo pretpostavili ono što nastojimo dokazati, a to je da na prošlost ne možemo utjecati dok na budućnost možemo. Mogli bismo zauzeti *antirealistički stav prema prošlosti* i tvrditi, na primjer, da iskazi o prošlosti zapravo govore o tragovima prošlih događaja u sadašnjosti, a ne o samim prošlim događajima.⁷ Tako bi tvrdnja da je dinosaur bio biljožder zapravo govorila o palaentološkim ostacima dinosaura, a ne o tome što je ovaj jeo dok je postojao. Međutim, prilično nezgodna posljedica ove opcije jest da bi u tom slučaju iskazi o događajima koji su ostavili tragova u sadašnjosti imali istinosnu vrijednost, dok iskazi o događajima koji nisu ostavili tragova u sadašnjosti ne bi imali istinosnu vrijednost (ili bi eventualno bili naprosto neistiniti). Realist u pogledu prošlosti smatrao bi da je ova posljedica neprihvatljiva i da istinosna vrijednost iskaza o prošlosti ne može ovisiti o tome imamo li mi odgovarajuću evidenciju ili nemamo; iskazi o događajima prije stvrđavanja Zemljine kore istiniti su ili neistiniti imali mi ikakve evidencije o tome ili nemali. Antirealist

7 Ovakav su stav u pogledu iskaza koji govore o prošlosti zauzeli neki verifikacionisti i neki pragmatisti. Peirce i Dewey čak su izvršili "redukciju prošlosti na budućnost". Oni su tvrdili da su svi iskazi u krajnjoj liniji *upute za djelovanje*, te da se stoga svi iskazi, uključujući i iskaze o prošlosti, u osnovi odnose na budućnost, u smislu da će buduće iskustvo pokazati jesu li te upute bile točne i korisne. Max Fisch *Classic American Philosophers*, 1951., predgovor, §6.

u pogledu prošlosti time bi prihvatio *epistemičko shvaćanje istine*, gledište da istina može biti samo ono što je *za nas* spoznatljivo i da ne može transcendirati raspoloživu evidenciju. Na koncu, mogli bismo tvrditi da je asimetrija između prošlosti i budućnosti u pogledu istine naprosto primitivna činjenica o svijetu u kojem živimo i da nije ni moguće ni potrebno opravdavati je bilo kakvim razlozima.

Da bi sačuvali intuiciju da iskazi o stvarima u prošlosti imaju istinosnu vrijednost iako te stvari *više ne postoje*, neki autori prihvaćaju pretpostavku da i iskazi o budućim stvarima imaju istinosnu vrijednost iako te stvari *još ne postoje*, ali smatraju da iz te pretpostavke *ne slijedi* fatalizam. Fatalistički argument jest zasnovan na pretpostavci da ako je već sada istina da ću sutra učiniti x , da onda sutra *moram* učiniti x , to jest, da naprosto više *nije u mojoj moći* da se suzdržim od činjenja x -a, to jest, da više *nemam izbora* u pogledu x -a.

Ako je u t_1 istina da ću u t_2 učiniti x , onda u t_2 ne mogu ne učiniti x .

Dakle, ako je već danas istina da ću sutra ručati tripice, a ne lignje, onda ja sutra *moram* ručati tripice i *ne mogu* sutra ručati lignje. Međutim, autori o kojima je riječ⁸ smatraju da ova pretpostavka nije održiva, to jest, da iz toga što je već sada istina da ću sutra učiniti x jednostavno *ne slijedi* da sutra *moram* učiniti x , to jest, da *ne mogu* ne učiniti x . Dakle, ovi autori prihvaćaju pretpostavku da iskazi o budućim kontingencijama već sada imaju istinosnu vrijednost, ali smatraju da iz te pretpostavke *ne slijede* nikakve fatalističke posljedice. Intuicija na kojoj je zasnovana ova reakcija jest da iz toga što je već sad istina da ću sutra učiniti x slijedi samo to *da ću sutra učiniti x* , ali ne i to da sutra *moram* učiniti x . Dakle, iako ću učiniti x , to ne znači da *moram* učiniti x . Ja *mogu* ne učiniti x , iako ću učiniti x . To što ću učiniti x , to ne znači da *nemam izbora* u pogledu x -a. Pored toga, nije jasno kako bi me istinosna vrijednost iskaza o tome što ću sutra učiniti mogla prisiliti da učinim upravo to što ću učiniti, a ne nešto drugo; semantičke relacije nisu nešto što samo po sebi može utjecati na naše ponašanje. To je točno, međutim, ono što me prisiljava da sutra učinim ono što ću učiniti, a ne nešto drugo nije semantička činjenica o ovom ili onom iskazu o mojim sutrašnjim postupcima već faktori koji utječu na moje ponašanje; moj karakter, okolnosti u kojima se nalazim, itd. Dobra strana ove reakcije na problem budućih kontingencija jest da čuva intuiciju da i iskazi o prošlosti imaju istinosnu vrijednost nezavisno od naše evidencije o njima, međutim, *nije jasno u kojem smo smislu slobodni učiniti drugačije ako je već sada istina što ćemo učiniti*. Mi možemo biti slobodni u smislu da *imamo sposobnost* da učinimo drugačije ili u smislu da nas *ništa ne sprečava* da učinimo drugačije, ali ako je već sada istina što ćemo učiniti, nije jasno kako

8 Danilo Šuster iz Maribora, u konverzaciji; i Norman Swartz u *Beyond Experience* iz 2001., 8.11. Doduše, Swartz o ovom problemu govori u kontekstu srodne i vrlo zanimljive rasprave o *logičkoj mogućnosti putovanja kroz vrijeme*.

u relevantnom smislu riječi možemo učiniti drugačije.⁹ Stoga smatram da treba odbaciti ovu liniju obrane od fatalizma i pokušati pokazati da iskazi o budućim kontingencijama nisu istiniti ili neistiniti već sada.

Fatalist bi mogao tvrditi da stav da iskazi o budućnosti imaju istinosnu vrijednost nije naprosto pretpostavljen u argumentu pomorke bitke, već da je argument dokazuje; ona je dokazana time što slijedi iz prethodnih koraka u argumentu koji su svima prihvatljivi. Pretpostavka je eksplicite formulirana u (5), koraku u kojem se tvrdi da jedini način na koji disjunkcija može biti istinita jest da jedan disjunkt bude istinit već sada. Stoga je potrebno pobliže razmotriti odnos formalnih istina logike i sadržajnih istina o svijetu.

Mogu li se sadržajne istine izvesti iz formalnih?

Argument počinje praznom i čisto formalnom istinom logike; zakonom isključenja trećega. S druge strane, završava sadržajnom i činjeničnom tezom da je budućnost već sada određena. Dakle, iz čisto logičkih premisa izvodi se sadržajna konkluzija. Međutim, kao što smo već vidjeli u analizi lijenog argumenta, nije jasno kako bi se iz bilo kakvog niza čisto logičkih istina mogla izvesti ikakva sadržajna tvrdnja. Iz $(p \rightarrow p)$ ne može se izvesti p , isto kao niti iz $(p \vee \text{ne-}p)$, ili bilo koje druge tautologije ili bilo kakvog niza tautologija. Formalne istine istinite su na osnovi logičke forme iskaza, dok su sadržajne istine istinite na osnovi činjenica u svijetu. Tako, na primjer, disjunkcija $(p \vee \text{ne-}p)$ nije istinita na istoj osnovi na kojoj su istiniti ili neistiniti pojedini disjunki. Ovakva je disjunkcija istinita na osnovi svoje logičke forme, dok su pojedini disjunki istiniti ili neistiniti na osnovi činjenica u svijetu. Ako je to tako, onda argument koji počinje s praznom istinom a završava sa sadržajnom mora negdje u sebi kriti pogrešku, takav argument ne može biti valjan te ga stoga treba odbaciti. Pitanje je gdje se u argumentu pomorske bitke dogodio neprimjetan prijelaz s formalnih tvrdnji na sadržajne. Izgleda da se to dogodilo u (5), koraku koji tvrdi da:

(5): (1) može biti istinita samo ako je jedan disjunkt istinit.

U ovoj se tvrdnji izraz "istinito" prvi put koristi u smislu prazne i formalne istine, dok se drugi put koristi u smislu sadržajne i informativne istine. Mogli bismo odbaciti (5) tvrdeći da je cijela disjunkcija (Ili će se sutra u Kvarnerskom zaljevu odvititi pomorska bitka ili se sutra u Kvarnerskom zaljevu neće odvititi pomorska bitka) istinita već sada zato što ima logičku formu koja je čini nužno istinitom. Dok, s druge strane, pojedini disjunki nisu još istiniti ni neistiniti zato što događaji o kojima govore nisu još nastupili. Ako bismo to prihvatili, mogli

⁹ Ako je već sada istina što ćemo učiniti, onda možemo biti slobodni samo u kompatibilističkom smislu da nećemo biti spriječeni da učinimo ono što ćemo učiniti, ali nije jasno kako možemo biti slobodni i u libertarijaniističkom smislu da imamo mogućnost izbora.

bismo (5) odbaciti kao neistinitu i tvrditi da je (1) *istinita već sada iako niti jedan njen disjunkt još nije istinit*.¹⁰ Dakle, mogli bismo tvrditi da su logičke istine vječne i izvanvremenske, dok su sadržajne istine osjetljive na vrijeme. U tom bismo slučaju argument trebali odbaciti kao nevaljan zato što (5), (6) i (8) *ne slijede* iz prethodnih premisa. Osnovna ideja ove kritike jest da iz toga što je disjunkcija ($p \vee \text{ne-}p$) formalno istinita ne slijedi da jedan disjunkt mora biti sadržajno istinit. Međutim, pitanje je da li je ova dijagnoza održiva. Jer, i dalje nije baš jasno kako bi disjunkcija mogla biti istinita kada jedan disjunkt ne bi bio istinit. To je poanta na kojoj inzistira fatalist. Međutim, na razliku između istinitosti cijele disjunkcije i istinitosti pojedinog disjunkta može se ukazati i pomoću *modalnih termina*; disjunkcija je *nužno* istinita, dok je istinosna vrijednost disjunkta *kontingentna*.¹¹ Stoga treba vidjeti radi li se u argumentu o *modalnoj pogreški*; to jest, o brkanju nužnih i kontingentnih istina.¹²

Je li argument zasnovan na modalnoj pogreški?

Već u samoj formulaciji teze fatalizma koriste se *modalni pojmovi*;¹³ *nije moglo* biti drugačije, tako je *moralo* biti, *ne možemo* utjecati na bilo što, što se god dogodilo *moralo* se dogoditi, *nije se moglo* ne dogoditi., itd. Tvrdi se da ako je već sada istina što će se sutra dogoditi, da se to onda ne može ne dogoditi. Međutim, ta tvrdnja izgleda naprosto neistinita. Stvari koje su se dogodile mogle su se i ne dogoditi, moglo je biti i drugačije. Pomorske bitke, dobici na lotu, uspjesi, neuspjesi, ništa od toga nije nužno. Sve te stvari koje se jesu dogodile, a mogle su se i ne dogoditi. Još je više stvari koje se nisu dogodile, a mogle su se dogoditi jer nije bilo nužno da se ne dogode. Ništa što se događa u svijetu nije nužno, bilo to u prošlosti, u sadašnjosti ili u budućnosti. U argumentu se stvara dojam da se nužnost, o kojoj se govori u P2 i P3, prenosi i na ostale korake, sve do K. Međutim, to ne može biti tako. Nužnost o kojoj se govori u P2 i P3 je logičke prirode. To je nužnost zakona logike koja se ne može prenijeti na empirijske

10 Pitanje je kako treba shvatiti zakon isključenja trećega kada govori o budućim događajima. Može ga se shvatiti na dva načina:

1) Već je sada istina da ili p ili $\text{ne-}p$.

2) Ili je već sada istina da p ili je već sada istina da $\text{ne-}p$.

Shvaćanje 1) je bez sumnje prihvatljivo, međutim, to nije pretpostavka na kojoj počiva fatalistički argument. On počiva na shvaćanju 2), ali ono izgleda očito neprihvatljivo. Razlikovanje između 1) i 2) omogućava nam da tvrdimo da je disjunkcija oblika p ili $\text{ne-}p$ već sada istinita iako niti jedan disjunkt još uvijek nije istinit.

11 Na ovu činjenicu ukazuje i Aristotel u *O tumačenju*, §39.

12 Nužno je istinito da p akko nije moguće da $\text{ne-}p$; nužno je neistinito da p akko nije moguće da p ; kontingentno je istinito da p akko je moglo biti $\text{ne-}p$; kontingentno je neistinito da p akko je moglo biti $\text{ne-}p$.

13 Modalni pojmovi su prije svega *nužno* i *moguće*; to su i svi srodni izrazi kao, na primjer; morao je, nije mogao učiniti, nije mogao ne učiniti, itd.

sudove. Logički nevaljano prenošenje modalnosti naziva se modalna pogreška. Dakle, izgleda da je fatalist u svom argumentu počinio modalnu pogrešku, to jest, da nužnost zakona logike pogrešno prenosi na empirijske sudove. Razmotrimo neke primjere takve pogreške:

$\Box(p \vee \text{ne-}p)$	Nužno je da kiša ili pada ili ne pada.
p	Kiša pada.
$\Box p$	Prema tome, nužno je da kiša pada.

Iz toga što je disjunkcija nužno istinita *ne slijedi* i da je istiniti disjunkt nužno istinit. Nužna je istina da kiša ili pada ili ne pada, ali iz toga ne slijedi da je bilo koji disjunkt nužno istinit. Pada li kiša ili ne, to je *kontingentna* istina; kiša nije morala padati, mogla je i ne padati. Ili:

$\Box(p \rightarrow p)$	Nužno je da ako kiša pada, onda kiša pada.
p	Kiša pada.
$\Box p$	Prema tome, nužno je da kiša pada.

Iz toga što je nužna istinito da ako p onda p , i činjenice da je *de facto* istina da p *ne slijedi* da je p nužna istina. Nužno je istinito da ako kiša pada da onda kiša pada, međutim, nije nužno niti da pada niti da ne pada. Pada li ili ne, to je kontingentna istina koja je mogla biti i drugačija. Doista je nužno istinito da će se sutra u Kvarnerskom zaljevu odvititi pomorska bitka ili da se sutra u Kvarnerskom zaljevu neće odvititi pomorska bitka. Međutim, iz toga ne slijedi, kao što to misli fatalist, da će ono što će se dogoditi biti nužno. Neće biti nužno! *Sve što će se dogoditi može se i ne dogoditi*. Dakle, nužno je istinito da će se bitka dogoditi ili da se neće dogoditi. Međutim, niti je nužno da će se dogoditi, niti je nužno da neće. Ono što će se dogoditi bit će, kao i sve ostalo što se događa u svijetu, kontingentna istina.¹⁴ Prema tome, fatalistički argument pomorske bitke nije valjan te ga stoga treba odbaciti. Pitanje je da li je ova kritika primjerena. Naime, izgleda da fatalističkom argumentu nije potrebna jača pretpostavka da su iskazi o budućnosti već sada nužno istiniti, već da je sasvim dovoljna i slabija pretpostavka da su već sada istiniti.¹⁵ To je točno, međutim, vidjeli smo da nam razlikovanje nužnih i kontingentnih istina pruža osnovu na kojoj možemo tvrditi da su logički istiniti sudovi istiniti vječno, dok istinosna vrijednost kontingentnih sudovi ovisi

14 Može se reći da fatalist griješi zato što iz nužnosti *de dicto* zaključuje na nužnost *de re*.

15 Zato se u raspravama o fatalizmu često radije govori o *neizbježnim* događajima nego o *nužnim* događajima. Fatalist može svoje tvrdnje formulirati koristeći se modalnim izrazima, na primjer, može tvrditi da osoba koja ima takva i takva vjerovanja i takav i takav karakter u takvim i takvim okolnostima *mora* činiti ono što čini i da *ne može* činiti ništa drugo osim onoga što čini, a da se pri tome izrazi "mora" i "ne može" *ne odnose* na logičku, pa čak niti na fizičku nužnost.

i o vremenu u kojem ih se izriče. Zbog toga iskazi o budućim kontingencijama nisu istiniti ili neistiniti već sada i argument pomorske bitke kojim se to nastoji pokazati treba odbaciti kao nevaljan.

Pitanja uz poglavlje *Sudbina*

1. Što je fatalizam?
2. Izložite metaforu s projekcijom filma u kino dvorani!
3. Izložite argument pomorske bitke!
4. Što smatra fatalist, imaju li iskazi o budućim kontingencijama već sada istinosnu vrijednost?
5. Što je Aristotel mislio o budućim kontingencijama?
6. Ako prihvatimo tezu da iskazi o budućnosti još nemaju istinosnu vrijednost zato što se još nisu dogodili, kako onda trebamo tretirati iskaze o prošlosti?
7. Što je realizam a što antirealizam u pogledu prošlosti i budućnosti?
8. Objasnite prigovor da argument pomorske bitke počiva na pogreški neprimjetnog prijelaza s praznih istina na sadržajne!

SLOBODA
VOLJE

Neki ljudi imaju *volje*, neki nemaju *volje*, a neki su puni *volje*. Netko ima *jaku volju*, netko ima *slabu volju*, a netko je potpuno *bezvoljan*. Neka djeca čim se rode već imaju *svoju volju*, a neki ljudi ni kad odrastu nemaju *svoju volju*. Neke stvari činimo *svojom slobodom voljom*, a neke činimo *preko volje* ili čak *protiv svoje volje*. Ponekad uspijemo drugima *nametnuti svoju volju* a ponekad drugi to isto uspiju učiniti nama. Netko ima *neslomljivu volju*, a nečija je *volja slomljena*. Treba *imati volje* da bi se svaki dan ustajalo u 5 ujutro i išlo na trening. Treba *imati volje* da bi se završila započeta gradnja ili završio započeti rukopis knjige. Maratonac može *snagom volje* završiti utrku; alpinist može *snagom volje* prijeći posljednji uspon; za neke ljude kažemo da su *snagom volje* pobijedili bolest; potrebno je uložiti *napor volje* da bismo započeli djelovanje; itd. Kažemo da je potrebna *politička volja* da bi se korupciji stalo na kraj. Volja je očito nešto temeljno i važno. Veza između nas i naše volje izuzetno je uska i čvrsta; možemo reći da je naša volja *ono što nas pokreće*, a možemo reći da *mi naprosto jesmo naša volja*. Naša volja je naše *ja*, ona je naše najdublje *ja*. Čovjek bez volje naprosto ne postoji. Naša volja je ono što *mi jesmo*. Zbog toga hoćemo da naša volja bude *slobodna*. Jasno je da hoćemo ono što hoćemo. Ali to nije sve. Mi hoćemo da hoćemo ono što *mi* hoćemo, a ne ono što drugi hoće da hoćemo. Mi hoćemo da naša volja bude *naša* i da bude *slobodna*. Želimo biti sigurni da su naše odluke doista *naše*. Isto kao što ne želimo da išta ometa naše spoznajne procese, isto tako ne želimo da išta ometa naše voljne odluke. Ako je netko nešto učinio svojom voljom onda je to *on* učinio. Ali ako on to nije učinio svojom voljom onda to nije učinio *on* nego je to kroz njega ili pomoću njega učinio *netko drugi* ili *nešto drugo*. Čovjek čija je volja slomljena je slomljen čovjek; čovjek koji nema svoje volje ne može postojati kao čovjek već samo kao čisto fizičko biće. Čovjek čija volja nije slobodna ne samo da nije slobodan, on naprosto ne postoji kao čovjek, njega u važnom smislu nema. Stoga i ne čudi što je *sloboda volje* zaokupljala pažnju filozofa od samog nastanka filozofije pa sve do danas.¹ Platon je smatrao da je naša volja slobodna

1 Dobar uvod u raspravu o slobodi volje je *A Contemporary Introduction to Free Will* Roberta Kanea iz 2005., knjiga je pisana jasno i jednostavno, obrađene su sve relevantne teme. Uvodnog karaktera je i *How Free Are You?* Teda Hondericha iz 2002., lijepo je i kvalitetno pisana, ali ne predstavlja dobar pregled svih pozicija u suvremenoj raspravi, težište je na

kada je pod kontrolom razuma. Aristotel se pitao kako je moguća slabost volje. Sv. Augustin je tvrdio da uvijek imamo slobodu izbora između dobra i zla. Descartes je vjerovao da je volja po svojoj biti potpuno slobodna. Locke je smatrao da nema smisla govoriti o slobodi volje nego samo o slobodi čovjeka. Kant je mislio da je čovjek jedini izuzetak od zakona prirode. Prosvjetitelji su smatrali da je čovjek stroj. Nietzsche je govorio o volji za moći. Schopenhauer je smatrao da je volja u osnovi svega, čak i fizičke stvarnosti. Bihejvioristi su smatrali da smo kondicionirani. Freud je smatrao da nama upravlja podsvjesno. Sartre je tvrdio da smo osuđeni na slobodu. Fromm je smatrao da bježimo od slobode. Ryle je smatrao da naprosto ne postoji nešto tako kao što su voljne odluke. Doista, nameće se cijeli niz važnih i zanimljivih pitanja o slobodi volje. Što je *volja*? Kada je volja *naša* volja? Kada je naša volja *slobodna*? Što je *odlučka*? Kada je odluka *slobodna* i kada je odluka *naša*? Kada smo *odgovorni* za svoje postupke?

Iako je rasprava o slobodi volje stara koliko i sama filozofija, nije sasvim jasno na što točno mislimo kada govorimo o slobodi volje. U svakodnevnom rasuđivanju, isto kao i u filozofiji, postoji *više kriterija slobode volje*.² Stoga ćemo u ovom poglavlju nastojati razlučiti različite kriterije slobode volje, izložiti glavne pozicije u raspravi te razmotriti glavne argumente u raspravi.

determinizmu. Dobro je pisana *Free Will: A Very Short Introduction* Thomasa Pinka iz 2004., isto tako ne daje dobar pregled pozicija u suvremenoj raspravi, ali zanimljiva je jer izlaže pozicije klasičnih autora. Lijepo je pisana i *A Free Will: An Historical and Philosophical Introduction* Ilhama Dilmana iz 1999., nije zahtjevna i pruža informacije o gledištima klasičnih autora. Od uvodnih zbornika radova o slobodi volje treba navesti Blackwellov zbornik *Free Will* Roberta Kanea iz 2002. Možda je nešto teži, ali čak i nešto zanimljiviji zbornik *Agents, Causes, & Events: Essays on Indeterminism and Free Will* Timothyja O'Connora iz 1995. Nezaobilazan zbornik radova je *Free Will* iz serije *Oxford Readings* Garyja Watsona iz 2003., no ti tekstovi su u prosjeku nešto teži za čitanje, korisno je imati i prvo izdanje tog zbornika iz 1982. jer se neki tekstovi razlikuju. Suvremeno stanje rasprave vrlo su kvalitetno prikazali najpoznatiji suvremeni autori u *The Oxford Handbook of Free Will* Roberta Kanea iz 2002., no za tu knjigu ipak je potrebno dosta predznanja. Od pojedinačnih knjiga, koje prvenstveno predstavljaju autorske doprinose, ali zbog lijepog stila i preglednosti mogu biti izvrsni uvođi u područje, izdvojio bih knjige triju autorica; *Free Will: A Philosophical Study* Laure Wadell Ekstrom iz 2000.; zatim *Freedom and Responsibility* Hilary Bok iz 1998.; *Freedom Within Reason* Susan Wolf iz 1990. Ove su tri knjige odlične, ali ipak zahtijevaju nešto predznanja.

- 2 U *A Contemporary Introduction to Free Will* iz 2005. Robert Kane razlučuje 5 kriterija slobode volje, zapravo ih u knjizi ima i više. U *Brainstorms* iz 1978. Daniel Dennett povlači analogiju s mađioničarskim trikom kojega dugo nitko nije mogao odgonetnuti jer uopće nije postojao jedan veliki trik već niz malih trikova. U *The Non-Reality of Free Will* iz 1991. Richard Double tvrdi da su različiti kriteriji slobode volje toliko heterogeni da naprosto ne postoji nešto takvo kao što je sloboda volje. Klasici koji su radili na slobodi volje u pravilu su koristili više različitih kriterija. Augustin je o slobodi volje primarno govorio u smislu *slobode izbora*, ali i u smislu *djelovanja u skladu sa svojom pravom prirodom*. Toma Akvinski je o slobodi volje govorio u smislu *neuzrokovano*g uzrokovanja i u smislu *kontrole nagona*. Kant je isto tako koristio ta dva kriterija slobode volje: *spособnost samokontrole* (otpornost na prisilu osjetilnih nagona – sloboda u praktičnom smislu) te *spособnost započinjanja novih uzročnih lanaca u svijetu* (kauzalnost iz slobode – sloboda u kozmologijskom

Determinizam

Determinizam je filozofska pozicija prema kojoj je *sve* što se događa determinirano; svijet u kojem živimo zapravo je veliki *strogo determinirani mehanizam*.³ Procesi u prirodi odvijaju se po točno određenim *zakonima*: zvijezde se kreću po strogo utvrđenim putanjama, Sunce svaki dan izađe i zađe u točno određeno vrijeme, elementi se spajaju po nužnim zakonima kemije, svjetlost se odbija pod točno određenim kutem, genetski kod organizma određen je genetskim kodom roditelja, itd. I društvo je prožeto pravilnostima: cijene rastu ili padaju u skladu sa zakonom ponude i potražnje, siromaštvo dovodi do političke nestabilnosti, razvoj industrije dovodi ljude u gradove, itd. Ni individualno ponašanje tu nije izuzetak. Mi i naši postupci samo smo mali zupčanci u velikom mehanizmu svijeta u kojem živimo. *Kao* fizička bića ponašamo se u skladu sa zakonima fizike; *kao* socijalna bića ponašamo se u skladu sa zakonima sociologije; *kao* psihička bića ponašamo se u skladu sa zakonima psihologije; itd. Stoga je osjećaj da smo mogli učiniti nešto različito od onoga što smo učinili naprosto pogrešan. Naše ponašanje u potpunosti je determinirano, isto kao i sve drugo u prirodi. Jasno, mnogi zakoni još su nam nepoznati, ali iz dana u dan otkrivamo ih sve više. Doista je pitanje hoćemo li ih ikada sve spoznati. Međutim, zakoni postoje i neu-

smislu. Hobbes i Hume slobodu volje razumjeli su kao *odsustvo prepreka*. Egzistencijalisti su slobodu volje shvaćali kao *mogućnost da formiramo sami sebe*. Itd. U literaturi se mogu se naći sljedeći kriteriji slobode volje: (1) mogućnost izbora, (2) neuzrokovanost odluka, (3) sposobnost da sami uzrokuje svoje postupke, (4) odsustvo prepreka da činimo ono što želimo činiti, (5) sposobnost samokontrole, (6) djelovanje u skladu sa svojim pravim ja, (7) sposobnost samoostvarenja, (8) osjetljivost na razloge, (9) sposobnost da djelujemo u skladu s razumom, (10) sposobnost da djelujemo u skladu s vrijednostima, (11) sposobnost podređivanja cilju, itd. Dobru jedinstvenu definiciju slobodne volje daje Henrik Walter u *Neurophilosophy of Free Will* iz 1999., pripisuje ju njemačkom autoru Seebassu:

Osoba ima slobodu volje akko je u dovoljnom broju svojih postupaka i odluka:

- (1) mogla učiniti drugačije
- (2) postupila na osnovi razumljivog razloga (shvatljivog oblika htijenja)
- (3) bila začetnik (inicijator) svog postupka.

Ova definicija dobro zahvaća ono što imamo na umu kada govorimo o slobodi volje. Međutim, ovdje neće biti govora o njoj kao jedinstvenoj definiciji nego će se pojedine komponente raspravljati odvojeno.

- 3 Vodeći suvremeni determinist svakako je Ted Honderich. Od njegovih radova prvo treba istaknuti knjigu uvodnog kraktera *How Free You Are?* iz 2002.; zatim *On Determinism and Freedom* iz 2005.; te dvotomno djelo *A Theory of Determinism* iz 1990. Vol 1: *Mind and Brain* i Vol 2: *The Consequences of Determinism*. Od ostalih suvremenih determinista treba navesti Derka Perebooma, on je svoje stavove izložio u knjizi *Living without Free Will* iz 2001. Ta je knjiga kvalitetna i vrlo zanimljiva, no nešto je teža od Honderichovih radova jer pretpostavlja predznanje suvremene rasprave, stoga su Honderichovi radovi primjereniji za neupućenog čitatelja. Lijepo je pisana *Free Will and Illusion* Saula Smilanskog iz 2000. Srodni radovi su *The Non-Reality of Free Will* Richarda Doublea iz 1991., te *Free Will as an Open Scientific Problem* Marka Balaguera iz 2009.

moljivo djeluju na nas, znali mi za njih ili ne. *Slučaj ne postoji*; ako smatramo da se nešto dogodilo slučajno, to je samo zato što *ne znamo* dovoljno o mehanizmima koji su doveli do toga događaja. Kada bismo ih poznavali, ne bismo vjerovali da se ikada išta dogodilo slučajno. Isto tako, ako je determinizam istinit *nema ni slobode volje*; ako je doista sve određeno, osjećaj da odlučujemo i biramo samo je obična *iluzija*. Vjerujemo da smo u nizu slučajeva mogli učiniti drugačije nego što jesmo, ali to je vjerovanje naprosto pogrešno; *ako je determinizam istinit nema mogućnosti izbora*. A upravo je *mogućnost izbora* ono što je esencijalno za slobodu volje i moralnu odgovornost. Budući da je svaki naš postupak unaprijed određen okolnostima koje su do njega dovele, niti jedan naš postupak ne može biti drugačiji nego što jest. *Nebitno je je li prisila koja me je onemogućila da učinim x bila vanjska ili unutrašnja!* Nebitno je jesu li to bili moji racionalni razlozi, moji geni, moj odgoj, moj kompulzivni poremećaj, ili me je, pak, zaskočio netko jači od mene i spriječio me da učinim ono što sam želio učiniti ili me natjerao da učinim ono što nisam želio učiniti. Prisila kojoj se ne mogu oduprijeti jest prisila kojoj se ne mogu oduprijeti i irelevantno je kakve je prirode. Zamislimo da su dvojica izletila kroz prozor, jedan je sam skočio s namjerom da se ubije, a drugoga je izbacila grupa kriminalaca ili političkih neistomišljenika. Iako je prvi izletio *svojom voljom*, a drugi *voljom drugih*, oba su događaja bila jednako determinirana te se stoga obojica bili jednako neslobodni.⁴ *Irelevantno je tko je izletio svojom voljom, a tko voljom drugih*. Prvi se nije mogao oduprijeti unutrašnjoj prisili, a drugi vanjskoj, stoga su *obojica bili jednako neslobodni*.⁵ U danim okolnostima, prvi nije mogao učiniti ništa drugo osim onoga što je učinio, a drugome se, u danim okolnostima, ako baš hoćemo, nije moglo dogoditi ništa drugo osim onoga što mu se dogodilo. Prvi *nije mogao ne skočiti* kroz prozor, a drugi *nije mogao ne biti bačen* kroz prozor. Sudbina obojice bila je određena prethodim okolnostima i niti jedan od njih *nije mogao izmijeniti svoju budućnost*. Sigurno bi bilo lijepo kada nas nikada ništa ne bi sprečavalo da činimo ono što hoćemo i kada nas ništa ne bi prisiljavalo da činimo ono što nećemo. Međutim, to još uvijek ne bi značilo da smo slobodni. Iстина, bolje je djelovati na osnovi svojih želja nego na osnovi tuđih želja ili biti prisiljen djelovati protiv svojih želja. No to nije dovoljno, to nas još uvijek ne čini slobodnima. Ako naše želje nisu pod našom kontrolom, a naši postupci su posljedica

4 Kompatibilisti smatraju da je itekako važno tko je izletio svojom voljom, a tko voljom drugih; prvi je bio slobodan jer je izletio svojom voljom, a drugi je bio neslobodan jer je izletio voljom drugih. Kompatibilisti misle da i unutar potpuno determinističkog univerzuma možemo razvijati slučajevne slobode volje od slučajeva neslobode volje, dok inkompatibilisti misle da ne možemo: ako je sve determinirano – nitko nema slobodu volje.

5 Primjer je izložio Holbach u *Sistemu prirode* iz 1770. On je bio striktni determinist i smatrao je da nema *nikakve razlike* između čovjeka koji sam skače kroz prozor i čovjeka kojega bacaju. Ipak, kao što ćemo vidjeti u dijelu o kompatibilizmu, primjer je vrlo povoljan i za ilustraciju suprotne, kompatibilističke teze da između takve dvojice *postoji bitna razlika*. (Paul-Henry Thiry Baron d'Holbach, 1723. – 1789.)

naših želja, onda ni naši postupci nisu pod našom kontrolom.⁶ A kakvog smisla ima govoriti o slobodi svojih postupaka ako na njih *ne možemo* utjecati, ako *ne možemo* činiti drugačije nego što činimo? Ono što uzrokuje i određuje naše postupke jesu naše želje. *Mi naprosto djelujemo na osnovi najjače želje.*⁷ Ako smo, u dilemi da li da učinimo x ili y , odlučili učiniti x , to je bilo zato što je želja da učinimo x bila jača od želje da učinimo y . Da je želja da učinimo nešto drugo bila jača, bili bismo učinili nešto drugo. Da bismo doista bili slobodni, morali bismo *moći ne činiti ono što činimo bez obzira na prethodne okolnosti*. A to je nešto što je naprosto nemoguće jer se ništa ne događa bez uzroka, pa ni naši postupci. Što vi mislite, je li doista svejedno je li netko izletio kroz prozor svojom voljom ili voljom drugih? Mogu li se i pod pretpostavkom univerzalnog determinizma ipak razlikovati slobodni postupci od neslobodnih? Je li sloboda da činimo ono što želimo činiti dovoljna? Je li nam uopće potrebna sposobnost da činimo drugačije bez obzira na prethodne okolnosti? Je li takva sposobnost uopće moguća?

Determinizam, jasno, može izgledati pretjerano i neprihvatljivo. Suočeni s ovako radikalnom tezom, upitat ćemo se: Zar je baš sve određeno? Zar zakoni nemaju izuzetaka? Je li svijet u kojem živimo zaista samo jedan veliki mehanizam? Zar nemamo slobodu volje? Zar baš ni o čemu ne odlučujemo? Međutim, izgleda da smo deterministi u daleko većoj mjeri nego što mislimo. Deterministički način gledanja na stvari uopće nam nije tako stran. Razmotrimo dva intuitivno vrlo prihvatljiva principa koji su u samoj srži determinističke doktrine, to su *princip kauzalnosti* i *princip uniformnosti prirode*.

Princip kauzalnosti

Vjerujemo da *svaka stvar koja se događa ima svoj uzrok*. Vjerujemo da *svaki Zašto? mora imati svoj Zato!* Vjerujemo da se ništa ne događa *samo od sebe*, naprosto, *bez ikakvog uzroka*. Stvari ne nastaju *ni iz čega*, same od sebe. Ovaj princip mišljenja naziva se *princip kauzalnosti* ili *načelo uzročnosti* i glasi:

Sve što se događa ima svoj uzrok.

Na prvi pogled ovaj princip možda može izgledati apstraktno i udaljeno od svakodnevnog iskustva i razmišljanja. Međutim, on je vrlo rasprostranjen i vrlo

6 Ovo je zapravo *princip transfera praktičnih modalnosti* u inkompatibilističkom argumentu posljedice. Ovo zvuči vrlo komplicirano, a radi se o jednostavnoj ideji da ako moje želje određuju moje ponašanje i ako ne mogu utjecati na svoje želje, da onda ne mogu utjecati ni na svoje ponašanje.

7 Jasno, najjača želja trebala bi biti određena na *necirkularan* način, dakle, nezavisno od postupka do kojeg je dovela. Naime, ako bismo najjaču želju definirali kao onu koja je dovela do postupka, onda bi *po definiciji* bila istina da uvijek djelujemo na osnovi najjače želje. Stoga treba biti moguće najjaču želju identificirati nezavisno od postupka do kojeg je dovela.

duboko ukorijenjen u našem rasuđivanju. On ne odražava samo način na koji razmišljamo o svijetu. Mi vjerujemo da je istinit i o samome svijetu u kojem živimo.⁸ Razmotrimo dva primjera koji vrlo uvjerljivo pokazuju koliko smo uvjereni u princip kauzalnosti.⁹ Zamislimo da smo kupili novi novcati auto koji besprijekorno radi i svako jutro pali bez problema. Prava milina. Međutim, nakon par mjeseci, jedno jutro auto ne pali. Zašto? Što se dogodilo? Nastojimo sami otkloniti uzrok kvara. Pregledamo akumulator, dovod benzina, i ostale jednostavnije stvari koje sami možemo provjeriti. Sve je u redu. Zovemo susjeda koji se nešto više razumije u aute. On pregleda sve što može i ne otkrije uzrok. Zovemo vučnu službu, oni odvezu auto mehaničaru i ni on ne otkrije uzrok. Napokon odvučemo auto u najmoderniji i najbolje opremljeni ovlaštenu servis. Nakon što su auto pregledavali nekoliko dana i nisu pronašli uzrok kvara, šef servisa kaže nam da je s autom sve u redu i da kvar *nema nikakvog uzroka*. Vlasnik automobila: “Želite li zapravo reći da uzrok postoji, ali da ga vi niste uspjeli pronaći?” Mehaničar: “Ne, želim reći da uzrok kvara ne postoji! Da postoji bilo kakav kvar mi bismo ga već pronašli i otklonili!” Vlasnik automobila: “Hoćete reći da je auto u kvaru, a da taj kvar nema nikakvog uzroka?” Mehaničar: “Da! Vaš auto je u kvaru bez ikakvog uzroka!” Bismo li prihvatili ovakav odgovor? Što bismo rekli, *da kvar nema uzroka, ili da ga u servisu nisu uspjeli pronaći*? Očito, ostali bismo uvjereni da kvar mora imati nekakav uzrok i da se nije mogao dogoditi, a da se nije dogodilo nešto što je do njega dovelo. Ili, zamislimo da se na nekom području u kratkom vremenskom razdoblju velik broj ljudi razbolio od iste, do sada nepoznate bolesti i da svi imaju iste simptome. Što je uzrok te bolesti? Oboljele prvo pregledaju bakteriolozi i ne otkriju ništa. Nisu oboljeli od bakterija. Zatim ih pregledaju virolozi i ni oni ništa ne otkriju. Dakle, ni virusi nisu uzrok. Ni stručnjaci za radioaktivnost ništa ne otkriju. Ni genetičari. Nakon što opsežne pretrage ne otkriju uzrok bolesti, ministar zdravstva izda priopćenje da ta bolest *nema uzroka*. Što bismo rekli, *da bolest nema uzroka, ili da*

8 Stoga je vrlo zanimljivo pitanje o logičkom statusu principa uzročnosti; na osnovi čega vjerujemo da se ništa ne događa bez uzroka? Je li to *a priori* istina razuma, ili je induktivna generalizacija iz iskustva, ili je samo stvar definicije, ili pak ima status metodološkog pravila za istraživanje? O logičkom statusu principa uzročnosti raspravlja Ernest Nagel u klasičnom djelu *The Structure of Science* iz 1961., dio 10, poglavlje V. On smatra da princip uzročnosti predstavlja barem “maksimu istraživanja”. Inače, univerzalna valjanost principa uzročnosti ozbiljno je poljuljana početkom dvadestog stoljeća nedeterminističkim pojavama u kvantnoj fizici. Među radovima klasičnih autora vrlo je poznata Humeova kritika stava da princip uzročnosti predstavlja *a priori* istinu razuma. On smatra da “opća maksima u filozofiji da što god počne postojati mora imati uzrok postojanja” nije niti intuitivna niti demonstrativna istina, *A Treatise of Human Nature*, 1739/40, Book I, Section III, str.126.

9 Primjere su iznijeli Cornman i Lehrer u *Philosophical Problems & Arguments* iz 1968., str.120-123. Ta je knjiga jedan od najboljih uvoda u filozofiju. Postoji i novije izdanje u izradi kojega je učestvovao i Pappas.

ga liječnici nisu otkrili? Ono što nam nalaže da kažemo da kvar *ima* uzrok, ali da ga u servisu nisu pronašli, i da bolest *ima* uzrok, ali da ga liječnici nisu otkrili, jest princip kauzalnosti; vjerovanje da *sve što se događa ima svoj uzrok*; da se ništa ne događa samo od sebe, naprosto, bez ikakvog uzroka.¹⁰

Princip uzročnosti pokazuje nam da svijet zapravo predstavlja *neksus uzročnih lanaca* koji se u principu protežu u beskonačnost, kako u prošlost tako i u budućnost.¹¹ Naime, ako svaki događaj ima svoj uzrok, onda i taj uzrok mora imati svoj uzrok, a to znači da i uzrok uzroka mora imati svoj uzrok, i tako dalje u nedogled. Dakle, prema ovoj slici svaki je događaj "uzidan" u niz uzroka i posljedica; svaki događaj predstavlja *kariku u uzročnom lancu*.

... → D1 → D2 → D3 → D4 → D5 → D6 → D7 → ...

Jasno je zašto nam ovakva slika prirode i dosega uzrokovanja sugerira da svijet u kojem živimo predstavlja samo jedan veliki deterministički mehanizam; nakon što se dogodio D1 morao se dogoditi i D2 (D2 se više nije mogao ne dogoditi nakon što se dogodio D1), a nakon što se dogodio D2 morao se dogoditi i D3, i tako dalje sve do D6, D7 i dalje u nedogled. To znači da su kasnije karike u uzročnom lancu *određene* ranijima; nakon što se dogodio D1, morali su se dogoditi D2 i D3, isto kao i D6 i D7, i isto kao i mnogo drugih događaja u dalekoj budućnosti. *Događaji u dalekoj budućnosti određeni su događajima u sadašnjosti isto kao što su događaji u sadašnjosti određeni događajima iz daleke prošlosti*. Jasno je i zašto u ovakvoj slici svijeta, barem u nekom očitom smislu¹², nema mjesta za

10 Iako u ovom tekstu uopće neću ulaziti u pitanje Što je uzrok?, treba napomenuti da je u suvremenoj filozofiji vrlo zanimljiva rasprava o tome što točno znači „A uzrokuje B“. Iako je poznato Aristotelovo razlikovanje četiri vrste uzroka (*causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* i *causa finalis*), u suvremenim raspravama pod „uzrokom“ se misli samo na treći od navedena četiri – *causa efficiens*. To je ujedno i smisao u kojem se danas i u svakodnevnom govoru koristi riječ „uzrok“. Raspravu kakva je danas pokrenuo je Hume svojim shvaćanjem uzročnosti kao *konstantne konjunkcije*; smatrao je da „A uzrokuje B“ znači samo „B uvijek slijedi nakon A“. Niz autora nije bio zadovoljan ovakvim objašnjenjem, uglavnom su smatrali da u uzročnosti mora biti nešto *više od konstantne konjunkcije* – da mora biti nekakve *nužnosti* koja nije zahvaćena i izražena idejom konstantne konjunkcije. Oni su dali različite odgovore na pitanje Što znači „A uzrokuje B“?; John Mackie dao je odgovor u terminima *nužnih i dovoljnih uvjeta*: „A je nedovoljan, ali nužan dio uvjeta koji sam nije nužan, ali je dovoljan da se dogodi B“ (takozvani „INUS condition“); Wesley Salmon dao je odgovor u terminima *vjerojatnosti*: „A uvećava vjerojatnost od B“; David Lewis je dao odgovor u terminima *kontrafaktičkih kondicionala*: „Da se nije dogodilo A ne bi se dogodilo ni B“. Odličan pregled suvremenih teorija uzročnosti jest antologija *Causation* iz 1998. koju su uredili Ernest Sosa i Michael Tooley u seriji *Oxford Readings in Philosophy*.

11 Česta je intuicija da je uzročnost nešto što „drži na okupu“ događaje i stvari u svijetu. Tako je, na primjer, svoje sada već klasično djelo o uzročnosti iz 1980. John Mackie nazvao *The Cement of the Universe*.

12 Kao što ćemo uskoro vidjeti, postoje autori koji smatraju da je sloboda volje ipak kompatibilna s determinizmom, štoviše, čak i da ga pretpostavlja. Zato se i nazivaju *kompatibilisti*.

slobodu volje, to jest, za slobodno odlučivanje i djelovanje. Ako je determinizam istinit, onda su naši postupci i odluke određeni okolnostima koje su im prethodile, a te su okolnosti pak određene okolnostima koje su njima prethodile, i tako dalje u nedogled. To znači da su *naši postupci u potpunosti određeni faktorima koji su se dogodili davno prije našeg rođenja*, čak i faktorima koji su se dogodili davno prije rođenja naših predaka, doseljavanja Slavena, pada Rimskog carstva ili melioracije Mezopotamije. Ako je to doista tako, jasno je da nema smisla govoriti o slobodi volje, odlučivanja i djelovanja. Što vi mislite, je li princip uzročnosti istinit? Može li se išta dogoditi bez ikakvog uzroka, samo od sebe? Možete li navesti nekakav primjer?

Princip uniformnosti prirode

Princip uniformnosti prirode u vrlo je uskoj vezi s principom uzročnosti, oni zapravo izražavaju istu intuiciju.¹³ Princip uniformnosti prirode je stav da *jednaki uzroci u jednakim okolnostima nužno dovode do jednakih posljedica*. Naime, ako jednaki uzroci ne bi nužno doveli do jednakih posljedica, onda protekli događaji ne bi *jednoznačno* određivali buduće. Princip uniformnosti prirode od velike je važnosti u opravdanju indukcije i često se izriče tvrdnjom da *će budućnost sličiti na prošlost*, čime se želi reći da će uzroci koji su u prošlosti doveli do određene vrste posljedice i u budućnosti dovesti do iste vrste posljedice.¹⁴ Dakle, princip glasi:

Jednaki uzroci uvijek dovode do jednakih posljedica.

Ovim se principom tvrdi da *ako posljedice nisu jednake, onda mora biti da niti uzroci nisu jednaki*. Ako naizgled jednake okolnosti odvedu do različitih događaja, onda mora biti da okolnosti zapravo nisu bile sasvim jednake. Da su doista bile sasvim jednake, bili bi sasvim jednaki i događaji do kojih su dovele. Mi ne moramo *znati* u čemu se točno sastoji razlika između naizgled jednakih okolnosti, ali ako oni dovode do različitih posljedica, onda zaključujemo da između njih *mora postojati nekakva relevantna razlika*. Na primjer, ako neki lijek uvijek liječi neku bolest i pojavi se pacijent na kojega taj lijek ne djeluje, onda *mora biti* da negdje postoji *nekakva relevantna razlika* zbog koje taj lijek ne djeluje na tog pacijenta. Možda on zapravo nema tu bolest nego neku vrlo sličnu, možda ima neki

13 Varijanta ovih principa je i poznati Leibnizov *princip dovoljnog razloga*. To je stav da *za sve što jest mora postojati dovoljan razlog zašto jest tako kako jest, a ne nekako drugačije*. Ili, drugim riječima: *za svaki istiniti sud mora postojati dovoljan razlog zašto je istinit on, a ne njegova negacija*. Princip dovoljnog razloga naveden je kao drugi fundamentalni princip mišljenja, pored principa proturječnosti, u *Monadologiji* iz 1714., §32.

14 Izuzetno je poznat i utjecajan Humeov skeptički stav da vjerovanje da će budućnost sličiti na prošlost ne možemo opravdati nikakvim razlozima, ni iskustvenim ni racionalnim, te da ga stoga zapravo prihvaćamo na osnovi čiste navike. Hume je svoju kritiku indukcije izložio u *Istraživanju o ljudskom razumu* iz 1748., odjeljci IV, V i VI.

poremećaj u metabolizmu ili imunološkom sustavu, možda je nešto treće. Ne znamo u čemu je razlika između tog pacijenta i ostalih, ali uvjereni smo da *neka razlika mora postojati*. Ili, zamislimo da su dvije zgrade sagrađene po istom nacrtu, od jednakog materijala, na jednakom terenu. Nakon nekog vremena jedna se počne urušavati, a druga ne. Uvjereni smo da između tih dviju zgrada *mora* postojati nekakva relevantna razlika zbog koje se prva urušava, a druga ne.¹⁵ Kada je ne bi bilo, obje bi se zgrade ponašale jednako; ili bi se obje urušavale ili ne bi ni jedna.¹⁶ Što vi mislite, mogu li jednaki uzroci u jednakim okolnostima dovesti do različitih posljedica? Možete li navesti primjer?

Jesmo li mogli učiniti drugačije?

Princip uzročnosti i princip uniformnosti prirode očito vrlo jako podupiru determinističku tezu. Prihvatit ćemo ih kada se radi o neživoj prirodi i jednostavnijim živim organizmima. Međutim, izgleda da oni jednako tako vrijede i za *ljudske postupke*.¹⁷ Ako se od dvije naizgled jednake zgrade izgrađene na naizgled jednakom terenu jedna urušava, a druga ne, onda *one ne mogu biti sasvim jednake*, jer kada bi doista bile sasvim jednake onda bi se ono što se događa jednoj moralo događati i drugoj. Isto vrijedi i za ljudske postupke; ako dvije naizgled jednake osobe u naizgled jednakim okolnostima postupe različito, *onda one ne mogu biti sasvim jednake*, jer kada bi doista bile sasvim jednake onda bi i njihovi postupci bili sasvim jednaki. U takvim smo situacijama uvjereni da mora postojati *nekakva relevantna razlika* koja objašnjava razliku u njihovom ponašanju. Recimo da su naši postupci određeni našim karakterom, vjerovanjima, željama i okolnostima u kojima se nalazimo. Ako bi se isti čovjek, s istim karakterom, istim vjerovanjima i istim željama *dva puta našao u istoj situaciji, on ne bi mogao prvi put učiniti neku stvar, a drugi put učiniti neku drugu. Oba bi puta morao učiniti istu stvar!* Ako ipak ne bi učinio istu stvar, to bi samo značilo da *relevantne okolnosti nisu bile sasvim jednake*. Jer, da su doista bile, oba bi puta učinio istu stvar!¹⁸ Možemo li zamisliti

15 Dobar je primjer takozvani "neboder smrti" u ulici Franje Čandeka na Turniću u Rijeci.

16 Intuicija o *uniformnosti prirode* leži i u osnovi poznatih *Millovih kanona*, pogotovo je očita u drugom kanonu ili takozvanoj *Metodi razlike*; ako se neka pojava koju istražujemo javlja u nekom slučaju, a u drugom ne, i ako se okolnosti koje dovode do tih slučajeva razlikuju samo u jednom aspektu, onda je taj aspekt ono što je uzročno odgovorno za pojavu koju istražujemo.

17 John Stuart Mill je, na primjer, smatrao da u sferi psihološkog posljedice slijede uzroke *jednako* izvjesno i nepromjenljivo kao i u sferi fizičkog, to jest, da se princip uniformnosti prirode jednako primjenjuje na naše odlučivanje i djelovanje kao i na procese u prirodi (*An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 1867., §26).

18 Ovo pitanje zapravo predstavlja *misaoni eksperiment* ili *Gedankenexperiment*. To je sredstvo na koje se oslanjamo kada nije moguće izvršiti stvarni eksperiment, njime zapravo ne uspoređujemo hipoteze sa samim svijetom u kojem živimo već sa svojim intuicijama o svijetu u kojem živimo. Misaoni eksperimenti prilično su česti i u znanosti, a u posljednjih desetak godina posebno su privukli pažnju filozofa.

dvije situacije u kojima su doslovno *sve* relevantne okolnosti potpuno jednake, a da čovjek ipak u drugoj učini nešto različito od onoga što je učinio u prvoj? *Ne možemo!* Ako svaki dan autom idem na posao preko zaobilaznice, a jučer sam otišao kroz grad, onda *mora biti* da je postojala *neka razlika* između jučerašnjeg dana i ostalih dana koja je dovela do toga da odem kroz grad, a ne preko zaobilaznice kao inače. Možda mi je baš jučer dosadilo stalno voziti po zaobilaznici, možda sam imao više vremena nego inače, možda sam podsvjesno htio učiniti nešto drugo, a ne otići na posao, itd. *Da je jučer ujutro sve bilo sasvim jednako kao i prekjucher, i jučer bih bio otišao preko zaobilaznice isto kao i prekjucher.* Ne moram znati zbog čega sam jučer otišao kroz grad, a ne preko zaobilaznice, ali znam da je moralo biti *nešto* zbog čega jesam. To nešto, ta relevantna razlika *uzrok* je koji je doveo do toga da jučer na posao odem kroz grad, a ne preko zaobilaznice kao inače. Isto tako, uobičajene okolnosti *uzrok* su koji dovodi do toga da na posao idem preko zaobilaznice. Jasno, krajnji korak u ovakvom determinističkom argumentu jest stav da *uzroci u potpunosti određuju naše postupke* te da stoga *kada uzrok jednom nastupi mi više ne možemo učiniti ništa drugo osim onoga do čega će uzrok dovesti.*

Ova nam se analiza može učiniti istinita i sasvim prihvatljiva. Međutim, ako je točna, onda ona pokazuje ili barem vrlo jako sugerira da jučer *nisam mogao* otići na posao preko zaobilaznice, već da sam *morao* otići kroz grad. To jest, pokazuje da odluka da odem kroz grad *nije nekakav navodni čin moje slobodne volje* već samo karika u beskonačnom lancu uzroka i posljedica. Jasno, ako je to točno, onda isto vrijedi i za sve druge ikad donesene odluke. Stoga, osnovno pitanje ovog misaonog eksperimenta glasi: *Kada bi se opet ponovila potpuno jednaka situacija da li bih mogao učiniti nešto različito od onoga što sam učinio? Determinist, koji se oslanja na princip uniformnosti prirode, tvrdio bi da ne bih mogao jer jednake okolnosti nužno dovode do jednakih odluka; ako bih učinio nešto različito to bi samo značilo da okolnosti nisu bile sasvim jednake; kada bi doista bile sasvim jednake morale bi dovesti do jednakog postupka. Kada bi svaki neuron u našem mozgu bio na potpuno jednakom mjestu s potpuno jednakim nabojem, kada bi svaka sinapsa bila u potpuno jednakom stanju, kada bi svaki atom i svaka molekula ... Bismo li u takvim okolnostima mogli učiniti drugačije? Kako? S druge strane, ako smo uvjereni da postoji sloboda volje i da naši postupci nisu u potpunosti determinirani, moramo tvrditi da bih mogao učiniti nešto različito od onoga što sam učinio čak i kada bi ponovljene okolnosti bile sasvim jednake. Dakle, libertarijanac¹⁹ bi tvrdio da bismo sljedeći put u sasvim jednakim okolnostima mogli učiniti nešto različito od onoga što smo učinili prvi put. On vjeruje da prethodne okolnosti, procjena situacije, karakter, itd. *ne* determiniraju naše postupke i da stoga uvijek možemo učiniti drugačije nego što *de facto* činimo. Pored prethodnih okolnosti, procjene situacije, karaktera, i svih ostalih relevantnih faktora, ono što je potreb-*

19 Libertarijanizam je pozicija prema kojoj je naša volja slobodna i naši postupci u nisu determinirani. Libertarijanistička će pozicija kasnije biti detaljnije izložena.

no da bismo nešto učinili jest *naša odluka* i *naša volja*. Ovaj *Gedankenexperiment* od središnje je važnosti u raspravi oko determinizma i slobode volje jer vrlo jasno pokazuje o čemu se raspravlja i u čemu je problem.²⁰ Jasno, ovo je hipotetička situacija i eksperiment zato i jest samo misaoni. Kako možemo ponoviti *sasvim jednake* okolnosti? Nikada nismo sasvim jednako raspoređeni, nikada nemamo sasvim jednaka vjerovanja, naši motivi nikada nisu sasvim jednaki, itd. Zato pitanje i jest hipotetičko: *Što bi bilo kada bi se ponovile potpuno jednake okolnosti?* Jasno, nije bitno hoće li se ikada više doista ponoviti potpuno jednake okolnosti ili neće. Takvo pitanje samo je sredstvo da jasnije testiramo svoje intuicije o tome *Jesmo li u okolnostima takvima kakve su bile mogli učiniti drugačije?* Determinist smatra da nismo! Libertarijanac smatra da jesmo! Determinist smatra da naši postupci, budući da su bili u potpunosti određeni prethodnim okolnostima, *nisu mogli biti drugačiji nego što su bili*. Libertarijanac smatra da su naši postupci, budući da nikada nisu u potpunosti određeni prethodnim okolnostima, *mogli biti drugačiji nego što su bili*. Ili, upitajmo se *Što bi se dogodilo kada bi se potpuno jednaka situacija ponovila 1000 puta?*²¹ Determinist smatra da bismo 1000 puta učinili isto ono što smo učinili prvi put. Libertarijanac smatra da ne bismo svih 1000 puta učinili isto; ponekad bismo učinili ono što smo učinili i prvi put, a ponekad bismo učinili nešto drugo. Što vi mislite? Jesmo li u okolnostima takvima kakve su bile mogli učiniti drugačije? Što bi bilo kada bi se isti događaj ponovio 1000 puta?

Laplaceov demon

Laplace²² je bio *determinist*. To znači da je vjerovao da je *sve što se događa u potpunosti određeno strogima zakonima prirode*. *On je smatrao da se sve može predvidjeti!*²³ Doista, mi možemo predvidjeti dosta toga: Ako se nad Učkom nakupe crni oblaci možemo *predvidjeti* da će popodne pasti kiša; ako student u prvom seme-

20 Na ovaj način problem formulira John Searle u *Minds, Brains and Science*, knjizi iz 1984., poglavlje 6. On je libertarijanac i smatra očitim da bismo barem nekada mogli učiniti drugačije i kada bi sve ostale okolnosti bile sasvim jednake. Na isti način problem formulira i Adolf Grünbaum u članku "Causality and the Science of Human Behavior" iz 1952. Međutim, on je determinist i libertarijanističku intuiciju smatra apsurdnom, uvjeren je da je očito da bismo u sasvim jednakim okolnostima ponovno postupili na sasvim jednak način.

21 Zato se ovaj argument u suvremenoj literaturi naziva *rollback argument*: Što bi bilo kada bi se ponovno "odvrtila" ista situacija?

22 Pierre Simon de Laplace, francuski matematičar, fizičar i filozof (1749.–1827.). Metaforu o sveznajućem biću izložio je u *Theorie Analytique de Probabilites*, 1812.–1820. Možda će zvučati pomalo paradoksalno kada se kaže da je upravo uvjereni determinist Laplace bio jedan od tvoraca teorije vjerojatnosti. Naime, ako je sve determinirano, onda sve ima vjerojatnost 1. No ljudi koji rade na teoriji vjerojatnosti, vjerojatnost uglavnom shvaćaju kao *subjektivnu vjerojatnost*, koja je sasvim spojiva s univerzalnim determinizmom.

23 Razgovarajući s Napoleonom o hipotezi inteligentnog dizajna, o tome kako bog održava planete u pravilnim putanjama, Laplace je izrekao poznati komentar: *Meni ta hipoteza ne treba. Ja to mogu izračunati!*

stru ne položi ni jedan kolokvij možemo *predvidjeti* da nikada neće završiti fakultet; ako znamo kojom brzinom radi grupa radnika možemo *predvidjeti* kada će završiti posao; itd. *Mi možemo predviđati budućnost!* Pazite, ovdje se ne radi ni o kakvoj magiji, kristalnoj kugli, tarotu, ili sličnom. Ovdje se radi o *induktivnim generalizacijama iz iskustva*. Znamo kako stvari funkcioniraju pa ih zato možemo i predviđati! Jasno, naše su intelektualne sposobnosti ograničene, ne znamo sve pa nismo u stanju sve predvidjeti. Međutim, biće neograničenih intelektualnih sposobnosti koje bi znalo:

- (1) Položaje svih tijela u svijetu.
- (2) Sve sile koje na njih djeluju.

Ujedno bi znalo i *svu budućnost*. Ono bi, na osnovi (1) i (2) moglo izračunati *svu budućnost*, isto kao i svu prošlost. U filozofskoj literaturi takvo hipotetičko biće naziva se *Laplaceov demon*. Jasno, takvog bića nema, no to nije važno, govor o takvom biću samo je metafora za tezu da je *budućnost u principu spoznatljiva* zato što je cijeli univerzum zapravo jedan strogo determinirani mehanizam u kojem su svi događaji unaprijed određeni. Ako vam se ne sviđa ideja o demonu, možete zamisliti *superkompjuter* koji opslužuje dovoljno velika ekipa vrhunskih znanstvenika. Ili, ako vam je draže, možete govoriti o *sveznajućem Bogu*.²⁴ Ideja je uvijek ista: *Budućnost je u potpunosti predvidljiva!* I to, predvidljiva je zato što je determinizam istinit. Što više znamo o (1) sadašnjem stanju stvari u svijetu i o (2) zakonima koji djeluju na te stvari, to u većoj mjeri možemo predvidjeti buduće događaje. Kada bismo, pak, znali *sve* potrebne podatke i bili u stanju izvršiti *sve* potrebne proračune, i mi bismo mogli znati *svu* budućnost, baš kao i Laplaceov demon. Znali bismo što će se dogoditi sutra, dogodine, za tisuću godina. Jasno, mi to *de facto* nismo u stanju učiniti, međutim, Laplaceova poanta je u tome da je tako nešto *u principu* moguće učiniti. A to znači da je *budućnost u potpunosti određena sadašnjim stanjem stvari u svijetu i silama koje na njih djeluju*. Jer, *kada budućnost ne bi bila određena, ne bi bila ni predvidljiva*. Jasno je da predvidljivost isključuje mogućnost izbora i slobodu volje. Na osnovi znanja o (1) i (2) Laplaceov demon može predvidjeti kada ćemo se sutra probuditi, što ćemo doručkovati, itd. Jednako tako može predvidjeti gdje ćemo se nalaziti i što ćemo činiti 29.8.2025. u 17.42, isto kao i što će činiti koji stanovnik Pekinga na Novu godinu 2050. Ako su svi ti postupci doista u principu predvidljivi, to znači da nama i našim postupcima vladaju željezni zakoni i da *ne možemo činiti drugačije nego što činimo*. Mi možemo imati *osjećaj* da imamo slobodu izbora, međutim, ako je svo naše buduće ponašanje predvidljivo, jasno je da je taj osjećaj *pogrešan*.

24 Upravo je ideja o nespojivosti Božjeg znanja o budućnosti i ljudske slobode volje bila generator rasprave o slobodi volje u srednjem vijeku. Vidi dio BOG, poglavlje *Atributi*. Ili, uvod u dio SUDBINA, preliminarna objašnjenja motiva za fatalizam.

Zamislite da sudjelujete u eksperimentu na Odsjeku za psihologiju; popunite niz obrazaca, dobro vas skeniraju, ispitaju vaše reakcije i karakterne osobine, itd. Sve podatke ubace u superkompjuter. Na 120 stranica sitno pisanog teksta superkompjuter izlista predviđanje vašeg ponašanja u sljedećih mjesec dana. Predviđanje se, a da ga nitko nije pročitao, komisijski zapečati u kovertu i pohrani u sef. U tih mjesec dana sve što činite činite svojom slobodnom voljom, nitko vas ni na što ne prisiljava, nitko vam ne sugerira što da činite, nitko s vama ne manipulira, niste pod hipnozom, itd. U tih mjesec dana, položite dva kolokvija, jednog padnete, na jednog i ne izađete, pročitate te i te knjige, vidite te i te filmove, naučite gradivo za jedan ispit, nogirate curu ili dečka s kojim ste već 5 godina, odradite tjedan dana preko student-servisa, prestanete pušiti pa opet počnete, u utorak jedete za ručak ovo, a ne ono, u subotu ujutro ne naručite macchiato nego cappuccino, u nedjelju se popnete na Triglav, itd. Nakon mjesec dana kompjutersko predviđanje vašeg ponašanja se izvadi iz sefa i opečati. Pročitate ga i u njemu je sve točno! *Na 120 stranica sitno pisanog teksta nalazi se potpuno istinit opis svega što ste učinili u posljednjih mjesec dana!* Kako biste se osjećali? *Biste li imali osjećaj da vaši postupci nisu bili slobodni? Ili biste možda imali osjećaj da su bili slobodni, ali da nisu mogli biti drugačiji nego što su bili? Pokazuje li činjenica da je vaše ponašanje bilo predvidljivo da vaše ponašanje zapravo nije bilo vaše? Ili pokazuje da je bilo vaše, ali da nije bilo slobodno? Ugrožava li predvidljivost slobodu volje?* Predvidljivost može stvarati osjećaj klaustrofobičnosti života, no reći za nekoga da je *nepredvidljivo*, to baš i nije kompliment. Predvidljiv čovjek može biti dosadan, ali na nepredvidljivog čovjeka ne možemo se osloniti, nepredvidljiv čovjek je neozbiljan, s njime je bolje ne započinjati nikakav posao, itd. Planirani postupci daleko su više naši postupci nego što su hirovi naši postupci. *Može li čovjek čije je ponašanje predvidljivo biti slobodan?* Možemo predvidjeti da će mladi zaposleni podstanar podići kredit da kupi vlastiti stan. Znači li to da njegova odluka nije bila slobodna? Možemo predvidjeti da će netko sutra navečer otići na otvaranje Warholove izložbe, a ne na degustaciju vina. Znači li to da njegova odluka nije bila slobodna?

Otklon

Materijalistički nastrojeni mislioci u pravilu su skloni determinizmu. Već su Leukip i Demokrit²⁵ smatrali da *slučaja nema* i da se sve odvija po determinističkim zakonima; atomi putuju, sudaraju se i odbijaju po strogim zakonima

25 Grčki atomisti; Leukip iz Mileta (otprilike 450. – 420. p. n. e.) i Demokrit iz Abdere (otprilike 460. – 370. p. n. e.). Izgleda da je njihova atomistička teorija prije svega bila reakcija na Elejski stav da je sve jedno, da praznog prostora nema, da zbog toga nikakvo kretanje nije moguće te da zbog tih razloga svako naše iskustvo kretanja treba odbaciti kao iluziju. Atomisti su pretpostavili da postoje atomi i prazan prostor zato da bi objasnili kako je kretanje ipak moguće. Stoga mislim da se njihovo rasuđivanje treba shvatiti kao *zaključak*

fizike; kreću se po putanjama od kojih nema nikakvih odstupanja. Jasno, ako je svijet u kojem živimo takav, onda slobodne volje ne može biti. Epikur i njegovi sljedbenici prihvatili su atomističku fiziku Leukipa i Demokrita, ali nisu bili spremni odustati od vjerovanja u slobodu volje. Stoga su tvrdili da atomi ipak ponekad *skrenu* sa strogo određenih putanja, da tu i tamo ipak postoje mala *odstupanja* ili *otklon* od strogo determinističkih zakona.²⁶ Ta skretanja *nisu predodređena*, do njih dolazi *slučajno*, ona *nemaju nikakvog uzroka*. Smatrali su da *taj otklon omogućava slobodu volje u inače determinističkom svijetu*. Logika argumenta naizgled je jasna: ako je determinizam istinit, slobode volje nema, stoga, da bi bilo slobode volje, determinizam ne smije biti istinit. Međutim, što znači da determinizam nije istinit? To znači da nije sve određeno, to jest, da se neke stvari događaju *slučajno*. Prema tome, kad bi se neke stvari događale slučajno, bila bi spašena sloboda volje. Dakle, namjera je da se uvođenjem slučaja u atomističko determinističku sliku svijeta osigura postojanje slobodne volje.²⁷ Međutim, ovaj je stav *naprosto pogrešan*, uopće nije jasno kako bi uvođenje *slučaja* u determinističku sliku svijeta moglo osigurati postojanje slobodne volje. Naime, kada govorimo o slobodnim postupcima, *ne mislimo na nešto što se događa slučajno*. Ako sam ja svojom voljom nešto učinio, onda to nije bilo nešto što se *dogodilo slučajno*, već nešto što je bilo *pod mojom kontrolom*. Stvari koje se događaju slučajno naprosto nisu stvari koje mi činimo. Recimo da sam podigao ruku i da je to bio slobodni postupak koji sam učinio svojom voljom. Ako je to moje podizanje ruke bilo slučajno, onda je to bilo nešto što mi se *dogodilo*, a ne nešto što sam ja *učinio*. Slučajni postupci nešto su što nam se *događa*, a ne nešto što *činimo*. U odnosu na moju volju slučaj je nešto jednako tako izvanjsko kao i nužnost prirodnih zakona. Ni jedno ni drugo nije dio ni uvjet slobode volje. Kakva je razlika jesam li podigao ruku zato što je neki atom u mom mozgu slučajno skrenuo sa strogo determinirane putanje ili zato što se po njoj nastavio kretati? Nikakva! Podizanje ruke ni u prvom ni u drugom slučaju nije nešto što sam ja učinio, već je nešto što mi se dogodilo mimo moje volje! U prvom je slučaju moje podizanje ruke bilo uzrokovano slučajnim skretanjem atoma s putanje, dok je u drugom bilo uzrokovano nastavkom kretanja po istoj. Ni prvo ni drugo nije bilo nešto što sam *ja učinio*. Stoga naprosto nije jasno kako bi uvođenje slučaja u determinističku sliku svijeta moglo otvoriti prostor za postojanje slobodnih

na najbolje objašnjenje: pretpostavka da postoje atomi i prazan prostor najbolje je ili čak jedino objašnjenje činjenice da imamo iskustvo da se u svijetu u kojem živimo stvari kreću.

26 O otklonu atoma govori Lukrecije u spjevu *O prirodi (De Rerum Natura)* II, 220-250, str. 107. navedenog izdanja. Iako je ideja vrlo poznata izgleda da navedeno mjesto zapravo predstavlja jedini detaljni izvor ideje (A. A. Long *Hellenistic Philosophy*, 1974. str. 57). Tit Lukrecije Kar, rimski epikurejac (otprilike 99.– 51. p. n. e.). Lukrecijev spjev dragocjen je izvor podataka o Epikurovoj filozofiji.

27 Ovu je pretpostavku zdravo za gotovo prihvatio i Karl Marx u svojoj disertaciji „O razlici između Demokritove i Epikurove filozofije prirode“ napisanoj 1841., poglavlje I.

voljnih postupaka. Isto vrijedi i za prilično čest stav da indeterminizma kvantne fizike otvara prostor za slobodu volje. Sloboda volje mora se sastojati u nečem drugom, a ne u slučajnom skretanju atoma s njihovih putanja ili u bilo čemu slučajnom. Što vi mislite, može li i treba li slučaj igrati kakvu ulogu u slobodi volje?

Deterministička dilema; vekerice ili ludaci

Ovaj uvid, da slučaj ne može osigurati slobodu volje dovodi nas do sljedećeg, još težeg problema. U nekom smislu situacija je sada još gora. *Naime, ako su moji postupci determinirani, onda nisu slobodni. A ako nisu determinirani, to jest, ako su slučajni ili ako su posljedica slučajnih događaja, onda opet nisu slobodni. Dakle, nisu slobodni ni u kom slučaju, bilo da je determinizam istinit, bilo da nije.* Ovaj problem naziva se *deterministička dilema* ili *standardni argument protiv slobode volje* ili *bazični argument protiv slobode volje*. To je argument koji ozbiljno dovodi u pitanje samu ideju slobodne volje.²⁸ Deterministička dilema obično se izlaže u obliku argumenta koji pokazuje ili barem navodno pokazuje da sloboda volje uopće nije moguća, dakle, ne samo da slobodne volje *de facto* nema, već da ona *nužno ne može postojati*:

P1: Bilo koji naš postupak je ili determiniran ili nije determiniran.

P2: Ako je determiniran, onda nije slobodan jer je unaprijed određen.

P3: Ako nije determiniran, onda nije slobodan jer je slučajan.

K: Prema tome, niti jedan naš postupak nije slobodan.

Argument izgleda prilično čvrsto i očito ima vrlo neugodne posljedice po ideju slobodne volje. Stoga, ako bi se ispostavilo da je doista dobar, morali bismo odustati od vjerovanja u slobodu volje ili ga barem iz osnove revidirati. Pogledajmo stoga jesu li premise istinite i slijedi li konkluzija iz njih. P1 je istinita na osnovi zakona isključenja trećega ili principa bivalencije; bilo koji događaj *ili jest determiniran ili nije determiniran*. Sud "Ovaj je događaj determiniran" ili

28 Argument je poznat odavno, možemo ga naći već u Senekinom pismu Luciliju, pismo 16. – filozofija i život, str.135,6 navedenog izdanja. U članku "Free Will Remains a Mystery" iz 2000. Peter van Inwagen smatra da upravo zbog determinističke dileme sloboda volje ostaje misterija. U *The Significance of Free Will* iz 1998. Robert Kane problem naziva *The Intelligibility Question*, time želi reći da deterministička dilema pokazuje ili barem navodno pokazuje da je slobodna volja nešto nepojmljivo i da ne može biti jer naprosto nije jasno u čemu bi se uopće mogla sastojati. U suvremenoj literaturi ovaj argument brani Galen Strawson, u članku "The Impossibility of Moral Responsibility" iz 1994. On ga naziva *The Basic Argument* i smatra da on doista pokazuje da moralna odgovornost nije moguća. Inače, sam izraz *deterministička dilema* uglavnom se vezuje uz Williama Jamesa koji je svoj poznati članak iz 1897. naslovio "The Dilemma of Determinism". Međutim, Jamesova je poanta sasvim drukčija; on nastoji pokazati da trebamo prihvatiti indeterminizam zbog moralno neprihvatljivih posljedica determinizma.

je istinit ili neistinit i nikakva treća mogućnost ne postoji. Dakle, P1 zapravo izražava zakon logike te ga stoga moramo prihvatiti. P2 izražava intuiciju da determinizam isključuje slobodu volje. Kako bi unaprijed određeni postupak mogao biti slobodan? Dakle, i P2 izgleda prihvatljiva. P3 izražava intuiciju da slučajni postupci ne mogu biti slobodni. Kako nešto što se slučajno dogodilo može biti nečiji slobodni i voljni postupak? Stoga slučajni događaji, isto kao i oni koji su posljedica nekih drugih slučajnih događaja, ne mogu biti slobodni. Dakle, i P3 izgleda prihvatljiva. Cijeli argument, a posebno P3 zasnovana je na pretpostavci da je slučajno sve ono što nije determinirano. Ta bi se pretpostavka možda mogla dovesti u pitanje. Možda bi nam se moglo učiniti da su slobodni upravo oni postupci koji nisu ni determinirani ni slučajni, da postoji *srednji put između Scile determinizma i Haribde slučajnosti*. Da bi se pretpostavka oborila, trebalo bi pronaći događaj koji nije *ni* determiniran *ni* slučajan. Možda bi nam se moglo učiniti da bi tako nešto moglo postojati. Međutim, nije jasno kako bi moglo postojati nešto što ujedno i ima uzrok i nema uzrok. Ili ga ima, ili ga nema. *Ako ga ima, determinirano je, ako ga nema, slučajno je!* Sjetimo se Lukrecija; atom se *ili* kreće po unaprijed utvrđenoj putanji *ili* od nje odstupa slučajno, bez uzroka. Prema tome, nije jasno kako bi mogli postojati događaji koji nisu ni determinirani ni slučajni. To jest, nije jasno u čemu bi se mogla sastojati treća mogućnost. Dakle, sve tri premise izgledaju istinite, isto kao i prešutna pretpostavka da sve što nije determinirano jest slučajno. Budući da konkluzija samo sažima ono što je već izloženo u premisama, ako su istinite premise, istinita je i konkluzija. Drugim riječima, konkluzija slijedi iz premisa. Dakle, argument izgleda dobar; to znači da su premise istinite i da konkluzija iz njih slijedi.

Deterministička dilema nam, jasno, ne govori je li determinizam istinit ili nije. Međutim, u nekom nam smislu govori još više od toga, govori nam da *nismo slobodni* bilo da je determinizam istinit bilo da nije. Ako dilema predstavlja dobar argument, onda dokazuje da *nužno nismo slobodni*, dakle, ne samo da *nismo slobodni*, već i da *ne možemo* biti slobodni. Argument zapravo pokazuje da smo *ili vekerice ili luđaci*. Doduše, ne znamo što smo, ali znamo da možemo biti samo jedno od toga dvoga. Ne zna se koja je opcija gora, ali ako je argument dobar, treće nema. Pogledajmo stoga detaljnije zašto su implikacije determinističke dileme ovako radikalne. S jedne strane, ako je determinizam istinit, naši su postupci u potpunosti unaprijed određeni. Zapravo, ponašamo se *kao budilice*. Navijemo budilicu da zvoni u 8h ujutro i time je određeno što će ona učiniti u 8h ujutro; ona će zvoniti. Prema determinističkoj slici, naše je ponašanje u principu isto tako "navijeno" odgojem, karakterom, okolinom, i bezbrojnim drugim faktorima. Doduše, mi ne zvonimo, ali zato pijemo kave, čitamo knjige, radimo, susrećemo ljude, ... Svi su ti događaji već unaprijed određeni. Isto kao što je unaprijed određeno kada će budilnik zvoniti, isto je tako unaprijed određeno što ćemo učiniti; u koje vrijeme, na kojem mjestu i na koji način. Jasno,

mi smo neusporedivo složeniji mehanizmi od običnih budilnika, pa čak i od vrlo složenih, ali u principu nema nikakve razlike između vrhunskog ljudskog uma i obične mehaničke budilice. S druge strane, ako determinizam nije istinit, naši su postupci potpuno slučajni, događaju se bez ikakvog uzroka. Svakome se ponekad nešto *omakne*, ali kako bi to izgledalo kada bi naši postupci sustavno bili slučajni? Kakvi bi to bili ljudi čiji bi postupci sustavno bili slučajni? To bi bili *luđaci*! I to potpuni! Pokušajmo zamisliti čovjeka čije se ruke i noge pokreću slučajno, ili koji ispušta zvukove slučajno, ili kome se misli i želje javljaju slučajno. To bi bio *potpuni luđak*, ne onaj iz Lopače ili Vrapča, već doista potpuni! Naime, postoje mehanizmi koji dovode do psihičkih poremećaja. Oni su u nekoj mjeri poznati, tako da se na te poremećaje može donekle utjecati, a ponašanje poremećenih ljudi može se donekle predvidjeti. Međutim, na ponašanje čovjeka čiji bi postupci bili u potpunosti slučajni nimalo se ne bi moglo utjecati i uopće se ne bi moglo predvidjeti. To bi bila paradigma luđaka! Mjereni tim mjerilom, i najteži duševni poremećaji izgledali bi prilično bezazleno. Stvar ne bi bila ništa bolja ako bismo tvrdili da je naše ponašanje dijelom determinirano a dijelom slučajno. U tom bismo slučaju bili dijelom budilice, a dijelom luđaci. Što vi mislite, postoji li kakav treći put između Scile determinizma i Haribde slučaja?

Libertarijanizam²⁹

Libertarijanizam je filozofska pozicija prema kojoj mi *imamo slobodu volje*, naše odluke nisu determinirane i mi uvijek možemo učiniti drugačije.³⁰ Naši postupci nisu puke posljedice prethodnih okolnosti, naši postupci su stvar *naših odluka* i *naših*

29 Od radova suvremenih libertarijanaca mogu se istaknuti sljedeći.. Knjiga *Free Will* Laure Wadell Ekstrom iz 2000. vrlo je lijepo pisana, donosi originalan doprinos libertarijanističkoj poziciji, a ujedno sadrži kritički prikaz svih relevantnih pozicija u raspravi o slobodi volje i moralnoj odgovornosti. Vrlo je jasna i sažeta *On Action* Carla Ginea iz 1990. Jako je lijepo i jednostavno pisana *The Works of Agency* Hugh McCanna iz 1998., no iako predstavlja doprinos libertarijanizmu težiše je možda više na filozofiji akcije nego na raspravi o slobodi volje. Dobra je i jasna *Persons & Causes* Timothy O'Connora iz 2000. Utjecajne su i dobre za čitanje dvije knjige Roberta Kanea; *Free Will and Values* iz 1986. i *The Significance of Free Will* iz 1998. Sistematski kritički pregled suvremenih libertarijanističkih teorija dao je Randolph Clarke u *Libertarian Accounts of Free Will* iz 2003., knjiga je vrlo informativna i vrijedna no dosta je teška za čitanje pa nije preporučljiva za početnike. Dobar je izbor tekstova zbornik *Agents, Causes, & Events* Timothyja O'Connora iz 1995., svi su tekstovi lijepo pisani i ne traže posebno predznanje rasprave tako da je ovaj zbornik preporučljiv za čitatelje koji se prvi put susreću s raspravom.

30 U filozofskoj terminologiji izraz *libertarijanizam*, osim što označava poziciju u *metafizičkoj* raspravi oko slobode volje, označava i poziciju u *filozofiji politike*. To je, najjednostavnije rečeno, pozicija prema kojoj treba maksimizirati individualne slobode, prvenstveno

izbora. Kada bi determinizam bio istinit mi ne bismo bili slobodni, međutim, *determinizam nije istinit i naši postupci jesu slobodni*. Jasno, postoje faktori koji utječu na naše ponašanje, ali naše ponašanje nikada nije *determinirano* tim faktorima. Genetski kod, socijalni milje, odgoj, itd. sve su to faktori koji nas *formiraju* kao osobe i koji *utječu* na naše ponašanje, ali ga *nikada u potpunosti ne određuju*. Mi naprosto nismo lutke na koncu, mi nismo slijepi deterministički mehanizmi koji samo odrađuju unaprijed zadane događaje. Mi uvijek imamo *moćnost slobodnog izbora između opcija* koje su nam otvorene za djelovanje.³¹ Faktori koji utječu na naše ponašanje nisu nešto što *direktno* određuje naše ponašanje i u pravilu nisu dovoljni da bi doveli do djelovanja. Između faktora koji utječu na naše ponašanje i samog ponašanja stoji naše *ja*, naše *odlučivanje* i naša *volja*. Iako nas okolnosti i relevantni faktori mogu vrlo jako usmjeriti u pravcu da nešto učinimo, mi to nećemo učiniti sve dok ne *odlučimo* da ćemo to učiniti. Unatoč bilo kakvim faktorima, ma kako oni bili jaki, naše ponašanje *nikada nije determinirano*, mi uvijek *možemo učiniti drugačije*. Mi se *uvijek možemo oduprijeti iskušenju*, ma kako ono bilo jako. Jasno, to ne znači da je lako oduprijeti se iskušenju i da to uvijek uspijevamo, ne znači čak niti da to često uspijevamo, međutim, to je nešto što uvijek *možemo učiniti*. Ako je netko odrastao u kriminalnom miljeu, majka mu je bila prostitutka a otac alkoholičar, ima gen za nasilno ponašanje, itd. može li on sam ne biti kriminalac? *Teško, ali može!* Može li takav čovjek ikada postati pristojan građanin? *Može!* Jasno, to ne znači da mu je lako oduprijeti se utjecaju okoline, odgoja i gena. Sigurno mu nije lako i jasno je da mu je to daleko teže postići nego ostalim ljudima koji su imali više sreće. Okolnosti jesu *protiv njega*, međutim, unatoč svemu *on može* postati pristojan građanin. Stvar može biti i suprotna, mlad čovjek kojega relevantni faktori vrlo jako vode ka društvenom vrhu, *može* krivim odlukama upropastiti svoju budućnost i završiti na društvenom dnu. Faktori koji utječu na ponašanje *naprosto nisu dovoljni* da bi odredili nečije ponašanje. Mi djelujemo na osnovi razloga, međutim naši postupci *nikada nisu uzrokovani* našim razlozima. *Između razloga za djelovanje i samog djelovanja uvijek postoji izvjesni jaz*; razlozi za djelovanje *nisu uzročno dovoljni* da bi doveli do samog djelovanja.³² Razlozi za *x* nisu nešto što nas prisiljava da učinimo *x*.

političke, ali i ekonomske. Među klasičnim djelima, libertarijanizam u filozofiji politike svoje uporište ima u *Dvije rasprave o vladi* Johna Locka iz 1690., od suvremenih radova najreprezentativnije djelo svakako je *Država, anarhija i utopija* Roberta Nozicka iz 1974.

- 31 Descartes je, na primjer, smatrao da je naša volja *po svojoj prirodi* potpuno slobodna (*Strasti duše*, 1649., dio I, §41). Sartre je smatrao da je sloboda konstitutivna za čovjeka (da čovjek svakom svojom slobodnom odlukom iznova stvara sebe) i da smo nužno slobodni (*Biće i ništavilo* iz 1943. dio IV, glava I, pogotovo točke 6. i 7.).
- 32 Velika je rasprava o pravoj prirodi odnosa između razloga i naših postupaka, pogotovo u okviru libertarijanizma. Tezu da *razlozi jesu uzroci naših postupaka* izložio je Donald Davidson u članku "Actions, Reasons, and Causes" iz 1963. Iako je članak jednostavan i prilično kratak, nezaobilazan je u raspravi. Snaga Davidsonove teze je u njenoj jednostavnosti, ali i u nedostatku uvjerljivih alternativnih modela. Ako veza nije uzročna, kakva je onda?

Razlozi nisu sila koja nas nosi, oni su *putokazi* koji nam pokazuju kojim smjerom trebamo krenuti. Mi odlučujemo *na osnovi razloga*, ali nisu razlozi ti koji odlučuju umjesto nas, *mi* odlučujemo! Možemo odlučiti na osnovi ovog razloga, na osnovi onog razloga, unatoč razloga, protiv razloga, a možemo odlučiti i bez ikakvog razloga. Mi u pravilu odlučujemo na osnovi razloga, ne odlučujemo bez ikakvog razloga jer bi to bilo iracionalno, ali u krajnjoj liniji to je nešto što uvijek *možemo učiniti*. Isto vrijedi i za naše *želje* i *navike*. One uvijek *utječu* na naše odluke, ali ih *nikada ne determiniraju*. Zato su i u tom su smislu naši postupci uvijek slobodni: nikada nisu *u potpunosti* određeni prethodnim okolnostima. Determinizam je sigurno u velikoj mjeri istinit kada se radi o neživoj prirodi i jednostavnijim organizmima, možda čak i u potpunosti istinit. Međutim, kada se radi o ljudima, determinizam naprosto ne stoji. Naši postupci *nisu* uzrokovani prethodnim okolnostima, *mi* smo uzroci naših postupaka. Naše *odluke* prve su karike u uzročnim lancima događaja u svijetu. Naše odluke *uzrokuju*, *ali nisu uzrokovane!* Deterministi imaju krivu sliku ljudskog djelovanja, oni smatraju da relevantni faktori mehanički i direktno determiniraju naše ponašanje, a to naprosto nije točno. Mi smo *svjesna* bića, koja uvijek *važu* ili barem *moгу vagati* razloge za i protiv i koja uvijek *svojom voljom* čine to što čine. Deterministi pri svojoj analizi naprosto zapostavljaju činjenicu da relevantni faktori ne dovode automatski do djelovanja, oni zapostavljaju činjenicu da uvijek na koncu *mi odlučujemo* hoćemo li nešto učiniti ili nećemo. Jasno, postoje slučajevi u kojima naša volja nije slobodna, hipnoza, kleptomanija, itd.³³ U slučajevima kompulzije osoba se naprosto *ne može* oduprijeti porivu koji je jači od nje te stoga njena volja ne može biti slobodna. U takvim slučajevima njeno ponašanje nije pod njenom kontrolom te stoga ona ne može biti odgovorna za ono što čini, ili bolje reći, za ono što joj se događa. No takvi su slučajevi rijetki, oni su iznimke! Naša je volja u pravilu slobodna. U argumentaciji protiv determinista libertarijanci veliku težinu pridaju *iskustvu slobodne volje* koje svi imamo; svi možemo razlikovati *stvari koje smo učinili od stvari koje su nam se dogodile* i svi znamo kakav je to *osjećaj učiniti nešto*, stalno nešto činimo i stalno odlučujemo što ćemo učiniti, a što nećemo. Za svaku stvar koju učinimo, ne samo da znamo da smo je učinili, već znamo i da smo je učinili *namjerno*; da smo je učinili zato što smo je htjeli učiniti. U svim situacijama u kojima smo nešto učinili, ili barem u velikom broju, naprosto *znamo* da u okolnostima kakve su bile *nismo morali* učiniti ono što smo učinili i da smo *mogli* učiniti nešto različito od onoga što smo učinili. To je osjećaj koji

Kakva onda uopće može biti? Ako nisu naši razlozi ono što uzrokuje naše postupke što ih onda uzrokuje? Dakle, pitanje je jesu li naši postupci *uzrokovani* našim razlozima ili nisu, stoga se odgovarajuće pozicije u suvremenoj raspravi nazivaju *kauzalizam* i *antikauzalizam*. Libertarijanci su u pravilu antikauzalisti.

33 Iako oba slučaja u principu potpuno uklanjaju slobodu volje, postoji očita razlika između hipnoze i kleptomanije; hipnotiziran čovjek *misli da djeluje slobodno* dok je kleptoman *svjestan poriva kojemu se ne može oduprijeti*.

prati velik broj naših postupaka i koji predstavlja *direktnu introspektivnu evidenciju* da je naša volja slobodna.³⁴ Libertarijanac smatra da iskustvo slobodne volje predstavlja jaku evidenciju da naša volja jest slobodna i da u pravilu nije determinirana faktorima zbog kojih donosimo svoje odluke.³⁵ Deterministi smatraju da navodno iskustvo slobodne volje nije nikakvo iskustvo, već naprosto *pogrešan osjećaj*.³⁶ Oni se slažu da mi taj osjećaj imamo, ali smatraju da on ne odražava pravo stanje stvari, već da se javlja iz drugih razloga, da ga je vrlo lako objasniti u okviru determinizma, te da stoga ne može predstavljati nikakvu evidenciju u korist libertarijanizma. Spinoza je bio determinist, u *Etici* je tvrdio da *vjerujemo da smo slobodni zato što ne znamo uzroke svojih odluka i postupaka*; kada bismo znali uzroke svojih odluka i postupaka, znali bismo da su oni determinirani i više ne bismo vjerovali da smo slobodni u njihovom donošenju i izvršavanju.³⁷ Zanimljiv primjer koji determinist može navesti u korist ove teze jest *posthipnotički sindrom*.³⁸ Osoba koja je bila hipnotizirana tako da vjeruje da je pas i koja se za vrijeme hipnoze valjala po tepihu i uživala u njemu, i nakon buđenja iz hipnoze još neko vrijeme pokazuje naglašeni interes za taj tepih. Osoba ukazuje na interesantne karakteristike tog tepiha, dakle, čak pronalazi *razloge* za svoj interes. Međutim, ona *ne zna* da je bila hipnotizirana i da je njen interes za taj tepih posljedica posthipnotičke sugestije. Iako je uvjeren da je interes za tepih spontan i njen vlastiti, mi koji znamo kako se taj interes javio znamo da on nije spontan i da joj je nametnut izvana. Ako je determinizam istinit, onda zapravo nema nikakve razlike između ovog interesa za tepih i bilo kojeg drugog motiva za djelovanje; sve naše želje, porivi, vjerovanja, odluke, postupci *imaju svoje uzroke*,

34 John Searle kaže da je *ljudska sloboda naprosto činjenica iskustva*. U knjizi *Minds, Brains and Science* iz 1984., str.88.

35 Jasno, *argument iz introspekcije* doveden je u pitanje suvremenim neurološkim istraživanjima koja pokazuju da subjektivni osjećaj donošenja odluke kasni oko pola sekunde za neurološkim procesom donošenja odluke. Ako Libetovo otkriće doista pokazuje to što izgleda da pokazuje, onda je subjektivni osjećaj donošenja odluke zapravo samo epifenomen odgovarajućeg neurološkog procesa. Vidi poglavlje 550 msec.

36 Vrlo je zanimljiva Millova kritika libertarijanističkog argumenta iz iskustva slobodne volje, on je smatrao da mi nemamo i ne možemo imati nekakvu svijest o tome da smo mogli učiniti drugačije nego što smo učinili zato što jedino što nam iskustvo može reći jest što *jesmo* učinili, a ne što smo *mogli* učiniti. Ako je to tako, onda libertarijanistički argument gubi svu svoju težinu, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 1867., §26.

37 Baruch de Spinoza, 1632. – 1677. Ideju da ne bismo vjerovali da smo slobodni kada bismo znali uzroke svojih namjera i postupaka Spinoza izlaže u djelu *Etika*, 1677., dio 3, primjedba postavci II. Tom primjedbom Spinoza je zapravo htio *ukloniti autonomiju intencionalnih objašnjenja* u odnosu na čisto uzročna, naime, u tom dijelu teksta on nastoji pokazati da objašnjenja pozivanjem na finalni uzrok uvijek treba shvatiti kao objašnjenja pozivanjem na eficientni uzrok. Najpoznatija deterministička formulacija kod Spinoze svakako je postavka XLVIII u dijelu 2. Zanimljiv je i stav izložen u sljedećoj postavci da naprosto ne postoji nešto takvo kao što je opća sloboda volje, već samo volja za ovim ili volja za onim.

38 Zapravo ga navodi Searle, koji je tvrdio libertarijanac, u *Minds, Brains and Science* iz 1984., str. 90.

i kada bismo poznavali te uzroke, shvatili bismo da *ne možemo djelovati drugačije nego što djelujemo* i ne bismo više vjerovali da smo *slobodni*. Istina, u nekom smislu, te bi želje i dalje bile *naše*, i *za nas* bi i dalje predstavljale razloge za djelovanje. Ali, znali bismo zašto želimo to što želimo, i znali bismo da ne možemo željeti ništa drugo osim onoga što želimo. Isto tako, znali bismo zašto smo odlučili to što smo odlučili i znali bismo da nismo mogli odlučiti drugačije nego što smo odlučili. A time bismo ujedno znali i da *nismo bili slobodni* u donošenju odluka i njihovom izvršavanju. Doduše, pitanje je bi li osjećaj slobodne volje nestao kada bismo znali uzroke svojih odluka. Često znamo faktore koji su doveli do naših odluka, štoviše, znamo da su upravo to bili faktori zbog kojih smo odlučili to što smo odlučili, a ipak i dalje imamo osjećaj da smo svojom slobodnom voljom učinili to što smo učinili.³⁹ Međutim, i osoba u posthipnotičkom sindromu vjerojatno bi isto tako imala osjećaj da svojom slobodnom voljom pokazuje naglašeni interes za tepih. Dakle, iako spoznaja o determiniranosti vjerojatno ne bi uklonila sam *osjećaj* slobodne volje, trebala bi ukloniti *vjerovanje* da taj osjećaj odražava objektivno postojeću činjenicu da smo slobodni. Što vi mislite, jesu li naše odluke determinirane? Jesu li razlozi na osnovi kojih činimo to što činimo ujedno i uzroci zbog kojih činimo to što činimo? Jesu li naše odluke prve karike u novim kauzalnim lancima? Predstavlja li iskustvo donošenja odluka evidenciju protiv determinizma? Može li nam introspekcija reći da determinizam nije istinit?

Mogućnost izbora

Libertarijanci slobodu volje prije svega shvaćaju kao *mogućnost izbora između više otvorenih mogućnosti*. Shvaćanje slobode volje kao mogućnosti izbora uvriježeno je kako u svakodnevnom govoru tako i u filozofskoj tradiciji. Još je Aristotel u *Nikomahovoj etici* tvrdio da su *voljni postupci oni koje možemo učiniti ili ne učiniti*.⁴⁰ Sv. Augustin je u *De libero arbitrio* govorio o *slobodi izbora*, tvrdio je da *grieh nije moguć bez slobode izbora*.⁴¹ Spinoza je u *Etici* slobodu volje shvaćao kao *sposobnost*

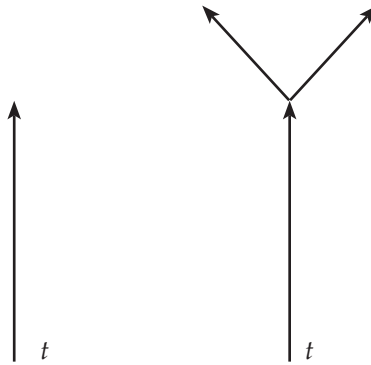
39 To je poanta kojom počinje Strawsonova kritika Spinozinog argumenta u knjizi *Analiza i metafizika* iz 1985. poglavlje 10 "Sloboda i nužnost".

40 *Nikomahova etika*, knjiga III, 1110a. Aristotel zapravo poistovjećuje postupke kojima smo mi uzrok s postupcima koje smo mogli učiniti ili ne učiniti. Ova je identifikacija sasvim prirodna, i danas se libertarijanci na nju oslanjaju, pogotovo Robert Kane. Međutim, pitanje je da li je ova identifikacija logički nužna. Dakle, pitanje je jesu li mogući slučajevi u kojima jesmo uzrok svog postupka, a da nismo mogli učiniti drugačije ili slučajevi u kojima nismo uzrok svog postupka, a da smo ipak mogli učiniti drugačije. Kompatibilistički Dennettovi i Frankfurtovi protuprimjeri PAP-u upravo su primjeri prve vrste. U klasičnoj literaturi Spinoza je smatrao da su božji postupci slobodni jer je on njihov prvi uzrok iako ne mogu biti drugačiji nego što jesu jer su određeni Njegovom prirodom.

41 Doslovan prijevod naslova *De libero arbitrio* prije bi bio *O slobodi izbora* ili čak *O slobodi suđenja*. Sama činjenica da se naslov Augustinovog djela često prevodi kao *O slobodi volje*

*ljudskog duha da hoće ili neće.*⁴² Budući da je vjerovao da smo determinirani, tvrdio je da mi nemamo tu sposobnost. Niz je autora u povijesti filozofije slobodu volje shvaćao kao mogućnost izbora. Svi suvremeni libertarijanci smatraju da se sloboda volje svodi na *mogućnost izbora* to jest na *sposobnost da se učini drugačije*. Unutarnja borba između dobra i zla grafički se prikazuje kao mali vrag s jedne strane glave i mali anđeo s druge; svaki od ove dvojice nagovara donositelja odluke da učini ono na što ga on nagovara i da zanemari ono što mu govori onaj drugi. Jasno, mali anđeo i mali vrag personifikacija su razloga koje važe donositelj odluke. Donositelj odluke može poslušati jednoga, a može poslušati drugoga, izbor je na čovjeku koji donosi odluku između dvije opcije. Pored svakodnevnog govora i filozofske tradicije, shvaćanje slobode volje kao mogućnosti izbora ima svoje uporište i u religijskoj tradiciji. Često se kaže da je Bog čovjeku dao *slobodu izbora* između dobra i zla te da smo upravo zato odgovorni za svoje postupke.⁴³

Budući da prema determinizmu postoji *samo jedan mogući tijek događaja*, jasno je da determinizam isključuje slobodu volje. Sloboda volje moguća je samo ako determinizam nije istinit, to jest, samo ako se *tijek budućih događaja grana u više mogućih tijekova*, a mi svojom voljom barem ponekad određujemo koji će se od tih mogućih tijekova događaja doista ostvariti. Stoga libertarijanci često govore o *vrtu razgranatih staza*.⁴⁴ To je Borgesova metafora za grananje mogućnosti u budućnosti.



pokazuje u kojoj se mjeri sloboda volje identificirana sa slobodom izbora.

42 Postavka XLVIII.

43 Jasno, tvrdnja da nam je *Bog dao slobodu volje* ne objašnjava ništa. To samo znači samo da imamo slobodu volje. Isto kao što *Samo Bog zna!* znači da nitko ne zna; *Samo Bog može!* znači da nitko ne može; *Bog je stvorio X* znači da naprosto postoji X; itd. Ipak, tvrdnju da nam je Bog dao slobodu volje može se shvatiti kao koristan podsjetnik da imamo slobodu volje i da je trebamo koristiti. Bog ti je dao oči. Gledaj! Bog ti je dao noge. Hodaj! Bog ti je dao ruke. Radi! Bog ti je dao mozak. Misli! Bog ti je dao slobodu volje. Odlučuj!

44 *Vrt razgranatih staza* naslov je pripovjetke i zbirke pripovjedaka Jorgea Luisa Borgesa iz 1941.

Ideju slobodne volje doista vrlo čvrsto vezujemo uz *mogućnost izbora*, stoga nam se ovo shvaćanje slobode volje intuitivno čini sasvim prihvatljivim. Zato se libertarijanci u pokušajima da definiraju slobodu volje prvenstveno oslanjaju na *mogućnost da se učini suprotno*, to jest, na *mogućnost da se ne učini ono što se čini*. Razlog je sasvim jasan; ako nisam mogao ne učiniti x , kakvog onda ima smisla reći da sam bio slobodan učiniti x ? Čak i kada su objektivne okolnosti takve da možemo učiniti samo jednu stvar još uvijek imamo mogućnost izbora u smislu da tu jednu stvar *možemo učiniti ili ne učiniti*. Stoga slobodnu volju treba definirati ovako:

A je slobodno učinio x akko je mogao ne učiniti x .

Pri čemu se *mogao* ne odnosi na objektivne okolnosti u kojima se donosi odluka, već na psihološku sposobnost da se odluči drugačije. *Sposobnost da slobodno biramo je sposobnost koju imamo i kada su objektivne okolnosti takve da nemamo što birati*. Zamjenik zapovjednika ne može donijeti odluku da jedinica krene u napad jer tu odluku može donijeti samo zapovjednik, ali i zamjenik zapovjednika ima *psihološku sposobnost* da donese takvu odluku; čovjek koji nema 60 000€ ima psihološku sposobnost da donese ili ne donese odluku o kupnji najnovijeg Mercedesa E klase; itd. Doista, *mogućnost izbora* je kriterij koji barem naizgled dobro diskriminira slučajeve koje intuitivno smatramo slučajevima neslobode volje. Kleptomani nema slobodu volje jer *ne može odlučiti* da ne ukrade; čovjek koji ima kompleks autoritarnog oca nema slobodu volje jer *ne može odlučiti* da se suprotstavi nadređenome; čovjek koji je hipnotiziran *ne može odlučiti* da učini nešto drugo osim onoga što čini; itd. Nadalje, strojevi i automati *nemaju mogućnost da učine drugačije*. Ma kako sofisticirani bili oni uvijek moraju funkcionirati tako kako funkcioniraju i ne mogu funkcionirati drugačije. *Mi uvijek možemo učiniti drugačije! U tome je razlika između strojeva i ljudi!* Sofisticirani stroj opremljen svim mogućim sensorima i vrlo jakim kompjuterom vrlo uspješno će obilaziti prepreke, pronalaziti najkraći put, izvršavati zadatke, slagati predmete, itd. Takav će se stroj vrlo uspješno kretati i možda će u nama stvoriti dojam da brzo i točno *odlučuje* o svom kretanju. Vjerojatno će u nama stvoriti i dojam da *može učiniti drugačije*; ako je do sada neke prepreke obilazio s lijeve strane smatrat ćemo da i prepreku koju obilazi s desne strane *može* obići s lijeve, on to ne čini jer mu je jednostavnije obići je s desne, ali je *može* obići i s lijeve jer već do sada to radio. Ipak, budući da se radi o stroju, pitanje je *može li* on doista prepreku koju obilazi s desne strane obići i s lijeve. Što mislite, može li ovakav stroj učiniti drugačije? Može li ovakav stroj prepreku koju obilazi s desna obići s lijeva u istom smislu u kojem je čovjek koji je obilazi s desna može obići s lijeva?

Vrijednost naših odluka je i u tome što su one *naše!* Naše odluke mogu biti dobre ili loše, promišljene ili nepromišljene, originalne ili neoriginalne, mogu biti ishitrene ili čak fatalne. Ali kakve god bile, one imaju neku posebnu vrijednost

naprosto zato što su *naše*! Zamislite da vam je dostupan superkompjuter u koji možete unijeti relevantne podatke o sebi i koji će vam generirati listu odluka koje su *najbolje za vas*. Superkompjuter će puno bolje od bilo koga drugoga, čak puno bolje i od vas samih, procijeniti koja vam škola najviše odgovara, koji je posao najbolji za vas, koji vam bračni partner najviše odgovara, koji vam je stan najbolje kupiti, kada vam je najbolje otići u mirovinu, koje vam grobno mjesto najviše odgovara. Superkompjuter bi po pretpostavci sve to odlučio puno bolje od vas samih, *za vas bi bilo bolje* da sve te odluke prepustite superkompjuteru. *No biste li prepustili superkompjuteru da odlučuje umjesto vas? Biste li bilo kome prepustili da odlučuje umjesto vas čak i kada biste bili sigurni da će njegove ili njene odluke biti za vas bolje?* Najvjerojatnije ne biste! Naše odluke imaju neku posebnu vrijednost upravo zato što su *naše*. Zato Frank Sinatra pjeva *I did It My Way!* Mi jesmo i trebamo biti ti koji odlučuju. Mi jesmo i trebamo biti donosioci svojih odluka i začetnici svojih postupaka! Nismo marionete na koncu i nismo strojevi. Mi *sami* odlučujemo što ćemo učiniti! Upravo je u tome razlika čovjeka i stroja? Čovjek se pokreće *sam*, a stroj ne!⁴⁵ Čovjek *sam uzrokuje* svoje postupke, a stroj ne! Čovjek je *začetnik* svojih postupaka, a stroj nije! Time dolazimo do sljedećeg kriterija slobode volje, a to je *samouzrokovanje*.

Samouzrokovanje

Libertarijanci slobodu volje često shvaćaju i kao *sposobnost da započinjemo nove kauzalne lance u svijetu*. Sasvim je jasno zašto se oslanjaju i na taj kriterij slobode volje. *Da bi naše odluke doista bile naše, one ne mogu biti posljedica prethodnih okolnosti*. Jer, ako su naše odluke posljedica prethodnih okolnosti, onda nismo *mi* odlučili što ćemo učiniti nego su takoreći prethodne okolnosti odlučile umjesto nas. Da bismo mogli biti odgovorni za svoje postupke oni moraju biti doista *naši*. Mi moramo biti *inicijatori* svojih postupaka. Ako naši postupci započinju negdje drugdje, a ne u našim odlukama onda to ne mogu biti *naši* postupci. *Naša volja je izvor našeg djelovanja!* Naše djelovanje, da bi doista bilo naše, *mora započeti našom voljnom odlukom!* Zbog toga naša odluka ne može biti samo jedna karika u beskrajnom uzročnom lancu. Naša odluka mora biti *prva karika u novom uzročnom lancu!* Našim odlukama započinju novi uzročni lanci događaja u svijetu. *Naša volja je prvi nepokrenuti pokretač!*⁴⁶ *Mi smo causa sui!*⁴⁷ Jasno je da je ovakvo shvaćanje slobode volje u direktnoj suprotnosti s principom uzročnosti

45 Iako riječ *automaton* znači *ono što se pokreće samo*.

46 *Prvi nepokrenuti pokretač (proton kinun akineton)* je poznata formulacija kojom Aristotel karakterizira boga u *Metafizici*; bog pokreće sve ostalo, a njega ne pokreće ništa, on se pokreće sam. Roderick Chisholm je koristio ovaj Aristotelov izraz pri izlaganju ideje dje-latnikovog uzrokovanja.

47 *Causa sui* je Spinozin izraz iz *Etike* i znači *uzrok samoga sebe*. Stoga i ne čudi što je Spinoza tvrdio da čovjek ne može biti slobodan već da samo Bog može biti slobodan budući da

– vjerovanjem da se ništa ne događa samo od sebe i da svaki događaj ima svoj uzrok. No upravo je to ono što libertarijanci i tvrde: *Naše odluke nisu uzrokovane! One uzrokuju, ali same nemaju uzroka!* Prema ovom shvaćanju sloboda volje svodila bi se na *neuzrokovanoost odluka*:

A je slobodno učinio x akko njegova odluka da učini x nije bila uzrokovana.

Ova je formulacija izuzetno jaka te je stoga treba ublažiti da bi bila održiva. Jasno, pitanje je može li je se toliko ublažiti da postane održiva, a da ipak zadrži duh onoga što se njome htjelo reći. Formulacija je po duhu bliska *radikalnom dualizmu u filozofiji uma*. Descartes je smatrao da smo mi *nematerijalne supstancije koje stoje izvan reda prirode, a po volji mogu u njega intervenirati: res cogitans* ne podliježe zakonima prirode, ali može na njih utjecati! Isto je mislio i Kant: zakoni prirode vrijede za *empirijsko ja*, ali ne i za *noumenalno ja* koje ne podliježe zakonima prirode već zakonima moralnosti i racionalnosti. *Libertarijanizam u raspravi oko slobode volje tvori prirodnu cjelinu s dualizmom supstancija u filozofiji uma*. Doista, ako zbog utjecaja različitih religijskih učenja ili nekih tradicionalnih filozofskih teorija vjerujete da ste zapravo *nematerijalna duša* koja privremeno obitava u tijelu, nećete imati problema s tezom da stojite izvan zakona prirode i da oni na vas ne djeluju. Pod tom pretpostavkom teza da iskačete iz reda prirode i da vaše odluke nisu uzrokovane, ali da mogu uzrokovati ne izgleda toliko skandalozno. No ako zakoni prirode ne djeluju na vas kako onda vi možete djelovati na njih? Ako vaše postojanje pripada nekom paralelnom univerzumu, kako onda vi možete utjecati na ovaj univerzum?⁴⁸ Ako se izloženu definiciju slobode volje kao samouzrokovanja shvati u smislu da naše odluke krše *zakon održanja energije* onda ona sigurno ne može biti održiva. Naše odluke i naši postupci ne mogu biti izvor koji daje energiju, a da je ni od kuda ne prima. Mi možemo transformirati energiju, ali je ne možemo stvarati *ex nihilo*. Moždana aktivnost troši šećer, to zna svatko tko je do kasno u noć učio za ispite ili pisao. Ako se definiciju shvati u smislu da su naši postupci *slučajni* onda opet ne može biti održiva jer nešto što se događa slučajno ne može biti naš svjesni i voljni postupak. Ne može je se shvatiti ni u smislu da su naši postupci *bezrazložni* i *neobjašnjivi* jer to bi bili postupci luđaka, a ne racionalnog subjekta.⁴⁹

samo Bog može biti *uzrok samoga sebe*. Postavke XVI, XVII. Ako se letvica postavi ovako visoko jasno je da je nitko ne može preskočiti.

48 O ovim se problemima raspravlja u dijelu UM, prvenstveno u odjeljku o dualizmu. Podsjetimo se, da bi objasnili kako nešto nematerijalno može djelovati na nešto materijalno filozofi su došli do nevjerojatnih teorija kao što su *prestabilirana harmonija* i *okazionalizam*.

49 Teško je otići se dojmima da bilo kakvo zazivanje indeterminizma u raspravi o slobodi volje ima za posljedicu sliku prema kojoj se sloboda volje sastoji u tome da idemo okolo i za svaku našu odluku bacamo kovanicu, a ako moramo birati između više opcija da onda

Kompatibilizam

Kompatibilizam je filozofska pozicija prema kojoj je *determinizam kompatibilan sa slobodom volje i moralnom odgovornošću*.⁵⁰ Do sada se o slobodi volje pretežno raspravljalo kao o nečemu što je *inkompatibilno* s determinizmom, međutim, znatan broj autora smatra da je *determinizam savršeno kompatibilan sa slobodom volje i moralnom odgovornošću*. Zbog toga se ova pozicija ponekad naziva i *meki determinizam*, da bi je se razlikovalo od *tvrdog determinizma* – pozicije prema kojoj sloboda volje ne postoji zato što je determinizam istinit. Dakle, kompatibilisti vjeruju i da je determinizam istinit i da imamo slobodu volje i moralnu odgovornost. Štoviše, oni vjeruju da imamo slobodu volje i moralnu odgovornost upravo zato što je determinizam istinit. No kako vjerovati u takvu poziciju? Je li to konzistentno? Kako je moguće da je sve što činimo determinirano prethodnim okolnostima, a da smo istovremeno ipak slobodni i odgovorni za ono što činimo? Kao što ćemo vidjeti u ovom poglavlju kompatibilizam je vrlo razrađena filozofska teorija.

Održivost kompatibilističke teze prvenstveno ovisi o tome što *podrazumijevamo pod slobodom volje*. Što to znači da je neki moj postupak bio slobodan? Za kompatibilista to prvenstveno znači da *me ništa nije spriječilo da učinim ono što sam htio učiniti i da me ništa nije natjeralo da učinim ono što sam učinio*. Ako sam ja htio učiniti *x* i učinio sam *x* zato što sam to *ja htio* učiniti, onda je to bio *moj slobodni postupak*.⁵¹ Je li taj postupak bio determiniran? Jest! Isto kao i sve drugo što se

sa sobom nosimo rulet. Pored toga, oslanjanje na indeterminizam izgleda sasvim *ad hoc*. Kako to da se indeterminizam javlja baš onda kada nam je potreban, a ne prije ili poslije? Kako indeterminizam zna kada mi donosimo odluke? Kako to da se ne javlja između odluka, dok vršimo neke dugotrajne i monotone radnje? Tvrditi da je svijet u pravilu deterministički osim u trenucima kada donosimo odluke čisti je *okazionalizam*. To je teza iz filozofije uma prema kojoj svaki put kada se u našim mozgovima dogodi odgovarajući neurološki događaj Bog intervenira i u nama stvori odgovarajuće mentalno stanje. Teza se naziva *okazionalizam* zato što se to ne događa po nekim unaprijed utvrđenim pravilima nego Bog to čini *od slučaja do slučaja*, svaki put ispočetka.

- 50 Od klasičnih autora koji su zastupali kompatibilizam mogu se navesti: Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, G. E. Moore, Moritz Schlick, A. J. Ayer, C. L. Stevenson, J. J. C. Smart. Među suvremenim autorima najznačajnije doprinose kompatibilizmu svakako su dali Daniel Dennett čitko pisanim i originalnim knjigama *Elbow Room* iz 1984. i *Freedom Evolves* iz 2003. te Harry Frankfurt izuzetno utjecajnim i vrlo lijepo pisanim radovima sabranim u knjizi *The Importance of What We Care About* iz 1988. Treba istaknuti i *The Metaphysics of Free Will* Johna Martina Fishera iz 1994. i *Responsibility and Control* koju je 1998. Fisher napisao s Markom Ravizzom. Zatim, tečno je pisana i originalna *Freedom within Reason* Susan Wolf iz 1990. Vrlo kvalitetna i lijepo pisana je *Freedom and Responsibility* Hilary Bok iz 1998. Originalna, kvalitetna i lijepo pisana je *Agency and Answerability* Gary Watsona iz 2004.
- 51 Maestralna argumentacija protiv libertarijanističkog shvaćanja slobode volje, a u korist kompatibilističkog je Frankfurtova kritika izložena u poglavlju *Kritika principa alternativne mogućnosti* u dijelu MORALNA ODGOVORNOST.

događa u univerzumu! Ali, bio je *moj* i bio je *slobodan* jer me ništa nije spriječilo da učinim ono što sam htio učiniti. Ja sam *htio* učiniti *x*, to je bila *moja volja*! Ali ako je sve determinirano, jesam li onda mogao ne htjeti učiniti *x*? Ne, ja *nisam mogao ne htjeti* učiniti *x*, ali to nije bitno! Moje želje determinirane su isto kao i sve drugo u univerzumu. Radi se o tome da me *ništa nije spriječilo* da učinim ono što sam htio učiniti i da me *ništa nije natjeralo* da učinim nešto što nisam htio učiniti. To je uvjet koji treba biti zadovoljen da bi moj postupak bio *moj*, da bi bio *slobodan* i da bih bio za njega *odgovoran*. Nije potrebno, a ni moguće, da moj postupak ne bude određen prethodnim okolnostima. *Osnovna pogreška inkompatibilizma jest poistovjećivanje determiniranosti i prisile*. Determiniranost nije isto što i prisila! Tijek događaja uvijek je determiniran, no nekad je takav da se odvija *u skladu s mojom voljom*, a nekad je takav da se odvija *protiv moje volje*. U tome se sastoji razlika između slobodnih i neslobodnih postupaka, ona se ne može sastojati ni u čemu drugom. To je ono što i pod pretpostavkom univerzalnog determinizma itekako *objašnjava razliku između slobodnih i neslobodnih postupaka*. Nakon kraha burze na Wall Streetu uslijedio je val samoubojstava. Mnogi ljudi koji su izgubili sve što su imali skakali su kroz prozore svojih ureda. Na visokom katu poslovne zgrade u New Yorku dva su ureda, vrata do vrata. U prvome uredu čovjek je skrhan financijskim slomom skočio kraz prozor. U drugome uredu čovjek je uporno odbijao kriminalcima platiti zaštitu. Zato su ga na koncu bacili kroz prozor. Obojica su izletjela kroz prozore svojih ureda. Ipak, ogromna je razlika između onoga što je učinio prvi i onoga što se dogodilo drugome. *Prvi je bio slobodan dok drugi nije!* Razlika nije bila u tome što je jedan postupak bio determiniran, a drugi nije: *oba su postupka bila determinirana!* Oba su bila određena prethodnim okolnostima, niti jedan se nije dogodio bez uzroka ili razloga. Razlika je u tome što je prvi sam skočio kroz prozor *svojom voljom* na osnovi svojih razloga, dok je drugi bio bačen kroz prozor, *protivno svojoj volji* na osnovi tuđih razloga. Dakle, *slobodni smo* kada djelujemo svojom voljom na osnovi svojih razloga, a *nismo slobodni* kada smo spriječeni djelovati svojom voljom na osnovi svojih razloga ili kada smo natjerani djelovati protivno svojoj volji i svojim razlozima. Pri tome je svejedno je li sve determinirano ili nije, to je razlika koja stoji bio determinizam istinit ili ne, i kada bi se ispostavilo da je determinizam istinit ova bi razlika i dalje bila relevantna. Razlika između onoga što činimo *svojom voljom* i onoga što se događa *protivno našoj volji* relevantna je kada se radi o objektivnim okolnostima jednako kao i kada se radi o subjektivnim. *Prisila može biti i objektivna i subjektivna!* Lopov krade svojom voljom dok kleptomani krade protivno svojoj volji. Kleptomani ima unutrašnji poriv koji je jači od njega. U nekom smislu kleptomani čini nešto što je protivno njegovoj volji. Isto kao i čovjek koji neuspješno pokušava prestati pušiti. On puši protiv svoje volje u smislu da ima poriv koji je jači od njega. *Ovo je razlika koja objašnjava razliku između slobode i neslobode volje i koja ostaje relevantna bio determinizam istinit*

ili ne! Što vi mislite, je li determinizam isto što i prisila? Je li razlika između dvojice koji lete kroz prozor relevantna i pod pretpostavkom determinizma? Može li se pod pretpostavkom determinizma razlučiti slobodne od neslobodnih postupaka ili su pod pretpostavkom determinizma svi naši postupci jednako neslobodni?

Kompatibilističku intuiciju da je sloboda volje spojiva s determinizmom možemo izraziti i tvrdnjom da su *naši postupci slobodni u mjeri u kojoj su uzrokovani faktorima koji su naši, a neslobodni u mjeri u kojoj su uzrokovani faktorima koji su nam izvanjski*. Jasno, ako problem postavimo na ovaj način, nameće se pitanje gdje je točno granica između naših i nama izvanjskih faktora. Dakle, pitanje je gdje je točno granica između prisile i slobodne volje. Jesu li motivi koji su u nas utisnuti, na primjer, reklamama i ideologijom nešto naše ili nešto nama izvanjsko? Jesu li žena koja pod utjecajem reklama kupuje novi dezodorans ili Nijemac koji se 30-ih godina prošlog stoljeća pod utjecajem Göbelsove propagande upisuje u nacionalsocijalističku partiju slobodni ili nisu? Jasno, ovdje odgovor ovisi o tome smatramo li njihove preferencije *njihovima* ili nečim što im je *izvana utisnuto*? No kako odlučiti jesu li to njihovi motivi ili su to motivi koji su im nametnuti? U odlučivanju o tome gdje se točno nalazi granica između unutrašnjih i izvanjskih faktora od velike koristi može biti *refleksija osobe o tome što su njene prave želje, preferencije i vrijednosti*.⁵² Nereflektirano prihvaćene preferencije i vrijednosti možemo smatrati nečim što je osobama *izvana nametnuto*, dok te iste preferencije i vrijednosti, ako su zadržane i nakon kritičkog preispitivanja, trebamo smatrati *unutrašnjim faktorima*, faktorima koji doista jesu ta osoba. Što mislite, možemo li uopće razlučiti motive osobe koji su doista njeni od faktora koji je motiviraju na djelovanje, ali ipak nisu njeni? Što mislite, je li refleksija o motivima ono što ih doista čini našima?

Što uopće znače izrazi *ja, moj razlog, moja želja, moja namjera, moj postupak*? Moje želje, iako su determinirane, nisu zbog toga ništa manje *moje* želje. Moja želja nije *nešto meni strano i izvanjsko*, nešto što vrši pritisak na *mene* i *moju volju*. Moje želje nisu nešto što se meni događa, moje želje *jesu ja*, one su dio mene. Moji razlozi, moja vjerovanja, moj karakter, moji geni, moje fizičke i psihičke dispozicije, moj odgoj, ... *Sve to jesam ja!* Moje *ja* nije nešto odvojeno od i različito od *mojih* želja, vjerovanja, razloga, gena, karaktera, fizičkih i psihičkih dispozicija. Moj *motivacijski sklop* nije nešto što vrši prinudu na mene, *ja naprosto jesam moj motivacijski sklop*. Pa nisu valjda moje želje i moji razlozi nešto što je meni strano i što mimo moje volje određuje moje postupke? Zato svi oni postupci do

52 Ovo je plodna i popularna kompatibilistička strategija. Na ovom uvidu svoje pozicije grade Harry Frankfurt, Gary Watson i neki drugi autori. Jasno, i libertarijanac može smatrati da je slobodno samo ono djelovanje koje je prošlo filter refleksije, no razlikovanje onoga što je *doista ja* od onoga što je *meni izvanjsko* igra važniju ulogu u kompatibilizmu nego u libertarijanizmu.

kojih su dovele moje želje i moji razlozi jesu *moji* postupci, koje sam *ja* učinio i za koje sam *ja* odgovoran. Kompatibilist smatra da je inkompatibilističko rasuđivanje pogrešno i zato što je zasnovano na *pogrešnom shvaćanju jastva*.⁵³ Doista, inkompatibilist rasuđuje na sljedeći način: ako je moje ponašanje određeno mojim genima onda su moji geni odgovorni za moje ponašanje, *a ne ja*; ako je moje ponašanje određeno mojim odgojem onda je za moje ponašanje odgovoran moj odgoj, *a ne ja*; ako je moje ponašanje određeno mojim karakterom onda je za moje ponašanje odgovoran moj karakter, *a ne ja*; itd. No ovakvo je rasuđivanje *apsurdno*. Kako ja mogu biti nešto različito od svojih gena i svog odgoja? *Moji geni jesu ja! Moj odgoj jest ja! Moj karakter jesam ja!* Genetski kod nije nešto što *imamo*, genetski kod je nešto što *jesmo!* Ja nisam i ne mogu biti nešto različito od svojih vlastitih gena i nešto različito od svog vlastitog odgoja. Iako ne mogu utjecati na svoj genetski kod, *ja naprosto jesam svoj genetski kod*. Iako su me odgajali drugi, *a ne ja sam*, oni su me tim odgojem formirali u *ono što sada jesam*. Ja sam, između ostaloga, i produkt svog odgoja. Zato je apsurdno tvrditi da za neke moje postupke nisam kriv *ja*, već da je kriv moj genetski kod ili moj mozak ili moj odgoj ili moj karakter. Budući da moj genetski kod i moj odgoj nisu nešto različito od mene, za sve ono za što je kriv moj genetski kod ili odgoj, zapravo sam kriv *ja*. Jer, *ja naprosto jesam svoj genetski kod i produkt odgoja koji sam imao*. Zato i *jesam odgovoran* za ono što činim jer ti faktori nisu nešto meni izvanjsko nego nešto što je konstitutivno za mene i ono što jesam *ja*. To mogu biti geni, odgoj, želje, razum, navike ili bilo što drugo, jer *sve to naprosto jesam ja*. Kakvog smisla ima reći da za neki postupak nisam odgovoran *ja*, već moj gen, moj mozak, moj karakter ili moja želja? Nikakvog! Moj gen ili mozak, moj karakter ili moja želja, *sve to naprosto jesam ja!* Što vi mislite, koje je shvaćanje jastva točno, libertarijaniističko ili kompatibilističko? Kako biste vi okarakterizirali vaše gene, odgoj, karakter, itd., kao nešto što jeste vi ili kao nešto što imate, ali nije identično vama?

Pored toga, kompatibilisti smatraju da je *djelovanje moguće samo pod pretpostavkom da je determinizam istinit*. Dakle, samo pod pretpostavkom da u svijetu postoje uzročno-posljedične veze. Mi možemo djelovati samo u mjeri u kojoj možemo *utjecati* na stvari u svijetu! To jest, samo u mjeri u kojoj mi i naši postupci mogu *biti uzroci promjena* u okolini. Nadalje, *možemo djelovati samo u mjeri u kojoj naši razlozi određuju naše ponašanje*. Kada bi bila prekinuta *uzročna veza između naših razloga i naših postupaka*, tek bismo tada bili doista neslobodni jer tada ne bismo mogli učiniti ništa od onoga što bismo htjeli učiniti. Zamislite da

53 Libertarijani se u pravilu oslanjaju na *descartesovski model jastva* u kojem moje želje, vjerovanja i namjere nisu isto što i ja već nešto što mi pripada, nešto što imam. S druge strane, kompatibilisti se oslanjaju na *humeovski model jastva* prema kojem naprosto ne postoji nikakva posebna supstancija kojoj bi pripadale želje, namjere, vjerovanja, itd., već *ja* naprosto *jest* skup tih želja, namjera, vjerovanja i ostalih mentalnih stanja.

želite podići ruku, a umjesto toga ispustite torbu koju držite u drugoj ruci; da želite napustiti prostoriju, a da se umjesto toga počnete valjati po podu; da se želite ustati, a da umjesto toga čučnete; itd. Naši postupci jesu i trebaju biti pod našom kontrolom! No oni mogu biti pod našom kontrolom *samo ako je determinizam istinit*. Stoga ne samo da slobodna volja nije moguća bez determinizma, *nikakva volja nije moguća bez determinizma!* Da bi volja imala ikakvog smisla i da bismo mogli činiti bilo što, moraju postojati pouzdane uročno-posljedične veze između naših odluka i tjelesnih pokreta koje vršimo. Pored toga, moraju postojati pouzdane uzročno-posljedične veze između tjelesnih pokreta koje vršimo i promjena u našoj okolini. Zbog toga, ne samo da determinizam ne isključuje slobodu volje nego upravo predstavlja nužnu pretpostavku slobode volje.⁵⁴ Isto tako, kompatibilisti smatraju da je *objašnjenje ponašanja* moguće *samo pod pretpostavkom determinizma i samo u mjeri u kojoj je determinizam istinit*. Naime, ako nečiji postupak nema nikakvog razloga ili barem uzroka, onda je taj postupak *neobjašnjiv i neshvatljiv*. U tom slučaju ne bi moglo biti nikakvog *Zato!* koje bi bilo odgovor na pitanje *Zašto?* *Zašto* je osoba učinila to što je učinila? Dakle, *mi možemo objasniti i razumjeti ljudske postupke samo u mjeri u kojoj je determinizam istinit*.⁵⁵ Dobra strana kompatibilizma je i u tome što *čuva determinističke intuicije*; princip kauzalnosti i princip uniformnosti prirode temeljni su principi ljudskog mišljenja i svijeta u kojem živimo. Zbog toga, ako je ikako moguće, vjerovanje u slobodu volje treba spojiti s vjerovanjem u kauzalnost i uniformnost prirode. Na koncu, ne bi bilo dobro kada bismo sebe i svoje ponašanje tretirali kao nekakve izuzetke iz reda prirode iz koje smo nastali i kojoj ipak pripadamo. Zbog toga, sebe i svoje ponašanje trebamo nastojati uklopiti u red prirode, a ne nastojati dokazati da predstavljamo nekakve posebne izuzetke koji iskaču iz reda prirode, kao što to misle libertarijaci. Što vi mislite, je li djelovanje moguće samo pod pretpostavkom determinizma? Je li objašnjenje postupka moguće samo pod pretpostavkom determinizma?

54 Ovaj argument se često naziva *The Mind Argument* jer je bio izlagan i detaljno raspravljan u časopisu *Mind* od 1930. do 1960. Doduše, ova kritika libertarijanizma nije sasvim fer. Naime, libertarijanci neće tvrditi da nema uzročno-posljedičnih veza između naših odluka i naših postupaka nego će tvrditi da nema uzročno-posljedičnih veza između naših razloga i naših odluka ili da ih nema između okoline na koju reagiramo i načina na koji reagiramo. Libertarijanac će pokušati pronaći plauzibilno mjesto za prekid uzročno-posljedičnog lanca. Ipak, koliko god to mjesto bilo prikladno, ostaje dojam arbitrarnosti. Kako to da uzročno-posljedične veze vrijede svuda osim tamo gdje to nama ne odgovara? Zato Frankfurt kaže da bi svaki naš slobodni postupak predstavljao *čudo* kada bi libertarijanistički model slobode volje bio istinit. Pod tom pretpostavkom slobodni postupak bio bi nešto kao božja intervencija u red prirode.

55 Kao što smo vidjeli, libertarijanci inzistiraju na poanti da razlozi *utječu* na naše odluke, ali da ih *ne determiniraju*. No problem je u tome što, ako veza nije uzročna, nije jasno kakva je.

Odsustvo prepreka

Osnovni kompatibilistički kriterij slobode volje jest *odsustvo prepreka*.⁵⁶ Ono što želimo kada želimo slobodu volje jest *da nas ništa ne sprječava da činimo ono što želimo činiti i da nas ništa ne prisiljava da činimo ono što ne želimo činiti*. To je ono što želimo kada želimo slobodu volje! Koga briga *jesam li mogao učiniti drugačije ili nisam*, ono do čega mi je stalo jest *jesam li mogao učiniti ono što sam htio učiniti!* *Ono do čega nam je stalo nije mogućnost da činimo drugačije, nego odsustvo prepreka da činimo ono što hoćemo činiti!* Libertarijanac je naprosto promašio poantu. Mogućnost da se učini drugačije naprosto nije važna. Ono što želimo kada želimo slobodu volje jest da nemamo nikakve prepreke da činimo ono što želimo činiti, a ne mogućnost da činimo drugačije. Stoga slobodu volje možemo definirati ovako:

A je slobodno učinio x akko je učinio x zato što je htio učiniti x .⁵⁷

Ovakvo shvaćanje slobode volje *savršeno je spojivo s determinizmom*. Svi su naši postupci determinirani, kao i sve drugo u univerzumu, no slobodni su oni koje smo izvršili *svojom voljom*, a neslobodni su oni koje smo izvršili *protiv svoje volje*. Sve su naše želje determinirane, ali to ne znači da nismo slobodni; *slobodni smo kada ih uspijemo ostvariti*, a neslobodni kada ih ne uspijemo ostvariti. Istina je da ako je determinizam istinit da onda *naše želje ne mogu biti drugačije nego što jesu*, no to nije važno za slobodu volje, jedino što je važno jest možemo li ih ostvariti ili ne.⁵⁸ Libertarijanci će se pitati: *Što mi vrijedi što mogu ostvariti svoju želju kada ne mogu željeti ništa drugo osim onoga što želim?* No je li ovakav komentar uopće smislen? *Zašto bih želio nešto što ne želim?* Ako po ljetnoj vrućini želim vodu, što je u tome loše? Trebam li se osjećati uskraćenim što ne želim nešto drugo? Ne, trebam se osjećati uskraćenim samo ako ne uspijem doći do vode. Istina, mi možemo imati *želje koje ne želimo imati*; kojih se stidimo, koje potiskujemo, kojih se grozimo, itd. No sve je to savršeno kompatibilno s determinizmom, i u okviru determinizma itekako ima mjesta za refleksiju o vlastitim željama. Ipak, libertarijanci smatraju da odsustvo prepreka *nije dovoljno*. Sigurno je dobro da

56 Ovo shvaćanje slobode volje prvi je zastupao Hobbes, slijedili su ga Hume i Locke. Ne čudi što se ovo shvaćanje slobode volje javilo upravo kod Hobbesa, nastojao je vjerovanje u slobodu volje uklopiti u determinističku sliku svijeta koja je tada bila u usponu razvojem prirodnih znanosti.

57 Ono što želimo kada želimo slobodu volje jest da ne budemo ni pod kakvom prisilom, ni vanjskom ni unutrašnjom. Stoga bi se ideja mogla izraziti definicijom: A je slobodno učinio x akko je (1) htio učiniti x , (2) ništa ga nije spriječilo da učini x , (3) ništa ga nije natjeralo da učini x .

58 Jasno, kompatibilist će razlikovati želje (odluke, namjere itd.) koje su nastale *normalnim funkcioniranjem* od želja koje su nastale *patološkim procesima*. Iako su sve želje determinirane, nije svejedno kako su determinirane! No budući da je ovaj kriterij logički različit od odsustva prepreka, neće biti razmatran u ovom paragrafu.

nas ništa ne sprečava da činimo ono što želimo činiti, no *da bi naša volja bila doista slobodna mi moramo moći učiniti drugačije*. Razni mehanizmi i fizički procesi zadovoljavaju kompatibilistički kriterij slobode volje no *to ih ne čini slobodnima u relevantnom smislu*. Voda koja teče koritom rijeke jest slobodna u smislu da je ništa ne sprečava da teče svojim koritom, ali ona nije slobodna jer ne može teći ni jednim drugim putem nego samo svojim koritom.⁵⁹ Termostat je slobodan da se uključi na 22°C, ali nije slobodan jer ne može učiniti ništa drugo. Ako budilicu navijemo da zvoni u 7.00 ona jest slobodna da zvoni u 7.00, ali nije slobodna jer ne može učiniti ništa drugo. Isto vrijedi i za ljudske postupke. *Čovjek koji čini jedino što može činiti ne može biti slobodan!* Da bi bio doista slobodan, čovjek mora moći učiniti drugačije. A ako je determinizam istinit, onda nitko ne može činiti drugačije nego što čini, zbog toga odsustvo prepreka nije dovoljno za slobodu volje.

Jasno je da želimo biti slobodni i da ne želimo biti neslobodni, barem u pravilu i barem većina nas. Međutim, što točno ta želja uključuje, *što mi točno želimo kada želimo biti slobodni?* Želimo li slobodu u kompatibilističkom smislu ili u libertarijaniističkom smislu? Dakle, pitanje je isključuje li determinizam doista išta od toga što želimo kada želimo biti slobodni?⁶⁰ *Bi li nam u svijetu u kojem postoji samo kompatibilistička sloboda volje život bio išta lošiji od života u svijetu u kojem postoji i libertarijaniistička sloboda volje?*⁶¹ Izgleda da ne bismo bili zakinuti ni u kojem pogledu! Izgleda da sloboda volje u kompatibilističkom smislu obuhvaća sve što bismo mogli htjeti od slobode volje i da stoga nemamo nikakvog razloga željeti slobodu volje u libertarijaniističkom smislu! Prema libertarijaniističkom shvaćanju slobode volje, kada bismo se opet našli u potpuno jednakim okolnostima, mogli bismo učiniti drukčije nego što smo učinili. Ali, je li to ono što želimo kada želimo biti slobodni? Što bismo time dobili? Što će nam *kontrakau-*

59 Ovakve primjere navodi Schopenhauer u spisu *O slobodi ljudske volje* iz 1839.

60 Na ovoj poanti, između ostalih determinista, vrlo jasno i uvjerljivo inzistira Daniell Dennett, on smatra da *libertarijanizam nije vrijedan htjenja*. Zato podnaslov njegove knjige o slobodi volje *Elbow Room* iz 1984. i jest *The Varieties of Free Will Worth Wanting*, to posebno nastoji pokazati u poglavlju 5. Istu poziciju zastupa u svojoj kasnijoj knjizi o slobodi volje *Freedom Evolves* iz 2003., poglavlje 3.

61 Ovo je vrlo zanimljivo pitanje. Kompatibilistički i libertarijaniistički svijet bi vjerojatno bili *fenomenološki nerazlučivi*. Na osnovi iskustva vjerojatno ne bismo mogli reći u kojem se nalazimo. Ni u jednome *nikada ne bismo mogli znati jesmo li ikada mogli učiniti drugačije*. Ipak, u jednome bismo mogli učiniti drugačije, a u drugome ne. Analogan je slučaj s radikalnim skeptičkim scenarijima. Iako nikada ne bismo mogli znati nalazimo li se u stvarnom svijetu ili u svijetu kojem nas obmanjuje zli demon, razlika bi postojala. Jedan bi svijet stvarno postojao, a drugi ne bi. Iako bi u oba slučaja naše iskustvo bilo jednako, itekako nam je stalo do toga u kojem se svijetu nalazimo. Želimo živjeti u svijetu koji stvarno postoji, a ne u *Matrixu*, velikom snu, itd. Isto bi mogao tvrditi i libertarijanac; iako bi naše iskustvo u kompatibilističkom i libertarijaniističkom svijetu bilo jednako, itekako bi nam bilo stalo do toga u kojem bismo svijetu živjeli. Željeli bismo živjeti u svijetu u kojem smo mogli učiniti drugačije.

zalna sloboda?⁶² Pretpostavimo da sam zbog želje da izbjegnem prometnu gužvu na posao krenuo preko zaobilaznice, a ne kroz grad.⁶³ Kompatibilist smatra da je u tim okolnostima moja odluka bila određena željom da izbjegnem gužvu i da bih, koliko se god puta ponovile potpuno jednake unutrašnje i vanjske okolnosti, *uvijek učinio isto*. Libertarijanac smatra da moja odluka nije bila određena mojom željom te da bih, kada bi se ponovile potpuno jednake unutrašnje i vanjske okolnosti, usprkos želji da izbjegnem gužvu i vjerovanju da na zaobilaznici nema gužve, *mogao krenuti kroz grad*. Dakle, libertarijanac smatra da bih, kada bi se puno puta ponovile potpuno jednake okolnosti, ponekad krenuo preko zaobilaznice, a ponekad kroz grad. *Ali, je li to sloboda koju bih htio imati? Kome treba takva sloboda? Kome treba sloboda da djeluje protivno svojim željama i vjerovanjima?* U kakvom biste svijetu htjeli živjeti, u svijetu u kojem su vaši postupci uvijek određeni vašim željama i vjerovanjima ili u svijetu u kojem ponekad jesu, a ponekad nisu? Taj navodni višak značenja koji *mogao sam* ima u odnosu na *mogao sam da sam htio* sigurno nije nešto što bismo htjeli imati u svojem djelovanju. Jedino u čemu bi se taj navodni višak značenja mogao sastojati jest *slučaj*. Istina je da odluku ponekad prepuštamo slučaju, bacamo kovanicu ili izvlačimo papiriće iz šešira, ali *slučaj ne može biti konstitutivni element našeg odlučivanja i djelovanja*. Odlučivanje i djelovanje ne može biti sustavno zasnovano na slučaju. Znači li to da smo zbog toga kruti i mehanički automati? *Ne, koliko smo kruti, a koliko fleksibilni ne ovisi o tome što bismo učinili u potpuno jednakim okolnostima, nego ovisi o tome koliko bi okolnosti trebale biti različite da bismo učinili drukčije*. Što je osoba suptilnija i senzibilnija, to su potrebne manje razlike u okolnostima da dovedu do razlike u ponašanju; što je osoba grublja i kruća, to je manje osjetljiva na okolnosti u kojima djeluje.⁶⁴

Lockova soba

Dobar primjer na kojem se jasno vidi *kontrast između kompatibilističkog i libertarijanističkog shvaćanja slobode* i na kojem se dobro mogu testirati intuicije o prihvatljivosti definicija jest poznata *Lockova soba*.⁶⁵ Zamislimo da su čovjeka po noći, dok je spavao, prenijeli u sobu u kojoj se nalazi njemu vrlo drag prijatelj kojega dugo nije vidio i s kojim već dugo želi razgovarati. Soba je dobro zatvorena i

62 Kontrakauzalna sloboda je sloboda da djelujemo protivno zakonima prirode.

63 Ovaj je primjer već izložen u poglavlju *Jesmo li mogli učiniti drugačije?* Ovdje se ne pitamo jesmo li mogli učiniti drugačije nego se pitamo imamo li razloga željeti da smo mogli učiniti drugačije.

64 O ovoj se intuiciji raspravlja u poglavlju *Osjetljivost na razloge* u dijelu MORALNA ODGOVORNOST.

65 Primjer je iznio Locke u *Ogledu o ljudskom razumu*, 1690., knjiga II, poglavlje XXI, paragraf 10. Osim što je ovim primjerom Locke htio potkrijepiti kompatibilistički kriterij slobodne volje, Locke je još htio pokazati da sloboda nije kategorija koja se primjenjuje na samu volju već na osobu koja ima ili nema moć da učini onako kako hoće.

zaključana i iz nje nikako ne može izaći. Ujutro kad se probudi razveseli se što je ugledao prijatelja i ni ne pomišlja da napusti sobu. Dakle, on ne želi napustiti sobu, on želi u njoj ostati, ali, i kada bi htio iz nje izaći, to nikako ne bi mogao. *Je li taj čovjek slobodan ili nije?* Prema kompatibilističkom kriteriju, prema kojem se sloboda volje svodi na odsustvo prepreka da se čini ono što se želi činiti, čovjek je *slobodan* jer ga ništa ne sprečava da čini ono što želi činiti. Međutim, prema libertarijanističkom kriteriju, prema kojem se sloboda volje sastoji u mogućnosti da se učini drugačije, ovaj čovjek *nije slobodan* jer, kada bi htio, ne bi mogao učiniti drugačije. Što vi mislite, je li čovjek bio slobodan ili nije? Ako mislite da je bio slobodan, imate *kompatibilističke* intuicije, a ako mislite da nije, vaše su intuicije *libertarijanističke*.

Pitanja uz poglavlje *Sloboda volje*

1. Što je determinizam?
2. Kako determinist objašnjava slučaj?
3. Što misli determinist, ima li relevantne razlike između unutrašnje i vanjske prisile? Objasnite!
4. Kako glasi princip kauzalnosti?
5. Kako glasi princip uniformnosti prirode?
6. Možemo li u potpuno jednakim okolnostima učiniti drugačije nego što smo učinili, što smatra determinist a što libertarijanac?
7. Što je Laplaceov demon?
8. Što su smatrali Demokrit i Leukip?
9. Što su smatrali Epikur i Lukrecije?
10. Može li slučaj objasniti slobodu volje? Zašto?
11. Izložite determinističku dilemu! Što ona pokazuje?
12. Što je libertarijanizam?
13. Zašto je libertarijanac dužan tvrditi da između naših razloga i naših postupaka uvijek postoji izvjesni jaz?
14. Kako libertarijanci shvaćaju slobodu volje?
15. Što je *causa sui*?
16. Zašto je libertarijanizam blizak dualizmu u filozofiji uma?
17. Što je kompatibilizam?
18. Što je inkompatibilizam?
19. Kako kompatibilist razumije slobodu volje?

20. Što smatra kompatibilist, u čemu je osnovna pogreška inkompatibilizma?
21. U čemu je i pod pretpostavkom determinizma razlika između slobodnih i neslobodnih postupaka?
22. Izložite kompatibilistički prigovor da je libertarijanizam zasnovan na pogrešnoj shvaćanju jastva!
23. Zašto kompatibilisti smatraju da je djelovanje moguće samo pod pretpostavkom determinizma?
24. Koji je osnovni kompatibilistički kriterij slobode volje?
25. Objasnite što pokazuje Lockova soba?

MORALNA ODGOVORNOST

Dijete se udari o stolicu pa više *Zločesta stolica! Zločesta stolica!* i udari je nogom da je kazni. Jasno je da dijete griješi jer stolica ne može biti zločesta i besmisleno je kažnjavati je. Stolica ne može biti *kriva* što se dijete u nju udarilo. Stolica nije *moralni subjekt*. Ona ne podliježe *moralnom vrednovanju*. Stolica nije *moralno odgovorna*. To je jasno. Samo ljudi mogu biti moralno odgovorni; političar može biti *zaslužan* za gospodarsku obnovu ili *kriv* za loše stanje u školstvu; voditelj gradilišta je *dužan* poduzeti sve mjere zaštite na radu; roditelji su *odgovorni* za svoju djecu; vozač može biti *kriv* jer je prebrzo vozio i time doveo u opasnost sudionike u prometu; projektant je *odgovoran* za statiku zgrade; itd.¹ Doduše, ponekad o odgovornosti govorimo u smislu *uzročnosti*; kažemo da su neispravne instalacije *odgovorne* za požar; da je promjena temperature *odgovorna* za otapanje leda; da je visoka temperatura *odgovorna* za kvarenje hrane; da je suša *odgovorna* za lošiji prinos; da je loš amortizer *odgovoran* za vibracije u zavojima; itd. No *ovdje se ne radi o moralnoj odgovornosti* nego naprosto o *uzrokovanju* ili ako baš hoćemo možemo reći da se radi o *uzročnoj odgovornosti*.² Neispravne instalacije, zatopljenja, suše, amortizeri, itd. nisu moralni subjekti, oni ne mogu biti moralno odgovorni. Može biti odgovoran mehaničar koji je na servisu previdio loš amortizer ili električar koji nije propisno postavio instalacije. Meteorološke prilike nemaju moralnu odgovornost. Samo čovjek može *biti moralni subjekt* i samo čovjek može *imati moralnu odgovornost*. Samo čovjek može biti vrijedan

1 Nekoliko je zbornika radova koji pružaju dobar uvid u suvremenu raspravu o moralnoj odgovornosti. To su: *Perspectives on Moral Responsibility* Fishera i Ravizze iz 1993.; *Agency and Responsibility* Laure Ekstrom iz 2001.; *Essays on Free Will and Moral Responsibility* Trakakisa i Cohena iz 2008.; te *Moral Responsibility and Alternative Possibilities* Widerkera i McKenne iz 2006., koji je cijeli posvećen samo jednom, ali centralnom problemu u raspravi. Zatim, nekoliko je dobrih knjiga o moralnoj odgovornosti: *Responsibility and Control*, Fishera i Ravizze iz 1998.; *Freedom Within Reason*, Susan Wolf iz 1990.; *Agency and Answerability* Gary Watsona iz 2004.; te *My Way: Essays on Moral Responsibility* Johna Martina Fishera iz 2008.

2 Zanimljivi su slučajevi u kojima prema čisto prirodnim pojavama zauzimamo nekakve proto-moralne stavove; poljoprivrednik *proklinje* neplodnu zemlju, pomorac *proklinje* oluju, itd. No to je prihvatljivo samo kao metafora u kojoj se prirodna pojava u nekoj mjeri personificira.

pohvale ili pokude, samo čovjek može biti kriv ili nevin, osjećati ponos ili stid, čovjeka možemo poštovati ili prezirati, čovjeku možemo zamjeriti ili oprostiti, itd. Sve ove karakteristike mogu nam se pripisati upravo zato što imamo moralnu odgovornost. Kada ne bismo imali moralnu odgovornost ne bismo mogli biti ni krivi ni nevin, ne bi nam se moglo ni zamjeriti ni oprostiti, ne bi nas se moglo ni poštovati ni cijeniti, itd. Možemo reći da:

A je moralno odgovoran akko A podliježe moralnom vrednovanju.

U nekom smislu to je očito točno, to je truizam; biti moralno odgovoran naprosto znači podliježati moralnom vrednovanju.³ No to nije dovoljno informativno, dobar odgovor mora biti specifičniji. Želimo znati koja je to karakteristika koju imamo i zbog koje mi možemo biti krivi, a stolica, zid ili kamen ne mogu biti krivi? *Što je to što nas čini moralno odgovornima?* Je li to mogućnost da učinimo drugačije? Je li to činjenica da možemo biti svjesni posljedica svojih postupaka? Je li to činjenica da imamo razum? Je li to činjenica da možemo kontrolirati svoje ponašanje? Je li to sposobnost da djelujemo u skladu s vrijednostima? Je li to osjetljivost na razloge? O tome će biti riječi u ovom poglavlju. O moralnoj odgovornosti možemo govoriti u dva smisla, možemo govoriti o *općoj moralnoj odgovornosti* i o *moralnoj odgovornosti u pojedinom slučaju*. Ako se za osumnjičenoga ispostavi da nije kriv za zločin za koji ga se teretilo, to znači da *nije odgovoran za taj pojedini zločin*, ali da je *općenito odgovoran za svoje postupke*. On nije kriv za pojedini zločin jer ga nije počinio, ali bi bio kriv da ga je počinio jer ima opću moralnu odgovornost. Da bismo mogli biti odgovorni za svoj pojedini postupak prvo moramo imati opću odgovornost za svoje postupke. Smisao u kojem šef gradilišta *nije kriv* za nesreću koja se dogodila različit je od smisla u kojem daske i cigle koje su radnicima pale na glavu *nisu krive* za nesreću. Šef gradilišta *može biti kriv ili nevin* jer ima opću moralnu odgovornost, a daske i cigle *ne mogu biti ni krive ni nevine* jer nemaju opću moralnu odgovornost. Šef gradilišta je vrsta stvari koja može biti moralno odgovorna, a daske i cigle su vrsta stvari koja ne može biti moralno odgovorna. U raspravi o moralnoj odgovornosti vrlo su zanimljive *isprike* jer one su nešto što nas *oslobađa moralne odgovornosti* u pojedinim slučajevima. *Isprikama* nastojimo pokazati da ne snosimo odgovornost za neki pojedini postupak iako imamo opću moralnu odgovornost za svoje postupke. *Nisam znao! Nisam mogao! Nisam imao izbora! Nisam htio!* oslobađaju nas moralne odgovornosti za pojedine postupke, ali ne i opće moralne odgovornosti. Pored toga, one su zanimljive jer sugeriraju odgovor na pitanje što je to što nam daje opću moralnu odgovornost. *Ako nas u pojedinom slučaju to što nismo imali*

3 Pitanje je može li netko podliježati moralnom vrednovanju, a da ne bude moralno odgovoran. Postupci luđaka mogu dovesti do katastrofalnih ili do spasonosnih posljedica. No tada ćemo vrednovati same posljedice, a ne volju i namjeru, isto kao i kod prirodnih procesa.

*karakteristiku X oslobađa moralne odgovornosti za taj slučaj, onda je prirodno zaključiti da je to što inače imamo karakteristiku X ono što nam daje opću moralnu odgovornost.*⁴ U ovom poglavlju tražit ćemo kriterij *opće moralne odgovornosti*. Opća moralna odgovornost nije samo nešto čime se bave sudski vještaci koji procjenjuju rubne slučajeve uračunljivosti ili poslovne sposobnosti. *Moralna odgovornost je ono što nas čini moralnim subjektima! Moralna odgovornost je ono što nas čini ljudima!* U tom smislu optužba za najgori zločin daleko je manje loša i manje uvredljiva od optužbe da netko nije moralni subjekt. Doduše, ako netko doista nije moralni subjekt onda ta konstatacija za njega i ne može biti uvredljiva jer se uvrijediti može samo nekoga tko jest moralni subjekt. Reći za nekoga da nije moralni subjekt, to je krajnja degradacija. Reći za nekoga da nema moralnu odgovornost to znači smjestiti ga u rang dasaka, cigli i ostalih čisto fizičkih predmeta. Doista, možemo reći da je to što podliježemo moralnom vrednovanju ono što nam daje dostojanstvo i ono što nas čini ljudima. Notorno je pitanje *Što je čovjek? Zoon politikon? Animal rationale? Bespernati dvonožac? Životinja koja proizvodi oruđe? Biće prakse?* Teško ćemo pogriješiti ako kažemo da je čovjek *moralni subjekt!* To je ono što nas čini ljudima i ono što nas razlikuje od ostalih bića u univerzumu. Zato je rasprava o moralnoj odgovornosti važna, to je rasprava o onome što nas čini ljudima.⁵

Rasprava o moralnoj odgovornosti direktan je nastavak rasprave o slobodi volje. Te dvije rasprave čine prirodnu cjelinu. Ipak, one su izložene odvojeno. Zbog potrebe da se organizira velika količina materijala, ali i zato što se kriterij slobode volje i kriterij moralne odgovornosti *ne moraju* podudarati. Prateći raspravu može se steći dojam da:

A ima moralnu odgovornost akko ima slobodu volje.

U nekim modelima to je točno, kriterij slobode volje *ujedno* je i kriterij moralne odgovornosti. Na primjer, ako se slobodu volje shvati kao sposobnost djelovanja u skladu s vrijednostima ili kao sposobnost djelovanja u skladu s razumom, onda se ta dva kriterija podudaraju. Međutim, barem *prima facie* mogući su slučajevi u kojima netko ima slobodu volje, a nema moralnu odgovornost kao i slučajevi u kojima netko nema slobodu volje, a ima moralnu odgovornost. S jedne strane, životinje, luđaci i mala djeca mogu zadovoljavati razne kriterije

4 Ovo je vrlo zanimljiva misao, no pitanje je da li je točna. Možda je ono što nas ispričava u pojedinom slučaju samo nužan, ali ne i dovoljan uvjet opće moralne odgovornosti. Možda je posjedovanje razuma konstitutivno za moralnu odgovornost dok je poznavanje relevantnih okolnosti samo nužan uvjet za odgovornost u pojedinom slučaju.

5 Doduše, mogla bi postojati i druga bića koja bi mogla biti moralni subjekti, anđeli i marsovci mogli bi biti moralni subjekti. Zbog toga bismo mogli reći da *Čovjek je moralni subjekt!* nije dobra definicija čovjeka jer ga *differentia specifica* ne razlikuje od nekih drugih mogućih bića. No čak ako to i nije dovoljno dobra definicija, to je izuzetno važna karakteristika, to je ono što nam daje dostojanstvo i ono što nam daje posebnu vrijednost.

slobode volje, ali ih nećemo smatrati moralno odgovornima. S druge strane, u nekim okolnostima i ljude koji ne mogu učiniti drugačije možemo smatrati odgovornima za ono što čine. Dakle, sloboda volje ne mora biti *ni nužan ni dovoljan uvjet* moralne odgovornosti. Zbog toga se *kriterij slobode volje ne mora podudarati s kriterijem moralne odgovornosti*.⁶ Jasno, čak ako se ta dva kriterija i ne podudaraju, rasprava o jednome neodvojiva je od rasprave o drugome.⁷

Princip alternativne mogućnosti

Libertarijanci smatraju da je *mogućnost da se učini drugačije* esencijalna za slobodu volje i moralnu odgovornost; ako *ne možemo* učiniti drugačije onda je jasno i očito da naša volja ne može biti slobodna i da ne možemo biti moralno odgovorni. Ako nisam imao *mogućnost izbora* kako onda mogu biti odgovoran za svoj postupak? Mogu biti odgovoran za svoj postupak samo ako sam ga *mogao ne učiniti*; ako sam ga *morao* učiniti onda ne mogu biti za njega odgovoran jer naprosto nije bilo u mojoj mogućnosti da ga ne učinim. Kako mogu biti kriv što ne letim kada *ne mogu* letjeti? Kako mogu biti kriv što nisam bio na dva mjesta istovremeno kada *ne mogu* biti na dva mjesta istovremeno? Kako mogu biti kriv što nisam golim rukama pomaknuo kamion kada *ne mogu* golim rukama pomaknuti kamion? Kako dijete od tri godine može biti krivo što ne zna rimsku povijest kada tako malo dijete *ne može* znati rimsku povijest? Itd. Možemo biti odgovorni samo za ono što smo *mogli* učiniti, ne možemo biti odgovorni za ono što *nismo mogli* učiniti! Ova elementarna intuicija je u etici poznata kao princip ili uvjet da *treba implicira može* (*ought implies can*) ili možda bolje reći kao uvjet ili princip da *treba pretpostavlja može*.⁸ Ne možemo tvrditi da netko treba učiniti ono

6 Jedna takva pozicija je *semikompatibilizam* Johna Martina Fishera. On smatra da sloboda volje pretpostavlja sposobnost da se *učini drugačije* dok moralna odgovornost pretpostavlja samo sposobnost da se *učini*. On razlikuje *guidance control* (sposobnost da se učini jedino što se može učiniti) i *regulative control* (sposobnost da se učini drugačije). Zbog toga smatra da sloboda volje nije kompatibilna s determinizmom dok moralna odgovornost jest. Fisher je svoje stavove izložio u *The Metaphysics of Free Will* iz 1994., a kasnije ih je razradio s Markom Ravizzom u *Responsibility and Control* iz 1998.

7 Zanimljivi su slučajevi u kojima smo odgovorni za posljedice naših postupaka, koje nisu pod našom kontrolom. Takvi su slučajevi raspravljani u poglavlju *Moralna sreća* u dijelu ETIKA.

8 Formulacija *treba implicira može* možda može biti zbunjujuća. Naime, može je se shvatiti u smislu da ako je nešto nečija moralna dužnost da se onda više ne pita može li on to ili ne može učiniti, već da se želi reći da on to mora biti u stanju učiniti zato što mu to dužnost nalaže. Dakle, u smislu da moralne dužnosti određuju granice mogućnosti. Međutim, stvar je upravo suprotna, formulacijom se želi reći da granice mogućnosti određuju granice moralnih dužnosti. *A implicira B* znači da A povlači B; da je B sadržano u A; da je B nužan uvjet od A; da A pretpostavlja B, da nešto ne može biti A ako već nije B. *A implicira B* prvenstveno je odnos između pojmova i znači da je *pojam B sadržan u pojmu A*. Tako kvadrat implicira pravokutnik, otac implicira muškarac, Hrvat implicira Slaven, ginekolog implicira doktor medicine, itd. Sud *Ako A onda B* po kontrapoziciji glasi *Ako ne-B onda*

što ne može učiniti. Ako netko nešto ne može učiniti onda se od njega ne može tražiti da to učini. *Trebaš samo ako možeš! Ako ne možeš onda i ne trebaš!* Od ljudi se može tražiti da čine samo ono što mogu činiti.⁹ Ideja da je mogućnost da se učiniti drugačije nužna za slobodu volje i moralnu odgovornost često se naziva *princip alternativne mogućnosti (principle of alternate possibilities - PAP)*:¹⁰

A je odgovoran za svoj postupak X samo ako je mogao učiniti drugačije.

Ovaj princip izgleda očito i samorazumljivo te stoga ne čudi što je prilično rasprostranjen kako u svakodnevnom rasuđivanju tako i u filozofskoj literaturi. Ljudi se često ispričavaju za ono što su učinili riječima *Nisam imao izbora! Nisam mogao drugačije! Nisam imao alternative!*¹¹ Upravo zato argument posljedice ima toliku snagu; kada bi determinizam bio istinit onda nitko ne bi mogao učiniti ništa drugo osim onoga što *de facto* čini. A to znači da nitko ne bi mogao biti odgovoran ni za ono što je učinio ni za ono što je propustio učiniti. Kako onda determinizam može biti spojiv sa slobodom volje i moralnom odgovornošću? Međutim, koliko god ovakvo shvaćanje slobode volje i moralne odgovornosti moglo izgledati plauzibilno, 70-ih godina prošlog stoljeća kompatibilisti su ga vrlo uvjerljivo i uspješno doveli u pitanje.¹²

Harry Frankfurt navodi sljedeći primjer: zamislimo da Jones namjerava izvršiti atentat na predsjednika, a da Black želi biti siguran da će Jones to doista i učiniti. Zato Black, a da Jones to i ne zna, ugradi Jonesu u mozak čip koji prati Jonesove namjere. Dok god Jones namjerava izvršiti atentat, čip samo prati

ne-A. Dakle, ako nešto nije pravokutnik onda ne može biti kvadrat, ako netko nije muškarac onda ne može biti otac, ako netko nije Slaven onda ne može biti Hrvat, ako netko nije doktor medicine onda ne može biti ginekolog, itd. Isto tako, *Ako treba onda može!* po kontrapoziciji glasi *Ako ne može onda ne treba!* Dakle, u tvrdnji da netko nešto treba učiniti već je sadržana tvrdnja da on to može učiniti, ako se ispostavi da on to zapravo ne može učiniti onda to pokazuje da nije točno tvrdnja da on to treba učiniti i da se od njega ne može tražiti da to učini.

- 9 No što točno traži princip *treba implicira može*? Traži li *opću sposobnost* da se izvrši dana radnja ili traži sposobnost da se dana radnja izvrši *u okolnostima točno takvima kakve su bile*? Ovo je vrlo zanimljivo pitanje. Izgleda da princip ipak traži *opću sposobnost*.
- 10 Naziv je uveo Harry Frankfurt u izuzetno poznatom i utjecajnom članku "Alternate Possibilities and Moral Responsibility" iz 1969. Inače, često se čuje izraz *alternativne mogućnosti*, međutim, to nije ispravan izraz zato što alternativna mogućnost može biti *samo jedna*. Neispravno je reći da postoje *alternative*, ili da ima *više alternativa*, ispravno je reći da postoji *alternativa*. *Alternativne mogućnosti*, uzete kao plural, zapravo su barbarizam. Sam Frankfurt kaže *alternate possibilities*, a ne *alternative possibilities*.
- 11 Britansku premijerku Margaret Thatcher nazvali su *TINA* jer je stalno govorila *There Is No Alternative*.
- 12 Lavinu je pokrenuo Harry Frankfurt navedenim člankom "Alternate Possibilities and Moral Responsibility" iz 1969. Članak je izvršio toliki utjecaj da se govori o *Frankfurt-type examples* ili *Frankfurt-style examples*. Primjeri koje navode Frankfurt, Dennett i ostali kompatibilisti jednostavni su i vrlo uvjerljivi pa uspješno generiraju kompatibilističke intuicije, stoga ih se često naziva *Intuition pumps*.

Jonesove odluke. Međutim, ako se Jones predomisli i odluči odustati od atentata – čip se aktivira i u Jonesu ponovno inducira namjeru da izvrši atentat. E sad, moguća su dva scenarija. U prvom slučaju Jones se ni u jednom trenutku ne predomisli i doista izvrši atentat kako je naumio. U drugom slučaju Jones se u jednom trenutku predomisli i odluči odustati od atentata. Međutim, čip koji je ugradio Black registrira tu odluku i u Jonesu ponovno inducira namjeru da izvrši atentat. Na koncu Jones doista izvrši atentat kako je bio u početku naumio. U oba slučaja Jones je uspješno izvršio atentat, on je bio taj koji je sve isplanirao, taj koji je nabavio pušku vrhunske kvalitete s najsuvremenijom optikom, taj koji se dan prije popeo na toranj i cijelu noć čekao da dođe kolona s predsjednikovim automobilom, on je bio taj koji je povukao okidač. Jasno, ogromna je razlika između dva slučaja i intuitivno je sasvim jasno u čemu je razlika. U prvom slučaju Jones je izvršio atentat *svojom slobodnom voljom i snosi punu moralnu odgovornost za taj čin*. U drugom slučaju Jones je izvršio atentat, ali to nije učinio *svojom slobodnom voljom i zato ne može biti odgovoran za taj čin*. U drugom slučaju to je bila Blackova volja i Black je odgovoran za atentat, Jones je samo bio sredstvo izvršenja, a ne inicijator, inicijator je bio Black i zato je on odgovoran za čin. No ono što je u ovom kontekstu važno jest to što Jones ni u prvom ni u drugom slučaju *nije mogao učiniti drugačije*, a ipak je u prvom slučaju bio slobodan i odgovoran dok u drugom slučaju nije bio ni slobodan ni odgovoran. *Očito je da sloboda volje i moralna odgovornost ne ovise o tome je li mogao učiniti drugačije nego što je učinio nego o tome je li htio učiniti to što je učinio!*

Kompatibilistički protuprimjeri PAP-u ne moraju biti ograničeni samo na *sience fiction* scenarije. Niz primjera iz svakodnevnog života može se analizirati na frankfurtovski način. Ako vam kod naglog kočenja suputnik u gradskom autobusu stane na nogu, ispričava se riječima *Nisam htio!* Ne ispričava ga činjenica da u danim okolnostima *nije mogao* ugaziti nigdje drugdje nego upravo na vašu nogu nego činjenica da *nije htio* ugaziti na vašu nogu. Možda najčešća isprika je upravo *Oprostite! Nije bilo namjerno!* Pri tome je svejedno je li onaj koji je učinio to što je učinio mogao učiniti drugačije ili nije, ono što ga ispričava jest to što *nije namjeravao* učiniti to što je učinio, a ne to što *nije mogao* učiniti drugačije. Nadalje, niz je primjera, barem na nivou verbalne formulacije, u kojima *nemogućnost da se učini drugačije uopće ne umanjuje slobodu volje i moralnu odgovornost*. Štoviše, u takvim primjerima *nemogućnost da se učini drugačije upravo svjedoči o čvrstoći moralnog karaktera i odlučnosti da se djeluje u skladu s ispravnim uvjerenjima*. Za Georga Washingtona se kaže da *nije mogao* lagati.¹³ Martin Luther je, kada je zakucio 95 točaka na vratima katedrale u Wittenbergu, navodno rekao da *ne može učiniti drugačije*.¹⁴ Daniel Dennett tvrdi da *ne može* mučiti nevinog čovjeka

13 Primjer Susan Wolf iz knjige *Freedom Within Reason*, 1990.

14 Izuzetno poznati primjer Daniela Dennetta iz knjige *Elbow Room*, 1994.

ni za kakve novce.¹⁵ Kada se zgražamo nad nečijim postupkom često se pitamo Ma kako je samo *mogao* tako nešto učiniti? Kako si samo *mogao* tako nešto učiniti svome bratu, svome ocu, itd? Time želimo reći da smo do tada vjerovali da on nešto tako *ne može* učiniti. Često tvrdimo da Normalan čovjek *ne može* nešto tako učiniti! ili da Pošten čovjek *ne može* učiniti nešto tako! Sve su to primjeri u kojima *nemogućnost da se učini drugačije nimalo ne umanjuje slobodu volje i moralnu odgovornost već, upravo suprotno, svjedoči o snazi volje i o naglašenom osjećaju moralne odgovornosti.*

Kompatibilisti smatraju da za slobodu volje i moralnu odgovornost nije potrebno da pred sobom imamo više otvorenih mogućnosti, dovoljno je da pred sobom imamo samo jednu otvorenu mogućnost. Sloboda volje i moralna odgovornost ne ovise o tome imamo li *mogućnost izbora između više puteva*, već o tome *želimo li ili ne želimo ići jednim putem kojim možemo ići*, ovisi o tome *želimo li ili ne želimo učiniti jedinu stvar koju možemo učiniti*. Upravo su u tome zasnovani frankfurtovski protuprimjeri principu alternativnih mogućnosti. U svim tim protuprimjerima *ljudima stoji na raspolaganju samo jedna mogućnost, ali je upravo ta mogućnost ono što oni žele učiniti*. Sjetimo se *Lockove sobe*; čovjek ne može izaći iz sobe, ali i ne želi izaći iz sobe, on želi u njoj ostat i razgovarati s prijateljem kojega dugo nije vidio. *On ima slobodu volje jer jedino što može učiniti jest upravo ono što želi učiniti!* Nije važno što on ne može učiniti drugačije, važno je to što on želi učiniti upravo to jedino što može učiniti. Irelevantno je što su mu svi drugi putevi zatvoreni, relevantno je to što želi ići putem koji je jedini otvoren. Zamislimo da maturant živi u manjem gradu u kojem postoji samo jedan fakultet i to građevinski. Maturant nema mogućnosti da ide studirati bilo što drugo bilo gdje drugdje. Ali on upravo želi studirati građevinu. I kada bi mogao upisati bilo koji drugi fakultet, on bi upisao građevinu. Dakle, iako se nalazi u okolnostima u kojima ne može studirati ništa drugo, *nije ga činjenica da ne može studirati ništa drugo prisilila da upiše građevinu u svom gradu*, on je upisao građevinu u svom gradu *zato što je htio upisati građevinu*. Njegova odluka je njegova i slobodna jer je učinio ono što je htio učiniti, iako je *jedino što je mogao učiniti bilo upravo ono što je htio učiniti*. Kompatibilistička strategija u kritici PAP-a je vrlo jednostavna: oni nastoje pokazati da *pripisivanje moralne odgovornosti samo naizgled ovisi o mogućnosti da se učini drugačije, a da zapravo ovisi o nečem drugom; sloboda volje i moralna odgovornost ne ovise o tome je li netko mogao učiniti drugačije ili nije, već o tome je li htio učiniti to što je učinio ili nije.*¹⁶

15 Također primjer Daniela Dennetta iz *Elbow Room*, 1994.

16 Kompatibilisti smatraju da nas *mogući tijek događaja* ne može učiniti odgovornima nego da nas samo *aktualni tijek događaja* može učiniti odgovornima. Kako me činjenica da sam mogao učiniti drugačije može učiniti odgovornim za *ono što jesam učinio*? Samo me *nešto od onoga što je u aktualnom tijeku događaj dovelo do mog postupka* može učiniti odgovornim ili neodgovornim za taj postupak.

Ovi bi primjeri trebali pokazati da odgovornost za postupak ne izvire iz *mogućnosti da se učini drugačije* nego iz *namjere da se izvrši postupak* bez obzira može li se učiniti drugačije ili ne. Međutim, pitanje je pokazuju li ovi primjeri doista to. Profesionalni ubojica, iako ni u jednom trenutku nije mogao učiniti drugačije, *ni u jednom trenutku nije ni pokušao učiniti drugačije*. Po pretpostavci je istina da on nije mogao učiniti drugačije, ali je mogao *pokušati* učiniti drugačije. Jasno, aparat bi se aktivirao i poništio njegovu odluku, no pokušaj da učini drugačije skinuo bi krivicu s njega i prebacio bi je na neurologa koji mu je ugradio taj aparat. On nije imao *slobodu izbora u pogledu svog postupka*, ali je imao *slobodu izbora u pogledu svoje odluke* da izvrši ili ne izvrši naručeno ubojstvo. Zbog ugrađenog aparata on ne bi mogao zadržati svoju odluku da odustane od izvršenja, ali ju je mogao donijeti, ma kako kratko ona trajala. On je imao alternativu i kriv je upravo zato što ju je imao, a nije ju iskoristio. Imao je mogućnost izbora i kriv je upravo zato što je imao mogućnost izbora. Istina, drugačiji izbor ne bi dugo trajao, ali ubojica je kriv jer ga ni u jednom trenutku nije donio, ma kako bi on kratko trajao. Isto vrijedi i za liječnika koji se nije odazvao na poziv pacijenta nego je ostao u ugodnom društvu. Doduše, on nije imao slobodu realizacije jer je bio zaključan, ali ga ništa nije sprječavalo da *pokuša* izaći iz sobe i pomoći pacijentu. *On je imao slobodu izbora i kriv je zbog pogrešnog izbora!*¹⁷ Što vi mislite, što nas čini odgovornima za svoje postupke, to da smo ih htjeli učiniti ili to da smo mogli učiniti drugačije?

Retributivizam i konzekvenijalizam

Kompatibilisti smatraju da *kažnjavanje ima smisla samo ako je determinizam istinit i samo u mjeri u kojoj je determinizam istinit*. Jer, što je uopće smisao kazne?¹⁸ *Smisao kazne je korekcija ponašanja!* Kažnjavanje je smisleno samo ako može *utjecati na ponašanje!* Ako se kažnjavanjem ne može utjecati na ponašanje onda kažnjavanje predstavlja *bесmisleno sadističko izživljavanje*. Kažnjavanje je smisleno samo ako postoji i samo u mjeri u kojoj postoji *uzročno-posljedična veza između kazne i budućeg ponašanja*. Stoga kompatibilisti odbacuju *retributivističko opravdanje kazne*, smatraju ga primitivnim, nehumanim i neznanstvenim. Izraz *retributivizam* dolazi od riječi *retribucija* koja znači *osveta* ili *odmazda*. Prema ovom shvaćanju kazna je

17 Na ovoj poanti inzistira David Widerker u članku "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities" iz 1995. Ideju razmatra, ali je ne prihvaća u cijelosti i John Martin Fisher u *The Metaphysics of Free Will* iz 1994., poglavlje 7.3. "The Flickers of Freedom". Najpoznatiji tekstovi u kojima se raspravlja o ovom problemu prikupljeni su u zborniku *Moral Responsibility and Alternative Possibilities* Widerkera i McKenna iz 2006.

18 Izvrstan prikaz rasprave o opravdanju kazne jest knjiga Igora Primorca *Justifying Legal Punishment* iz 1989. Knjiga je 1995. prevedena na hrvatski pod naslovom *Kazna, pravda i opće dobro*.

utemeljena u našoj prirodnoj želji za osvetom onome tko nam je nanio nepravdu. Jasno, kazna ne može biti akt slijepe mržnje, osveta ne smije biti pretjerana, osveta mora biti primjerena. Ideja da pravedna kazna predstavlja primjerenu osvetu izražena je u principu *Oko za oko! Zub za zub!* Ako je taj princip zadovoljen, osveta je primjerena, to jest, kazna je pravedna. Dakle, u osnovi retributivističkog opravdanja kazne leži intuicija da se *pravednom kaznom prijestupniku treba nanijeti upravo onoliko štete koliko je on nanio oštećenoj strani, i to upravo zato što je nanio toliko štete oštećenoj strani*. Retributivizam je *deontološka* teorija, to znači da ne uzima u obzir posljedice do kojih dovodi postupak; *pravedno je ono što je pravedno bez obzira na posljedice do kojih dovodi*. Ako nekoga treba kazniti onda ga treba kazniti zato što je kaznu zaslužio, a ne zato što kazna ima ove ili one dobre posljedice. Jasno, kazna može imati poželjne posljedice i bolje je da ih ima nego da ih nema, ali *ono što opravdava kaznu nisu dobre posljedice do kojih ona dovodi u budućnosti nego prijestup koji je izvršen u prošlosti*. Kazna može dovesti do preodgajanja prijestupnika, može zastrašiti potencijalne prijestupnike, može zaštititi društvo od nepopravljivih prijestupnika, može imati i druge dobre posljedice, ali *to nije ono što je opravdava*. Ono što opravdava kaznu jest *to što je počinitelj počinio prijestup koji je počinio*. On je taj prijestup počinio, on je za njega odgovoran, on je za njega kriv i on zaslužuje kaznu zato što je učinio nešto što nije smio učiniti. No deterministi odbacuju ovakvo rasuđivanje kao potpuno neutemeljeno i iracionalno. Oni smatraju da princip *Oko za oko! Zub za zub!* ne može predstavljati prihvatljivo opravdanje kazne u suvremenom i humanom društvu. Štetu koju se kažnjavanjem nekome nanosi *ne može se opravdati* štetom koju je taj nanio nekome drugome. Štetu koju mu se nanosi kažnjavanjem može se opravdati samo ukupnom korišću do koje dovodi šteta koja mu se nanosi. *Pravednost se ne može sastojati u udvostručavanju štete!* Što smo postigli time što umjesto jednog izbijenog oka sada imamo dva ili što umjesto jednog izbijenog zuba sada imamo dva? Ništa! Samo smo udvostručili ukupnu količinu štete! Zato retributivizam i jest primitivan, nehuman i iracionalan. Kažnjavanje, isto kao i nagrađivanje, mora se opravdati *pozitivnim efektima do kojih dovodi, a ne željom za osvetom*. Stoga deterministi kaznu prije svega opravdavaju *preodgajanjem* prijestupnika i njihovom integracijom u društvo, *zastrašivanjem* samih prijestupnika i ostalih potencijalnih prijestupnika i ostalim pozitivnim efektima koje kažnjavanje prijestupnika ima po društvo u cjelini. Kazna može biti smisljena samo u mjeri u kojoj postoji uzročno-posljedična veza između kazne i budućeg ponašanja kažnjenika i ostalih članova društva. *Izolacija* je opravdana samo u slučajevima u kojima *preodgoj* nije moguć, u takvim slučajevima ono što opravdava kaznu jest *zaštita društva* od opasnih pojedinaca. Kompatibilisti su *konzervencijalisti*, smatraju da sve postupke, pa tako i kažnjavanje, treba opravdavati *isključivo pozivanjem na pozitivne efekte tih postupaka*. Doduše, mi imamo ideju *zasluge*. Govorimo o *zasluženoj* ili *nezasluženoj* kazni ili nagradi. Kažemo da je radnik ovaj mjesec *zaslužio* plaću, da netko *nije zaslužio*

penziju, da je zločinac zaslužio 20 godina robije, da je Hajduk zaslužio uzeo bodove u gostima, da netko zasluži poštovanje, itd. Čini nam se da se ideja zasluge ne može u potpunosti svesti na poželjne posljedice kazne ili nagrade. Čini nam se da je zasluga nešto primitivno i ireducibilno. Čini nam se da je pitanje je li netko nešto zaslužio ili nije logički nezavisno od pitanja hoće li kazna ili dovesti do poželjnih posljedica. Ako je netko zaslužio da bude kažnjen onda on treba biti kažnjen bez obzira na posljedice do kojih će ta kazna dovesti. Konzekvencijalist smatra da je ovaj dojam pogrešan i da se zasluženost kazne u potpunosti i bez ostatka svodi na poželjne posljedice kazne. Jer, u čemu bi se drugome mogla sastojati zasluženost kazne? Vjerovanje da u zasluži postoji neki ireducibilni element predstavlja patetičku pogrešku.¹⁹ Ono je posljedica negativnog emotivnog naboja koji se u nama javlja prema prijestupu i prijestupniku. Zasluga nije neko primitivno, neanalizibilno i ireducibilno svojstvo koje nastaje određenom vrstom ponašanja. To da neki oblik ponašanja zasluži kaznu to samo znači da je taj oblik ponašanja takav da je za društvo bolje da ga suzbija. To da neki oblik ponašanja zasluži nagradu to samo znači da je taj oblik ponašanja takav da je za društvo bolje da ga promovira. To da je kazna ili nagrada zaslužena, to ne znači i ne može značiti ništa više od toga.²⁰ Što vi mislite, čime treba opravdavati kažnjavanje, štetom koju je prijestupnik počinio u prošlosti ili korišću do koje će kazna dovesti u budućnosti? Drugim riječima, jeste li retributivisti ili konzekvencijalisti? Što mislite, bi li kažnjavanje imalo smisla i kada ne bi utjecalo na buduće ponašanje? Može li se zasluga reducirati na nešto što je društveno korisno?

Razum

Da bi naša volja bila slobodna i da bismo bili moralno odgovorni za ono što činimo, moramo znati što činimo, a znamo što činimo ako imamo razum. Ako netko ima razum, ne može reći da nije znao što je učinio! Njegovu ćemo volju smatrati slobodnom i njega ćemo smatrati odgovornim za ono što je učinio naprosto zato što ima razum. Ako je imao razum onda je morao znati što čini. Ako je učinio nešto loše onda je kriv jer je znao da čini nešto loše. A ako doista nije znao što čini onda je kriv jer je to mogao znati, a nije znao. Činjenica da imamo razum

19 Krivi smo za patetičku pogrešku kada u stvari projiciramo svojstva koja u samim stvarima ne postoje.

20 Jasno je da mora ostati otvoren pojmovni prostor između onog koji je kažnjen i onoga koji zasluži kaznu. Možemo reći da netko zasluži kaznu akko bi bio kažnjen u idealnim okolnostima. Dakle, akko bi ga kaznili potpuno informirani, potpuno nepristrani, potpuno racionalni i moralno potpuno kompetentni ljudi. Dobro, no znači li to da bi ga oni kaznili zato što on zasluži kaznu? U tom bi slučaju zasluga opet ostala primitivan pojam. Ne! Jer dobro opravdanje toga da on zasluži kaznu ne bi stalo na tome da je on zaslužio. Dobro opravdanje toga da on zasluži kaznu pozivalo bi se na štetnost njegovog postupka, na to da s razlogom ne želimo da on takav postupak ponovi, na to da s razlogom ne želimo da se i drugi tako ponašaju, itd.

omogućuje nam da razumijemo posljedice svojih postupaka, ali nas samim time i obvezuje da ih razumijemo. Činjenica da imamo razum nameće nam dužnost da razmišljamo o svojim postupcima. Ako možemo znati što činimo onda moramo znati što činimo! Pri čemu se ova dužnost odnosi kako na činjenice tako i na vrijednosti. Dakle:

A ima slobodu volje i moralnu odgovornost akko ima razum.²¹

Razum nam, između ostaloga, nalaže da kratkoročni interes žrtvujemo za dugoročni; da veću korist u budućnosti pretpostavimo manjoj koristi u sadašnjosti; da se suzdržimo od onoga zbog čega bismo kasnije žalili; razumom trebamo planirati svoj život; razumom spoznajemo što je za nas dobro; razumom spoznajemo moralne norme; itd. Razum treba biti vrhovni arbitar! Ideja da treba djelovati na osnovi razuma i da se upravo u tome sastoji sloboda volje vrlo je proširena kako u svakodnevnom rasuđivanju tako i u filozofiji.²² Poznata je Platonova metafora konjske zaprege iz dijaloga *Fedar*; duša je cjelina koja se sastoji od dijelova kao konjska zaprega; razum je kočijaš koji upravlja zapregom, a vuku je dva konja *ljubav* i *požuda*, prvi konj je lijep, krotak i reagira na riječi, a ne na batine, drugi je ružan, divlji i jedva ga se kontrolira najtežim bičem. Kao što kočijaš upravlja zapregom tako što kontrolira konje, tako i razum treba upravljati dušom tako što kontrolira emocije.²³ Toma Akvinski je u *Summi* volju identificirao s racionalnim apetitom, a ne s osjetilnim apetitom. Smatrao je da je naša volja slobodna onda kada težimo prema onome što nam nalaže razum, a ne kada težimo prema onome prema čemu nas vode osjetila, jer razumom otkrivamo što je za nas doista dobro.²⁴ Kant je u *Kritici čistoga uma* smatrao da je naša volja slobodna zato što je otporna na prisilu osjetilnih nagona. Prisilu osjetilnih nagona poistovjetio je s kauzalitetom prirodnih zakona koji djeluju na naše empirijsko ja dok je slobodno djelovanje poistovjetio s moralnim i racionalnim djelovanjem našeg noumenalnog ja.²⁵

21 Razum se može shvatiti u dva smisla, kao *instrumentalna racionalnost* (sposobnost da biramo najbolja sredstva za zadane ciljeve) i kao *kategorička racionalnost* (sposobnost da vrednujemo i biramo same ciljeve). Jasno, ovdje se razum uzima u širem smislu kao sposobnost da vrednujemo i biramo same ciljeve tako da obuhvaća i vrijednosti, tako da posjedovanje razuma osigurava *normativnu kompetenciju*.

22 Ideja da razum treba kontrolirati nagone često je povezana s radikalnim odvajanjem nagona i morala tako čestim u povijesti zapadnog mišljenja; osjetilni nagoni su nešto nisko i životinjsko dok su moralni principi nešto uzvišeno, nadprirodno, božansko i u svakom slučaju ne-ovozemaljsko. Upravo su zato suvremene evolucijske rekonstrukcije morala metodološki neusporedivo superiornije: moralni principi jednako su prirodni kao i svi ostali nagoni! Doduše, možda ćemo svoje pravo ja ipak radije identificirati sa svojim razumom nego sa svojim nagonima.

23 *Fedar*, dijelovi 25, 34, 35.

24 *Summa Theologiae*, Prvi dio Drugog dijela, Pitanje 8.

25 *Kritika čistoga uma*, Rješenje kozmologijske ideje o totalitetu izvođenja svjetskih događaja i njihovih uzroka, str. 251-260.

U suvremenoj raspravi ovu opciju zastupa Susan Wolf i naziva je *The Reason View*.²⁶ Ona razum razumije kao *spособnost shvaćanja onoga što je Istinito i Dobro*. Spoznaja Istinitog je spoznaja *činjenica*, a spoznaja Dobrog je spoznaja *vrijednosti*. *Razum nam omogućava da razlikujemo istinito od neistinitog i da razlikujemo dobro od zla*. Posjedovanje razuma najvažniji je uvjet slobode volje i moralne odgovornosti. Pored posjedovanja razuma još je potrebna i *spособnost da djelujemo u skladu s razumom*. Naime, moguće je da zbog nekog defekta volje čovjek koji spoznaje Istinito i Dobro ipak ne djeluje na osnovi te spoznaje. Kleptomani ima uvid u to da je krađa nešto loše, ali nema sposobnost da djeluje u skladu s tim uvidom. Dakle:

A ima slobodu volje i moralnu odgovornost akko:

- (1) ima sposobnost da spoznaje Istinito i Dobro
- (2) ima sposobnost da djeluje u skladu s tom spoznajom.

Ovo gledište je vrlo plauzibilno i ima veliku intuitivnu težinu. Luđaci, mala djeca i životinje mogu imati slobodu izbora između više opcija, mogu bez ikakvih prepreka činiti ono što hoće činiti, mogu sami inicirati svoje akcije, itd. *No oni ne mogu biti moralno odgovorni za svoje postupke jer nemaju razum!* Oni mogu imati slobodu volje u svim navedenim smislovima ali *ne mogu imati pravu slobodu volje jer njihova volja nije strukturirana*; oni nisu u stanju planirati, nisu u stanju sagledati posljedice svojih odluka, itd. Volja i razum su neodvojivi! *Da bismo mogli imati slobodu volje i biti moralno odgovorni za ono što činimo moramo imati razum!* Pri tome je svejedno možemo li djelovati u skladu s razumom ili moramo djelovati u skladu s razumom, dovoljno je da *imamo sposobnost da djelujemo u skladu s razumom*. *Posjedovanje sposobnosti ne implicira mogućnost da se učini drugačije*. Ako imamo sposobnost da razumijemo engleski i ako čujemo razgovjetnu rečenicu na engleskom, razumjet ćemo je htjeli mi to ili ne.²⁷ Mi ne možemo birati hoćemo li je razumjeti ili nećemo, mi je razumijemo automatski. Isto može vrijediti i za razum. *Ponekad može biti toliko očito što trebamo učiniti da naprosto ne možemo učiniti ništa drugo*.²⁸ U takvim situacijama ne možemo učiniti drugačije upravo zato što imamo sposobnost da djelujemo u skladu s razumom. Stoga inkompatibilisti griješe ako smatraju da sposobnost djelovanja u skladu s razumom implicira da možemo, ali ne moramo djelovati u skladu s razumom. Sposobnost da djelujemo u skladu s razumom dovoljna je za slobodu volje i moralnu odgovornost i kada ne možemo učiniti drugačije. Jasno je da su ove teze upitne i da ih libertarijanac ne bi prihvatio. Ako imamo sluh onda neke stvari ne možemo ne čuti, ako imamo vid onda neke stvari ne možemo ne vidjeti, itd. To je istina, ali pitanje je da li je i sposobnost djelovanja u skladu s razumom jedna od takvih sposobnosti. *Je li sposobnost da djelujemo u skladu s razumom takva da*

26 Wolf je svoje stavove izložila u knjizi *Freedom Within Reason* iz 1990.

27 Primjer Susan Wolf iz *Freedom Within Reason*, 1990.

28 Stav Susan Wolf iz *Freedom Within Reason*, 1990., str. 70.

neke stvari ne možemo ne učiniti? Istina je da za neke stvari kažemo da ih nismo mogli ne učiniti, no u kojem ih smislu nismo mogli učiniti? Je li to smisao koji je relevantan za raspravu? Je li smisao u kojem ljubitelj nogometa ne može ne gledati finale svjetskog prvenstva isti kao i smisao u kojem kleptomani ne može ne ukrasti ili u kojem se ovisnik ne može ne drogirati?

Wolf zastupa zanimljivu, ali problematičnu tezu o *asimetriji odgovornosti*: čovjek koji učini dobro *zaslužan je* za svoj postupak i kada nije mogao učiniti drugačije dok čovjek koji učini loše *nije kriv* za svoj postupak ako nije mogao učiniti drugačije. Dakle, nemogućnost da se učini drugačije uklanja krivicu za loše postupke, ali ne uklanja zaslugu za dobre postupke. Kako to? Kako to da onaj tko čini dobro ostaje moralno odgovoran i kada ne može učiniti drugačije, a da onaj koji čini loše prestaje biti moralno odgovoran kada ne može učiniti drugačije. Nemogućnost da učini drugačije trebala bi biti simetrična. Ako doista uklanja moralnu odgovornost onda bi je trebala jednako uklanjati i kod dobrih i kod loših postupaka. Izgleda da teza o asimetriji nije održiva. Ona može imati neku plauzibilnost, ali samo zato jer zasnovana na pogrešnom izboru primjera.²⁹ Primjer čovjeka koji čini dobro i zaslužan je iako ne može učiniti drugačije je George Washington koji *nije mogao lagati*. S druge strane, primjer čovjeka koji čini loše, ali nije kriv jer ne može učiniti drugačije kleptomani je koji *ne može ne krasti*. Međutim, očita je razlika između ova dva primjera. George Washington nije mogao lagati zbog *čvrstog moralnog karaktera*, a kleptomani ne može ne krasti zbog *kompulzivnog poremećaja*. Stvar bi bila simetrična kada netko ne bi mogao lagati zbog kompulzivnog poremećaja. Takvog čovjeka ne bismo hvalili zato što ne može lagati nego bismo ga smatrali pokvarenim mehanizmom. Zamislimo da se čovjek s takvim poremećajem nađe na dvoru tiranina i da tiraninu kaže neku istinu koju mu se nitko normalan ne bi usudio reći. Da nije imao taj poremećaj on nikada ne bi tiraninu rekao tu istinu. Bismo li takvog čovjeka smatrali *hrabrim*? Bismo li ga smatrali *moralno zaslužnim* zato što se usudio tiraninu reći istinu? Ne bismo! Jer on se nije ništa *usudio*, on nije smogao neku posebnu moralnu snagu da tiraninu kaže nešto što ovaj ne želi čuti nego jednostavno nije mogao zaustaviti svoja usta. Tada bi stvar bila simetrična; kleptomani *nije kriv* što krade jer ne može ne krasti, čovjek koji tiraninu kaže istinu *nije zaslužan* jer je ne može ne reći. Prvi nije kriv, a drugi nije zaslužan jer obojica imaju kompulzivne poremećaje koji ih oslobađaju moralne odgovornosti. S druge strane, lopova koji ne može ne krasti jer je to njegova prava priroda smatrali bismo krivim isto kao što bismo smatrali zaslužnim nekoga tko ne može lagati jer je to njegova prava priroda. Neki ne mogu učiniti drugačije zbog *svoje prave prirode*, a neki ne mogu učiniti drugačije zbog *kompulzivnog poremećaja*. Oni u različitim smislovima ne mogu učiniti drugačije. Između ta dva smisla velika je moralno relevantna razlika; prvi smisao ne uklanja moralnu odgovornost dok je drugi uklanja.

29 Pogrešku su dobro dijagnosticirali Fisher i Ravizza u *Responsibility and Control*, 1998., str. 60.

Pitanja uz poglavlje *Moralna odgovornost*

1. Zašto je uvredljivo za nekoga reći da nije moralni subjekt?
2. Zašto sloboda volje nije ni nužni ni dovoljni uvjet za moralnu odgovornost?
3. Navedite princip alternativne mogućnosti?
4. Izložite Frankfurtov protuprimjer PAP-u!
5. Zašto bi George Washington i Martin Luther bili protuprimjeri PAP-u?
6. Kako kompatibilisti opravdavaju kaznu?
7. Što je retributivizam?
8. Zašto konzekvencijalisti odbacuju retributivizam?
9. Zašto retributivisti odbacuju konzekvencijalizam?
10. Zašto nam činjenica da imamo razum nameće obavezu da razmišljamo o svojim postupcima?
11. Izložite Platonovu metaforu zaprege! Što ona pokazuje?
12. Kako Wolf definira razum?
13. Koje su nam dvije sposobnosti potrebne da bismo imali slobodu volje i moralnu odgovornost?

ETIKA

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

Odgovore na ova pitanja daje filozofska disciplina koja se zove *etika*.^{1 2} Budući da etika proučava moral, ponekad se koristi izraz *filozofija morala* ili *moralna filozofija*. Etika se obično dijeli na tri dijela: *primijenjena etika*, *normativna etika* i *meta-etika*. U *primijenjenoj etici* nastoje se dati odgovori na konkretna etička pitanja pri čemu se ne nastoji izgraditi opću i sveobuhvatnu etičku teoriju.³ Tipični problemi

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

2 U ovoj knjizi, osim u dijelovima ETIKA, DRUŠTVENI UGOVOR i VRIJEDNOSTI, o etičkim problemima izričito se raspravlja još na barem dva mjesta. Prvo je poglavlje *Sreća* u dijelu SMISAO ŽIVOTA. Raspravlja se o tome može li sreća biti najviša vrijednost u životu, to su zapravo neki od Mooreovih argumenata protiv utilitarizma. Drugo mjesto su poglavlja *Zakonodovac* i *Eutifronova dilema* u dijelu BOG. Tu se raspravlja o religijskom zasnivanju etike, ideji da etika nije moguća bez religije i pokazuje se zašto ta ideja nije održiva.

3 Posljednjih godina kod nas se pojavilo više naslova iz praktične etike. Prvenstveno tu su kvalitetno i jasno pisane knjige Igora Primorca: *Etika na djelu* iz 2006. i *Filozofija na djelu* iz 2001.; zbornici radova koje je uredio isti autor: *O toleranciji* iz 1989. i *Suvremena filozofija seksualnosti* iz 2003.; zatim *Praktična etika* standardno djelo Petera Singera iz 1993. (prijevod 2003.); knjiga *Praktična etika* iz 2007. Elvija Baccharinija i Snježane Prijić-Samaržija; zbornik radova *Pobačaj – za i protiv* kojega je 1995. uredila Snježana Prijić-Samaržija; *Oslobođenje životinja* Petera Singera iz 1975. (prijevod 1998.). Od radova na engleskom mogu

primijenjene etike bili bi: Je li abortus dopušten? Treba li dozvoliti eutanaziju? Je li smrtna kazna opravdana? Smijemo li uzgajati i ubijati životinje za hranu? Kada je rat opravdan? Zašto terorizam nije dopušten? Treba li legalizirati prostituciju? Jesu li seksualne perverzije moralno dopuštene? Imamo li odgovornost prema budućim generacijama? Treba li pri zapošljavanju provoditi afirmativnu akciju? itd. U primijenjenu etiku pripadaju i razne strukovne etike: medicinska etika, poslovna etika, vojna etika, itd. U *normativnoj etici* nastoji se izgraditi sveobuhvatnu etičku teoriju koja bi na sustavan način davala odgovore na pojedina etička pitanja.⁴ Dobra normativna teorija trebala bi dati odgovore na pitanja *Što činiti?* i *Zašto?* Trebala bi nam reći što trebamo činiti i zašto trebamo činiti baš to a ne nešto drugo, dakle, trebala bi ponuditi i sadržaj i opravdanje. U idealnom slučaju, normativna etička teorija sastojala bi se od jednog ili više intuitivno prihvatljivih

se preporučiti zbornici *Applying Ethics* Jeffrey Olena i Vincenta Barrya iz 1996. te *Ethics in Practice: An Anthology* Hughla LaFolletta iz 2002.

- 4 Po mom sudu najbolji postojeći uvod u etiku je mala knjižica Bernarda Williamsa *Morality: An Introduction to Ethics* iz 1972. Nešto teža, ali jednako mala i jednako dobra jest *Utilitarianism For & Against* J. J. C. Smarta i Bernarda Williamsa iz 1973. Čitatelj koji se prvi puta susreće s etikom mogao bi početi s knjigom Louisa Pojmana *Ethics: Discovering Right and Wrong* iz 2006., to je knjiga udžbeničkog karaktera koja je izrazito jednostavna, jasna i informativna kao i sve Pojmanove knjige i zbornici. Izvrstan udžbenik, možda nešto teži od Pojmanovog, jest *Moral Theory: An Introduction* Marka Timmonsia iz 2002. Korektni su i vrlo jednostavni udžbenici *Ethics: Key Concepts in Philosophy* Dwighta Furrowa iz 2005. i *Ethics: A Contemporary Introduction* Harrya Genslera iz 1998. Od starih radova i dalje je itekako kvalitetna *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics* Richarda Brandta iz 1959. Od uvodnih knjiga koje su možda više meta-etičke prirode treba istaknuti specifičnu, čitku i još uvijek zanimljivu *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics* Gilberta Harmana iz 1977.; vrlo je dobro napisan i vrlo je zanimljiv klasik Johna Mackiea *Ethics – Inventing Right and Wrong* iz 1977.; najbolje suvremene uvodne meta-etičke rasprave vjerojatno su *Moral Vision: An Introduction to Ethics* Davida McNaughtona iz 1988. i *The Moral Problem* Michaela Smitha iz 1994. Od zbornika radova može se početi s klasičnim *Readings in Ethical Theory* Wilfrieda Sellarsa i Johna Hospersa iz 1970.; vrlo dobra i jednostavna uvodna antologija radova iz meta-etike, normativne etike i primijenjene etike jest zbornik Genslera, Spurgina i Swindala *Ethics – Contemporary Readings* iz 2004.; klasičan zbornik je *Ethical Theory – Classic and Contemporary Readings* Louisa Pojmana iz 2002.; jako lijepe izbore klasičnih i suvremenih tekstova može se naći u četiri zbornika Stephena Darwalla *Deontology, Consequentialism, Virtue Ethics, i Contractarianism/Contractualism*, svi iz 2003.; jako su dobri zbornici Russa Shafer-Landaua *Ethical Theory – An Anthology i Foundations of Ethics – An Anthology*, oba iz 2007.; vrlo su kvalitetni radovi sabrani u *The Oxford Handbook of Ethical Theory* Davida Coppa iz 2006. Od radova na hrvatskom jeziku treba početi s *Etikom* Williama Frankene iz 1963. (prijevod 1998.); jako je dobar *Uvod u etiku* Johna Mabbotta iz 1966. (beogradski prijevod 1981.); sistematsko djelo na hrvatskom je *Uvod u etiku* Josipa Talange iz 1999.; svakako je dobar i koristan manji zbornik istog autora *Klasični tekstovi iz etike* iz 2001.; čitatelju može biti zanimljiv *Realizam, relativizam, tolerancija* Borana Berčića iz 1995.; zatim knjige Elvia Baccarinia *Moralni sudovi* iz 1994. i *Moralna spoznaja* iz 2007.; *Evolucijska teorija i priroda morala* Tomislava Bracanovića iz 2007.; jasan je i zanimljiv *Moralni relativizam* Neila Levya iz 2002. (prijevod 2004.). Dakako, zainteresiranog čitatelja svakako se može uputiti na briljantne klasike: *Zasnivanje metafizičke morala* Immanuela Kanta iz 1785. i *Utilitarizam* Johna Stuarta Milla iz 1861./1863.

principa koji bi bili primjenjivi na sve moguće situacije. Kada bismo bili u posjedu takve teorije, u svakoj mogućoj situaciji znali bismo što trebamo činiti i zašto. Ideja da bi normativna etička teorija trebala imati oblik *deduktivnog sistema* može nam se učiniti sumnjivo jednostavnom, no motivacija za takvu sliku sasvim je jasna. Prema takvoj slici odluka o tome što trebamo činiti imala bi oblik *praktičnog silogizma*: dvije premise i konkluziju koja bi deduktivno slijedila iz tih premisa.⁵ Prva premissa sastojala bi se od općeg etičkog principa, druga premissa predstavljala bi opis konkretne situacije, a konkluzija bi izražavala ono što bismo trebali učiniti u danoj situaciji, konkluzija bi slijedila iz premisa jednostavnom dedukcijom.⁶ Na primjer:

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

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

K: Dakle, u danim okolnostima trebam učiniti A.

Ili:

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

P2: Ovo je tuđa imovina i nemam suglasnost vlasnika.

K: Ne smijem ovo koristiti.

Zbog toga centralna pitanja normative etike jesu: Postoji li jedinstveni moralni princip iz kojega bismo mogli deducirati sve naše moralne intuicije? Koji bi to princip mogao biti? Što učiniti s moralnim intuicijama o pojedinim slučajevima koje odstupaju od općeg principa? Revidirati intuicije o pojedinim slučajevima ili odustati od općeg principa?⁷ Postoji li možda skup takvih principa? Ako ih je više, kako ih rangirati? Ako su dva principa u sukobu, kojemu dati prednost i zašto? Dakle, što učiniti u slučaju *moralnog konflikta*? Postoje li okolnosti u kojima smijemo prekršiti obećanje? Postoje li okolnosti u kojima smijemo lagati? Što činiti s ljudima koji ne žele biti moralni? Može li im se dati razlog da postanu moralni? Odgovor na pitanje *Zašto?* u etici zapravo bi trebao biti odgovor na

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

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

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

pitanje Zašto bih uopće bio moralan? Ako nemoralni prolaze bolje, ne bi li mi bilo bolje biti nemoralan? Zatim, Možemo li biti odgovorni za ono što nismo učinili? Što treba vrednovati, motive koji su doveli do postupka ili posljedice do kojih je postupak doveo? itd. Ovisno o tome što se primarno vrednuje, normativne etičke teorije dijele se u tri velike skupine: (1) *konzekvencijalizam* – gledište da prvenstveno ili isključivo treba imati na umu posljedice naših postupaka, (2) *deontologija* – gledište da postoji skup pravila kojih se trebamo pridržavati, te (3) *aretička etika* ili *etika vrlina* –gledište da prvenstveno ili isključivo treba imati na umu vrline i mane ljudi. U ovom dijelu knjige razmotrit ćemo svako od ta tri gledišta. Pored ova tri gledišta, u posebnom dijelu razmotrit ćemo (4) *teorije društvenog ugovora* koje su najbliže deontologiji, ali ipak tvore prilično zasebnu cjelinu i zbog povijesnih razloga i zbog obima materijala, a i zato što već zadiru u domenu filozofije politike. Pored primijenjene i normativne etike, treći dio etike jest *meta-etika*.⁸ To je najopćenitiji i najapstraktniji dio etike u kojem se proučava *semantika*, *ontologija* i *epistemologija moralnih termina i svojstava*. U *semantičkoj analizi moralnih termina* razmatraju se pitanja kao što su: Ima li iskaz “X je dobro” isto značenje kao i iskaz “X uvećava ukupnu količinu sreće” ili kao iskaz “Većina odobrava X”?⁹ Mogu li se normativni iskazi izvesti iz deskriptivnih? (*naturalizam/nenaturalizam*) Izražavaju li zapravo moralni iskazi samo emocije? (*emotivizam*) Ili govore o nekim neprirodним svojstvima? (*supernaturalizam*) Ili samo izražavaju preskripcije? (*preskriptivizam*) Itd. U *ontološkoj analizi morala* pitamo se: Jesu li moralne vrijednosti nešto što postoji objektivno i nezavisno od nas ili predstavljaju naš proizvod? Stvaramo li moralne vrijednosti ili ih otkrivamo? (*realizam/antirealizam*) U *epistemološkoj analizi morala* pitamo se možemo li spoznati moralne vrijednosti ili ih ne možemo spoznati jer tu ni nema ništa za spoznati? (*kognitivizam/nekognitivizam*) Osnovni meta-etički problemi izloženi su u dijelu *Vrijednosti*.

Konzekvencijalizam

Konzekvencijalizam je gledište prema kojem ono što primarno trebamo vrednovati jesu *konzekvence ili posljedice naših postupaka*. Posljedice naših postupaka jesu ono u čemu je utemeljena *sva* etička vrijednost naših postupaka, principa, karakternih osobina i svega ostalog što uopće podliježe etičkom vrednovanju.

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

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

Postupke treba suditi po posljedicama do kojih dovode, pravila treba suditi po tome do kakvih posljedica dovodi njihovo pridržavanje, karakterne osobine treba suditi po tome do kakvih posljedica dovode postupci onih koji ih imaju, institucije u društvu treba suditi po tome do kakvih posljedica dovodi njihovo funkcioniranje, itd.¹⁰ Dakle, ono što je *primarno* dobro ili loše jesu posljedice naših postupaka, sve ostalo je dobro ili loše *u deriviranom smislu*, isključivo s obzirom na to do kakvih posljedica dovodi.¹¹ Motivacija za konzekvencijalizam jasna je i jednostavna; poznata je izreka da je *put u pakao popločan dobrim namjerama*, upravo je to osnovna intuicija na koju se oslanja konzekvencijalizam. Što nam vrijedi što smo se ponašali u skladu sa svim pravilima ako je naše ponašanje dovelo do loših posljedica? Što nam vrijedi što smo razvijali ove ili one karakterne osobine ako one nisu dovele ni do kakvih dobrih posljedica? Jasno, ako se složimo oko toga da ono što primarno treba vrednovati jesu posljedice naših postupaka, prvo sljedeće pitanje jest *kako vrednovati posljedice*. To jest, koje su to posljedice dobre, a koje loše? Što je to što ih čini dobrima ili lošima? Najjednostavniji i najpoznatiji odgovor na ovo pitanje predstavlja *utilitarizam*.

Utilitarizam

Prema utilitarizmu, *jedino što je po sebi dobro jest sreća, sve ostalo dobro je samo u mjeri u kojoj vodi sreći*.¹² Dakle, jedino što ima intrinzičnu vrijednost jest sreća, ostale stvari mogu biti samo instrumentalno vrijedne i to u mjeri u kojoj

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

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

12 Iako je osnovne ideje utilitarizma već vrlo jasno zastupao Epikur (hedonizam), utemeljitelji i moderni klasici utilitarizma su: Jeremy Bentham (1748. – 1832.); James Mill (1773. – 1821.) (otac); John Stuart Mill (1806. – 1873.) (sin); te Henry Sidgwick (1838. – 1900.). Najvažnija klasična djela su Benthamov *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* iz 1789., J. S. Millov *Utilitarianism* iz 1863., te Sidgwickovi *Methods of Ethics*

dovode do sreće. *Jedino što je po sebi loše jest bol ili patnja, sve ostalo loše je samo u mjeri u kojoj dovodi do boli ili patnje.* Stoga sva velika pitanja kao što su Što je dobro? Što trebam činiti? Kako trebam živjeti? Što je smisao života? Čemu trebam težiti? za utilitariste imaju jednostavan i očit odgovor; to je *Sreća!*¹³ Sasvim je jasno u čemu se sastoji etički ispravno djelovanje; u *maksimiziranju sreće*. Utilitarizam je naprosto izraz *nastojanja da ljudima bude bolje, da bolje žive i da budu sretni*. Utilitaristi smatraju da naše postupke trebamo vrednovati isključivo po tome do koliko sreće dovode. Ako u datoj situaciji postupkom A možemo dovesti do 30 jedinica sreće a postupkom B do 14, jasno je što trebamo učiniti, trebamo učiniti A! Ako postupkom C možemo usrećiti 15 ljudi, a postupkom D usrećiti 200 ljudi, jasno je što trebamo učiniti, trebamo učiniti D! Ove utilitarističke intuicije sažete su u principu najveće sreće.

Princip najveće sreće

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

Čini ono što dovodi do najveće sreće najvećeg broja ljudi!

Princip najveće sreće je izuzetno plauzibilan princip, pogotovo u okolnostima u kojima naše odluke imaju posljedice po velik broj ljudi. Zamislite da ste ministar prometa i da donosite odluku o tome koji ćete autoput graditi, A ili B. Na raspolaganju imate dovoljno sredstava da izgradite bilo jedan bilo drugi, međutim,

iz 1874. Od suvremenih djela svakako treba istaknuti manju knjigu *Utilitarianism For & Against*, Smarta i Williamsa iz 1973.; zatim zbornik radova: *Utilitarianism and Beyond*, Sena i Williamsa iz 1982. Lijep prikaz dao je Jeffrey Scarre u *Utilitarianism* iz 1996.

- 13 Sreću se može shvatiti na tri načina: (1) kao *subjektivni osjećaj sreće*, (2) kao *zadovoljenje preferencija*, te (3) kao *ono što je za čovjeka objektivno dobro* ma što on htio i ma što u njemu izazivalo osjećaj sreće. Ako se sreća shvaća u smislu (2) onda se govori o *utilitarizmu preferencija*. Ovdje nećemo ulaziti u raspravu oko toga kako treba shvatiti sreću. Osnovne ideje te rasprave izložene su u dijelu SMISAO ŽIVOTA, poglavlje *Sreća*. Ta rasprava direktno je relevantna i vrlo važna za same osnove utilitarizma. Između ostaloga, razmatra se pitanje jesu li sirovi užici jednako vrijedni kao sofisticirani, to jest, je li bolje biti sretna svinja ili nesretni Sokrat. Zatim, je li potrebno da naše želje doista budu ispunjene ili je dovoljno da samo mislimo da su ispunjene? Je li sreća primarni motiv našeg djelovanja ili samo indikator da smo uspjeli postići ono što smo željeli? Jesu li ljudi koji uživaju nečemu što je loše zbog toga još gori? Itd. Zbog toga čitatelja zainteresiranog za osnovne probleme utilitarizma svakako upućujem na poglavlje *Sreća* u dijelu SMISAO ŽIVOTA. Isto tako, budući da optužba za naturalističku pogrešku predstavlja možda najpoznatiji argument protiv utilitarizma, zainteresiranog čitatelja svakako upućujem na poglavlje *Millov utilitarizam* i *Moore: naturalistička pogreška*. Ovdje izloženi prikaz utilitarizma potpun je samo ako se čita zajedno s ta tri pogavlja.

nemate dovoljno sredstava da izgradite oba. Autoput A će s glavnim gradom povezati 1 400.000 ljudi, dok će autoput B s glavnim gradom povezati tek 300.000 ljudi. Ako je njihova važnost i u svim ostalim aspektima proporcionalna broju stanovnika, recimo, za potrebe tranzita, industrije, itd., za koji ćete se odlučiti? Jasno, izgradit ćete autoput A zato što će on povezati s glavnim gradom *veći broj ljudi!* Pod pretpostavkom da ljudi žele taj autoput, da će se njime koristiti i da će im biti bolje ako ga budu imali nego ako ga ne budu imali, *trebate donijeti odluku koja će najvećem broju ljudi donijeti najveću sreću*, drugim riječima, trebate postupiti upravo prema principu najveće sreće. Niz je situacija u kojima se taj princip naprosto nameće kao jedini ispravni pa čak i kao jedini mogući. Zamislite da ste general i da trebate zauzeti neki grad kojega drže neprijateljske snage. Na raspolaganju su vam dva plana za zauzimanje grada; u okviru plana A predviđeni gubici su 600 vojnika, u okviru plana B 170. Ako nema osjetnih razlika u ostalim relevantnim aspektima, na primjer, u brzini napredovanja, u civilnim gubicima, itd., jasno je za koji se plan trebate odlučiti. Zamislite da će fuzioniranjem dvaju poduzeća od kojih svako ima po 1000 radnika bez posla ostati 500 ljudi. Međutim, ako se poduzeća ne fuzioniraju, jedno će propasti i bez posla će ostati 1000 ljudi. Što trebate učiniti, fuzionirati poduzeća ili ne? Ako su svi ostali parametri jednaki; plaće, uvjeti rada, itd., odgovor se naprosto nameće.

Račun sreće

Jeremy Bentham bio je uvjeren da je moguće *izmjeriti* i *izračunati* količinu sreće do koje neki postupak dovodi. Za Benthama sreća nije nekakva subjektivna himera koja će zauvijek izbjegavati egzaktni i znanstveni pristup, već potpuno objektivna činjenica u svijetu koju se može i mora *kvantitativno* zahvatiti. Stoga je dao i točnu uputu za mjerenje sreće, to je poznati utilitaristički *račun sreće*.¹⁴ Budući da utilitarizam dobro izjednačava sa srećom, a ispravno s onim što uvećava sreću, račun sreće predstavlja uputu za mjerenje i računanje etičke ispravnosti postupka. Stoga, kada procjenjujemo koliko će sreće proizvesti neki postupak, moramo uzeti u obzir sljedeće *elemente* ili *dimenzije*:

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

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

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

Dakako, često je vrlo teško točno procijeniti količinu sreće do koje dovodi neki pojedini postupak. Stoga kritičari utilitarizma odbacuju račun sreće kao nešto što je *toliko komplicirano da je naprosto neupotrebljivo u svakodnevnom životu*. Čak i kada bi bilo moguće pronaći, uvrstiti i izračunati točne vrijednosti, to bi toliko dugo trajalo da nikada ne bismo stigli na vrijeme donijeti ispravnu odluku. A što će nam takva teorija? Ono što nam treba jest teorija koja će konkretnim ljudima reći što da čine u konkretnim situacijama, a ne teorija za koju nam je potreban superkompjuter koji može procesirati ogromne količine informacija u strahovito kratkom vremenu. Zbog toga utilitarizam sa svojim računom sreće u najboljem slučaju može opstati samo kao čisto akademska teorija, a ne kao stvarna etička teorija. Na ovom prigovoru pogotovo inzistiraju zastupnici *deontološke etike* – koji smatraju da trebamo postupati po pravilima. Isto tako, veliku mu težinu pridaju i *utilitaristi pravila* kada argumentiraju protiv *utilitarista postupaka*. Doista, daleko je brže i jednostavnije postupati po općim pravilima nego u svakom pojedinom slučaju izračunavati sve dobre i loše posljedice svojih postupaka, na koncu, pravila su upravo zato i nastala. Iako ovaj prigovor ima svoju težinu, pitanje je koliko je on zapravo jak i što doista pokazuje.¹⁵ Prigovor ne pokazuje da je račun sreće nešto što je *u principu* nemoguće, on samo pokazuje da ga je *de facto* teško u potpunosti provesti. Stoga se račun sreće može shvatiti kao *okvirnu uputu* za etičko vrednovanje. Mi često razmišljemo o posljedicama do kojih bi mogli dovesti naši postupci. Račun sreće nam pri tome može pomoći. Dakle, možemo ga shvatiti kao sredstvo za ekspliciranje i sistematiziranje

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

nečega što ionako činimo. Kao i kod svakog računanja, vremenom ćemo postati brži i točniji, pa će time i naši postupci postati moralno bolji. Činjenica da ne možemo sagledati *sve* posljedice svojih postupaka sigurno ne pokazuje da uopće ne trebamo uzeti u obzir posljedice svojih postupaka; trebamo u mjeri u kojoj možemo.

Nepristranost

Raspravljajući o utilitarizmu, posebno trebamo obratiti pažnju na činjenicu da utilitaristi uvijek govore o *ukupnoj* količini sreće. Dakle, ne radi se o mojoj ili tvojoj, našoj ili vašoj sreći, već o *ukupnoj* količini sreće. *Sreća je sreća i svejedno je čija je!* Moja sreća ne može biti bolja i vrednija samo zato što je moja. Tuđa bol ne može biti manje važna i manje loša zato što je tuđa. Svačija sreća jednako vrijedi. Ono što trebamo činiti jest uvećavati ukupnu količinu sreće, ma čija ona bila.¹⁶ Ako u nekim okolnostima postupak A donosi po 5 jedinica sreće i meni i vama, a postupak B donosi po 7 jedinica sreće i meni vama, jasno je da trebam učiniti B. Međutim, u okolnostima u kojima postupak A meni donosi 9 jedinica sreće, a vama 0, a postupak B vama donosi 10 jedinica sreće, a meni 0, *ja sam dužan učiniti B zato što B dovodi do veće ukupne količine sreće*, bez obzira kome od nas dvojice koliko sreće donosi taj postupak. Stoga je utilitarizam *krajnje ne-egoistička teorija*.¹⁷ Štoviše, u tolikoj je mjeri anti-egoističan da često izgleda pretjeran i neodrživ. Tko od nas može tražiti da rasprodamo svu svoju imovinu i novce podijelimo onima koji su u lošijem položaju od nas? Tko od nas može tražiti da se za djecu u udaljenim krajevima Afrike brinemo jednako kao i za svoju vlastitu? Na koncu, tko može od mene tražiti da odustanem od 9 jedinica svoje

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

17 Nije mi jasno zašto je u nas vrlo rasprostranjeno potpuno pogrešno shvaćanje da se u utilitarizmu radi o *vlastitom* interesu, dakle, da se utilitarizam svodi na nekakav kratkoročni egoizam ili nešto slično. Možda se radi o nepoznavanju samih djela i zaključivanju o sadržaju isključivo na osnovi naziva; budući da "utilitas" znači "korist" pogrešno se zaključuje da se mora raditi o poziciji koja promiče vlastitu korist. Doista, Mill nije baš najsretnije odabrao naziv za poziciju koju je zastupao. Možda se pod ideološkim pritiskom u prošlosti utilitarizam vezao uz stereotipnu sliku zapadnjačkog potrošačkog društva i shvaćanja društva kao skupa racionalnih egoista koji isključivo teže vlastitoj koristi. Kakogod bilo, utilitarizam je zapravo radikalno ne-egoistička pozicija. Derek Parfit, u knjizi *Reasons and Persons* iz 1984. upravo u Sidgwickovim radovima pronalazi uporište za svoju poznatu anti-egoističku tezu da sreća druge osobe u sadašnjosti B za racionalnu osobu A predstavljati jači razlog za djelovanje nego vlastita sreća iste osobe A u daljoj budućnosti.

sreće da bih time svome susjedu, sugrađaninu ili čak Kinezu ili Indijcu donio 10 jedinica sreće? Etička teorija koja ima takve posljedice i koja postavlja takve zahtjeve na naše ponašanje sigurno izgleda pretjerana i neprimjerena. Izgleda da zadovoljavajuća etička teorija mora objasniti zašto intenzitet naših dužnosti prema drugim ljudima opada što su nam ti ljudi udaljeniji, socijalno, ali i prostorno. Dužnosti prema vlastitoj djeci jače su od dužnosti prema nećacima, dužnosti prema nećacima jače su od dužnosti prema ostaloj djeci u istoj školi ili kvartu, ako se tu uopće može govoriti o bilo kakvim dužnostima, a da ne spominjemo djecu s drugih kontinenata. Stoga na ovome mjestu utilitarist treba ili modificirati svoju teoriju ili nas uvjeriti da prihvatimo njene radikalne posljedice. Mogao bi, na primjer, tvrditi da je iz čisto praktičnih razloga bolje da se brinemo za svoju djecu nego za djecu u Africi ili Latinskoj Americi; o vlastitoj ćemo se djeci bolje i lakše brinuti naprosto zato što su nam bliža u prostoru. Ili, mogao bi tvrditi da će sustav u kojem se svatko brine o svojoj djeci, dugoročno gledajući, dovesti do najveće ukupne količine sreće, ili ponuditi neko slično rješenje u utilitarističkom duhu. S druge strane, utilitarist bi mogao ustrajati na jednostavnom stavu da svačija sreća jednako vrijedi i inzistirati da je, etički gledajući, svjedno je li neko dijete naše ili nije; budući da sreća svakog djeteta vrijedi jednako, jednako smo dužni brinuti se o svakom djetetu.

Deontološka etika

Izraz *deontologija* dolazi od grčkih riječi *deon*, što znači *dužnost* ili *obveza*, i *logos*, što znači *govor* ili *znanost*. Tako bi izraz *deontologija* u doslovnom prijevodu značio *znanost o dužnosti*. Izraz i danas ima u osnovi isto značenje i označava *etičku teoriju koja je primarno ili čak isključivo zasnovana na dužnostima*.¹⁸ Ideja da postoje dužnosti duboko je ukorijenjena u našem razmišljanju i ponašanju; uvjereni smo da postoje *stvari koje naprosto moramo učiniti, svidjale nam se one ili ne, bile one u našem interesu ili ne*. O takvim stvarima govorimo koristeći izaze kao što su: *smije, ne smije, mora, zabranjeno, dopušteno, treba, ne treba*, itd. Roditelji su *dužni* brinuti se o doborobiti svoje djece. Djeca *moraju* slušati svoje roditelje. *Ne smije* se krasti. Uvijek *treba* govoriti istinu. *Mora se* pomoći prijatelju. *Krivo* je lagati. Itd. Svi ti izrazi ukazuju na dužnosti ili obveze koje imamo. Ljude se ponekad optužuje da *nisu izvršili svoju dužnost* ili ih se hvali da su *savjesno izvršili sve svoje*

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

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

pozivanjem na opća pravila s kojima jesu ili nisu u skladu. Dakle, za razliku od konzekvencijalističke etike, u kojoj se postupci vrednuju s obzirom na *posljedice do kojih dovode*, u deontološkoj etici postupci se vrednuju s obzirom na *pravila pod koja potpadaju*. Deontološka ideja da su posljedice irelevantne ili barem da ne mogu biti presudne prilikom vrednovanja postupaka jasno je izražena u poznatoj izreci *Fiat justitia, pereat mundus!* (Neka bude pravda, makar propao svijet!). Pravda je pravda i mora biti izvršena, bez obzira na posljedice do kojih će to dovesti. Dakle, ideja je da vršenje pravde predstavlja dužnost od koje se ne smije odstupiti ni po koju cijenu. Dužnosti su dužnosti i moramo ih ispuniti, ne zato što dovode do ovakvih ili onakvih posljedica, već naprosto zato što su to naše dužnosti koje moramo ispuniti.

Obećanje

Primjer koji jasno ilustrira deontološku poziciju i koji se često koristi u literaturi jest *ispunjenje obećanja*.¹⁹ Obećanja se moraju ispuniti; ne može se nešto obećati, a onda to ne učiniti, ako smo nešto obećali onda to moramo i učiniti. Izreka je da se čovjeka drži za riječ, a vola za rogove. Mi ne moramo nikome ništa obećati, ali, ako smo nekome nešto obećali onda to moramo i učiniti. Izrazi: Rekao je! Obećao je! Dao je riječ! izražavaju jake obveze. Sam čin obećanja nameće nam obvezu da to obećanje ispunimo. Obećanja se izvršavaju; ako je netko “Rek’o pa porek’o”, to baca loše svjetlo na njegov moralni karakter.²⁰ Ako smo obećali djeci da ćemo ih voditi u zoološki vrt, onda ih trebamo voditi u zoološki vrt; ako smo obećali da ćemo vratiti novce do četvrtka, onda trebamo vratiti novce do četvrtka; ako je mehaničar rekao da će popraviti auto sljedeći tjedan, onda auto treba biti popravljen sljedeći tjedan; ako je vlada obećala da će povećati porodične naknade, onda treba povećati porodične naknade; itd. Nadalje, ako smo obećali da ćemo učiniti X, onda smo dužni učiniti X *upravo zato što smo to obećali*. To što ćemo učiniti X to će vjerojatno dovesti do nekakvih dobrih posljedica, na koncu, zbog nečeg i jesmo obećali to što smo obećali. Međutim, *naša dužnost da ispunimo obećanje ne izvire iz činjenice da će to što ćemo učiniti X dovesti do nekih dobrih posljedica, već iz činjenice da smo obećali da ćemo učiniti X*. Ako smo djeci obećali da ćemo ih odvesti u zoološki vrt, onda to trebamo učiniti, ne samo zato što je to za njih zanimljivo, već barem dijelom i *zato što smo to obećali*. Sigurno je bolje da auto bude popravljen sljedeći tjedan nego da ne bude popravljen, međutim, dužnost mehaničara da završi auto sljedeći tjedan ne izvire iz toga

19 Maestralnu deontološku analizu obećanja pružio je David Ross u knjizi *The Right and the Good* iz 1930.

20 Drugu raspravu u djelu *Uz genealogiju morala* iz 1887. Nietzsche započinje riječima: “Odgoviti životinju koja *smije obećati* – nije li to upravo ona paradoksalna zadaća koju priroda postavila sebi glede čovjeka? Nije li to navlastiti problem čovjeka *naprosto?*”

što je bolje da auto bude popravljen nego da ne bude, već barem dijelom iz toga što je *obećao* da će auto biti gotov sljedeći tjedan. Stoga se dužnost da se ispuni obećanje nikada ne može u potpunosti svesti na dobre posljedice do kojih ispunjenje dovodi, već uvijek barem dijelom ovisi o činjenici da je obećanje dano. Zbog toga zastupnici deontološke etike odbacuju konzekvencijalističku ideju da se vrijednost održanja obećanja, isto kao i bilo kojeg drugog ispravnog postupka, svodi na dobre posljedice do kojih dovodi održanje obećanja. Štoviše, zastupnici deontološke etike smatraju da *imamo dužnost održanja obećanja čak i kada bi kršenje obećanja dovelo do veće ukupne količine dobra*. Zamislimo da je automehaničar obećao A-u da će mu popraviti automobil do kraja tjedna, da do kraja tjedna može završiti samo taj jedan automobil i da mu se nakon toga javio B kojemu je automobil potrebniji nego A-u. Pretpostavimo da A namjerava odvesti na vikend ženu i dvoje djece dok B namjerava odvesti na vikend ženu i četvero djece. Ako su sve ostale stvari jednake i ako odlazak na vikend svakome predstavlja jednako zadovoljstvo, veća ukupna količina sreće bit će ostvarena ako bude popravljen B-ov automobil. Što u ovoj situaciji treba učiniti automehaničar, do kraja tjedna popraviti A-ov automobil ili ostaviti A-ov automobil i uzeti B-ov? Zastupnik deontološke etike ovdje nema nikakvih dilema, mehaničar treba završiti A-ov automobil jer je to obećao. Pored profesionalne dužnosti da popravlja automobile i općeljudske dužnosti da pomaže ljudima, mehaničar ima i *posebnu dužnost* prema A-u jer mu je obećao da će mu popraviti automobil do kraja tjedna. Da nije već obećao A-u da će mu završiti automobil do kraja tjedna, mehaničar bi trebao uzeti B-ov automobil jer je po pretpostavci automobil potrebniji B-u. Međutim, budući da je već obećao A-u, više ne može uzeti B-ov automobil. U ovom primjeru ni utilitarist, barem u principu, nema nikakvih dilema; ako će popravljanje B-ovog automobila donijeti veću ukupnu količinu sreće, automehaničar treba prekršiti obećanje dano A-u i popraviti B-ov automobil. Općenito govoreći, u situaciji u kojoj izvršenje obećanja dovodi do 100 jedinica sreće, a kršenje do 120, 150 ili više, prema deontološkoj etici obećanje treba izvršiti dok prema konzekvencijalističkoj etici obećanje treba prekršiti. Što biste vi učinili na mjestu automehaničara, popravili A-ov automobili ili B-ov. Ako smatrate da biste trebali popraviti A-ov automobil, vaše su intuicije deontološke; ako smatrate da biste trebali popraviti B-ov automobil, vaše su intuicije konzekvencijalističke.

Dakako, ispunjenje obećanja može se opravdati i konzekvencijalističkim razlozima, to jest, pozivanjem na dobre posljedice ispunjenja obećanja. Institucija obećanja sigurno je jedna od najtemeljnijih i najjednostavnijih institucija u društvu; uvjeren sam da bi se nužno javila u svakoj populaciji u kojoj su resursi ograničeni i u kojoj postoji jezik. Koristi koje imamo od institucije obećanja su ogromne; bez obećanja ne bi bila moguća suradnja, zajednički naponi, itd., teško je i zamisliti život u populaciji bez institucije obećanja. Stoga svaki pojedini slučaj

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

Obećanje umirućem na pustom otoku

Konzekvencijalisti smatraju da su deontolozi bezrazložno opsjednuti pravilima, da prema pravilima imaju gotovo idolopoklonički odnos koji se ne može opravdati i koji može dovesti do apsurdnih posljedica. Česta i jasna ilustracija konzekvencijalističke kritike je *obećanje umirućem dano na pustom otoku*. Zamislite da ste samo vi i još jedan putnik preživjeli havariju broda i da ste se nekako uspjeli dovući do pustog otoka, taj drugi putnik je teško ranjen i na samrti je. Kaže vam da će vam reći gdje je sakrio ogromno blago od više trilijuna dolara ako mu obećate da ćete svo to blago uložiti u neku egzotičnu svrhu, na primjer, donirati organizaciji koja proučava neku rijetku vrstu gliste ili pronalazi smještaj za odlutale kanarinke. Taj čovjek umre, vas spase i vi pronađete to blago.

Nitko nikada neće doznati što ste obećali umirućem na pustom otoku tako da vaše neispunjenje obećanja ne može oslabiti instituciju obećanja u društvu. Što trebate učiniti? Koji je etički ispravan postupak u takvim okolnostima? Trebate li održati obećanje i sve te trilijune dolara uložiti u proučavanje te rijetke vrste gliste ili trebate prekršiti obećanje i te novce uložiti u neku drugu svrhu koja će u neusporedivo većoj mjeri uvećati količinu sreće u svijetu, na primjer, u suzbijanje gladi u zemljama trećeg svijeta ili u otvaranje novih radnih mjesta u zemljama u tranziciji ili u neku sličnu svrhu? Budući da je suzbijanje gladi – doslovno spašavanje ljudskih života – bitno važnije od bilo čega drugog, primjer *prima facie* pokazuje da su deontološke intuicije pogrešne i da u takvim okolnostima treba prekršiti dano obećanje. Primjer je vrlo uvjerljiv zbog ogromnog nesrazmjera u važnosti opcija koje nam stoje na raspolaganju. Ipak, pitanje je pokazuje li primjer doista da deontološka etika nije točna i da je treba odbaciti. Naime, i u okviru deontološke etike moguće je dokazivati da treba prekršiti obećanje i te silne pare utrošiti u neku korisniju svrhu. Deontolog bi mogao tvrditi da je to situacija *sukoba dužnosti* u kojoj, s jedne strane, imamo dužnost ispuniti dano obećanje, dok, s druge strane, imamo dužnost da pomognemo onima kojima je pomoć neophodna. Koju god dužnost ispunili, prekršit ćemo onu drugu; budući da ne možemo ispuniti obje, treba ispuniti onu koja je važnija. Budući da spašavanje ljudskih života ima prioritet, treba ispuniti dužnost spašavanja života i zanemariti dužnost ispunjenja obećanja. Deontolog isto tako može sasvim dosljedno tvrditi da treba zakasnuti na dogovoreni sastanak i pomoći stradalom prometnoj nesreći, jer ova druga radnja ima prioritet nad prvom. Deontolog bi primjer obećanja umirućem na pustom otoku mogao čak i pokušati okrenuti u svoju korist.²¹ Naime, nakon što bismo te ogromne novce uložili u neku korisniju svrhu, vjerojatno bi ipak ostao nekakav okus gorčine nakon takvog postupka. Iako bi sredstva bila nesebično uložena u opće dobro, ne bismo se dobro osjećali jer bismo prekršili obećanje, štoviše, obećanje dano na samrti. Budući da deontolog ovakvu situaciju tretira kao sukob dužnosti, u okviru deontološke etike *postoji opravdanje tog osjećaja moralne gorčine*. S druge strane, u okviru konzekvencijalističke etike *nema opravdanja* za taj osjećaj već on predstavlja sasvim iracionalnu reakciju. Budući da smo uvjereni da ipak postoji nekakva etička osnova za taj osjećaj gorčine, izgleda da se primjer obećanja umirućem danog na pustom otoku ipak bolje uklapa u deontološke okvire nego u konzekvencijalističke.

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

Vrste dužnosti

Prvo sustavno djelo o dužnostima jest *De officio hominis et civis* (O dužnosti čovjeka i građanina) Samuela von Pufendorfa iz 1673.²² Pufendorf je smatrao da svaki čovjek ima tri osnovne vrste dužnosti: (1) dužnosti prema Bogu, (2) dužnosti prema samome sebi i (3) dužnosti prema drugim ljudima. Dužnosti prema Bogu dijele se na (a) teorijske i (b) praktične. Teorijske se sastoje u tome da trebamo spoznati Boga i njegovu pravu prirodu, dok se praktične sastoje u tome da ga trebamo javno slaviti, poštovati, moliti mu se, itd.²³ Dužnosti prema samome sebi dijele se na (a) dužnosti prema svojem umu i (b) dužnosti prema svojem tijelu. Dužnosti prema svojem umu prvenstveno se svode na *dužnosti učenja i usavršavanja*, kako bismo mogli odabrati i obavljati zanimanje primjereno svojim sposobnostima i prilikama u zajednici, te tako biti korisni članovi te zajednice. Budući da tijelo predstavlja instrument uma, ne smijemo ga zapustiti već smo dužni *brinuti se za svoje tijelo* kako bismo mogli uspješno obavljati sve svoje poslove; trebamo se pravilno hraniti i dovoljno kretati, ne smijemo se napijati i prejedati, ne smijemo se ozljeđivati niti izvršiti samoubojstvo. Dužnosti prema drugim ljudima dijele se na (a) apsolutne ili bezuvjetne i (b) kondicionalne ili uvjetne. Najvažnija bezuvjetna dužnost prema drugim ljudima jest da se *nikome ne smije nanostiti šteta*, budući da je ovo temeljno pravilo na kojem počiva svako društvo, ova je dužnost najviša i najvažnija od svih. Ako nekome ipak nanesimo štetu, čak i slučajno, dužni smo ponuditi mu odštetu, budući da smo odgovorni za štetu koju smo mu nanijeli. Druga izuzetno važna bezuvjetna dužnost prema drugim ljudima jest da ih *treba tretirati jednako kao i same sebe*; budući da i drugi ljudi imaju dignitet i samo-poštovanje isto kao i mi sami, nikada nikoga ne smijemo tretirati kao manje vrijednog. Treća najvažnija bezuvjetna dužnost prema drugima jest *briga za dobrobit drugih ljudi*; nije dovoljno da ljudima s kojima živimo ne nanosimo štetu i da ih ne preziremo, trebamo im i pomoći koliko je to u našoj moći. Kondicionalne ili uvjetne dužnosti prema drugim ljudima odnose se na izvršenje obećanja i pridržavanje dogovora. Te su dužnosti uvjetne zato što ih imamo samo pod uvjetom da smo se nešto dogovorili ili nešto obećali. Pored općih dužnosti da *izvršimo obećanje* i da se *pridržavamo dogovora*, tu su i posebne uvjetne dužnosti koje proistječu iz

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

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

zakletve, iz ugovora o vlasništvu, te iz bračnog ugovora. Budući da djeca u pravilu proizlaze iz braka, rasprava o dužnostima djece i roditelja prirodno se nastavlja na raspravu o bračnim dužnostima. Na koncu, budući da je zastupao teoriju društvenog ugovora, za Pufendorfa i rasprava o dužnostima građana, države i vladara predstavlja nastavak rasprave o uvjetnim dužnostima. Zanimljivo je da Pufendorf razmatra i jednu dužnost koju se danas više ne bi smatralo moralnom dužnošću, a to je *dužnost prema jeziku*. Budući da jezik predstavlja dragocjeno i nezamjenljivo sredstvo sporazumijevanja, svi korisnici jezika imaju dužnost da svoje misli izriču jasno i nedvosmisleno te da riječi koriste u točno određenom značenju.²⁴ Usprkos nesumnjivoj povijesnoj važnosti i intelektualnoj kvaliteti Pufendorfovog djela, neki dijelovi izazivaju užasavanje, na primjer, poglavlje 4 u knjizi II, u kojem se raspravlja o različitim vrstama ropstva i dužnosti roba prema gospodaru te gospodara prema robu.²⁵

Među suvremenim radovima poznata je lista dužnosti koju navodi W. D. Ross u vrlo utjecajnom djelu *The Right and the Good* iz 1930.²⁶ Ross nema pretenziju da bude sustavan i sveobuhvatan, tako da lista koja slijedi predstavlja listu najčešćih i najvažnijih dužnosti, a ne potpunu, konačnu i zaključenu listu.²⁷ Listu započinje (1) dužnostima koje izvire iz naših prošlih postupaka, postoje dvije vrste takvih dužnosti: Prvo, to su (a) one koje počivaju na prethodno danom obećanju ili na nečemu što se može smatrati prešutnim obećanjem. Činjenica da smo nekome nešto obećali povlači dužnost da to i učinimo; dalje, ljudi koji stupe u razgovor prešutno su se obvezali da će govoriti istinu tako da čim stupimo u razgovor imamo dužnost da govorimo istinu; čovjek koji piše knjigu iz povijesti prešutno se obvezao da neće fabricirati činjenice tako da ima dužnost da ih objektivno iznese. Ovo su dužnosti *vjernosti* ili možda bolje rečeno *vjerodostojnosti*. Druga vrsta dužnosti koja izvire iz naših prethodnih postupaka jest (b) dužnost da *nadoknadimo štetu* koju smo nanijeli drugim ljudima, to je *dužnost odštete*. Zatim, (2) neke naše dužnosti ovise o tome što su drugi ljudi učinili nama, tako ljudima koji su nam učinili usluge dugujemo *zahvalnost*. Imamo dužnost da (3) spriječimo distribuciju dobara koja nije zasnovana na zaslugi, to je dužnost da budemo *pravedni*. Neke dužnosti (4) izvire iz činjenice da u svijetu postoje i drugi ljudi kojima možemo pomoći na razne načine, tu govorimo o dužnosti *dobročiniteljstva*. Imamo dužnost da se (5) usavršavamo etički i intelektualno, tu dužnost možemo nazvati dužnost *samousavršavanja*. Na koncu, imamo dužnost

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

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

26 Ross nabroja dužnosti u Poglavlju II "What Makes Right Acts Right?"

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

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

Govoreći o vrstama dužnosti, Ross je daleko poznatiji po podjeli svih dužnosti na dvije osnovne kategorije, to su *prima facie* dužnosti i dužnosti *sans phrase*. *Prima facie* dužnosti su dužnosti koje nam nameću pojedine karakteristike situacije u kojoj se nalazimo, dok nam dužnost *sans phrase* nameće ukupna situacija u kojoj se nalazimo. Zamislimo da roditelj, koji je inače liječnik, vodi dijete na poslijepodnevnu sportsku aktivnost, na putu do sportske dvorane naiđu na unesrećenu osobu kojoj život visi o koncu i kojoj je smjesta potrebna medicinska pomoć koju joj taj liječnik u tim okolnostima može pružiti. Što liječnik treba učiniti u takvim okolnostima? Iako ima *prima facie* dužnost da odvede dijete na sportsku aktivnost, u takvim okolnostima, njegova dužnost *sans phrase* jest da pomogne osobi kojoj život visi o koncu. Razlikovanje između *prima facie* dužnosti i dužnosti *sans phrase* posebno je primjereno slučajevima *moralnog konflikta* ili *sukoba dužnosti*. U takvim slučajevima, različiti aspekti situacije u kojoj se nalazimo nameću nam različite *prima facie* dužnosti, dok nam ukupna situacija nameće samo jednu dužnost *sans phrase*. Koja je od *prima facie* dužnosti zapravo naša dužnost *sans phrase*, to otkrivamo *moralnom prosudbom* situacije u kojoj se nalazimo.²⁸ Prema Rossu, ne postoji nikakav algoritam koji će nam reći što trebamo činiti u svakoj mogućoj situaciji, pa čak niti u bilo kojoj pojedinoj situaciji. Nema univerzalnog principa ni općeg pravila za rješenje sukoba dužnosti. Ono što možemo i moramo učiniti jest uzeti u obzir sve relevantne okolnosti situacije u kojoj se nalazimo i osloniti se na *sposobnost moralne prosudbe* kojom otkrivamo svoje dužnosti *sans phrase*. Izraz "*prima facie* dužnost" ne treba se shvatiti u epistemičkom smislu; kao nešto što nam na prvi pogled izgleda kao dužnost, ali zapravo nije. *Prima facie* dužnost je stvarna dužnost koja ovisi o situaciji u kojoj se nalazimo, čak predstavlja dio te situacije, samo što ona naprosto nije najjača dužnost. Zbog toga neki suvremeni autori preferiraju izraz *pro tanto* dužnost.

U etičkoj literaturi česta je i rasprostranjena podjela dužnosti na *savršene* i *nesavršene*. Iako značenje ovih termina i kriterij podjele može u nekoj mjeri varirati od autora do autora, osnovna intuicija na koju se svi oslanjaju uvijek je ista. Savršene su dužnosti *one koje moramo izvršiti*, to jest, one koje ne smijemo ne izvršiti, dok su nesavršene dužnosti *one za koje bi bilo bolje da ih izvršimo*, ali nije

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

tako da ih moramo izvršiti.²⁹ Tako, na primjer, dužnost da ne nanosimo štetu drugima predstavlja savršenu dužnost, dok dužnost da pomazemo drugima predstavlja nesavršenu dužnost. *Možemo* skočiti u nabujalu rijeku da pomognemo utopljeniku, to je nesavršena dužnost, međutim, *ne smijemo* ga baciti u nabujalu rijeku, to je savršena dužnost. Novce *možemo* davati u dobrotvorne svrhe, to je nesavršena dužnost, međutim, novce *ne smijemo* krasti, to je savršena dužnost. Izvršavanje savršene dužnosti nešto je što se od nas može *zahtijevati*, dok se *ne može zahtijevati* da izvršavamo nesavršene dužnosti. Shodno tome, izgleda da je *opravdano prisiliti* ljude da izvršavaju svoje savršene dužnosti, i da *nije opravdano siliti ih* da izvršavaju svoje nesavršene dužnosti. Opravdano je koristiti prisilu kako bi se bogatog tajkuna natjeralo da vrati nezakonito stečenu imovinu, dok nije opravdano koristiti prisilu da bi ga se natjeralo da povisi plaće svojim zaposlenicima. Pored toga, savršene dužnosti su u pravilu *negativne*, to jest, odnose se na *ono što ne smijemo činiti*, dakle, predstavljaju zabrane, dok su nesavršene dužnosti *pozitivne*, to jest, odnose se na *ono što bismo trebali činiti*. Može se tvrditi i da su savršene dužnosti one koje su apsolutno neophodne za normalno funkcioniranje društva, dok su nesavršene one koje doprinose boljitku društva, ali nisu neophodne za postojanje društva. U svakom slučaju, ako se neka savršena dužnost nađe u konfliktu s nekom nesavršenom, jasno je koju trebamo izvršiti – onu savršenu.

Konzekvcijalizam i deontologija

Hitni trakt

Zamislite da ste liječnik na hitnoj pomoći i da vam dovezu šest ljudi teško ozlijeđenih u prometnoj nesreći.³⁰ Svi su životnoj opasnosti i umrijet će svaki kojemu ne pomognete u sljedećih sat vremena. Međutim, jedan pacijent je posebno teško ozlijeđen i, da bi preživio, potrebna mu je složena operacija koja bi trajala više sati. Ozljede ostalih pet pacijenata, iako teške i opasne, vrlo su jednostavne i možete ih brzo i jednostavno sanirati. U blizini nema drugih liječnika ni bolnica. Dakle, situacija je takva da možete ili spasiti jednoga, u kojem bi slučaju ostalih pet umrlo, ili spasiti petoricu, u kojem bi slučaju jedan umro? Što biste učinili, spasili petoricu ili jednoga? Jasno, odlučili biste spasiti petoricu. Učinili

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

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

biste *ono što bi dovelo do najboljih posljedica*; bolje je spasiti pet života nego samo jednoga, i to pet puta bolje. Konzekvencijalističko rasuđivanje ovdje sasvim je primjereno; naprosto se procijeni koji postupak dovodi do najboljih posljedica i onda se odluči za taj postupak.³¹ Međutim, zamislite sada naizgled vrlo sličnu situaciju; liječnik ste na odjelu i imate pet pacijenata kojima su zatajili razni vitalni organi i koji će umrijeti tijekom dana ako im se ne transplantiraju odgovarajući organi. Jednome treba srce, drugome jetra, itd. Donatora nema, tako da vaši pacijenti sigurno neće dočekati jutro. S druge strane, na odjelu imate i potpuno zdravog čovjeka koji je došao obaviti nekakav rutinski pregled zbog zaposlenja. E sad, ako biste tog čovjeka na prevaru uspavali i povadili mu organe potrebne za živote ostalih pacijenata, spasili biste pet života. Žrtvovali biste jednoga da biste spasili petoricu; omjer je isti kao i prvome slučaju, 1:5. Ako je u prvom slučaju bilo opravdano žrtvovati jednoga da biste spasili petoricu, onda mora biti opravdano i u drugome. Stoga biste i u drugom slučaju trebali žrtvovati jednoga da biste spasili petoricu. Dakako, smatrali biste da postoji *relevantna razlika* između prvog i drugog slučaja, i da u drugom slučaju *ne smijete* žrtvovati jednoga da biste spasili petoricu. Dakle, to pokazuje da je u navedenoj situaciji konzekvencijalističko rasuđivanje *naprosto pogrešno*: postupak koji bi doveo do najboljih posljedica bio bi očito pogrešan, čak monstruozan. Dakle, primjer pokazuje da postoje *pravila* koja se ne smiju kršiti ma koliko bile dobre i poželjne *posljedice* do kojih bi njihovo kršenje dovelo, u ovom slučaju to je pravilo da se ne smije ubiti nevinog čovjeka čak ni kada bi to spasilo pet drugih ljudi. Što vi mislite, zašto je konzekvencijalističko rasuđivanje primjereno u prvoj situaciji, a neprimjereno u drugoj? U čemu je razlika?

Jureći tramvaj

Vjerojatno najpoznatiji primjer koji svjedoči u prilog deontološke, a protiv utilitarističke etike jest primjer jurećeg tramvaja.³² Zamislite da se nalazite u tramvaju i da vidite da je vozaču pozlilo, tako da se tramvaj zapravo nekontrolirano kreće velikom brzinom. Na pruži ispred tramvaja nalazi se pet ljudi koji se nemaju gdje skloniti, recimo radnika koji popravljaju prugu. Ako se tramvaj nastavi kretati istim smjerom, pregazit će i usmrtiti tih pet ljudi. Brzina je prevelika da bi se tramvaj mogao zaustaviti, stoga ga ne možete zaustaviti, međutim,

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

32 "The trolley problem"

možete ga skrenuti na drugu prugu na kojoj se nalazi samo jedan radnik, koji se isto tako nema gdje skloniti. Vrlo je jednostavno skrenuti tramvaj; samo trebate gurnuti u stranu polugu za upravljanje. Što biste učinili u takvoj situaciji, da li biste skrenuli tramvaj? Ako ga ne skrenete, poginut će pet ljudi; ako ga skrenete, poginut će samo jedan. *Konzekvencijalistička* uputa je tu sasvim jasna; birajte onaj postupak koji će dovesti do najboljih posljedica, dakle, skrenite tramvaj! Manje je loše da pogine samo jedan čovjek nego da pogine pet. Jasna je i *deontološka* uputa; ne dirajte polugu! Ako skrenete tramvaj, ubit ćete čovjeka, a to je nešto što nikako ne smijete učiniti, bez obzira na posljedice. Dakle, ako postupke vrednujemo na osnovi posljedica, moramo skrenuti tramvaj; ako postupke vrednujemo na osnovi pravila, ne smijemo ga skrenuti. Suočeni smo s istom dilemom kao i u prethodnom primjeru: ako prouzročimo smrt jednog čovjeka, spriječit ćemo smrt petorice, što učiniti?³³ Što biste vi učinili, biste li skrenuli tramvaj? Zašto?

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

Etika vrlina

Etika vrlina ili *aretička etika* je teorija ili radije struja u suvremenoj etici prema kojoj *prioritet u vrednovanju imaju karakterne osobine ljudi*, a ne njihovi postupci kao što to misle zastupnici deontološke etike ili pak posljedice njihovih postupaka kao što to misle zastupnici konzekvencijalističke etike.³⁴ *Vrline* su dobre

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

34 Izraz "aretička etika" dolazi od grčkog *arete*, što znači vrlina. U nas neki autori, umjesto uobičajene i semantički potpuno odgovarajuće riječi "vrlina", radije koriste riječ "krepost", no to je arhaizam koji se još zadržao samo u izrazima kao što su "okrijepiti se" ili "krepka juha", stoga je nepotrebno pa čak i štetno takvim izrazom opterećivati filozofski diskurs. Inače, etika vrlina je posljednjih tridesetak godina u naglom usponu, prvenstveno zbog očekivanja da bi mogla riješiti pitanja na koja do tada razvijane etičke teorije nisu mogle dati

karakterne osobine, a *mane* loše karakterne osobine. Vrline i mane su *dispozicije za djelovanje*; naše karakterne osobine određuju naše postupke. Nadalje, to su relativno *stabilne i nepromjenjive* karakteristike nas samih kao i drugih osoba oko nas. Stoga, osim što predstavljaju osnovu za svako vrednovanje, u nekoj mjeri omogućavaju i predviđanje ponašanja.³⁵ Često se kaže da nam deontološka i konzekvencijalistička etika govore Što trebamo činiti? dok nam etika vrlina govori *Kakvi trebamo biti?* Dakle, u fokusu nije to što činimo već to *kakvi jesmo*. Etika vrlina nam kaže *kakve osobe trebamo biti*, a ne što trebamo činiti. Zato se kaže da je etika vrlina usredotočena na čovjeka tj. na djelatnika dok su deontološka i konzekvencijalistička etika usredotočene na postupke. Zagovornici etike vrlina smatraju da u *deontološkom nabranjanju dužnosti i konzekvencijalističkom izračunavanju posljedica uopće više nema mjesta za čovjeka sa svim svojim osobinama; tu više nema mjesta za čestitost, srdačnost, iskrenost, strpljenje, mudrost, odlučnost* ni bilo koju drugu vrlinu, a etičke teorije koje ispuštaju tako važne ljudske karakteristike naprosto ne mogu biti održive. Stoga trebamo odbaciti liste dužnosti i račun sreće te se okrenuti proučavanju vrlina. Jasno je da se i u okviru etike vrlina vrednuju postupci i njihove posljedice, međutim, *primarni* su nositelji vrijednosti *vrline i mane*. Tako laž nije nešto što je loše po sebi ili nešto što je loše zbog toga što dovodi do loših posljedica, već je loša *zato što čovjeka koji laže čini lažovom*. Isto tako; pošten postupak dobar je zato što čovjeka koji ga je učinio čini *poštenim* čovjekom; ubojstvo je loše zato što onoga koji je ubio čini *ubojicom*; krađa je loša zato što onoga koji krade čini *lopovom*; itd. *Karakterne crte* su krajnja osnova i izvor svih vrijednosti. Stoga se etika treba okrenuti proučavanju *vrlina i mana*, kao kategoriji koja predstavlja primaran izvor svih vrijednosti, dok sve ostale kategorije kao što su ispravno/neispravno, dopušteno/nedopušteno,

odgovora. Izuzetno kvalitetnu raspravu o etici vrlina predstavlja zbornik Daniela Statmana *Virtue Ethics* iz 1997., pogotovo je informativan i pregledan autorov duži uvod. Klasične suvremene tekstove etike vrlina može se naći u zborniku Rogera Crispa i Michaela Slota *Virtue Ethics*, objavljenom 1997. u seriji *Oxford Readings in Philosophy*. Detaljna, relevantna i moderno pisana rasprava o antičkoj etici vrlina jest knjiga Julie Annas *The Morality of Happiness* iz 1995. Prilično velik impetus etici vrlina dala je i knjiga Alasdaira MacIntyra *After Virtue* iz 1981., koja je i kod nas prevedena (*Za vrlinom*), međutim, ona više dočarava opće motive za bavljenje etikom vrlina nego što predstavlja kvalitetan doprinos raspravi.

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

dobro/loše, itd., svoje vrijednosti imaju tek sekundarno, njihova je vrijednost *derivirana* iz vrijednosti vrlina i mana.

Još od antičkog svijeta tradicionalno se navode četiri kardinalne vrline: (1) *razboritost*,³⁶ (2) *pravednost*, (3) *hrabrost* i (4) *umjerenost*.³⁷ One su se često personificirale; tako i danas pred sudovima stoje kipovi pravde – mlade žene s povezom preko očiju koja u jednoj ruci drži vagu a u drugoj mač; hrabrost se bori s lavom; umjerenost miješa vino i vodu; itd. U kršćanstvu je naglasak stavljen na: (1) *vjeru*, (2) *nadu* i (3) *ljubav*, koje pored ovozemaljske primjene, primarno imaju eshatološko značenje. Poznato je i *sedam smrtnih grijeha*, koji zapravo predstavljaju mane kojima se onda suprotstavljaju sedam odgovarajućih vrlina: (1) *oholost / poniznost*, (2) *gramzivost / darežljivost*, (3) *pohota / čednost*, (4) *zavist / blagonaklonost*, (5) *proždrljivost / suzdržanost*, (6) *srđžba / praštanje*, (7) *lijenost / marljivost*. Krajem 1990-ih američka vojska čak je kodificirala sedam vojničkih vrlina: (1) *odanost*, (2) *izvršavanje dužnosti*, (3) *poštovanje*, (4) *požrtvovnost*, (5) *čast*, (6) *integritet*, (7) *hrabrost*. Iako je već i Platon u svojim radovima analizirao vrline, okosnicu etike vrlina i danas predstavlja Aristotelova *Nikomahova etika*.³⁸ On je sve vrline podijelio na dvije velike skupine: moralne i intelektualne (etičke i dijanoetičke). Opće etičke vrline su: (1) *hrabrost* i (2) *umjerenost*; vrline vezane uz novac su: (3) *darežljivost* i (4) *izdašnost*;³⁹ uz čast su vezane (5) *ponos*, (6) *odlučnost* i (7) *suzdržanost*; društvene vrline su (8) *duhovitost*, (9) *iskrenost* i (10) *prijateljstvo*; a politička vrлина je (11) *pravednost*. Intelektualne vrline podijelio je na one koje ne uključuju djelovanje, to su (12) *spoznaja principa*, (13) *znanost* i (14) *mudrost*; te na one koje uključuju djelovanje: (15) *tehničke vještine* i (16) *razboritost*. U *Nikomahovoj etici* posebno su detaljno analizirane vrline *prijateljstva* (čak dvije knjige od deset; VIII i IX) i *pravednosti* (knjiga V), kao i ideja *dobrog života* i *sreće* (knjige

36 Na listi od četiri kardinalne vrline Platon je na prvom mjestu navodio *mudrost* (*sofia, sapientia*), da bi je Aristotel zamijenio *razboritošću* (*fronezis, prudentia*). Josip Talanga, *Uvod u etiku*, 1999., str. 151. Inače, Platon je kardinalne vrline nastojao vezati uz staleže svoje idealne države; mudrost bi bila vrлина vladara, hrabrost vrлина vojnika, umjerenost vrлина proizvođača, dok bi pravednost trebala prožimati cijelu državu i regulirati odnose među njenim dijelovima.

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

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

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

I i X). Budući da su karakterne osobine u pravilu prisutne u većoj ili manjoj mjeri, Aristotel je uočio da vrline u nekom smislu predstavljaju sredinu između nedovoljne prisutnosti i pretjerane izraženosti neke karakterne osobine. Tako bi *hrabrost* bila sredina između kukavičluka i neopreznog srljanja; *darežljivost* bi bila sredina između rasipnosti i škrtosti; *ponos* bi bio sredina između oholosti i nedostatka samopoštovanja; itd.

Ponekad se tvrdi da je aretička etika bolja od dosadašnje jer u aretičkoj etici čovjek napokon *okrenut prema sebi* dok je u deontološkoj i konzekvencijalističkoj *okrenut prema drugima*. Ideja je da nam je dosadašnja etička teorija govorila *Kako se trebamo odnositi prema drugima?* dok nam aretička etika konačno govori *Kakvi trebamo biti?* to jest *U kakve se osobe trebamo razviti*. Doista, stječe se dojam da deontološka etika postavlja ograde na naše ponašanje, ali *da nam ne kaže ništa o tome kakvi trebamo biti unutar tih ograda*; ne daje nam nikakve upute o tome kakvi trebamo biti u velikom praznom prostoru između obveznog i zabranjenog; u prostoru dopuštenog prepušteni smo samima sebi.⁴⁰ Upravo u tome zagovornici etike vrlina vide njenu najvažniju i neizostavnu ulogu; ona nam ne kaže samo gdje su granice dopuštenoga već nam kaže i kakvi trebamo biti unutar prostora dopuštenoga i to je smisao u kojem je etika vrlina usmjerena na čovjeka dok su ostale etike usmjerene na postupke i smisao u kojem je u etici vrlina čovjek okrenut prema sebi samom dok je u ostalim etičkim teorijama okrenut prema drugim ljudima.⁴¹ Ipak, ovaj slogan o usmjerenosti prema sebi samom predstavlja prilično paušalnu ocjenu. Teza da je u etici vrlina čovjek okrenut prema sebi dok je u ostalim etičkim teorijama okrenut prema drugima naprosto nije točna. Na primjer, u okviru deontološke etike u pravilu se razlikuju *dužnosti prema sebi* od *dužnosti prema drugima*, često se navodi *samousavršavanje, vlastiti prosperitet, brige za svoje zdravlje i izgled*, itd., tako da se ne može reći da deontologiji nedostaje dimenzija usmjerenosti prema sebi. Isto vrijedi i za konzekvencijalizam; u utilitarizmu moja sreća vrijedi jednako kao i sreća drugoga, tako da se ni u kom slučaju ne može govoriti o nekakvoj *asimetriji* u odnosu prema sebi i odnosu prema drugima, prema utilitarizmu potpuno se jednako trebamo odnositi i prema sebi i prema drugome.⁴² S druge strane, niz vrlina usmjeren je upravo prema drugim ljudima; požrtvovnost, skromnost, darežljivost, prijateljstvo, iskrenost,

40 Inače, prostor između obveznog i zabranjenog prostor je *dopuštenog*. Obvezno, zabranjeno i dopušteno su operatori u *deontičkoj logici*; zabranjeno je *p* znači da nije dopušteno *p*, obvezno je *p* znači da nije dopušteno *ne-p*.

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

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

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

Moralni uzori

Zagovornici etike vrlina smatraju da je to teorija koja je u mnogima aspektima superiorna rivalnim teorijama; na primjer, smatraju da je to teorija koja daleko bolje objašnjava *moralno učenje*. Mi najlakše, najbrže i najčešće učimo *oponašanjem uzora*; imamo moralne uzore i nastojimo se ponašati kao oni. *Oponašajući uzore i identificirajući se s njima mi poprimamo i razvijamo vrline koje oni oprimjeruju*; svjesnim i namjernim činjenjem X-a razvijamo dispoziciju za spontano i automatsko činjenje X-a; a upravo je to ono što vrline jesu – *dispozicije za spontano činjenje ispravnih radnji*. Na koncu, u tome se prvenstveno sastoji i *moralni odgoj*; ne u učenju pravila ili dužnosti, ne u računanju posljedica postupaka, već u razvijanju dispozicija za spontano ispravno djelovanje. Upravo su zato moralni uzori od posebne važnosti. Sokrat i Konfucije oprimjeruju *mudrost*; Isus oprimjeruje žrtvu i *praštanje*; razni sveci oprimjeruju razne vrline, sv. Franjo *poniznost*, sv. Juraj *hrabrost*; razni revolucionari oprimjeruju *odlučnost* u borbi za svoje ciljeve, Che Guevara oružanom borbom, Ghandi nenasilnim putem; itd. Uzori nam mogu biti i sportaši, znanstvenici, umjetnici, čak i filozofi. Uzore ne moramo nalaziti među ljudima koji su stvarno postojali, likovi iz književnosti, drame ili filma itekako mogu doprinijeti moralnom učenju. Držićev *Skup*, Shakespeareov *Mletački trgovac* i Molliereov *Škrtac* ilustriraju *gramzivost* i škrtost te nam pokazuju kakvi ne smijemo biti; roman Čiča Tomina koliba i TV-serija *Korijeni* zorno pokazuju koliko je robovlasništvo loše; *7000 dana u Sibiru* pokazuje koliko su

loši totalitarni režimi; *Dnevnik Ane Frank* pokazuje koliko je zlo nacizam; itd. E sad, iako moralni uzori i konkretni primjeri mogu biti od velike važnosti u moralnom učenju i odgoju i iako u nekoj mjeri možemo učiti oponašanjem uzora, pitanje je da li etika vrlina bitno bolje objašnjava tu činjenicu nego ostale dvije etičke teorije. Konzekvencijalist će reći da nam Čiča tomina koliba i 7000 dana u Sibiru pomažu da bolje sagledamo posljedice robovlasništva i totalitarnog režima, dok će deontolog reći da nam pomažu da vidimo koliko je zapravo loše kršenje ljudskih prava. Che Guevarine i Ghandijeve postupke konzekvencijalist će opravdati pozivajući se na stvarne ili namjeravane dobre posljedice njihovih postupaka – klasnu ravnopravnost u Latinskoj Americi i nezavisnost Indije, deontolog ih može istaknuti kao uzore koji pokazuju kako se ne smije odustati od svojih dužnosti. Ukratko, sve moralne uzore koje zastupnik teorije vrlina može navesti u prilog svoje teorije, deontolog i konzekvencijalist isto tako mogu navesti u prilog svojih teorija. Etika vrlina tu ne stoji ništa bolje od deontologije i konzekvencijalizma.

Pitanja uz poglavlje *Etika*

1. Što je konzekvencijalizam?
2. Što je utilitarizam?
3. Kako glasi princip najveće sreće?
4. Navedite dva primjera moralno očito ispravnih odluka koje su u skladu s principom najveće sreće!
5. Navedite i objasnite elemente računa sreće?
6. Izložite prigovor da je utilitarizam pretjerano ne-egoistička teorija!
7. Što je deontologija ili deontološka etika?
8. Kako deontolog definira ispravno i neispravno, dobrog i lošeg čovjeka?
9. Objasnite tvrdnju da „deontolog gleda unatrag dok konzekvencijalist gleda unaprijed“!
10. Što pokazuje primjer obećanja umirućem na pustom otoku?
11. Kako Pufendorf dijeli dužnosti?
12. Koje dužnosti navodi Ross?
13. Kako nam distrinkcija između *prima facie* dužnosti i dužnosti *sans phrase* pomaže u rješavanju moralnog konflikta?
14. U čemu je razlika između savršenih i nesavršenih dužnosti?
15. Izložite primjer hitnog trakta i objasnite što on pokazuje!

16. Izložite primjer jurećeg tramvaja i objasnite što on pokazuje!
17. Što je aretička etika ili etika vrlina?
18. Što nam kažu konzekvencijalistička i deontološka etika a što nam kaže aretička etika?
19. Prema zastupnicima aretičke etike, zašto je laž loša a poštenje dobro?
20. Je li točna teza da je u aretičkoj etici čovjek okrenut sebi a u ostalim etikama nije! Objasnite!
21. Kako zastupnici aretičke etike objašnjavaju moralno učenje?
22. Kako deontolog i konzekvencijalist objašnjavaju moralne uzore?

DRUŠTVENI UGOVOR

Rađamo se, živimo i umiremo u društvu. To je nepobitna činjenica. Robinson Crusoe je fiktivni lik. U stvarnosti smo cijelog života okruženi drugim ljudima. No što iz toga slijedi? Dugujemo li mi zbog toga mi nešto društvu? Duguje li zbog toga društvo nešto nama? Budući da je život u društvu neizbježan, nameće se pitanje kako organizirati društvo? Je li neki ustroj društva bolji od nekog drugog ustroja? Koji je najbolji? Koji je takav da će nam svima biti bolje ako ga prihvatimo? Kako bi društvo trebalo biti ustrojeno? Koje je društvo *pravedno*? Kako raspodijeliti dobra u društvu? Po kojim kriterijima? Anarhisti su smatrali da država nikada nije dobra i da je najbolje stanje ono u kojem nema nikakve države, no države postoje. Zašto se organizirati u državu? Treba li nam uopće ikakva država? A ako nam treba, kakva bi ona trebala biti? Kada je vlast legitimna? Kako opravdati postojanje vojske, policije, ministarstava, državne uprave, poreza, itd? Sve su to pitanja kojima se bavi *filozofija politike*.¹ Iako se filozofija politike i etika u pravilu predaju odvojeno kao različiti predmeti, do tog odvajanja došlo je prvenstveno zbog obima gradiva, a ne zbog neke bitne razlike u predmetu. Tako se i u ovoj knjizi etika i filozofija politike izlažu u odvojenim poglavljima. Budući da se u oba slučaja radi o opravdanju odnosa među ljudima, filozofija politike vrlo je usko vezana uz etiku. Moglo bi se reći da je filozofija politike naprosto etika primijenjena na veći broj ljudi. Utilitarizam je u svojoj biti vezan uz "zakon velikih brojeva"; u deontologiji je u osnovi svejedno o kolikom se broju ljudi radi; Rawlsova teorija pravednosti nastala je kao kritika utilitarizma; teorija

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

društvenog ugovora jako dobro objašnjava i opravdava nastanak moralnih normi. Stoga je ovo poglavlje naprosto nastavak prethodnog; perspektiva je možda nešto drugačija, ali su problemi o kojima se radi u osnovi i dalje isti. Teorija društvenog ugovora predstavlja najbolji odgovor na pitanje *Zašto biti moralan?*

Teorije društvenog ugovora

Teorije društvenog ugovora jesu sve one teorije u *etici i filozofiji politike* koje *moralne norme i društveni poredak opravdavaju i objašnjavaju pozivanjem na implicitni ili eksplicitni dogovor među pojedincima*. Moralne norme i društveni poredak nastaju *dogovorom u interesu onih koji se dogovaraju* i to je ono što im daje legitimitet. Stoga je pravedan samo onaj društveni poredak i samo one moralne norme koje su posljedica takvog dogovora, a one koje nisu nepravedne su i treba ih odbaciti.² Najjednostavnije rečeno, teorije društvenog ugovora su teorije prema kojima je *moral naprosto dogovor o nenapadanju i pomaganju*; dogovorili smo se (1) da nećemo napadati jedni druge i (2) da ćemo, koliko to budemo mogli, pomagati jedni drugima.³ Opravdanje morala i države pozivanjem na društveni ugovor izuzetno je jasno, jednostavno i snažno; *moralne zakone prihvaćamo zato što znamo da bi život u zajednici bio nemoguć kada ih se ne bismo pridržavali, budući da želimo živjeti u*

2 Na ideju društvenog ugovora u svojoj se argumentaciji oslanjao već Platon u dijalogu *Kriton*, a o njoj je raspravljao i u drugoj knjizi *Države*. Doduše, ne radi se o istoj ideji, može se reći da se u *Kritonu* oslanjao na kontraktualizam dok je u *Državi* kritizirao kontraktarizam. Osnovne postavke teorije društvenog ugovora jasno je naveo i Epikur u *Glavnim doktrinama*, točke 31-40. No, teorija društvenog ugovora svoj je puni razvoj doživjela tek u sedamnaestom stoljeću. Najvažnija djela teorije društvenog ugovora svakako su *Levijatan* Thomasa Hobbesa iz 1651., *Dvije rasprave o vladi* Johna Locka iz 1689., te *Društveni ugovor* Jean-Jacquesa Rousseaua iz 1762. Značajan utjecaj u oblikovanju teorije izvršili su i radovi Immanuela Kanta, pogotovo *Zasnivanje metafizike morala* iz 1785. Od suvremenih autora najznačajnije djelo u tradiciji društvenog ugovora svakako je *A Theory of Justice* Johna Rawlsa iz 1971. Rawls je tu po duhu bliži kantovskoj tradiciji nego hobbesovskoj, isto kao i Alan Gewirt u *Reason and Morality* iz 1978., te Thomas Scanlon u *What We Owe to Each Other* iz 1998. Najznačajnije suvremeno djelo u duhu hobbesovske tradicije je *Morals by Agreement* Davida Gauthiera iz 1986. Tu treba navesti i *The Evolution of Cooperation* Roberta Axelroda iz 1984. te *The Evolution of Social Contract* Briana Skyrmsa iz 1996. Vrlo jasno i lijepo pisan pregled klasičnih i suvremenih teorija društvenog ugovora može se naći u knjizi Jonathana Wolffa *An Introduction to Political Philosophy* iz 1996.

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

zajednici, znamo da ih se moramo pridržavati. Ukratko, moralne zakone prihvaćamo zato da bi nam *svima bilo bolje*, nama samima kao i drugima. Kako bi izgledao svijet u kojem se ljudi ne bi pridržavali moralnih zakona? U takvom svijetu sigurno ne bismo željeli živjeti. Nikakav prosperitet ne bi bio moguć u društvu u kojem bi ljudi varali, lagali, krali i ubijali se. To znamo i upravo zato to ne činimo. Znamo da to i drugi znaju i zato od njih očekujemo da ni oni to ne čine. Znamo da drugima, jednako kao i nama, *razum nalaže da se pridržavamo moralnih normi.*

Prema teorijama društvenog ugovora *odnos pojedinca i društva prvenstveno treba shvatiti kao ugovorni odnos; na pojedinca i na društvo treba gledati kao na dvije stranke koje su sklopile ugovor i tako definirale svoja prava i obveze u tom odnosu.* Ideja je da društvo funkcionira po nekim normama i da stupajući u društvo pojedinac prihvaća norme tog društva.⁴ Da bi bio član društva, mora se pridržavati tih normi; ako ih se prestane pridržavati, prestaje biti član društva.⁵ Nitko nije prisiljen prihvatiti te norme, međutim, budući da nitko ne može i ne želi živjeti izvan društva, to su norme kojih se svi trebaju pridržavati.⁶ Ugovor određuje što pojedinac treba činiti i što će dobiti zauzvrat. Ugovor se sklapa na *uzajamnu korist*, s jedne strane, pojedinac daje svoj doprinos društvu, dok s druge strane, društvo pojedincu pruža sigurnost i druge uvjete potrebne za normalan život i razvoj. Pojedinac će plaćati porez, a društvo će mu osigurati vojnu i policijsku zaštitu; plaćat će mirovinski fond, a zato će imati mirovinu kada više ne bude mogao zarađivati; plaćat će zdravstvenu zaštitu, a zato će imati liječničku uslugu kada bude bolestan; itd.⁷

Pretpostavka teorija društvenog ugovora jest da ga sklapaju ljudi koji su po prirodi *slobodni* i po prirodi *jednaki*.⁸ Ugovor u kojem jedna strana nije slobodna

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

5 Tradicionalno, ekskomunikacija je jedna od najtežih kazni.

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

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

8 Ovu pretpostavku neki autori smatraju nerealističnom; kakvog smisla ima nastojati rekonstruirati dogovor do kojeg bismo došli kada bismo bili jednaki kada *de facto* nismo jednaki. Zbog toga David Gauthier u knjizi *Morals by Agreement* iz 1986. nastoji rekonstruirati dogovor do kojeg bismo došli kada bi dogovor krenuo s nejednakih pozicija. U toj

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

Povijesno gledajući, teorije društvenog ugovora odigrale su izuzetno važnu ulogu u buržoaskim revolucijama. Osnovne postavke teorije da su svi ljudi po prirodi *slobodni* i da su svi ljudi po prirodi *jednaki* nužno su nespojive s feudalnim društvenim uređenjem te dovode do njegovog odbacivanja a time onda i do uspostave demokratskog poretka.⁹ Zbog toga su se pobune protiv loših vladara opravdavale upravo pozivanjem na teoriju društvenog ugovora. Vladar nije vlast dobio od Boga niti mu ona pripada zato što je bolji od drugih, već zato što je *sklopio ugovor s narodom*; s jedne strane, narod se obvezuje da će se pokoravati volji vladara, dok se, s druge strane, vladar obvezuje da će vladati pravedno i na dobrobit naroda. Ugovor je sklopljen dobrovoljno na *uzajamnu korist*; vladar dobija sve privilegije koje taj položaj nosi, a narod dobija vlast koja omogućava normalno funkcioniranje zajednice. Iz činjenice da su sklopile ugovor za obje strane proizlazi *dužnost da se pridržavaju ugovora*. Međutim, ako se jedna strana prestane pridržavati ugovora, onda druga strana više *nema dužnosti* pridržavati se ugovora i *ima pravo* razvrgnuti ga. Zbog toga narod *nema dužnost* pokoravati se nepravednom vladaru i *ima pravo* zbaciti ga s vlasti.¹⁰ Zato tiranija nikada

rekonstrukciji ključnu ulogu ima *princip minimiziranja maksimalnog relativnog ustupka*; za ljude koji kreću s nejednakih pozicija prihvatljiva je ona opcija u kojoj je najveći relativni ustupak nekog sudionika manji nego u bilo kojoj drugoj opciji. Možemo očekivati da bismo u krajnjoj liniji došli do jednakih rezultata i kada bi proces dogovaranja započeo među jednakima i kada bi započeo među nejednakima, jasno, kada početne nejednakosti ne bi bile prevelike.

- 9 Lockeove ideje ugrađene su u samu osnovu Američke deklaracije nezavisnosti, a Rousseauove su predstavljale ideološku osnovu Francuske revolucije.
- 10 Ako ostavimo po strani antičke autore, prvi koji je na ovakav način opravdavao pobunu protiv vladara bio je Alzaški redovnik Manegold od Lautenbacha krajem jedanaestog stoljeća. (Michael Lessnoff u predgovoru zborniku *Social Contract Theory* iz 1990.) Ironično je da je Manegold ovako svjetovnom argumentacijom pozivao na svrgavanje svjetovnog vladara cara Henrika IV, čime bi se otvorio prostor za prihvaćanje papinske vlasti Grgura VII.

nije legitimna. Narod je prihvatio vladavinu *pod uvjetom* da bude pravedna i na njegovu dobrobit, stoga je vladavina legitimna dok je god ispunjen taj uvjet, međutim, kada taj uvjet više nije ispunjen, vladavina prestaje biti legitimna i taj vladar više *nema pravo* vladati. Budući da su u ugovoru dvije strane, situacija je simetrična; narod se *nema pravo* buniti protiv vladara koji vlada pravedno i na njegovu dobrobit, takva pobuna ne bi bila legitimna i vladar bi je *imao pravo* ugušiti. Podsjetimo se, u to doba utjecajna ideja da je netko vladar *milošću božjom* ne ostavlja baš puno prostora za legitimnost pobune protiv nepravedne vlasti; ako je nekome Bog dao vlast, onda mu je samo Bog može i uzeti, a ne nezadovoljni podanici. Pod ovim pretpostavkama skoro je nemoguće govoriti o pravu na pobunu i svrgavanje despotske vlasti, dok je to pravo ugrađeno u samu osnovu teorije društvenog ugovora.¹¹

Amoralist i anarhist

Korisnost morala i države najbolje se vidi ako se upitamo što bi bilo kada ne bi bilo morala i države? Kako bi svijet izgledao kada se ljudi ne bi pridržavali moralnih normi i kada ne bi bilo institucija države? Pokušajmo samo zamisliti na što bi to ličilo; naši životi i imovina ne bi bili sigurni, zazirali bismo od susjeda da nas ne ubije na spavanju i ne opljačka, ni na koga se ne bismo mogli osloniti, nitko nas ne bi štiti, nikakav dogovor ne bi bio moguć, nikakvi planovi ne bi imali smisla, itd. Ovakvo stanje u kojem još nema morala i u kojem još nisu nastale institucije države teoretičari društvenog ugovora nazivali su *prirodno stanje*. Hobbes je smatrao da bi u *prirodnom stanju* "čovjek čovjeku bio vuk" i da bi život bio "osamljenički, bijedan, ogavan, okrutan i kratak".¹² Jasno je da je život *neusporedivo bolji* u uređenom društvu u kojem se ljudi pridržavaju moralnih normi i u kojem funkcioniraju institucije države. Stoga teorije društvenog ugovora predstavljaju jasan i uvjerljiv odgovor *amoralistu* i *anarhistu*, to jest, predstavljaju vrlo jasno i uvjerljivo *opravdanje* morala i države. *Amoralist* smatra da nema razloga zašto bi on bio moralan. Međutim, jasno je da itekako ima razloga biti moralan; naprosto je *u njegovom interesu da bude moralan*, isplati mu se biti moralan. Ako mu niti to nije dovoljno dobar razlog, onda problem s amoralistom nije u tome što je nemoralan nego u tome što je iracionalan. *Nihilist* smatra da moralne norme naprosto ne postoje i da nitko nema razloga slijediti ih. I on je u krivu jer moralne norme i nisu ništa drugo nego norme koje reguliraju naše ponašanje na takav način da svima bude bolje, stoga one očito postoje i očito

11 Upravo je zato cijela prva, od *Dvije rasprave o vladi* iz 1689. Johna Locka posvećena pobijanju *Patriarchie* Roberta Filmera iz 1680., djela u kojem Filmer nastoji pokazati da svjetovni vladari vladaju očinskom vlašću koju su naslijedili od samog Adama te da su teorije društvenog ugovora teorijski sasvim pogrešne a politički vrlo štetne i opasne.

12 *Leviathan*, poglavlje XIII.

imamo razloga prihvatiti ih. *Anarhist* smatra da država ne bi trebala postojati i da bi svima bilo bolje kada je ne bi bilo. Međutim, ako pokušamo zamisliti kako bi izgledalo prirodno stanje, jasno je da nam je svima neusporedivo bolje da država postoji nego da ne postoji. Istina je da nitko ne voli plaćati porez, ali sjetimo se samo što bi bilo kada ne bi bilo nikakve države? Možemo tvrditi da država ovakva kakva jest ne valja i predlagati poboljšanja, ali to ne znači da smatramo da bi bilo bolje da nema nikakve države.

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

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

toga je metodološki nužno pretpostaviti da u prirodnom stanju nema nikakvih prava ni bilo kakvih drugih moralnih vrijednosti.

Hobbesevi prirodni zakoni

Hobbes je govorio o *prirodnim zakonima*.¹³ To su opće norme kojima se rukovodimo u očuvanju vlastitog života, one nam nalažu da činimo sve ono što osigurava i unapređuje naš život i da izbjegavamo sve ono što naš život dovodi u opasnost. Prirodni zakoni su zakoni razuma; čovjek koji slijedi prirodne zakone jest čovjek koji se ponaša razumno. Budući da se ljudi ponašaju po prirodnim zakonima, moguće je predvidjeti njihovo ponašanje pa je moguće predvidjeti i kako će oni reagirati na naše ponašanje. Zbog toga su i međuljudski odnosi regulirani prirodnim zakonima. Hobbes ih je naveo 19 i svi oni vode iz stanja rata u stanje mira, to jest, iz prirodnog stanja u stanje društvenog ugovora; ako ih se pridržavamo osiguravamo mir, a ako ih kršimo onda naše ponašanje vodi u rat. Svaki čovjek: (1a) nastoji postići mir; a ako ne može postići mir, onda se (1b) brani svim sredstvima¹⁴; (2) za sebe traži onoliko slobode koliko je spreman dopustiti drugima jer ako za sebe traži više slobode onda ulazi u sukob s drugima; (3) održava dana obećanja¹⁵; (4) zahvalan je svakome tko mu učini nešto dobro jer bez zahvalnosti nitko ne bi ni učinio dobro drugome; (5) nastoji se prilagoditi ostalima jer zna da nitko ne voli asocijalne i tvrdoglave ljude; (6) prašta prošle prijestupe jer osveta izaziva drugu osvetu te tako vodi u stanje rata; (7) iz tog razloga kažnjava da bi postigao buduće dobro, a ne da bi izjednačio nanešeno zlo iz prošlosti; (8) nastoji svojim ponašanjem ne uvrijediti druge ljude jer uvreda vodi u sukob; (9) iz istog razloga druge ljude tretira kao jednake sebi; (10) ne traži za sebe prava koja nije spreman dopustiti drugima jer zna da to neprihvatljivo za druge pa vodi u sukob; (11) nepristran je ako sudi u sukobu jer pristrana presuda opet dovodi do nasilnog rješavanja; (12) ako treba dijeliti, dijeli na jednake dijelove jer nejednaka podjela vodi u sukob; (13) ako se dobro ne može podijeliti, odlučuje kockom; (14) priznaje pravo prvozaueća ili prvorođenja kao prirodnu kocku; (15) garanitra sigurnost onima koji posreduju u mirovnim pregovorima; (16) ako se ne može

13 *Levijatan*, poglavlja XIV i XV.

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

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

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

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

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

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

¹⁶ *Leviathan*, poglavlje 15, paragraf 36.

Hobbesova budala i mit o Gigu

Međutim, i dalje je istina da *bi mi bilo najbolje kada bi se svi drugi pridržavali moralnih pravila, a ja sam ne bih*, to jest, bilo bi mi najbolje kada bih kako uspio postići (1). Naravno da bi me drugi u tome nastojali spriječiti, ali kad bi mi to kako pošlo za rukom, bilo bi mi još bolje nego u (2), prošao bih bolje ako bih uspio druge prevariti; *najbolje bi mi bilo kada bi drugi vjerovali da se pridržavam moralnih zakona, a kada ih se zapravo ne bih pridržavao!* Najbolje mi je da drugi misle da sam pošten, a da zapravo ne budem; najbolje mi je da druge uvjerim da se borim protiv korupcije, a da je sam koristim kada mi to odgovara; ako sam doista siguran da me neće uloviti svakako trebam ukrasti, itd. Hobbes je smatrao da bi čovjek koji bi tako rasuđivao bio *budala* jer je tako nešto nemoguće; kad-tad drugi bi ga otkrili i kaznili, zbog toga će *pametan čovjek nastojati postići i održati (2), a budala će nastojati postići (1)*.¹⁷ Zato se onaj tko sam nije moralan, a nastoji se okoristiti činjenicom da drugi jesu u literaturi naziva *Hobbesova budala*.¹⁸ Iako čovjeka koji nastoji prevariti ostale često smatramo budalom, niz je situacija u kojima nam vlastiti interes barem naizgled nalaže da nastojimo postići (1). Takve su situacije izuzetno važne za program redukcije morala na vlastiti interes jer *one barem naizgled pokazuju da je moral u sukobu s vlastitim interesom te da ga je zbog toga nemoguće svesti na vlastiti interes*. Ako postoji znatan broj situacija u kojima se interes i moral ne podudaraju, onda moral mora imati temelj u nečem drugom, a ne u interesu. Stoga je u ovom kontekstu izuzetno važno pitanje *Je li Hobbesova budala doista budala?* i što je još važnije *Zbog čega je točno budala?* Drugim riječima, ako želimo pokazati da moralnost izvire iz racionalnosti onda trebamo pokazati da je *iracionalno biti nemoralan*. Jasno, to bi bio rezultat koji bismo pozdravili nezavisno od bilo kakvog konteksta. Nitko ne voli Hobbesove budale; imamo urođenu averziju prema takvim ljudima; preziremo one koji se nastoje prikazati moralnima, a zapravo to nisu; smatramo nezahvalnima one koji se nisu spremni odužiti za uslugu; odbacujemo one koji ne izvršavaju svoj dio dogovora; ne cijenimo one za koje mislimo da bi ukrali kada bi bili sigurni da ih nitko ne bi vidio; itd. Jasno je zašto to činimo i zašto ne želimo imati takve ljude oko sebe. Međutim, u kontekstu kontraktarizma, trebamo pokazati da je takva osoba doista iracionalna, a to nije baš sasvim jednostavno. Na koncu, čak je i sam Hobbes one koje preferiraju (1) nad (2) uzeo krajnje ozbiljno; upravo je zato napisao

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

18 *Levijatan*, poglavlje XV, točka 4. Izuzetno dobar rad na temu je "Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Shepherd" iz 1982. Davida Gauthiera, to je poglavlje 6. njegove knjige *Moral Dealings* iz 1990. Svi veliki filozofi koji su raspravljali o problemu personificirali su ga u nekom liku; Hobbes govori o budali, Hume o fakinu, a Platon o pastiru iz Lidije (mit o Gigu).

Levijatan u kojem je zastupao radikalnu tezu da jedini mogući oblik društvenog uređenja jest autoritarna policijska država.¹⁹ No, zašto ne prevariti ako mislimo da to nitko neće doznati? Epikur je smatrao da je glupo prevariti jer nikada ne možemo biti sigurni da nitko neće doznati; uvijek postoji mogućnost da će netko doznati.²⁰ Hobbes je smatrao da je varanje dugoročno neisplativo; kada drugi doznaju da smo ih prevarili više neće htjeti s nama surađivati, zato se govori o *sjeni budućnosti*.²¹ Kant je smatrao da varanje predstavlja inkonzistenciju volje; ako između nas i drugih nema relevantne razlike, onda ne možemo istovremeno htjeti da se oni pridržavaju moralnog pravila, a da ga mi kršimo; netko može biti Hobbesova budala samo ako je potpuno iracionalan tj. samo ako ima potpuni “kuršlus” volje.²² Gauthier smatra da bi bilo iracionalno izračunavati isplativost svakog pojedinog postupka, već da treba pronaći pravila koja vrijede u najvećem broju slučajeva i onda se tih pravila pridržavati *uvijek*, čak i kada bi u pojedinom slučaju bilo isplativije prekršiti ih. Pri tome se oslanja na pretpostavku da je naša psihologija takva da se ponašamo u skladu s pravilima bez obzira na razlike u pojedinim slučajevima. Drugim riječima, budući da je racionalno ne prevariti u većini slučajeva, racionalno je ne prevariti nikada.²³ Možemo tvrditi da najbolji način da drugi misle da jesmo moralni jest da doista budemo moralni. Na koncu, možemo odustati od svih ovih pokušaja i priznati da bi ipak bilo racionalno prevariti kada bismo bili sigurni da nas neće otkriti, to jest, *priznati da Hobbesova budala uopće nije budala*. Međutim, ako bi se doista ispostavilo da bi bilo racionalno prevariti kada bismo bili sigurni da nas neće otkriti, pitanje je što bismo trebali iz toga zaključiti. U principu su moguće dvije reakcije. Prva je odustati od programa redukcije moralnosti na racionalnost i pokušati moralnost zasnovati u nečem drugom. Druga je ustrajati na programu redukcije moralnosti na racionalnost i sukladno tome revidirati svoje moralne intuicije. Mogli bismo tvrditi da je naprosto nerealno visok zahtjev od ljudi tražiti da ne prevare čak i

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

20 *Glavne doktrine*, točka 35.

21 Hobbes, *Levijatan*, 1651., poglavlje XV, točka 5. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986., 4-3 “Cooperation and the Fool”; Skyrms, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, 2004., str. 4. Metafora sjene budućnosti dolazi od Axelroda, *The Evolution of Cooperation*, 1984.

22 Kant, *Zasnivanje metafizike morala*; klasična suvremena rasprava o inkonzistenciji volje nalazi se u Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 1996.

23 Gauthier, *Morals by Agreement*, 1986., poglavlje VI. Gauthier razlikuje *constrained maximisers* od *straightforward maximisers*, dakle, one koji nastoje maksimizirati vlastitu korist djelujući pod nekim pravilom od onih koji nastoje maksimizirati vlastitu korist djelujući od slučaja do slučaja. Ideju predanosti pravilu (*commitment*) vrlo uvjerljivo pa i sarkastično kritizira Skyrms u *Evolution of the Social Contract*, 1996. Nespremnost na odustajanje od pravila može dovesti do beskonačnog niza krvnih osveta ili čak do atomskog rata, zato Skyrms preferira *modularnu racionalnost*.

kada su sigurni da neće biti otkriveni. U tom bi slučaju etička teorija imala manji normativni opseg, ali bi bila bliža činjenicama, to jest, imala bi veću eksplanatornu i prediktivnu snagu. Ambicije bi bile smanjene, ali bi zato realističnost bila veća. Na koncu, što biste učinili kada biste na ulici pronašli torbu punu novaca? Koliko bi je ljudi vratilo vlasniku? Platon je isto tako smatrao da se moralnost ne može reducirati na racionalnost, no on je smatrao da to samo pokazuje da se moralnost mora zasnovati u nečem drugom. Svoju tezu on ilustrira poznatim *mitom o Gigu*.²⁴ Gig je čuvajući stoku u planinama Lidije pronašao magični prsten koji ga je mogao učiniti nevidljivim. Kada je shvatio da tako može doći do svega što želi i uspješno manipulirati ljudima, Gig je otišao u grad, zaveo kraljicu, ubio kralja i zasjeo na prijestolje, ubio je koga je htio, oslobodio je iz zatvora koga je htio, uzeo je što mu se svidjelo, itd. Zahvaljujući prstenu preduhitrio je sve urote te vladao dugo i uspješno. Glaukon je smatrao da ovaj mit jasno pokazuje kakva je prava ljudska priroda i *da bismo se svi tako ponašali kada bismo bili nevidljivi* ili na neki drugi način mogli izbjeći svaku kaznu. Moralni smo samo zato što nismo nevidljivi, to jest, samo zato što nemamo načina da izbjegnemo kaznu. Kada ne bi bilo sankcija činili bismo sve što bismo htjeli, bilo to moralno ili ne. Što vi mislite, je li Glaukon bio u pravu kada je tvrdio da bi čovjek koji bi mogao izbjeći svaku sankciju bio potpuno nemoralan? Što biste sve vi učinili kada biste mogli biti nevidljivi? Koliko bi stvari koje biste učinili bile nemoralne?

Zatvorenikova dilema

Postoji niz situacija u kojima se *svakome od nas isplati činiti x, ali nam se svima skupa isplati da nitko ne čini x*.²⁵ Iz engleskog dolazi izraz *free rider*, to je onaj tko se vozi a da ne plati kartu, onaj tko se šverca. Svakome se od nas najviše isplati da sam ne plati kartu, a da svi drugi plate, jer kad nitko ne bi platio javni prijevoz bi propao pa bi svima bilo gore.²⁶ Svakome se od nas najviše isplati da sam ne plati porez, a da ga svi drugi plate, jer kad nitko ne bi platio porez ostali bismo bez svih onih usluga koje pruža država. Svakome se od nas isplati ići u grad autom, ali ako to budu svi činili stvorit će se nepodnošljiva gužva pa se nikome neće isplatiti ići autom; itd. Ovakva *tenzija interesa* posebno je očita kod eksploatacije javnog dobra, zato se takva situacija na engleskom naziva *tragedy*

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

25 Vrlo informativan i značajan rad o ulozi *teorije igara* u teoriji društvenog ugovora jest dvotomno djelo *Game Theory and Social Contract* Kena Binmora iz 1994./1998.

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

of commons, mogli bismo to prevesti kao *tragedija zajedničkog*.²⁷ Svakom je ribaru u interesu da izlovi što može više ribe, a da se drugi pridržavaju ograničenja izlova, jer ako se nitko ne bude pridržavao ograničenja sva će riba brzo biti izlovljena. Za vrijeme redukcije vode svakome je najbolje da troši vode koliko god želi, a da je drugi čuvaju, jer ako je svi budu neograničeno trošili brzo će svi ostati bez vode. Zbog prenapučenosti u Kini je uvedena kontrola rađanja, svakom je Kinezu najbolje da se svi drugi pridržavaju ograničenja, a on sam ne jer ako se ni drugi ne budu pridržavali ograničenja onda ničija djeca neće imati što za jesti. Svakome je u interesu da zagađuje koliko god hoće, a da drugi to ne čine, jer ako svi budu zagađivali koliko budu htjeli više neće biti čistog zraka ni za koga. Ako su vojnici na položaju a neprijatelj nadire, svakom je vojniku u interesu da on sam pobjegne, a da svi ostali ostanu, ali ako svi to učine izgubit će položaj. Možda najpoznatiji primjer ovog problema jest *utrka u naoružanju*; ako vaš susjed nabavi pištolj, možda bi bilo mudro da ga i vi nabavite; ako nabavi haubicu, vi biste trebali imati barem minobacač; ako nabavi tenk, bilo bi dobro da i vi imate jednoga; itd. Niti jedna strana ne smije dozvoliti da druga strana ostvari bitnu nadmoć u naoružanju jer u tom slučaju nadmoćnoj strani postaje isplativno napasti slabiju stranu.²⁸ Slijedeći tu logiku, SSSR i SAD su u doba hladnog rata nagomilali toliku količinu oružja da je svaka strana mogla uništiti cijeli svijet, a to je točka nakon koje daljnja utrka u naoružanju postaje besmislena. Očito je da je vama najbolje da ste (1) vi naoružani, a da vaš susjed nije jer tada vi njemu možete učiniti što god hoćete, a on vama ne može ništa; druga najisplativija opcija jest da (2) niste naoružani ni vi ni on jer tada najvjerovatnije neće napasti ni on vas ni vi njega; treća opcija po isplativosti jest da ste (3) naoružani i vi i on, tada je veća vjerojatnost od izbijanja sukoba ali se barem imate čime braniti; za vas je najgora opcija (4) da je vaš susjed naoružan, a da vi niste, tada ste mu prepušteni na milost i nemilost. I vama i vašem susjedu najisplativija je opcija (1), međutim, ako obojica budete nastojali postići (1) završit ćete u (3), opciji koja je skoro najgora za svakoga od vas. Zato ćete i vi i vaš susjed, ako ste racionalni, nastojati ostati u (2), i to iz dva razloga; prvo, zato što je daleko manja vjerojatnost da ćete stradati i drugo, zato što je naoružavanje skupo. Tako će onaj tko se prvi počne naoružavati obojicu baciti u (3).²⁹ U međuljudskim

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

28 U filmu *Croveni oktobar* iz 1990. kapetan sovjetske podmornice upravo je iz toga razloga predao podmornicu američkoj mornarici; ako samo jedna strana ima superiorno oružje isplati joj se napasti drugu stranu, no ako ga obje strane posjeduju niti jednoj strani se ne isplati napasti.

29 Moglo bi se reći da su (2) i (3) *ekvilibriji* jer su to stanja iz kojih je teško izaći; ako su svi naoružani onda nitko neće htjeti biti taj koji će se prvi početi naoružavati i tako biti odgovoran za utрку u naoružanju; ako su svi naoružani onda nitko neće htjeti biti taj koji će se odreći naoružanja i tako biti izložen opasnosti. U Brazilu je nedavno održan referendum o zabrani posjedovanja oružja, zabrana nije izglasana, u SAD takav referendum nikada

odnosima niz je ovakvih situacija, dakle, *situacija u kojima se svakome isplati činiti x, ali ako svi budu činili x, onda će svima biti gore nego da nitko nije činio x*. U teoriji igara situacije ove vrste nazivaju se *zatvorenikovom dilemom*, po jednostavnom i ilustrativnom primjeru.³⁰

Šerif je uhvatio dvojicu pljačkaša, on zna da su oni pljačkaši, ali to ne može dokazati. Jedini način da ih se osudi jest da barem jedan od njih dvojice to prizna. Stoga ih šerif razdvoji i svakome od njih da sljedeću ponudu: ako ti priznaš a drugi ne, bit ćeš oslobođen svih optužbi a drugi će dobiti 12 godina zatvora; ako drugi prizna a ti ne, on će biti oslobođen i a ti ćeš dobiti 12 godina; ako obojica priznate, svaki će dobiti 10 godina; ako niti jedan ne prizna, svaki će dobiti 2 godine. Pitanje je što trebaju učiniti. Što im je racionalno učiniti? Što im se isplati učiniti?³¹ Što biste vi učinili kada biste se našli u takvoj situaciji? O čemu bi ovisila vaša odluka?

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

Ovakvom ponudom šerif ih je stavio u takav pložaj da se *svakome od njih više isplati izdati onog drugog nego ga ne izdati, iako se obojici zajedno više isplati da ne izdaju jedan drugoga*.³² Štoviše, svakome od njih se isplati izdati onog drugog *ma što taj drugi činio*. *Strategija koju je racionalno slijediti ma što onaj drugi učinio naziva se dominantna strategija*. U zatvorenikovo dilemi dominantna strategija je izdaja; onaj tko izda može dobiti 0 ili 10 godina, ovisno o tome što će učiniti onaj drugi; onaj tko ne izda može dobiti 2 ili 12 godina, ovisno o tome što će učiniti onaj drugi. U slučaju izdaje to je prosječno 5 dok je u slučaju ne-izdaje to prosječno 7, stoga treba odabrati povoljniju opciju. Budući da niti jedan ne zna što će učiniti

nije ni održan. Ako je dovoljan broj ljudi naoružan, onda svatko želi biti naoružan; ako ljudi ne vjeruju da će ostali vratiti oružje, onda ni oni sami ne žele ostati bez oružja. Tako od straha da ne bi završili u (4) svi ostaju u (3) umjesto da postignu (2). Budući da nitko ne želi prvi vratiti oružje, svi ostaju naoružani. Doista, ako nije vjerojatno da će vlada brzo i efikasno zaplijeniti sve oružje, racionalno je ostati naoružan. Jasno, to je manje dobra opcija od one u kojoj su svi bez oružja. Isto kao i slučaju tranzicije s *Oko za oko – zub za zub!* na *Tko tebe kamenom – ti njega kruhom!*, potrebna je žrtva reformatora.

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

31 "Sing, Not to Sing, or Sing-Sing"

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

onaj drugi, *svakome od njih racionalno je izdati onog drugog*. Jasno, kada bi mogli komunicirati bilo bi im bolje dogovoriti se da ne izdaju jedan drugoga, tako bi obojica zajedno bolje prošli; ako bi postupak jednoga utjecao na postupak drugoga, svaki od njih bi se bojao reakcije onog drugog pa možda niti jedan ne bi izdao.³³ Kada bi jedan bio siguran da ga drugi neće izdati vjerojatno ne bi ni on izdao, ali upravo ih je zato šerif razdvojio i upravo je zato svakome od njih i rekao da je i drugome dao simetričnu ponudu.³⁴ Ovdje je *povjerenje* presudan faktor; ako igrači nemaju međusobnog povjerenja, izdat će jedan drugoga i svaki će dobiti po 10 godina; ako vjeruju jedan u drugoga, neće izdati jedan drugoga i svaki će dobiti po 2 godine. Pouka je vrlo jednostavna i vrijedi za niz situacija u životu; *bolje ćemo proći ako vjerujemo jedni u druge*.³⁵ Oba igrača su svjesni toga i mogu doći do zaključka da je jedini mogući izlaz da ne izdaju jedan drugoga. Opet, svaki zna da bi prošao bolje kad bi izdao onog drugog, ali isto tako zna da i onaj drugi to zna, itd. Igrači mogu predvidjeti u kakvoj će se situaciji naći pa se *prethodno dogovoriti* da ne izdaju jedan drugoga, međutim to ne rješava problem jer su opet suočeni s istom dilemom.³⁶ Redosljed opcija isplativosti u zatvorenikovo dilemi identičan je redosljedu isplativosti opcija u društvenougovornom opravdanju morala. Svakome je najbolje (1) izdati i ne biti izdan, zatim (2) ne izdati ni biti izdan, zatim (3) izdati i biti izdan, a najgore je (4) ne izdati i biti izdan. Zbog ovog očitog izomorfizma velik broj autora je dugo smatrao da zatvorenikova dilema predstavlja najbolji model za razumijevanje logike društvenog ugovora i morala općenito. Ova dilema jasno pokazuje da je *obojici bolje da čine ono što je bolje za obojicu nego ono što je bolje za svakoga od njih*, a isto bi tako kontraktarističko opravdanje morala trebalo pokazati da je barem u nekim situacijama *za svakog čovjeka bolje da čini ono što je bolje za sve ljude nego ono što je u njegovom neposrednom interesu*, to jest, da je svakome od nas u interesu da bude moralan. Budući da razne konkretne situacije imaju strukturu zatvorenikove dileme, obično se kaže da igrači *surađuju* ako ne izdaju jedan drugoga i da *varaju* ako izdaju. Dakle, trebalo bi pokazati da je suradnja isplativa, a da varanje nije.

Zatvorenikova dilema nema nikakvog tehničkog rješenja, zato je mnogi čak smatraju paradoksom. Ipak, smatra se da se ona može riješiti na dva osnovna načina; prvo, uvođenjem *centralne vlasti* koja će osigurati suradnju među igračima; i drugo, razvijanjem *moralnog osjećaja* i averzije prema izdaji. Razmotrit

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

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

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

36 Prethodni dogovor može čak i pojačati iskušenje.

ćemo oba. Iako je u svojih 19 prirodnih zakona vrlo uvjerljivo pokazao kako je svakome od nas u interesu da bude moralan, Hobbes je ipak smatrao da se ljudi neće pridržavati moralnih normi bez *Leviathana* – jake i efikasne države koja će biti prisutna u svim porama društva. “Lopovi ne krađu, ubojice ne kolju, mulci ne siluju”³⁷ samo ako je strah od kazne jači od poriva ka zločinu. Zločin se neće isplatiti samo ako očekivana štetnost kazne bude veća od očekivane koristi zločina.³⁸ To je opravdanje *politike čvrste ruke*.³⁹ Budući da ne možemo vjerovati jedni drugima, bolje nam je da uspostavimo jaku centralnu vlast koja će nadzirati provođenje društvenog ugovora, samo tako možemo biti sigurni da se nećemo vratiti u prirodno stanje. Bez jake centralne vlasti bismo, od straha da ne završimo u (4), umjesto da ostanemo u (2), svi skupa završili u (3). U primjeru zatvorenikove dileme to bi možda bio neki vođa kriminalne organizacije koji bi smjesta organizirao egezkuciju izdajice; u slučaju švercanja u javnom prijevozu to bi bila dovoljno efikasna kontrola vozničkih karata; u slučaju prekomjernog izlova ribe to bi bila dovoljno efikasna obalna straža; itd. Jasno, problem s ovim rješenjem jest da nema tko kontrolirati centralnu vlast, a to samo pokazuje da nam je bolje da se sami pridržavamo moralnih normi nego da prepuštamo suverenitet nekom drugom.⁴⁰ Ponekad se žalimo da je svjetska politika nepravedna jer nema svjetskog žandara koji bi osigurao provedbu normi, međutim, kada neka supersila preuzme tu ulogu onda se žalimo da ona nema pravo to činiti. Drugi način na koji možemo riješiti zatvorenikovu dilemu jest razvijanje moralnog osjećaja. Nitko ne želi biti *izdajica*, *cinik* ili *doušnik*. Slangovi različitih jezika prepuni su pogrđnih naziva za one koji izdaju svoje drugove. Ako oba igrača osjećaju jaku averziju prema izdaji, problem je riješen; neće izdati jedan drugoga i obojica će izaći nakon 2 godine.⁴¹ Nije slučajno da *sve velike etičke teorije predstavljaju rješenje zatvorenikove dileme*. Utilitaristi koji računaju najveću ukupnu količinu sreće znali bi što im je činiti; ne bi izdali jedan drugoga jer bi činili ono što je ukupno najbolje. Kantovci koji bi se pitali Što bi bilo kada bi i drugi to činili? znali bi što im je činiti; ne bi izdali jer bi znali što bi bilo kada bi svi to činili. Deontolozi koji djeluju iz dužnosti ne bi izdali jer bi suradnju

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

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

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

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

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

smatrali dužnošću, a izdaju nezamislivom. Aretičari koji djeluju iz vrline ne bi izdali jer ne bi htjeli biti izdajice i imati slab moralni karakter. Zastupnici teorije idealnog promatrača ne bi izdali jer bi informirani i nepristrani promatrač smatrao da ne smiju izdati. Ne bi izdali ni oni koji bi se pridržavali zlatnog pravila jer ne bi učinili drugome ono što ne bi htjeli da drugi učini njima. *Svi bi oni prošli bolje od onih koji bi kratkovidno nastojali maksimizirati vlastitu korist.* Jedino bi etički egoisti koji smatraju da imaju dužnost promovirati vlastiti interes odležali po 10 godina. No to samo pokazuje da je etički egoizam pogrešna etička teorija ili radije da uopće nije etička teorija. Međutim, ni uvođenje čvrste ruke ni razvijanje moralnog osjećaja još uvijek ne pokazuju ono što bi kontraktaristi htjeli pokazati, a to je da vlastiti interes dovodi do moralnog ponašanja. Prvo rješenje je upravo zasnovano na pretpostavci da vlastiti interes ne može dovesti do moralnog ponašanja, a drugo koristi moral kao rješenje, ali ne pokazuje kako moral izvire iz vlastitog interesa. Stoga treba pokazati *kako moralne norme nastaju same od sebe u okolnostima u kojima nema nikakve centralne vlasti koja bi ih nametala.*

Sjena budućnosti

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

nadvije *sjena budućnosti*, vlastiti će ih interes natjerati da budu poštteni. Tko će poslovati s firmom koja uzme novce, a ne odradi posao, ili s firmom koja uzme robu, a ne plati, tko će posuditi novce čovjeku koji ne ih ne vraća? Nitko! Nitko ne želi imati posla s nepoštenim ljudima. Svi to znamo i zato svi pazimo da budemo poštteni.

Budući da zatvorenikova dilema zahvaća velik broj mogućih međuljudskih odnosa mogućim ishodima dodijelit ćemo pozitivne vrijednosti; neka T bude vrijednost koju igrač ostvari ako on vara, a drugi igrač surađuje; neka R bude vrijednost koju svaki igrač ostvari ako obojica surađuju; neka P bude vrijednost koju svaki igrač ostvari ako obojica varaju, a neka S bude vrijednost koju ostvari ako on surađuje, a drugi igrač vara.⁴²

Jan / Drugi	surađuje	vara
surađuje	R = 3, R = 3	S = 0, T = 5
vara	T = 5, S = 0	P = 1, P = 1

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

$$T > R > P > S$$

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

$$R > \frac{(S + T)}{2}$$

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

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

Niz je raznih strategija; možete (1) uvijek varati i nadati se da će drugi igrač barem ponekad surađivati (ALL D - always defect); možete (2) uvijek surađivati nadajući se da će drugi igrač učiniti isto (ALL C - always cooperate); možete (3) početi s varanjem pa ako vidite da drugi igrač ne surađuje onda surađivati; možete (4) početi sa suradnjom pa ako vidite da drugi igrač surađuje onda ga pokušati prevariti; možete (5) igrati nasumično; možete (6) početi sa suradnjom pa onda igrati nausmično; možete (7) surađivati do nekog koraka pa onda početi varati; itd. Praktično je bezbroj mogućih strategija. Jasno, *njihova uspješnost ovisi o tome koju strategiju slijedi drugi igrač*. Stoga treba pronaći strategiju koja će biti *i probitačna i otporna na druge strategije*, jasno, ako uopće postoji takva strategija. Brojnim kompjuterskim simulacijama utvrđeno je da takva strategija doista postoji.⁴³ To je vrlo jednostavna strategija; *na suradnju odgovaraj suradnjom, na varanje varanjem* (TIT FOR TAT – moglo bi se prevesti kao *milo za drago*); *ako igrač prvi – surađuj, nakon toga – čini ono što je drugi igrač učinio u prethodnom koraku*.⁴⁴ U turnirima po sistemu svaki sa svakim TIT FOR TAT se pokazao kao najuspješnija strategija od 62 moguće strategije; u igrama od 200 koraka u prosjeku je ostvario 504 boda, više nego bilo koja druga strategija. TIT FOR TAT je izuzetno *robustna strategija*, što znači da je otporna na sve druge strategije uključujući i one koje se oslanjaju na gramzivost i varanje. Ova otpornost je od izuzetne važnosti jer se nikada ne zna koju će strategiju slijediti drugi igrač. Analizirajući uspjeh ove strategije i rezultata turnira općenito, nameću se pouke koje se direktno

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

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

mogu primjeniti na socijalnu interakciju, bolje prolaze one strategije koje: (1) *Suraduju na prvom koraku* To su takozvane lijepe ili pristojne strategije, one nude suradnju svima, a onda je nastavlja s onima koji i sami suraduju. Jasno je da će strategije koje varaju na prvom koraku daleko teže uspostaviti suradnju, stoga je pouka *Učinite prvi korak!* (2) *Odmah reagiraju na varanje drugog igrača* Ako drugi igrač vidi da ste nastavili suradnju i nakon što vas je prevario, nastavit će vas varati. Dakle, nemojte čekati da vas drugi igrač prevari dva ili tri puta, nego odmah uzvratite, dakle pouka bi bila *Na nepravdu reagirajte odmah!* (3) *Nastavljaju suradnju s igračem kojega su kaznile nakon što je varao* S igračem koji vas je jednom prevario možete nikada više ne surađivati, no tako ćete lošije proći i vi i on. TIT FOR TWO TATS koja dva puta kažnjava varanje nije toliko efikasna kao TIT FOR TAT koja varanje kažnjava samo jednom. Zato *Prihvatite ispriku! Praštajte!* i nastavite suradnju s igračem koji je surađivao s vama. (4) *Dovoljno su jednostavne da budu razumljive za drugog igrača.* Ako biste na suradnju ili varanje reagirali na petom ili desetom koraku drugi igrač to ne bi mogao dovesti u vezu sa svojim ponašanjem pa ga ne bi mogao ni korigirati. Ako biste predugo provjeravali drugog igrača, ako biste na primjer čekali da on surađuje tri puta uzastopce, on bi vaše ponašanje interpretirao kao jednostavno varanje. Dakle, *Nemojte biti previše pametni! Ponašajte se jednostavno!*

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

Distributivna pravednost

Veo neznanja

Svaka teorija društvenog ugovora treba dati odgovore na dva pitanja (1) Pod kojim bismo se uvjetima trebali dogovarati? i (2) Što bismo se dogovorili kada bismo se dogovarali pod tim uvjetima? Uvjeti pod kojima bismo se trebali dogovarati čine takozvani *izvorni položaj*. Točno specificiranje izvornog položaja izuzetno je važno jer o njemu ovisi do kakvog ćemo dogovora doći, to jest, kakav će biti *sadržaj teorije*. U djelu *A Theory of Justice* iz 1971., najvećem djelu političke filozofije dvadesetog stoljeća, John Rawls je ponudio vrlo originalne, jednostavne i zanimljive odgovore na ta dva pitanja.⁴⁵ Svoju je teoriju nazvao *Justice as Fairness*, što bi se moglo prevesti kao *pravednost kao poštenje*. On je smatrao da bismo se trebali dogovarati *iza vela neznanja*. To znači da prilikom dogovaranja o tome kako bi trebalo biti ustrojeno pravedno društvo *ne bismo smjeli znati koji će biti naš položaj u tom društvu*; kada bismo znali svoj položaj u društvu onda bismo mogli biti *pristrani* i zalagati se ne za ona rješenja koja bi bila pravedna već za ona koja bi nam bila u interesu. U svakodnevnoj etici pitamo se *Kako bi tebi bilo kada bi netko drugi to isto činio tebi?* Kant se pitao *Što bi bilo kada bi svi to činili?* a Rawls se pita *Što bi odlučio kada ne bi znao tko ćeš biti?* Sve su to načini da utvrdimo što smijemo činiti i što je prihvatljivo za druge. Dakle, veo neznanja isključuje pristranost i omogućava neometan uvid u pravedna rješenja. Iako je Rawls uveo tehnički termin, to je intuicija koja je vrlo stara, vrlo jednostavna i vrlo duboko ukorijenjena u moralnom rasuđivanju. Bi li se robovlasnik zalagao za robovlasništvo kada ne bi znao hoće li biti robovlasnik ili rob? Bi li rasist i dalje bio rasist kada ne bi znao koju će boju kože imati? Bi li muški šovinist i dalje bio šovinist kada ne bi znao kojeg će spola biti? Bi li nacist bio nacist kada ne bi znao hoće li biti Židov ili Arijevac? Bi li direktor smatrao da treba imati 10 puta veću plaću od radnika kada ne bi znao hoće li biti direktor ili radnik? Bi li se bogat čovjek zalagao za ukidanje socijalne pomoći kada ne bi znao hoće li i sam biti nezaposlen? Bi li se zdrav čovjek zalagao za ukidanje obveznog zdravstvenog osiguranja kada ne bi znao hoće li biti zdrav ili bolestan? Itd. Dakle,

⁴⁵ *Pravednost kao poštenje* prijevod je engleskog izraza *Justice as Fairness*, naziva kojeg je Rawls dao svojoj teoriji pravednosti. Mislim da je *pravednost kao poštenje* najbolji mogući prijevod iako u hrvatskom ne postoji riječ koja sasvim točno odgovara engleskoj riječi *fairness*. Kod nas se *Justice as Fairness* prevodi kao *pravednost kao pravičnost*. Međutim, budući da su "pravednost" i "pravičnost" naprosto dvije varijante jedne te iste riječi s istim smislom, mislim da je primjerenije "fairness" prevesti kao "poštenje". Na koncu, "fair play" bi bila "poštena igra". Rawls je osnovnu ideju svoje teorije prvo izložio u članku "Justice as Fairness" iz 1958., a sažetija verzija cjelokupne teorije objavljena je 2001. pod naslovom *Justice as Fairness – A Restatement*. Kvalitetni i čitljivi komentari Rawlsove teorije jesu knjige *The Liberal Theory of Justice* Briana Berryja iz 1973., te *Rawls – A Theory of Justice and its Critics*, Chandriana Kukathasa i Philipa Pettita iz 1990.

onaj koji određuje položaj neke kategorije ljudi ne smije znati hoće li i sam pripadati toj kategoriji.⁴⁶ Ono što ne smijemo znati iza vela neznanja jest naš položaj u društvu i sve one karakteristike koje bi mogle utjecati na naš položaj u društvu; to znači da ne smijemo znati svoje prihode, zanimanje, obrazovanje, socijalno porijeklo, rasu, religiju, političke stavove, moralne vrijednosti, preferencije, način života, spol, dob, inteligenciju, snagu, talente, itd. To što nećemo znati svoje političke stavove, moralne vrijednosti i način života nagnat će nas da se odlučimo za *liberalnu državu* u kojoj će svi njeni građani imati pravo živjeti u skladu sa svojim uvjerenjima i na način koji smatraju najboljim. To što nećemo znati svoje socijalno porijeklo, prihode, profesiju i sposobnosti nagnat će nas da se odlučimo za *socijalnu državu* u kojoj neće biti prevelikih ekonomskih razlika i koja će garantirati životni minimum i onima koji ga neće biti u stanju sami postići. To što nećemo znati koja ćemo religijska uvjerenja imati i hoćemo li ih uopće imati nagnat će nas da isključimo bilo kakav oblik *teokracije* i odlučimo se za *sekularno društvo* u kojem će religijska uvjerenja biti irelevantna za funkcioniranje društva i položaj u društvu. To što nećemo znati svoje socijalno porijeklo nagnat će nas da odbacimo bilo kakav oblik *aristokracije* ili *kastinskog društva*. S druge strane, *ono što moramo znati iza vela neznanja jesu opće činjenice o ljudskoj prirodi* relevantne za donošenje odluka o ustroju društva, to bi bila znanja iz psihologije, sociologije, ekonomije, politike, povijesti, itd. Dakle, trebali bismo znati opće činjenice o ljudskoj prirodi; što motivira ljude, do čega im je stalo, itd; zatim opće činjenice o funkcioniranju ekonomije, na primjer, o optimalnom omjeru ulaganja i štednje, o stimulativnim kamatama, itd.

Ideja *odlučivanja iza vela neznanja* pogotovo je prisutna kod podjele dobara, i to upravo u slučajevima u kojima dijeli jedan od onih koji će i sam dobiti dio. Izražena je u principu da *onaj koji dijeli ne smije znati koji će ga dio zapasti*, u najjednostavnijem slučaju to je princip da *onaj koji dijeli posljednji uzima dio*. Na princip se oslanjamo kada želimo postići *poštenu podjelu*; ako dvojica dijele sendvič, onda jedan reže a drugi prvi uzima dio; ako četvorica dijele pizzu, onda onaj koji dijeli uzima zadnji; ako dvanestorica dijele tortu, onaj koji dijeli uzima zadnji; itd. Razlog je jasan; ako bi onaj koji dijeli prvi uzimao dio, mogao bi podijeliti na nejednake dijelove i onda uzeti veći dio, ali ako onaj koji dijeli zna da će ga dopasti dio koji zadnji ostane na stolu, onda će nastojati da svi dijelovi budu jednaki. Ako bude dijelio na nejednake dijelove, velika je vjerojatnost da će mu ostati najmanji dio, stoga jedini način da bude siguran da neće proći lošije od ostalih jest da dijeli na jednake dijelove.⁴⁷ Odlučivanje iza vela

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

47 Varijanta principa da *onaj koji dijeli ne smije znati koji će ga dio zapasti* ponekad se primjenjuje i u pravosuđu. Ako nasljednici dijele kuću, onda se prvo svi dogovaraju kako će je podijeliti, a onda kockom odlučuju kome će pripasti koji dio. Budući da je kuće često nemoguće dijeliti na potpuno jednake dijelove, ovom se metodom osigurava maksimalno

neznanja u nekim će situacijama dovesti do podjele na *jednake* dijelove, no u nekima neće. Sendviči ili pizze često će se dijeliti na jednake dijelove, pogotovo ako su svi jednako gladni i jednako zaslužni. Međutim, čovjek koji ne zna hoće li biti nezaposlen vjerojatno neće smatrati da socijalna pomoć treba biti jednako visoka kao prosječna plaća; čovjek koji ne zna hoće li biti direktor ili radnik vjerojatno neće smatrati da radnik treba imati jednaku plaću kao i direktor; itd. Čovjek koji ne zna hoće li biti crnac ili bijelac smatrat će da sve rase trebaju imati *jednaka* prava; čovjek koji ne zna hoće li biti muško ili žensko smatrat će da svi spolovi trebaju imati *jednaka* prava, itd.

Maksimim

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

pravedna raspodjela. Zbog toga je na Općinskom sudu u Omišu dugo stajao šešir koji se koristio upravo u te svrhe; nakon što bi izvršile podjelu na jednako vrijedne dijelove, zainteresirane stranke izvlačile bi ceduljice iz tog šešira. Ta se praksa u dijalektu nazivala *brušket*. Nakon što je čuo za ovaj primjer, jedan je kolega zaključio da bi trebalo vidjeti je li Rawls ljetovao u Omišu.

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

Maksimin nam nalaže da biramo A jer je onome kome je najgore bolje nego u bilo kojoj drugoj distribuciji; *maksimaks* nam nalaže da biramo B jer je onome kome je najbolje bolje nego u bilo kojoj drugoj distribuciji; *egalitarizam* nam nalaže da biramo C jer je svima jednako; *očekivana korisnost* nam nalaže da biramo D jer je prosjek viši nego u bilo kojoj drugoj distribuciji.⁴⁸ *Maksimin* je “ziheraška” strategija, ona nam kaže da je *Bolje vrabac u ruci nego golub na grani!* Pitanje je zašto bi bilo racionalno prihvatiti tu strategiju, a ne bilo koju drugu.⁴⁹ Odgovor je jasan; kada se radi o toliko važnoj stvari kao što je trajni položaj pojedinca u društvu, trebamo biti vrlo oprezni i ne smijemo se igrati; završiti kao rob ili kao čovjek bez mogućnosti zaposlenja u društvu bez socijalne pomoći, to su opcije koje su toliko loše da ih svakako treba isključiti, ma kako bila mala vjerojatnost da će nam se ikada dogoditi. Čovjeka koji svaki tjedan uplati 10kn za LOTO nećemo smatrati iracionalnim iako je vjerojatnost zgoditka jedan prema milijun, s druge strane, čovjeka koji bi svu svoju imovinu stavio na kocku smatrali bismo potpuno iracionalnim čak i kada bi vjerojatnost dobitka bila neusporedivo viša. Zbog toga je, kada se iza vela neznanja dogovaramo oko temeljnih principa društva u kojem ćemo živjeti, racionalno rukovoditi se *maksiminom* a ne nekom drugom strategijom. *Zbog toga je racionalno odlučiti se za društvo u kojem nema nejednakosti u pogledu sloboda i u kojem su ekonomske razlike što je moguće manje.* Činjenica da bi iza vela neznanja bilo racionalno odabrati takvo društvo jest ono što takvo društvo čini pravednim.⁵⁰ Doista, kada ne biste znali kakav će vam biti položaj u društvu, za kakvo biste se društvo odlučili? Za ono u kojem svi imaju jednake slobode ili za ono u kojem neki nisu jednako slobodni kao i drugi? Za ono u kojem su ekonomske razlike jako velike ili za ono u kojem su ekonomske razlike

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

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

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

što je moguće manje? Kojim biste se principom rukovodili u odlučivanju, maksiminom, očekivanom korisnošću ili nekim trećim?⁵¹

Pored toga, intuicije o *prioritetu* nalažu nam da društvo uredimo u skladu s maksiminom; ideja prioriteta kaže nam da prvo treba pomoći onima kojima je najgore a ustrojavanje društva u skladu s maksiminom upravo je u interesu onih kojima je najgore. Isto nam tako i intuicije o marginarnoj korisnosti nalažu da društvo ustrojimo u skladu s maksiminom; onome tko ima 30 njemu 10 vrijedi daleko više nego onome tko ima 80; zato prioritet imaju oni koji su u najlošijem položaju. Rawls smatra da opći princip, na koji bismo se trebali oslanjati kada bismo nastojali maksimizirati vlastiti interes iza vela neznanja, jest da je *nejednakost opravdana samo ako je u interesu onih kojima je najlošije*.⁵² Drugim riječima, nejednakost je opravdana samo ako je onima kojima je najlošije bolje s tom nejednakošću nego bez nje, ili, nejednakost je opravdana samo ako je prihvatljiva za one koji su u lošijem položaju od ostalih. Tim principom se ponekad opravdava daljnje poboljšanje položaja onih kojima je već bolje nego drugima, na primjer; radnicima je u interesu da se direktoru poveća plaća jer će onda bolje upravljati poduzećem pa će i radnicima biti bolje; građanima je u interesu da se saborskim zastupnicima uvedu dodatne beneficije jer će onda biti više motivirani za rad pa će i građanima biti bolje; obavještajne službe smiju prisluškivati građane jer se time povećava sigurnost svih građana pa i onih koje se prisluškuje; itd. Bila ovo istina ili ne, ideja je da je *nejednakost opravdana kada je u interesu svih ili barem onih kojima je najlošije*.

Pravednost kao poštenje

Rawls je smatrao da bismo, kada bismo nastojali maksimizirati vlastitu korist iza vela neznanja, prihvatili sljedeća dva principa pravednosti:⁵³

-
- 51 Možda maksimiziranje vlastitog interesa iza vela neznanja nije konstitutivno za pravednost. Pošten čovjek ne bi htio živjeti u društvu u kojem su penzioneri prisiljeni kopati po kantama od smeća i kada bi bio siguran da će u tom društvu imati vilu s bazenom; pošten čovjek ne bi htio živjeti u robovlasničkom sustavu i kada bi bio siguran da će biti robovlasnik a ne rob; itd. U svakom slučaju, takvom čovjeku nije ni potrebno da staje iza vela neznanja, to je potrebno čovjeku koji bi se zalagao za sustav u kojem su neki prisiljeni kopati po kantama od smeća kada bi bio siguran da će imati vilu s bazenom i koji bi se zalagao za robovlasništvo kada bi bio siguran da će biti robovlasnik a ne rob.
 - 52 Postoje različite varijante ovog principa: nejednakost je opravdana kada je *u interesu onih kojima je najlošije*; kada je *najviše u interesu onih kojima je najlošije*; kada je *u interesu svih*; itd. Čak sam Rawls u *A Theory of Justice* na str.54. kaže da nejednakosti trebaju biti *na korist svih*, dok na str.266. kaže da nejednakosti trebaju biti *na korist onih kojima je najlošije*.
 - 53 Inače, Rawls inzistira da je njegova teorija pravednosti neutralna u odnosu na podjelu ekonomije na tržišno-plansku s jedne strane i kapitalističko-tržišnu s druge; pravedno je ono društvo koje je ustrojeno u skladu s navedenim principima pravednosti, bilo ono kapitalističko ili socijalističko.

- (1) *Princip jednake slobode* Svaka osoba treba imati pravo na najširi sustav osnovnih sloboda spojiv s jednakim sustavom sloboda za druge.
- (2) *Princip razlike* Socijalne i ekonomske nejednakosti trebaju biti uređene tako (a) da je razumno očekivati da budu u interesu svih i (b) da budu vezane uz položaje i dužnosti koji su otvoreni za sve.⁵⁴

Ova dva principa čine okosnicu njegove teorije *pravednosti kao poštenja*. Prvim principom garantiraju se *jednaka osnovna prava za sve građane*; pravo na život, slobodu, imovinu, pravo da se bira i bude biran, pravo na slobodu govora, mišljenja, udruživanja, itd. Drugim principom određuje se *da su nejednakosti opravdane* kada su u interesu svih, uz uvjet da se *svi imaju pravo kandidirati* na dužnosti koje nose bolji socijalni ili ekonomski položaj.⁵⁵ Stoga se može reći da je prvi princip *politički* dok je drugi *ekonomski*. Nadalje, njihov redosljed nije slučajaj, prvi princip *ima prioritet* nad drugim, i to u dva smisla.⁵⁶ Prvo, *slobodu se smije ograničiti samo zbog veće slobode*; pravo na slobodu okupljanja treba biti ograničeno ako ugrožava nečije pravo na život ili imovinu; pravo na slobodu informiranja treba biti ograničeno ako krši pravo na privatnost; itd. Drugo, *slobodu se ne smije ograničiti zbog blagostanja*; robovlasništvo i feudalizam bili bi neprihvatljivi čak i kada bi bili ekonomski neusporedivo efikasniji od demokratskog poretka; kada bi se grupu znanstvenika moglo ucjenama i zastrašivanjem navesti da proizvedu lijek od ogromne koristi za čovječanstvo to ne bi bilo opravdano jer bi pri tome bila prekršena njihova prava; istrebljenje nepopularne manjine ne može biti opravdano dugotrajnom stabilnošću u regiji i prosperitetom ma kolikog broja ljudi; socijalistički režim nije opravdan ako se blagostanje postiže na uštrb sloboda; itd. Isto vrijedi i za uvjet (2b); čak i kada bi monarhija, aristokracija ili kastinski sustav bili efikasniji od demokracije, ta društvena uređenja ne bi bila prihvatljiva jer vodeći položaji u društvu ne bi bili dostupni svima. Ideju prioriteta slobode i prava nad blagostanjem Rawls je nazvao *leksičkim redom*; isto kao što se u rječniku ne prelazi na slova koja počinju slovom B dok se ne iscpe riječi koje počinju slovom A, tako se ni u društvu ne prelazi na pitanje blagostanja i zarade dok se ne riješi pitanje prava i sloboda; *prava i slobode imaju prioritet u odnosu na blagostanje i zaradu*. U tom smislu kaže se da su princip jednake slobode i princip razlike izloženi *leksičkim redom*.⁵⁷

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

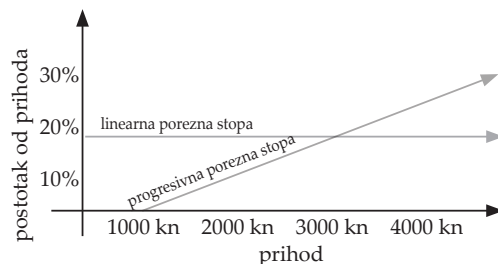
55 Ponekad se govori o tri principa jer se 2a i 2b navode kao samostalni principi, tada se govori o (1) *principu jednake slobode*, (2a) *principu razlike* i (2b) *principu jednakih mogućnosti*.

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

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

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

Princip razlike dovodi do takozvane *socijalne države*; njime se nastoje smanjiti ekonomske nejednakosti među građanima i suzbiti prirodna tendencija tržišne ekonomije da *bogati postaju još bogatiji, a siromašni još siromašniji*. Iako ima implikacije u raznim aspektima društva, primjena principa razlike najjasnije se vidi u *poreznoj politici*. Ideja da nekome smije biti bolje nego drugima samo ako od toga i ti drugi imaju koristi realizirana je u *progresivnoj poreznoj stopi* – *porezna stopa raste s visinom prihoda*. Na primjer; tko zaradi manje od 30 tisuća kuna godišnje oslobođen je svakog poreza; tko zaradi između 30 i 50, plaća 10%; tko zaradi između 50 i 80 plaća 20%; itd. Dakle, što je viša zarada, to se viši postotak mora izdvojiti za porez! Jasno, oni s boljim prihodima plaćali bi više i kada bi porezna stopa bila *linearna* – *kada bi svi plaćali jednaki postotak*.⁵⁸ Ovdje se ne radi samo o tome da oni trebaju uplaćivati veći *apsolutni* iznos jer više zarađuju, već o tome da trebaju uplaćivati veći *relativni* iznos, dakle, o tome da trebaju izdvojiti *veći postotak* zarade. Progresivno oporezivanje već samo po sebi smanjuje ekonomske nejednakosti jer se breme poreza prebacuje na leđa onih koji više zarađuju.



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

Pored toga, ovakva je porezna politika *redistributivna*, to znači da se sredstva prikupljena oporezivanjem mogu na ovaj ili onaj način preusmjeriti u korist onih kojima je lošije nego drugima. Od tih se sredstava može izdvajati socijalna pomoć za nezaposlene, može se čak dodavati novac obiteljima koje zarađuju manje od propisanog minimuma. Zatim, može se financirati zbrinjavanje beskućnika, graditi prilazi za osobe koje se kreću u kolicima, sanirati štete u neprofitabilnim granama privrede, subvencionirati troškovi prijevoza za osobe koje stanuju udaljenim krajevima, subvencionirati dječji vrtići i obroci u školama, itd. Na koncu, novcem poreznih obveznika mogu se financirati škole i bolnice, javno školstvo i zdravstvo što isto tako imaju redistributivnu funkciju jer se oni lošijeg imovinskog stanja ne bi mogli liječiti u bolnicama i slati djecu u školu.⁵⁹ *Opći Rawlsov razlog za redistributivno oporezivanje jasan je; to je ono što bismo prihvatili kada bismo iza vela neznanja nastojali maksimizirati vlastiti interes; zbog toga je redistributivno oporezivanje pravedno i pošteno, bilo nam u interesu ili ne; oni kojima nije u interesu trebaju ga prihvatiti jer bi im bilo u interesu kada bi okolnosti bile obrnute.* Ovaj opći razlog usko je povezan s barem tri posebna razloga za prihvaćanje principa razlike i distributivnog oporezivanja; to su (1) *jednakost mogućnosti*, (2) *stabilnost društva*, te (3) *dug prema društvu*.⁶⁰

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

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

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

doktor ili sudac; obrazovni sustav mora biti otvoren za svakoga tko je u stanju završiti odgovarajući studij. Jednakost sloboda i mogućnosti *mora biti stvarna*, a upravo nam princip razlike garantira da će resursi biti raspoređeni tako da će ta jednakost biti *stvarna, a ne samo deklarativna*.

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

(3) Zarada se uvijek stječe *u nekom društvu*. Onaj tko se obogatio u nekom društvu ne bi se mogao obogatiti da nije bio *u tom društvu*. Zarada se ne ostvaruje nezavisno od činjenice da se živi s drugim ljudima. Robinson Crusoe nije mogao ništa steći. Zarada se ne ostvaruje u vakumu. Nitko se ne bi mogao obogatiti kada ne bi postojalo *tržište* na kojem može nuditi svoje proizvode, *novac* kojim će drugi ljudi kupiti te proizvode, *radnici* koje može zaposliti, škole koje će osposobiti te radnike za potrebna zanimanja, *ceste* kojima će ti radnici doći na posao i kojima će transportirati svoje proizvode, *zdravstvo* koje će se brinuti za njegovo zdravlje, njegove obitelji i njegovih radnika, *policija* koja garantira sigurnost imovine i ulaganja, *vojska* koja štiti vanjske granice države u kojoj se sve to odvija, itd. *Stoga svatko tko ostvaruje neku zaradu direktno ili indirektno nešto duguje cijelom društvu u kojem ostvaruje tu zaradu*. Upravo se u tome sastoji *opravdanje poreza*. Onome tko se pita Zašto bih platio porez? treba ukazati na činjenicu da ne bi mogao steći to što je stekao da to nije stekao *u nekom društvu koje mu je omogućilo da stekne to što je stekao*. Stoga što je netko više stekao u nekom društvu to više duguje tom društvu.⁶¹ Jasno je da nitko ne voli plaćati porez, no ono što volimo činiti ne mora se uvijek poklapati s onim što trebamo činiti.

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

Pravednost kao ovlaštenje

Svakako najpoznatija kritika principa razlike jest ona koju je izložio Robert Nozick u djelu *Anarchy, State, and Utopia* iz 1974.⁶² U tom djelu Nozick odbacuje Rawlsovu *pravednost kao poštenje* (*Justice as Fairness*) i predlaže *pravednost kao ovlaštenje* (*Justice as Entitlement*), radikalno drugačiju teoriju pravednosti.⁶³ Najopćenitije govoreći, pravednost kao poštenje podržava lijevu političku opciju i socijalnu državu, dok pravednost kao ovlaštenje podržava desnu političku opciju i neoliberalnu državu. Rawlsova teorija vodi u socijaldemokracije Zapadne Europe, dok Nozickova teorija vodi u kapitalizam Sjedinjenih Država. Rawls je smatrao da je pravedna ona država koja smanjuje socijalne razlike dok je Nozick smatrao da je pravedna ona koja ne utječe na socijalne razlike. Dakle, osnovno je pitanje *Treba li država smanjivati socijalne razlike ili ih ne smije smanjivati?* Stoga ćemo u ovom paragrafu razmotriti Nozickove prigovore Rawlsovom principu razlike i vidjeti treba li taj princip odbaciti ili ga treba zadržati.

Nozick je vjerovao u *laissez-faire*; to znači da je *smatrao da se država ne smije uplitati u funkcioniranje tržišne ekonomije*.⁶⁴ Nadalje, smatrao je *da je pravedna ona distribucija dobara koja je rezultat poštene tržišne utakmice*. Ako poštena tržišna utakmica dovede do velikih ekonomskih nejednakosti, onda su te nejednakosti pravedne zato što je do njih dovela poštena tržišna utakmica i nitko ih nema pravo smanjivati. Ako pak poštena tržišna utakmica dovede do ravnomjerne distribucije dobara, onda je pravedna ravnomjerna distribucija dobara i isto tako nitko nema pravo na nju utjecati. No zašto bi bila pravedna baš ona distribucija dobara do koje dovede tržišna utakmica? Ne može li tržišna utakmica, čak i kad je sasvim poštena, dovesti do nepravedne distribucije dobara? Nozick je smatrao da ne može! Zašto? Zato što je svatko *vlasnik* svoje imovine, svog rada, svojih sposobnosti, svojih proizvoda, svojih usluga, svojih talenata, itd. Stoga svatko može drugima prodati svoje proizvode i usluge, a od njih kupiti njihove. Svatko za svoje proizvode i usluge može tražiti koliko hoće, a dobit će onoliko koliko mu drugi budu spremni platiti. Zbog toga za svoje proizvode i usluge od drugih dobijemo onoliko koliko oni hoće dati nama, a za proizvode i usluge drugih dajemo onoliko koliko mi hoćemo dati njima. Zato je Nozickov slogan *Svakome onoliko koliko mu drugi žele dati – svatko onoliko koliko sam želi dati!*⁶⁵ Očito, okosnica Nozickove teorije je *vlasništvo*, zato se njegova teorija i naziva

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

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

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

65 *From each as they choose, to each as they are chosen. Anarchy, State, and Utopia, 1974., str. 160.*

*pravednost kao ovlaštenje. Zato principi pravednosti u Nozickovoj teoriji jesu principi koji reguliraju stjecanje vlasništva i prijenos vlasništva.*⁶⁶

- (1) Osoba koja stječe neki posjed u skladu s principom pravednog stjecanja ima pravo vlasništva nad tim posjedom.
- (2) Osoba koja stječe neki posjed u skladu s principom pravednog transfera, od osobe koja ima pravo vlasništva nad tim posjedom, ima pravo vlasništva nad tim posjedom.
- (3) Nitko nema pravo vlasništva nad posjedom osim (ponovljenom) primjenom (1) i (2).⁶⁷

Princip pravednog stjecanja (1) vrijedi u situacijama u kojima netko postaje vlasnik nečega što prije nije nikome pripadalo. Princip se prvenstveno odnosi na naseljavanje puste zemlje, ali vrijedi i za izume i tehnološke inovacije; ako netko zaposjedne zemlju koja još nije ničije vlasništvo i ako je oplodi svojim radom, on postaje vlasnik te zemlje; ako netko otkrije novi način proizvodnje nečega, on postaje vlasnik tog načina proizvodnje; itd.⁶⁸ *Princip pravednog transfera* (2) vrijedi u situacijama prijenosa vlasništva, dakle, kod kupoprodajnih ugovora, ugovora o najmu, darovnih ugovora, nasljeđivanja, itd. Treba napomenuti da ovaj princip vrijedi i kod zapošljavanja; radnik je vlasnik svog rada i svojih sposobnosti, a poslodavac je u pravilu vlasnik sredstava za proizvodnju, tako da zapošljavanje zapravo predstavlja ugovor o razmjeni dobara; radnik nudi svoj rad na tržištu rada, a ugovorom o zapošljavanju prodaje svoj rad poslodavcu. Stoga je *pravedna svaka ona raspodjela dobara do koje je došlo u skladu s ova dva principa; svejedno je jesu li ekonomske razlike u društvu velike ili male, one su opravdane ako*

66 Od klasika filozofije, ove je stavove zastupao Locke u *Dvije rasprave o vladi*, 1689., Knjiga II, Poglavlje 5.

67 *Anarchy, State, and Utopia*, 1974., str. 151.

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

je do njih došlo na *pravedan način*. Jasno, ako je netko došao u posjed neke imovine na nepravedan način; krađom, prevarom, iznudom, ucjenom, porobljavanjem, itd., onda on nema pravo vlasništva nad tom imovinom i ona mu treba biti oduzeta. Ali, imovina stečena na pravedan način, bila ona velika ili mala, *vlasništvo* je onoga tko ju je stekao i nitko mu je nema pravo oduzeti.

Nozick je smatrao da je redistributivno oporezivanje naprosto nepošteno jer se svodi na to da se *uzme onome tko ima više da bi se dalo onome tko ima manje*.⁶⁹ Ako je netko na zakonit način nešto stekao, onda je to *njegova* imovina i nitko nema pravo uzeti mu dio te imovine i dati ga nekome drugome, pa niti država u kojoj živi. Uzeti nekome da bi se dalo nekome drugome naprosto je krađa, ma koliko jedan imao a drugi nemao. Koliko god netko bio bogat ili siromašan, njegova imovina je *njegova* i nitko mu je nema pravo oduzeti. Jasno, onaj koji ima može dati onome tko nema, ali samo ako to *on sam* želi učiniti. Možemo pozdraviti takav čin i smatrati ga moralno ispravnim, ali nemamo prava od onoga tko ima *zahtijevati* da dio onoga što ima da onome tko nema, još manje imamo prava uzeti mu protivno njegovoj volji i dati onome tko nema.⁷⁰ Ovaj argument može zvučati uvjerljivo, no njegova stvarna snaga je vrlo mala. Jasno je da se nikome ne smije uzeti ono što je njegovo, to je naprosto pojmovna istina o vlasništvu i oko toga bi se svi složili. Međutim, pravo pitanje nije *Smije li se nekome uzeti nešto što je njegovo?* već *Što je doista njegovo?* Ako pravedan porez na neku vrstu zarade iznosi 40%, onda je onaj tko je zaradio 100.000 zapravo nikada nije ni imao 100.000 već samo 60.000. Onih 40.000 nikada nije ni bilo njegovo, tih je 40.000 nešto što je samo prošlo kroz njegove ruke, ali nikada nije bilo njegovo vlasništvo, to su otpočetka bili tuđi novci. Možemo razumjeti da čovjek koji u nekom poslu zaradi 100.000 *ima dojam* da su to u potpunosti njegovi novci, no ako pravedan porez na zaradu te vrste iznosi 40% onda je njegov dojam naprosto pogrešan; njegovih je 60.000, a ne svih 100.000. Blagajnica u dućanu koja na kraju dana broji novce u kasi može imati dojam da su ti novci njeni jer je s njima radila cijeli dan, no taj je dojam pogrešan jer ti novci nikada nisu ni bili njeni, ona je cijeli dan radila s tuđim novcima. Isto kao i broker koji cijeli tuđim novcem kupuje i prodaje dionice. Građevinski poduzetnik koji naplati posao 100.000 može imati dojam da su to njegovi novci od kojih onda on plaća materijal i radnike, no taj je dojam isto tako pogrešan jer dio novca pripada trgovcu građevinskim materijalom i radnicima koji su radili, taj dio novca nikada nije ni bio njegov. Iako se novčanice nalaze kod poduzetnika, one mu ne pripadaju, one nisu *njegove*. *Isto se tako naplatom poreza čovjeku ne oduzima nešto što mu je do tada pripadalo, nego on*

69 Kritiku principa razlike Nozick je izložio u djelu *Anarchy, State and Utopia*, 1974., dio II, poglavlje 7. "Distributivna pravednost".

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

daje nešto što nikada nije ni bilo njegovo. Argument da je redistributivno oporezivanje nepošteno jer se nekome uzima nešto što je njegovo može imati veliku retoričku snagu, ali prvenstveno zato što se oslanja na vrlo primitivan osjećaj da je moje sve ono što je trenutno u mojim rukama. Izraz *redistributivno oporezivanje* nije sretno odabran jer doista implicira da se nekome uzima da bi se nekome drugome dalo; redistribucija naprosto znači *preraspodjela*. Međutim, ovdje se ne radi o tome da se nekome uzme da bi se nekome drugome dalo, već se radi o tome da se zadaju *pravedna pravila stjecanja*, dakle, *pravila po kojima uopće nešto postaje nečije*. *Vlasništvo naprosto ne postoji prethodno i nezavisno od pravila stjecanja*. Stoga onaj koji tvrdi da se redistributivnim oporezivanjem nekome nešto uzima da bi se dalo nekom drugom naprosto *pretpostavlja ono što tek treba dokazati*, on čini logičku grešku *petitio principii*. Nozick može nastojati pokazati da su neka pravila stjecanja bolja i pravednija od nekih drugih, ali ne smije pretpostaviti da postoje nekakva prirodna, apsolutna ili bogom dana pravila stjecanja. Zbog toga brojne i intuitivno uvjerljive Nozickove primjere treba uzeti s distancom; oni su uvjerljivi samo pod pretpostavkom *pravednosti kao ovlaštenja*; pod pretpostavkom *pravednosti kao poštenja* oni naprosto podržavaju pogrešne intuicije. Stoga je pitanje koja su pravila stjecanja bolja i pravednija, ona u koja su ugrađeni mehanizmi za umanjivanje nejednakosti koje nastaju funkcioniranjem tržišta ili ona u koja takvi mehanizmi nisu ugrađeni.

Nozick kreće od pretpostavke *da je svatko vlasnik onoga što je proizveo*.⁷¹ Razlog za tu pretpostavku jest to što *proizvod uopće ne bi postojao da ga proizvođač nije proizveo*. Zbog toga je proizvod u cijelosti vlasništvo onoga tko ga je proizveo, zbog toga proizvođaču pripada *sva* vrijednost koju proizvod može postići na tržištu i zbog toga mu nitko nema pravo oporezivanjem ili na bilo koji drugi način uzeti dio zarade.⁷² Nozick ne smatra da je samo redistributivno oporezivanje nepravedno, *on smatra da je svako oporezivanje nepravedno; porez je isto što i prisilni rad!* Ako vam uzmu 20% poreza, to je isto kao da su vam dopustili da 4 dana u tjednu radite za sebe i prisili vas da 1 dan u tjednu radite za njih!⁷³ Pazite, Nozick ne smatra da je neki porez previsok i da bi bilo pravedno da bude manji, on smatra da je svaki porez nužno nepravedan. Jasno je da proizvođač nije svoj proizvod proizveo u vakumu, već u društvu i da je pri tome koristio javnu infrastrukturu te usluge i proizvode drugih ljudi. Međutim, iz toga ne slijedi da je dužan državi platiti porez, iz toga slijedi samo to da je *onima čije je*

71 Ovu uvjerljivu pretpostavku zastupao je Locke, *Druga rasprava o vladi*, 1689., poglavlje 5.

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

73 *Anarchy, State, and Utopia*, 1974., str. 169.

proizvode i usluge koristio dužan platiti te proizvode i usluge. Onome od koga je kupio materijal treba platiti materijal; onome od koga je kupio rad treba platiti rad; onome od koga je kupio vodu treba platiti vodu; onome od koga je kupio struju treba platiti struju; onome čiju je cestu koristio treba platiti cestarinu; onome u čiju je školu išao dužan je platiti školarinu; onome tko ga liječi dužan je platiti troškove liječenja; itd. On mora svakome čiju uslugu koristi tu uslugu platiti. To je jasno i oko toga se svi slažu. Međutim, pitanje je na koji će način platiti. Hoće li platiti indirektno kroz porez ili direktno onome od koga dobija uslugu? No, nije li to svejedno? Nije li porez zapravo samo *objedinjena naplata*? Nije li naprosto jednostavnije da naprosto plati porez nego da plaća posebne mjesečne račune za policiju, vojsku, pravosuđe, školu, bolnicu, itd? To možda jest jednostavnije, no nije pravednije. Zašto? Zato što država porez raspoređuje *onako kako ona hoće, a ne onako kako on hoće.* Možda bi on više dao za vojsku, a manje za policiju; možda bi dao više za prosvjetu, a manje za zdravstvo. Nakon što jednom plati porez on više nema nikakve kontrole nad rasporedom svog novca, a to nije u redu jer je to njegov novac.⁷⁴ Problem je u tome što država tu djeluje *paternalistički*, to znači da nekoga *prisiljava da nešto učini za svoje dobro, ali protiv svoje volje.* Na primjer, paternalistički je zakon da motociklisti moraju nositi kacigu ili da vozači moraju biti vezani sigurnosnim pojasom; oni moraju imati kacigu ili biti vezani *za svoje vlastito dobro, ali protiv svoje vlastite volje.* To nije zakon koji štiti druge sudionike u prometu, to je zakon koji njih štiti od samih sebe, to jest, *od svojih vlastitih nepromišljenih odluka.* Isto tako i obvezno mirovinsko i zdravstveno osiguranje koje se financira kroz porez, građane štiti od njihovih vlastitih nepromišljenih odluka. No problem s paternalizmom je u tome što *negira autonomiju pojedinca.* Paternalizam može biti opravdan kada se radi o maloljetnoj djeci ili duševnim bolesnicima koji nisu u stanju sami odlučivati o sebi, no kada se radi o punoljetnim osobama koje su u stanju same donositi odluke o svom vlastitom dobru ništa ne može opravdati paternalistički pristup. Zašto bi država nekome određivala koji će mirovinski fond plaćati i na koji način? Možda on želi uplaćivati mirovinski fond kod nekog drugog osiguravatelja, možda ga uopće ne želi plaćati, možda će ga djeca uzdržavati, možda se želi osigurati na neki drugi način ili se uopće ne želi osigurati. Netko može prihvatiti policijsku zaštitu i plaćati je, no ne mora; možda će radije unajmiti zaštitarsku tvrtku, možda će se radije naoružati i sam se brinuti za svoju sigurnost, možda će se udružiti sa susjedima i patrolirati po susjedstvu, itd.⁷⁵ U svakom slučaju to je *njegova stvar i nitko nema pravo donositi odluku umjesto njega. On sam treba donijeti odluku i snositi posljedice svoje odluke!* Nitko nema pravo odlučivati koje su naše odluke promišljene, a koje nisu i nitko nema pravo odlučivati

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

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

umjesto nas. Zbog toga nitko nema pravo porezom namicati sredstva za školstvo, zdravstvo, mirovinske fondove, socijalne pomoći, itd. To je nešto o čemu svaki građanin sam treba voditi računa. Zbog toga trebamo nastojati postići *minimalnu državu*, državu koja je svedena na minimum neophodan za funkcioniranje društva, sve ostalo treba prepustiti privatnom sektoru i izboru pojedinaca. Rawlsovi razlozi za prihvaćanje *socijalne države* su jasni; *to je država u kojoj bismo htjeli živjeti kada bismo bili racionalni, informirani i nepristrani*. Međutim, smatra Nozick, čak i kada bi to bilo točno to još uvijek ne bi bilo dovoljno da opravda uvođenje socijalne države. *To bi i dalje kršilo našu autonomiju!* Naime, nije dovoljno da *bismo* je prihvatili *kada bismo bili racionalni, informirani i nepristrani*; potrebno je da je *de facto* prihvatimo. *Nije dovoljno to da bi nekakvo idealizirano ja prihvatilo ustroj društva kada bi moglo o njemu odlučivati, potrebno je da ga prihvatim ja ovakav kakav jesam!*⁷⁶ Nije dovoljno to što bi netko nešto prihvatilo kada bi ga se pitalo, treba ga stvarno pitati. Ako sjedite do kolege i treba vam njegova olovka, onda nije dovoljno to što bi vam je on rado posudio kada biste ga pitali, potrebno je da ga doista pitate. Nepristojno je uzeti bez pitanja. Ili, zamislite da vrhunski haker bez vašeg znanja provali u vaš bankovni račun, da vam skine sredstva s računa, da ih udvostruči na burzi i da onda taj udvostručeni iznos vrati na vaš račun. Kako biste se osjećali? Jasno, osjećali biste se dobro jer biste imali dvostruko više novca na računu. Ali biste isto tako bili i ljuti na njega jer biste smatrali da nije smio provaljivati u vaš račun i raditi s vašim novcem bez vašeg znanja. Iz istog razloga nije dovoljno da porez koji država naplaćuje bude u našem interesu, nije dovoljno ni to da bismo prihvatili plaćanje tog poreza kada bismo bili racionalni, informirani i nepristrani, potrebno je da *de facto* prihvatimo plaćanje tog poreza. No iako je istina da ljude koji žive u socijalnim državama nitko nije jednog po jednog intervjuirao i tražio da osobno pristanu na redistributivno oporezivanje, ovaj Nozickov argument naprosto ne stoji. Socijalne države Zapadne Europe zaživjele su kroz parlamentarnu proceduru. Obvezno besplatno školstvo, besplatno zdravstvo za sve građane, socijalne pomoći za nezaposlene, državne garancije štedionicama, itd., sve su to

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

elementi koji su utkani u programe većine parlamentarnih stranaka i koji u pravilu većinom glasova prolaze u parlamentima. Stoga naprosto nije točno da ljude koji plaćaju redistributivni porez nitko nije pitao žele li ga plaćati. *Oni su ga sami izglasali!* Nozickov argument iz kršenja autonomije može imati izvjesnu težinu u državama u kojima su socijalistički režimi na vlast došli nasilnim putem, ovisno o broju ljudi koji nisu bili suglasni. No naprosto ne stoji u državama koje su postale socijalne kroz parlamentarnu proceduru. Čak i oni koji u demokratskim sustavima ne prihvaćaju redistributivno oporezivanje dužni su ga prihvatiti ako ga prihvati većina jer su prihvaćanjem demokracije prihvatili to da će prihvatiti volju većine. Na koncu, što u minimalnoj državi učiniti s onima koji donesu pogrešne odluke? Što učiniti s nekim tko nije uplaćivao zdravstveno osiguranje a sada se razbolio; što učiniti s nekim tko nije uplaćivao socijalno osiguranje a sada je ostao bez posla; što učiniti s nekim tko nije uplaćivao mirovinski fond a sada je ostario i ne može više raditi? Što učiniti s takvim ljudima? Ne dati im lijek? *Ostaviti ih da umru na ulici?*⁷⁷ Upravo je to posljedica pravednosti kao ovlaštenja i minimalne države. Sami su krivi za svoju sudbinu i zato im nitko nije dužan pomoći! Dakako, bilo bi lijepo od ostalih da im pomognu, no oni nemaju pravo tražiti pomoć. Ako im nitko ne želi pomoći, oni nemaju nikakve osnove za prigovor. Dobili su ono što su zaslužili! Pravo im budi! Dakako, jasno je da iole civilizirana država ne može svoje građane ostaviti da umru na ulici, makar to bila posljedica njihovih vlastitih pogrešnih odluka. Zbog toga izgleda opravdano svima nametnuti potrebna izdvajanja, isto kao što izgleda opravdano radnicima na gradilištu ili vozačima motora nametnuti nošenje kacige; čak i kada bi to bilo protiv njihove vlastite volje to bi i dalje bilo za njihovo vlastito dobro.

Za razliku od svih ostalih teorija distributivne pravednosti, pravednost kao ovlaštenje je *historijska teorija*, to znači da u prvi plan stavlja *način na koji je došlo do trenutne distribucije dobara u društvu; ako je taj način pravedan, onda je pravedna i distribucija do koje je taj način doveo, ma kakva ona bila*. Ako su pravedna pravila stjecanja dovela do neke nejednakosti, onda je pravedna i ta nejednakost. *Pravednost raspodjele ne ovisi o tome zadovoljava li ona ili ne zadovoljava neki obrazac ili neku formulu već u tome je li imovina stečena na zakonit način ili nije*. Sve ostale teorije distributivne pravednosti usmjerene su na postizanje nekog *obrasca raspodjele*; svakome jednako, svakome prema uloženom trudu, svakome prema zaslugama, svakome prema potrebama, svakome prema inteligenciji, svatko prema mogućnostima – svakome prema potrebama, itd. Međutim, upravo su zato sve ostale

77 Samo u SAD u svakom trenutku ima 740.000 beskućnika, to je grad veličine Zagreba; od toga 72.000 u Los Angelesu, to je grad veličine Zadra. Svake godine na ulicama SAD izmijeni se 3.5 milijuna ljudi, od toga 1.35 milijuna djece. (http://www.nationalhomeless.org/factsheets/How_Many.html; pristup 6. 1. 2012.) Podaci su jednako zastrašujući i za ostale zemlje.

teorije pogrešne; jer nastoje postići neki *obrazac raspodjele*, a pri tome zanemaruju činjenicu da su sva dobra u društvu već *nečija* i da su već *proizvedena i stečena po nekim pravilima*. *Distribucija dobara ne odvija se u vakumu i ne dijeli se mana s neba*. Redistribucija dobara je nužna posljedica svake teorije koja je usmjerena na postizanje nekog obrasca raspodjele i upravo je zbog toga svaka takva teorija nepravedna jer se pri redistribuciji dobara nekome treba uzeti nešto što je već stekao po nekim pravilima i dati nekome drugome. Nozickovo razlikovanje između *historijskih teorija* i *teorija obrasca* relevantno je i zanimljivo, no pitanje je u kojoj mjeri pogađa stvarne suparničke teorije i to iz dva razloga. Prvo, zastupnici teorije obrasca rijetko smatraju da se obrazac treba primijeniti na *već stečenu imovinu*, oni u pravilu smatraju da se obrazac treba primijeniti na imovinu koja će *tek biti stečena*. Pravila igre mogu se mijenjati i dok igra traje, ali to ne bi trebalo utjecati na rezultat postignut do trenutka promjene pravila. Preraspodjeljivanje već stečene imovine vrlo je nepopularno i može biti opravdano samo u iznimnim okolnostima; ako znatnom broju ljudi prijeti neposredna opasnost od gladi, ako su pravila stjecanja bila izrazito nepravedna ili nasilno nametnuta od strane onih kojima su bila u interesu; ili slično. Ono što je problematično u *nacionalizaciji* nije nastojanje da se smanje ekonomske razlike, nije ni nastojanje da se resursi neke zemlje stave pod njenu kontrolu, ono što je problematično jest to što se nekome oduzima nešto što je stekao po zakonima stjecanja koji su do tada vrijedili.⁷⁸ Zbog toga bi teoriju obrasca trebalo shvatiti kao nešto što bi trebalo vrijediti od trenutka prihvatanja na dalje. Drugo, obrazac pravedne raspodjele može se primijeniti *direktno* – na raspodjelu konkretne imovine, a može se primijeniti *indirektno* – biti ugrađen u pravila po kojima se stječe imovina. Zbog toga Rawls razlikuje *alokativnu pravednost* od *distributivne pravednosti*; *alokativna pravednost je pravednost u raspodjeli konkretnih dobara, a distributivna pravednost je pravednost u zakonima po kojima se dobra stječu*. Njegov cilj jest distributivna pravednost, a ne alokativna, *ono što on želi postići jest da obrazac pravedne raspodjele bude ugrađen u zakone po kojima se stječe imovina*, a ne u konkretnu raspodjelu te imovine. Jasno je da će se ugrađivanje obrasca u zakone stjecanja odraziti na konkretnu raspodjelu imovine, zato se obrazac i ugrađuje u zakone stjecanja, no ipak je velik prostor između toga kakvi su zakoni po kojima se stječe imovina i toga kakva je konkretna raspodjela imovine. Za zakonodavca je bitno da zakoni po kojima se stječe imovina budu pravedni, kako će se tko snaći i koliko će tko uspjeti steći po tim zakonima, to se ne može regulirati zakonom i u to zakonodavac ne može ulaziti. Ako dvojica krenu u posao pod jednakim uvjetima i prvi uspije, a drugi ne, onda tu nema nikakve nepravde. Međutim, ako se to dogodi zato što nisu imali jednake startne pozicije, onda je ta nejednakost nepravedna jer je posljedica nepravednih uvjeta i zakona. Tu se zapravo radi o čistoj proceduralnoj pravednosti; pravedna je svaka

78 Limitiranje poljoprivrednog zemljišta na 10 hektara 1945.; nacionalizacija privatnih poduzeća 1946.; nacionalizacija građevinskog zemljišta i objekata 1958.

ona konkretna raspodjela do koje je došlo po pravednim zakonima.⁷⁹ Oko toga se Rawls i Nozick slažu, ne slažu se oko toga *koji su zakoni pravedni*; Rawls smatra da su pravedni oni zakoni koji u sebi imaju ugrađene mehanizme za ublažavanje socijalnih nejednakosti, dok Nozick smatra da su pravedni oni koji ne sadrže takve mehanizme. Stoga, ako u društvu uočimo pojedini slučaj velike ekonomske nejednakosti, čak ni iz perspektive teorije obrasca ne smijemo ga odmah suditi kao nepravednog, već *trebamo vidjeti što je do njega dovelo!* Trebamo vidjeti je li taj slučaj posljedica nepravednih zakona ili društvenih kontingencija na koje zakonodavac ne može utjecati; za Rawlsa je nejednakost nepravedna samo u prvom slučaju, u drugom slučaju nije.⁸⁰ Ako je nečije loše imovinsko stanje posljedica njegove lijenosti, onda ono nije nepravedno. Zbog toga ne stoji argument da su teorije obrasca nužno nepravedne zato što ne uzimaju u obzir način na koji je imovina stečena; one itekako uzimaju u obzir način na koji je imovina stečena, ali nastoje regulirati zakone po kojima se stječe.

Najpoznatiji primjer kojim Nozick ilustrira svoju tezu o nepravednosti opozivanja i nepravednosti bilo kakvog obrasca raspodjele svakako je primjer Wilta Chamberlaina.⁸¹ Zamislimo da je Chamberlain sklopio ugovor s novim klubom i da je u ugovor, pored svega ostalog, ugrađena klauzula da od svake prodane ulaznice njemu pripada 25 centi; prilikom ulaska u dvoranu svaki gledatelj ubaci 25c u posebnu kutiju na kojoj piše Wilt Chamberlain. Utakmice posjeti milijun gledatelja te na kraju sezone Chamberlain ima \$250.000. Jesu li to njegovi novci? Jesu! Je li tko prisilio gledatelje da svaki put plate 25c? Nije! Oni su to sami platili, svojom vlastitom voljom! Ima li tko pravo uzeti Chamberlainu išta od tih \$250.000? Nema! Jer to je nešto što su mu drugi ljudi dali svojom voljom. Općenito govoreći, *ako je neka distribucija dobara D1 pravedna, i ako ljudi svojom slobodnom voljom iz D1 pređu u D2, onda je pravedna i D2*. Nozick smatra da naprosto nije jasno kako bi se tu itko imao pravo umiješati i redistribuirati dio Chamberlainove zarade. On smatra da ovaj primjer pokazuje da je *svaka raspodjela po obrascu nužno nepravedna jer ne dozvoljava ljudima da daju i uzimaju dobra svojom slobodnom voljom*. Koji god bio preferirani obrazac pravedne

79 Poznati primjer u kojem onaj koji dijeli sendvič zadnji uzima dio ilustrira cjelokupnu Rawlsovu teoriju, ideju da pravednost postizemo kada nastojimo maksimizirati vlastitu korist iza vela neznanja. Ako primjer shvatimo doslovno, radi se o alokativnoj pravednosti jer se raspravlja o konkretnom dobru. Jasno, Rawls smatra da principe kojima se rukovodimo u tom konkretnom slučaju treba primijeniti na ustroj države u cjelini, prvenstveno na zakone stjecanja.

80 Izgleda da ovdje Rawls naprosto nije dosljedan. S jedne strane, uklanjanje društvenih kontingencija nudi kao vrlo jak razlog za prihvaćanje svoje teorije, dok s druge strane, razdvajanjem distributivne i alokativne pravednosti ostavlja velik prostor za utjecaj društvenih kontingencija.

81 Wilt Chamberlain, 1936. – 1999., američki košarkaš, svjetski poznat po svojim izuzetnim sportskim sposobnostima. Iako je primjer izmišljen, prilično je realističan jer je Chamberlain svojom igrom doista punio dvorane. *Anarchy, State, and Utopia*, 1974., str. 161.

raspodjele, ako ljudi svojom slobodnom voljom žele nekome nešto dati i time izmijeniti stvarnu raspodjelu, nije jasno kako tu išta može biti nepravedno. Ako je D1 u skladu s preferiranim, i ako je do D2 došlo slobodnom voljom ljudi, nije jasno kako D2 može biti nepravedno bez obzira koliko odstupa od preferiranog obrasca. Ovaj primjer može na prvi pogled biti više ili manje uvjerljiv, no pitanje je koliko stvarno pokazuje. Vidjeli smo da se obrazac pravedne raspodjele primjenjuje na distributivnu pravednosti, a ne na alokativnu; primjenjuje se na zakone kojima se imovina stječe, a ne na konkretnu raspodjelu dobara u društvu. Obrazac se primjenjuje na zakone po kojima se zarađuje, a ne na to kako se troši; ako su ljudi svoj novac zaradili na pravedan način, mogu ga potrošiti kako hoće, mogu platiti ulaznicu Wiltu Chamberlainu ili ga potrošiti na bilo koji drugi način.⁸² U ovom slučaju obrazac se primjenjuje samo na uvjete pod kojima će Wilt Chamberlain naplatiti svoje sposobnosti, a ne na to tko će na što koliko potrošiti. Ugrađivanje obrasca pravedne raspodjele u pravila stjecanja u ovom se slučaju svodi samo na to da Wilt Chamberlain treba platiti porez na ostvareni prihod, što uopće nije iznenađujući ishod. Da ne ponavljamo sve izložene argumente za redistributivno oporezivanje i oporezivanje općenito; Chamberlain je zaradio \$250.000 i na tu zaradu treba platiti porez kao i svi ostali građani. Bi li gledatelji možda htjeli svog idola osloboditi plaćanja poreza? Možda bi to i htjeli, ali to sigurno ne bi htjeli kada bi bili racionalni, informirani i nepristrani. Kada bi bili racionalni, informirani i nepristrani smatrali bi da Chamberlain treba platiti porez kao i svi ostali građani.

Pitanja uz poglavlje *Društveni ugovor*

1. Što su teorije društvenog ugovora?
2. Zašto nam prema teorijama društvenog ugovora razum nalaže da se pridržavamo moralnih normi?
3. Kakvi trebaju biti ljudi koji sklapaju ugovor da bi ugovor bio pravedan?

82 Ova rasprava relevantna je za nedoumice oko opravdanosti velikih zarada uspješnih nogometaša i ostalih dobro plaćenih sportaša. Iako nogometaši treniraju dva puta dnevno, zapuštaju privatni život, izlažu se rizicima od ozljeda, itd., uvjereni smo da ne zaslužuju milijune eura po sezoni. Drugi ljudi rade jednako teške i daleko odgovornije poslove za neusporedivo manje plaće. Upravo se ovdje vidi razlika između distributivne i alokativne pravednosti; ako nogometaš po pravednim zakonima zaradi 5 milijuna eura, onda su to njegovi novci, jasno pod uvjetom da plati odgovarajući porez. Zarade nogometaša mogle bi se ograničiti ili ukinuti samo ako bismo zabranili slobodno udruživanje građana, reklamiranje, TV-prijenose, itd. Budući da to ne želimo učiniti, trebamo se pomiriti s činjenicom da su te milijunske zarade opravdane. Isto tako, ako zakone nasljeđivanja ne želimo odbaciti kao nepravedne, onda trebamo prihvatiti da je pravedno da Paris Hilton ima ogromno bogatstvo koje nije stekla nego naslijedila.

4. Objasnite tvrdnju da prirodno stanje nije povijesno razdoblje nego hipotetičko stanje!
5. Što znači da zakoni vrijede *in foro interno*, a što znači da vrijede *in foro externo*?
6. Izložite Hobbesov argument u obliku tablice s poretkom isplativosti!
7. Što je Hobbesova budala? Zašto je ona problem za kontraktarianizam?
8. Što pokazuje mit o Gigu?
9. Što je tragedija zajedničkoga!
10. Izložite zatvorenikovu dilemu, nacrtajte tablicu i uvrstite vrijednosti!
11. Što je višekratna zatvorenikova dilema?
12. Što je TIT FOR TAT?
13. Što znači da bismo se trebali dogovarati iza vela neznanja?
14. Što iza vela neznanja ne bi smio znati nacist, što ne bi smio znati rasist?
15. Što je maksimin?
16. Što smatra Rawls, kada je nejednakost opravdana?
17. Navedite Rawlsove principe pravednosti!
18. Kakvu poreznu stopu nameće princip razlike?
19. Što je *laissez-faire*?
20. Kako glasi Nozickov slogan pravednosti?
21. Navedite Nozickove principe pravednosti!
22. Što smatra Nozick, zašto je redistributivno oporezivanje nepravedno?
23. Što znači tvrdnja da je pravednost kao ovlaštenje historijska teorija?
24. Zašto su prema Nozicku sve teorije obrasca nužno pogrešne?
25. Izložite primjer Wilta Chamberlaina! Što se tim primjerom nastoji pokazati!

VRIJEDNOSTI

Činjenice i vrijednosti

Mi živimo u svijetu činjenica ali isto tako živimo i u svijetu vrijednosti. Naši su životi prožeti vrijednostima. Vrijednosti su ono što nas pokreće. Govori se o krizi vrijednosti, kaže se da ljudi ne žive u skladu s pravim vrijednostima, itd. No što su vrijednosti? Na koji način one postoje? Postojanje i priroda činjenica relativno je neproblematična; postoje fizičke činjenice, psihološke, geografske, postoje činjenice o socijalnim konvencijama, itd. To sve *jest*. Ali gdje je tu *treba*? Gdje su tu vrijednosti, norme, propisi?¹ Postoje li one doista? Ako moral zapravo nije ništa drugo doli predrasuda, onda nemamo razloga biti moralni. Zašto slijediti skup normi koji naprosto nije istinit? Zašto živjeti u skladu s himerom? Ili, ako je moral doista samo rasprostranjena iluzija, onda nam je možda najbolje da budemo licemjerni tako da ostali koji iskreno prihvaćaju moralne norme povjeruju da ih i mi iskreno prihvaćamo. Ipak, uvjereni smo da na ovaj ili onaj način moralne norme stvarno postoje i da ih stvarno imamo razloga slijediti.

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

Stoga ne čudi što priroda vrijednosti predstavlja pravi izazov za filozofe. Platon je smatrao da je ideja dobra najviša od svih ideja. Aristotel je smatrao da je dobro ono čemu sve teži. Kant se divio zvjezdanom nebu nad nama i moralnom zakonu u nama. Nietzsche je smatrao da treba prevrednovati sve vrijednosti. Dostojevski se pitao je li etika moguća bez religije. Marx je smatrao da etičke norme odražavaju proizvodne odnose u društvu. Max Weber inzistirao je na vrijednosnoj neutralnosti društvenih znanosti, zalagao se za *Wertfreiheit* sociologije. G. E. Moore je smatrao da je dobro ne-prirodno svojstvo koje spoznajemo posebnom intuicijom. Upravo Mooreovim stavovima počinje *suвременa meta-etika*. Meta-etika je o temeljima etike.² U meta-etici nastojimo otkriti bit i prirodu etike. U meta-etici nastojimo otkriti što je to o čemu govori etika. U meta-etičkim raspravama konkretan sadržaj etičke teorije u drugom je planu, ono što je u prvom planu jest status ukupne normativne sfere bez obzira na njen specifičan sadržaj. Može se reći da se normativna etika odvija *unutar* etike, dok u meta-etici stojimo *izvan* same etike. U normativnoj etici pretpostavljamo da postoje stvari koje *trebamo* činiti i nastojimo otkriti koje su to stvari koje trebamo činiti, dok u meta-etici preispitujemo status samog tog *treba*. U normativnoj etici nastojimo utvrditi je li dobro ovo ili ono, dok u meta-etici nastojimo utvrditi što to znači da je išta dobro. Jasno je da ukupna slika etike uključuje i normativnu teoriju i meta-teoriju; meta-teorija je naprosto podloga na kojoj je zasnovana normativna teorija. Neke normativne teorije i neke meta-teorije čine prirodne cjeline koje se u pravilu javljaju zajedno, no to nije nužno, njih možemo razmatrati odvojeno.³ Normativna teorija i meta-teorija prvenstveno se razdvajaju zbog obima materijala, a ne zato što su sadržajno udaljene. Meta-etika je istraživanje biti i prirode

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

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

vrijednosti. Zbog sistematičnosti korisno je razlučiti ontološki, epistemološki i semantički aspekt tog istraživanja.⁴

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

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

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

X je A *jer* je a, b, c.

Gdje X stoji za ono što vrednujemo (predmet, osobu, instituciju, itd); A stoji za vrijednost koju pripisujemo ili odričemo (dobro, loše, smije, ne smije, treba, itd); a, b i c stoje za činjenice na osnovi kojih X-u pripisujemo ili odričemo vrijednost

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

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

A.⁶ Naturalisti smatraju da je *A* *skraćeni opis* za *a*, *b* i *c*; ako želimo specificirati ili precizirati *A* onda navodimo *a*, *b* i *c*. Emotivisti smatraju da jedina svrha za koju koristimo *A* jest *izražavanje emocija* prema *a*, *b* i *c*. Preskriptivisti smatraju da nam *A* služi da *propisujemo a, b i c*. Subjektivisti smatraju da pomoću *A* izražavamo svoj stav prema *a*, *b* i *c*. Zastupnici autonomne etike smatraju da *A* stoji za *samostalno svojstvo* koje nije svodivo na *a*, *b* i *c*. Zastupnici teorije pogreške smatraju da pomoću *A* mi nastojimo referirati na samostalno svojstvo, ali da pri tome *uvijek griješimo* budući da takvih svojstava naprosto nema. Tipična *redukcionistička* pozicija je naturalizam, autonomna etika je *antiredukcionistička*, a emotivizam i teorija pogreške su *eliminativističke* pozicije.

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

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

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

možemo pojmiti odvojeno! Zbog toga je distinkcija između činjenica i vrijednosti sasvim primjerena. A onda je, budući da su činjenice relativno neproblematične, interes za status i prirodu vrijednosti sasvim primjeren i razumljiv. Mislim da će analiza koja slijedi pokazati da smo itekako u stanju razlučiti činjeničnu od vrijednosne komponente.

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

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

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

neke mogu za nas predstavljati katastrofu. Međutim, one su naprosto takve kakve jesu.

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

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

Emotivizam

Emotivizam je meta-etička teorija prema kojoj vrijednosni sudovi zapravo nisu ništa drugo doli *izrazi emocija*.⁹ Gramatički gledajući, vrijednosni sudovi su izjavne rečenice kojima se tvrdi nešto o svijetu. Radnjama, ljudima i događajima naizgled se pripisuje ili odriče neko moralno svojstvo; ovo je dobro/ono je loše, ovo se smije/ono se ne smije, itd. Međutim, vrijednosnim sudovima zapravo se *ništa ne tvrdi!* Iako imaju gramatički oblik izjavnih rečenica ili eventualno imperativa, njihova prava funkcija *izražavanje emocija*. Ako nas boli vičemo Joj! ako nam se sviđa neka hrana to pokazujemo zvukom Mmm! ako nam je laknulo kažemo Oh! ako jurišamo vičemo Hura! itd. Time iskazujemo svoje emocije prema onome što nam se događa i onome što činimo. Joj! Mmm! Oh! Hura! naprosto *nisu iskazi već izrazi emocija*, njima se ništa ne tvrdi, oni ne mogu biti istiniti ili neistiniti, oni naprosto nemaju istinosne vrijednosti. Isto tako i vrijednosni iskazi, iako imaju gramatički oblik iskaza, zapravo nisu iskazi nego samo izrazi

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

emocija. Predikatima “je dobro”, “je loše” itd., mi *ne pripisujemo postupcima neka svojstva nego iskazujemo svoj stav prema tim postupcima*. Dobro i loše, treba i ne treba, smije i ne smije itd., *nisu u samim stvarima nego u nama*, u našim emocijama. Dobri postupci su dobri jer u nama izazivaju dobre emocije, loši postupci su loši zato što u nama izazivaju loše emocije. Ono što stvari čini dobrima i lošima nije nešto što se nalazi u samim stvarima, ono što stvari čini dobrima i lošima jesu emocije koje ti postupci u nama izazivaju. Stvari su takve kakve jesu, one same po sebi nisu ni dobre ni loše. *Dobro i loše je u našim srcima!*¹⁰ Moralna svojstva postupaka nisu nešto što *detektiramo*, već nešto što *projiciramo* u postupke, nešto što učitavamo u postupke.¹¹ Zato je emotivizam nekognitivistička teorija. Iskazom “Solidarnost je nešto dobro.” ili “Treba biti solidaran” zapravo kažemo “*Hura solidarnost!*” Iskazom “Korupcija je loša” zapravo kažemo “*Buu korupcija!*” itd. Zato se emotivizam još naziva i *Bu-Hura teorija* ili *Ua-Hura teorija*.

I povijesno i sadržajno emotivizam ima uporište u verifikacionizmu.¹² Prema verifikacionističkoj teoriji značenja iskazi su smisleni samo u onoj mjeri u kojoj su empirijski provjerljivi. Iskazi koji nisu empirijski verifikabilni nisu smisleni! Ono što je provjerljivo u vrijednosnim sudovima jest njihova činjenična komponenta, njihova vrijednosna komponenta naprosto nije provjerljiva te stoga ne može biti smisljena. Smisao vrijednosne komponente može biti samo u izražavanju emocija. Ideja je vrlo jasna i barem naizgled prilično uvjerljiva. Usporedimo sljedeće parove sudova:

P1: Pomogao mu je kad mu je bilo najteže.

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

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

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

U čemu je razlika između P1 i P2? U čemu je razlika između S1 i S2? Ima li kakve razlike u značenju između tih sudova? Nema! Jer kad bi bilo nekakve razlike u značenju onda bi oni morali imati različite *uvjete istinitosti*, a njihovi uvjeti istinitosti su jedni te isti! Uvjeti pod kojima je istinit P1 isti su oni uvjeti pod kojima je istinit i P2. Činjenice koje čine istinitim P1 iste su one činjenice koje čine istinitim i P2. A to znači da ne može biti nikakve razlike u značenju između P1 i P2. Njihovo je značenje potpuno jednako! Njima se tvrdi ista stvar!

10 Poznat je Humeov primjer *namjernog ubojstva*; koliko god detaljno pregledali sve relevantne okolnosti zlo ubojstva nikako nećemo naći u samim činjenicama, naći ćemo ga tek kada se okrenemo sebi i svojim emocijama. *A Treatise of Human Nature*, 1739/40., Knjiga III, dio I: *Of virtue and vice in general*, sekcija 1: *Moral distinctions not deriv'd from reason*.

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

12 Veza između emotivizma i verifikacionizma najjasnije se vidi kod A. J. Ayera u knjizi *Language, Truth and Logic* iz 1936., poglavlje 6. U ovoj knjizi o verifikacionizmu se raspravlja u dijelovima SVIJET i BOG.

Što je s onim “Dobro je”? Mijenja li ono značenje rečenice? Ne! Jer uvjeti istinitosti ostaju isti. Ako mu je doista pomogao kada mu je bilo najteže istinite su i P1 i P2, a ako mu zapravo nije pomogao kada mu je bilo najteže nisu istinite ni P1 ni P2. Te dvije rečenice zajedno stoje ili padaju te stoga moraju imati isto značenje. Čemu onda služi ono “Dobro je” u P2 i ono “Loše je” u S2? Odgovor je jasan: izražavanju emocija! Ti dodaci *ne doprinose činjeničnom sadržaju rečenice*, a činjenični sadržaj rečenice jest sav sadržaj rečenice. Činjeničnu komponentu iskaza možemo provjeriti; vidjeti, čuti, izbrojati, izvagati, snimiti videom, itd. A kako možemo provjeriti vrijednosnu komponentu iskaza? Nikako! Kako ćemo utvrditi je li nešto dobro ili loše? Možemo li to izmjeriti, izvagati, snimiti röntgenom ili sonarom, itd? Ne možemo! Stoga se vrijednosnom komponentom iskaza naprosto ništa ne tvrdi. Ona je samo sredstvo kojim izražavamo svoje stavove prema činjenicama. Svoje stavove isto tako možemo izraziti *grimasom* na licu ili *pokretom* tijela; pokazivanjem palca na gore, isticanjem stisnute šake, naklonom tijela, podizanjem šešira, pokazivanjem nepristojnog prsta, isticanjem izvjesnih dijelova tijela, itd. Sve su to različiti načini na koje možemo iskazati svoje emocije prema ljudima i njihovim postupcima. U vrijednosnim sudovima nema ničeg misterioznog, oni nisu ni o kakvoj posebnoj etičkoj nadnaravnoj stvarnosti, već naprosto predstavljaju izraze naših emocija. Zbog toga u emotivizmu nema nikakve problematične ontološke prtljage; ne pretpostavlja se postojanje nekakve *sui generis* etičke stvarnosti, svijeta vrijednosti ili platonističkih vječnih i nepromjenjivih ideja. Emotivizam je sasvim u skladu sa suvremenom empirističkom slikom svijeta. Pored toga, emotivizam ima još jednu dobru stranu a to je da barem *prima facie* izuzetno dobro objašnjava prirodu moralne motivacije. Pod pretpostavkom emotivizma sasvim je jasno što nas pokreće na moralno djelovanje; to su naše emocije.¹³ Pozitivne emocije prema nekom obliku ponašanja su dispozicije za podršku tog oblika ponašanja, a negativne za suzbijanje. Na koncu, naši etički sudovi u pravilu jesu prožeti emocijama. Ne nužno, ali u pravilu jesu. Mi možemo mrtvi hladni konstatirati da je nešto izuzetno dobro ili izuzetno loše i da pri tome i ne trepnemo okom. No to se rijetko događa, ako doista razmišljamo o nečem izuzetno dobrom ili lošem i ako se imalo uživimo u situaciju, naše će etičke prosudbe u pravilu biti prožete emocijama. Međutim, pravo pitanje za emotivizam nije jesu li etičke prosudbe prožete emocijama ili nisu, one to jesu, pravo pitanje za emotivizam jest *da li se naše etičke prosudbe u potpunosti svode na izraze emocija ili ne*. To je ono što trebamo ispitati ako želimo utvrditi je li emotivizam istinit ili nije.

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

U stvarnoj etičkoj praksi mi *opravdavamo* svoje postupke i svoja uvjerenja, mi *navodimo razloge* za svoje postupke i svoja uvjerenja, mi nastojimo pokazati da smo *u pravu* i da su oni koji se s nama ne slažu *u krivu*. Međutim, *kada bi emotivizam bio istinit opravdanje u etici bilo bi naprosto besmisleno*. Ako vi više volite sladoled od čokolade, a netko drugi od vanilije, kako možete dokazivati tko je u pravu a tko u krivu? Ako naručite više pečen biftek, a netko drugi manje pečen, kako ćete opravdavati svoje odluke? Ako više volite crvenu, a netko drugi plavu, ima li smisla govoriti o tome tko je u pravu, a tko u krivu? Itd. Kada se radi o ovakvim preferencijama navođenje razloga je neprimjereno i nemoguće! Vi naprosto više volite crvenu, a netko drugi plavu, vi više volite čokoladu, a netko drugi vaniliju, itd. To je naprosto tako i gotovo! Tu nema prostora ni za kakvu argumentaciju, ni za kakve razloge! *De gustibus non disputandum est!* Međutim, pitanje je vrijedi li *de gustibus* i u etici!¹⁴ Ako jednog radnika platite 200 kn na dan, a drugoga 300 kn, onda tu razliku *morate opravdati!* Ne možete bez ikakvog razloga nejednako platiti radnike. *Morate navesti nekakav razlog*; da je jedan više kvalificiran, da ima bitno više iskustva, da radi odgovorniji posao, itd. Ne možete na osnovi čistog sviđanja jednoga platiti više, a drugoga manje. Ne možete studentima za jednake testove dati različite ocjene; ne možete prekršitelje različito osuditi za jednaki prekršaj; itd. Jednake slučajeve treba tretirati jednako, ali svoje odluke i stavove treba opravdati i kada nema referentne skupine s kojom se uspoređuje pojedini slučaj.¹⁵ U etici uvijek trebamo navoditi razloge! Drugim riječima, *u etici argumentacija igra itekako važnu ulogu, a kada bi emotivizam bio istinit etička argumentacija bi bila besmislena*.¹⁶ Stoga emotivizam ne može biti istinit; prava priroda etike mora biti u nečemu drugom, a ne u izražavanju emocija.

Uvjereni smo da u slučaju moralnog neslaganja samo jedna strana može biti u pravu. Ako *A* vjeruje da *p*, a *B* vjeruje da *ne-p*, onda smatramo da *ne mogu obojica biti u pravu!* Ili je u pravu jedan ili je drugi, ma koji bio u pravu, samo

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

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

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

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

Emotivizam se smatra paradigmom nekognitivističke meta-etičke teorije. Prema nekognitivističkoj slici vrijednosni sudovi nemaju i ne mogu imati spoznajnu vrijednost jer naprosto ne postoji nikakva moralna stvarnost koju bi mogli odražavati. Ideja da vrijednosni sudovi zapravo predstavljaju izraze emocija naizgled se jako lijepo uklapa u tu sliku; budući da emocije ne mogu biti istinite ni neistinite one naprosto nemaju nikakvu spoznajnu vrijednost, emocijama se ništa ne spoznaje. Međutim, to nije točno, ovakva slika prirode i funkcije emocija nije održiva. *Emocije sigurno nisu slučajni hirovi!* Emocionalne reakcije zrele i stabilne osobe mogu biti itekako *dobri indikatori* relevantnih okolnosti iz njene okoline. Ako iskusni speleolog prestravljen istrči iz pećine to znači da nam je bolje ne ulaziti u pećinu; ako je navijač u euforiji nakon nogometne utakmice to znači da je njegova ekipa pobijedila; ako se komercijalist zadovoljan vrati s poslovnog puta to znači da je uspješno sklopio posao; ako kirurg sa smiješkom napušta operacionu salu to znači da je operacija protekla u redu; ako se kuhar mršti dok proba jelo to znači da jelo nije dobro; depresija može biti odraz objektivno bezizlazne situacije; itd. Emocije normalne osobe *prate* okolnosti u svijetu, one se *ne* javljaju nasumično. Istina je da emocije ne mogu biti istinite ili neistinite, međutim, *emocije mogu biti primjerene ili neprimjerene*. A čim smo rekli da emotivne reakcije mogu biti primjerene ili neprimjerene time smo prihvatili nekakav oblik kognitivizma jer smo priznali postojanje nekakve *etičke stvarnosti* koja naše reakcije čini primjerenima ili neprimjerenima. Emotivne reakcije itekako podliježu *normativnom vrednovanju*. Ponekad se *s pravom* ljutimo na druge, a ponekad se ljutimo na druge iako se *nemamo prava* na njih ljutiti. Ponekad je naša ljutnja *opravdana*, a ponekad nije. Ponekad se *s razlogom* osjećamo povrijeđenima, a ponekad se tako osjećamo *bez pravog razloga*. Ponekad *pretjerano* reagiramo, a ponekad izostane *primjerena* reakcija. Sam pojam pretjerane reakcije itekako je normativan; naša reakcija bila je *jača nego što je trebala biti*, to znači da smo *trebali* reagirati, ali ne toliko jako. Za neke ljude kažemo da ih *treba biti stid*; za neke da bi *trebali biti zahvalni*; za neke da bi *trebali biti radosni*; za neke da bi trebali biti zadovoljni; za neke da su *s pravom* ogorčeni; itd. Mi imamo prilično jasnu i preciznu sliku o tome kako bi emocionalno zrela i stabilna osoba trebala reagirati u različitim situacijama; imamo prilično jasan i precizan *normativni*

standard emocionalnih reakcija po kojem sudimo je li osoba emocionalno reagirala onako kako je trebala reagirati. Čak i kada bi bila istina da vrijednosnim sudovima samo izražavamo emocije, to ni u kom slučaju ne bi značilo da su vrijednosni sudovi proizvoljni, da ne odražavaju ništa u vanjskom svijetu i da smiju znatno varirati od osobe do osobe. Bu-Hura reakcije nisu i ne smiju biti proizvoljne, i one podliježu normativnim standardima. Govorimo o onome što *zaslužuje pohvalu* i onome što *zaslužuje osudu*; smatramo da neki ljudi *zaslužuju poštovanje*, a da neki *zaslužuju prezir*; itd. Emocionalno zrela i stabilna osoba ima pozitivne emocije prema onome što *zaslužuje* pozitivne emocije, a negativne prema onome što *zaslužuje* negativne. Ako neke stvari *zaslužuju* pozitivne emocije, a neke druge *zaslužuju* negativne, onda *te stvari moraju imati neke karakteristike zbog kojih zaslužuju takve emocije*. A te karakteristike predstavljaju *razloge* za pozitivne ili negativne emocije, one predstavljaju *razloge* zbog kojih mi *trebamo* imati ovakve ili onakve emocije prema tim stvarima, navođenje tih karakteristika predstavlja *opravdanje* emotivnih stavova prema tim stvarima. Ako smatramo da netko *zaslužuje poštovanje* ili da je nešto *prijezira vrijedno*, onda smo barem načelno u stanju navesti *razloge* za takve stavove – *razloge* na osnovi kojih bi i drugi ljudi trebali zauzeti iste stavove. Nadalje, *te karakteristike moraju biti u samim stvarima, a ne u emotivnim reakcijama koje u nama izazivaju*. Pitanje o tome što dolazi prvo i što ovisi o čemu nameće se u obliku Eutifronove dileme:

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

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

Intuicionizam

Intuicionizam je meta-etička teorija prema kojoj temeljne moralne istine spoznajemo *direktnom intuicijom*.¹⁷ Mi *naprosto znamo* da čovjek treba biti pošten; *naprosto znamo* da trebamo pomoći prijatelju u nevolji; *naprosto znamo* da se ne

¹⁷ Intuicionizam se javio početkom dvadesetog stoljeća. Od klasičnih autora najpoznatiji zastupnici intuicionizma su G. E. Moore knjigom *Principia Ethica* iz 1903., H.A. Pritchard

smije lagati; *naprosto znamo* da se ne smije nanositi bol; itd. Neke moralne istine prihvaćamo zato što slijede iz temeljnih moralnih istina a te temeljne moralne istine prihvaćamo *direktnom intuicijom*; ako o njima razmišljamo mi takoreći *vidimo* da su one istinite i da ih moramo prihvatiti. Istina je da u etici moramo navoditi razloge za svoje stavove, međutim, opravdanje ne može ići u nedogled. *Opravdanje mora negdje stati!* I upravo su te temeljne moralne istine mjesto na kojem opravdanje staje. Njih se ne može i ne treba dalje opravdavati. *One su očito istinite!*¹⁸ G. E. Moore smatrao je da je *dobro kao žuto*, primitivno svojstvo koje se naprosto ne može definirati. Mi svi znamo što je žuta boja, svi je možemo prepoznati, razgovarati o tome s kojim se drugim bojama uklapa u kombinacije, itd. Međutim, ne možemo definirati žutu boju, ne možemo opravdati to da vidimo žuto, ne možemo navesti nikakve razloge na osnovi kojih bi trebalo vjerovati da je predmet koji se nalazi pred nama žut. Ako netko smatra da predmet nije žut, jedino što možemo učiniti jest još jednom mu pokazati na predmet i nadati se da će ovaj put bolje vidjeti! O bojama nema razloga, nema opravdanja, u krajnjoj liniji nema ni argumentacije. Boje naprosto *vidimo ili ne vidimo!* Isto je tako i u etici. *Moralne istine ili vidimo ne vidimo!* Netko može biti slijep za boje isto kao što netko može biti slijep za moralne istine, neki ne vide vrijednosti kao što neki ne vide boje. No prosječna i normalna osoba raspoznaje boje isto kao što raspoznaje vrijednosti.¹⁹ Konzekvencijalisti griješe kada smatraju da moralne principe prihvaćamo zbog dobrih posljedica do koji dovode. *Istina je da moralni principi imaju dobre posljedice, ali ne prihvaćamo ih mi zato što oni imaju dobre posljedice nego zato što su istiniti.*²⁰ Isto vrijedi i za činjenične istine; ne prihvaćamo ih zato što dovode do ovakvih ili onakvih posljedica, prihvaćamo ih naprosto zato što su istine, bez obzira na to do kakvih posljedica dovode. *Ako je nešto istina, onda to*

izvršnim i izuzetno utjecajnim člankom “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake” iz 1912., David Ross knjigom *The Right and the Good* iz 1930. Dobar i jednostavan pregled intuicionizma i emotivizma može se naći u knjizi Mary Warnock *Ethics Since 1900* iz 1960. Od suvremenih autora intuicionizam zastupaju Robert Audi knjigom *The Good in the Right* iz 2004. i Michael Huemer knjigom *Ethical Intuitionism* iz 2008.

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

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

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

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

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

*moramo prihvatiti bez obzira na posljedice do kojih dovodi! Ako je istina da je vani -30°C onda to moramo prihvatiti sviđalo nam se to ili ne; ako je istina da je gužva u autobusu onda to moramo prihvatiti imalo to dobre posljedice ili ne; ako je istina da je Moskva istočno od Berlina onda to moramo prihvatiti imalo to kakovih posljedica po nas ili ne; itd. Doista, intuicionizam je introspektivno prilično plauzibilan; mi često možemo imati dojam da su moralni principi očito istiniti i da ih spoznajemo direktnom intuicijom. Ne tražimo opravdanja, ne navodimo razloge, ne računamo posljedice, nego takoreći vidimo da su istiniti i da trebamo djelovati u skladu s njima. Fenomenologija morala često je bliža kvaziperceptivnom nego intelektualističkom modelu; moralne istine češće su nešto što takoreći vidimo nego nešto što izračunavamo!²¹ Intuicionisti su na nekim mjestima čak tvrdili da moralne istine spoznajemo *posebnim moralnim osjetilom*; da pored vida, sluha, njuha, opipa i okusa imamo i *posebno osjetilo za spoznavanje moralnih istina*.²² No postuliranje nekog posebnog šestog čula vrlo je sumnjiv korak. Kakvo bismo mi to sad osjetilo trebali imati? Kakva bi to sad posebna moralna stvarnost trebala postojati? Ideja da postoji posebno moralno osjetilo i da postoji posebna moralna stvarnost vrlo je čudna. Nije li daleko plauzibilnije moralnu spoznaju smjestiti u okvire postojećih spoznajnih sposobnosti? Zbog toga intuicionisti najčešće smatraju da moralna spoznaja predstavlja dio uobičajene apriorne analitičke spoznaje.²³ *Moralna spoznaja je pojmovna spoznaja!* Svatko tko razumije tvrdnju:*

Ujak je majčin brat.

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

Poniznost je vrlina.

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

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

23 O ovoj opciji raspravljaju suvremeni intuicionisti kao što je Robert Audi.

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

Treba izvršavati dužnost.

Pa jasno je da treba izvršavati dužnost! Ako je nešto dužnost onda to treba izvršiti. Što bismo drugo trebali učiniti s dužnošću nego je izvršiti? Pa nećemo valjda tvrditi da ne treba izvršiti dužnost. Dužnost naprosto nije dužnost ako je ne treba izvršiti. Dužnost koju se ne treba izvršiti – to je kontradikcija. *Naprosto je pojmovna istina o dužnosti da je treba izvršiti!*²⁴

Najapstraktnije vrijednosne sudove doista se može smatrati *pojmovnim istinama*; da je u pojmu dužnosti sadržano da je treba izvršiti; da je u pojmu vrline sadržano da je treba razvijati; da je u pojmu obećanja sadržano da ga treba održati; itd. Moglo bi se čak tvrditi i da je u pojmu prijatelja sadržano da mu treba pomoći; da je u pojmu korupcije sadržano da je treba suzbijati; itd. Međutim, najveći dio vrijednosnih sudova nije toliko apstraktan i svoju uvjerljivost *ne crpi iz pojmovnih odnosa već iz socijalnih odnosa i činjenica o ljudima i ljudskom ponašanju.* To da dužnost treba izvršiti to može biti pojmovna istina jer je *prazna i lišena svakog sadržaja*, no to da je poniznost vrlina to više nije prazna istina već *sadržajna tvrdnja* o tome koji su oblici ponašanja socijalno prihvatljivi. To da treba razvijati poniznost i suzbijati bahatost *to se ne može opravdati pojmovnom analizom, već se može i mora opravdati pozitivnim socijalnim posljedicama poniznosti i negativnim socijalnim posljedicama bahatosti.* Istina je da je solidarnost vrijednosno pozitivno nabijen izraz, međutim, to da je solidarnost dobra to nije nešto

24 U centru Rima znakovi zabrane parkiranja ponekad su popraćeni natpisom “È veramente vietato parcheggare”. No što znači da je parkiranje *zbilja* zabranjeno ili da je *stvarno* zabranjeno. U čemu bi bila razlika između zabranjenog i stvarno zabranjenog? Ili je zabranjeno ili nije zabranjeno! U Indiji iza službenika ponekad stoji natpis “Rules are compulsory” Ali što znači da se pravila *moraju* primijeniti? Ako je nešto pravilo onda se mora primijeniti, ako se ne primjenjuje onda naprosto nije pravilo. No pitanje je što ovi primjeri zapravo pokazuju. Da istine etike nisu pojmovne istine te da intuicionizam nije istinit? Ne, jer ovo i jesu vicevi upravo u mjeri u kojoj istine etike jesu pojmovne istine. Razlika između zabranjenog i stvarno zabranjenog može biti i u oštini sankcije, ali to nije put kojim intuicionist može krenuti: oština sankcije ekstrinzična je samoj zabrani.

što spoznajemo pojmovnom analizom, već nešto što se može *izračunati*.²⁵ To da je solidarnost dobra *to nije stvar direktne intuicije ili pojmovne analize, već izračuna isplativosti*.²⁶ Na prvi pogled možda nam se može učiniti da je pojmovna istina o korupciji da je treba suzbijati. Međutim, jasno je da *korupciju treba suzbijati zato što nagriza funkcionalni ustoj društva, a ne zbog značenja pojma*, no to nije stvar pojmovne analize nego kauzalna tvrdnja o socijalnim mehanizmima. Ne smije se lagati! No zašto je laž loša? Kada bi svi lagali onda više nitko nikome ne bi vjerovao! – To jest vrlo općenita tvrdnja, ali nije pojmovna istina. To je kontrafaktička generalizacija zasnovana na stvarnim činjenicama o ljudskom ponašanju, to je *kauzalni iskaz!* Treba praštati! Ali zašto? Jasno je zašto treba praštati; u društvu u kojem bi se svi pridržavali principa Oko za oko! vrlo brzo više nitko ne bi vidio. Krvna osveta dovodi do izgradnje visokih zidova oko imanja, a može dovesti i do istrebljenja cijelih porodica. Oprost i osveta toliko su općenite karakteristike ponašanja da možemo imati dojam da se radi o pojmovnoj istini, no to je naprosto činjenična istina koju spoznajemo iskustvom.²⁷ Iako je pojam nejednakosti itekako vrijednosno nabijen, kada raspravljamo je li neopravdana nejednakost dopustiva ili nije ne vršimo pojmovnu analizu već nastojimo vidjeti što bi ljudi prihvatili kada bi odlučivali iza vela neznanja.²⁸ Intuicionisti iz osnove griješe kada tvrde da moralne principe ne prihvaćamo zbog njihovih dobrih posljedica nego zbog njihove istinitosti koju otkrivamo direktnom intuicijom. *Moralne principe prihvaćamo upravo zbog njihovih dobrih posljedica! Dobre posljedice moralnih principa ono su ih što ih opravdava i ono što nam daje razlog da ih prihvatimo!* Intuicionistička ideja da moralne istine nije potrebno opravdavati jer ih spoznajemo direktnom intuicijom potpuno je pogrešna, a može biti i vrlo štetna. U stvarnoj se etičkoj praksi *itekako navode razlozi!* Intuicionizam nailazi na isti problem kao i emotivizam. *Kada moralne istine ne bi trebalo opravdavati, ne bismo imali nikakvog načina da dobre i korisne moralne principe razlikujemo od najzadrtijih i najzatucanijih predrasuda.* Kada moralne istine ne bi trebalo opravdavati, nitko ne bi mogao dovesti u pitanje moje vjerovanje da je bijela rasa superiorna, da su žene inferiorne, da je bog odabrao upravo mene, da je ateizam nemoralan, da pripadnici drugih nacija nemaju pravo živjeti u mojoj državi, da treba spaljivati vještice, itd. Bilo koje vjerovanje može se proglasiti temeljnom moralnom istinom koju se spoznaje direktnom intuicijom.

25 Vidi dio DRUŠTVENI UGOVOR. U tom pogledu posebno su relevantni radovi Axelroda i Skyrmsa.

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

27 Axelrod je kompjuterski simulirao i izračunao isplativost oprosta. Praštanje se vidi i kod nekih primata.

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

Fanatici to često čine. *Za predrasude se ispostavlja da su predrasude upravo zato što ne prolaze filter opravdanja! Direktna intuicija naprosto nije dovoljna! Ono što nam se u introspekciji javlja kao osjećaj direktne intuicije zapravo može biti posljedica pogrešnog odgoja ili frustracije.* Upravo zato opravdanje jest i mora biti temelj etike. Introspekcijski osjećaj da moralne istine spoznajemo direktnom intuicijom i da ih prihvaćamo bez obzira na posljedice javlja se naprosto zato što nemamo vremena svaki put ispočetka sagledati sve njihove dobre i loše posljedice. *To što nismo u mogućnosti svjesno procesirati veliki broj informacija to nam se u introspekciji može javiti kao osjećaj direktne intuicije. Navodne direktne intuicije zapravo su vrh sante; moralne intuicije su nešto što treba "raspakirati"; treba pokazati zašto ih imamo i zašto ih trebamo imati.*²⁹

Teorija pogreške

Teorija pogreške je meta-etička teorija prema kojoj su svi vrijednosni sudovi pogrešni.³⁰ *Izričući vrijednosne sudove mi nešto tvrdimo o vrijednostima, međutim, budući da vrijednosti naprosto ne postoje, svi su naši vrijednosni sudovi jednostavno pogrešni.* Zato se ova teorija naziva *teorija pogreške*. Prema ovom gledištu vrijednosni sudovi *sasvim su smisleni i legitimni iskazi o objektivno postojećoj moralnoj stvarnosti koji mogu biti istiniti ili neistiniti.* Međutim, budući da ne postoji nikakva objektivna moralna stvarnost, svi vrijednosni sudovi imaju istu istinosnu vrijednost: *oni su svi neistiniti!*³¹ Prema teoriji pogreške naš moralni diskurs je *realistički.* Moralni iskazi kao što su: "X je dobro", "Zabranjeno je činiti Y", itd., izjavne su rečenice kojima se nešto *tvrdi ili poriče.* Moralnim iskazima ljudima, postupcima, događajima, stanjima stvari, itd. *pripisuju se ili odriču moralna svojstva.* Budući da takva svojstva ne postoje, moralni diskurs jest *sustavno neistinit.* Kada bi dobrost/lošost, ispravnost/neispravnost, dopuštenost/zabranjenost, itd. doista bila svojstva stvari, ljudi, događaja, itd. onda bi iskazi iz moralnog diskursa doista mogli biti istiniti ili neistiniti. Međutim, takvih svojstava u svijetu

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

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

31 Pogreška učitavanja moralnih svojstava u stvarnost u kojoj ona ne postoje zove se *patetička pogreška*. Na primjer, uvjerni smo da je namjerno nanošenje boli loše, međutim, počini bismo patetičku pogrešku kada bismo tvrdili da takav postupak ima neko posebno i dodatno svojstvo moralne lošosti. Svojstva koja taj postupak objektivno ima jesu da je namjeran i da izaziva bol, moralna lošost je nešto što mi *projiciramo* u taj postupak, a ne neka njegova objektivna karakteristika. Jasno, pitanje je da li je patetička pogreška doista pogreška.

naprosto nema! To nisu svojstva koja objektivno postoje! Zbog toga *moralnim diskursom mi govorimo o nečemu čega nema!* Mi mislimo da to postoji, ali to zapravo ne postoji i zato je *kompletan moralni diskurs neistinit!*³² Iskaz "X je dobro" jednako je neistinit kao i iskaz "X nije dobro". Budući da X u stvarnosti ne može biti ni dobar ni loš, oba su iskaza neistinita! Budući da domena stvarnosti o kojoj se govori uopće ne postoji princip bivalencije tu ne vrijedi.³³

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

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

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

budući da planete nemaju nikakvog utjecaja na naše živote, sav astrološki diskurs naprosto je neistinit; tvrdnja da je netko tvrdoglav zato što je jarac jednako je neistinita kao i njena negacija. Teorija pogreške je primjeren stav i prema prošlim znanstvenim teorijama za koje se pokazalo da nisu istinite; budući da eter ne postoji, sve *hipoteze o eteru* jednako su neistinite; budući da *zubni crv* ne postoji nego karijes nastaje djelovanjem bakterija, sve spekulacije o nastanku zubnog crva jednako su neistinite; itd. Teorija pogreške, iako je nastala u meta-etici, česta je i u drugim područjima filozofije; *matematički diskurs* govori o objektivno postojećoj matematičkoj stvarnosti, a budući da takve stvarnosti nema svi iskazi matematike su doslovno neistiniti; *pučka psihologija* prvenstveno govori o vjerovanjima i željama, a budući da vjerovanja i želje zapravo ne postoje cijela je pučka psihologija naprosto neistinita; itd.³⁴

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

Treba imati na umu da je teorija pogreške prvenstveno negativna teorija. Ona je više o tome što etika nije nego o tome što etika jest. Teorija pogreške nastala je prvenstveno kao kritika intuicionizma, a ujedno i kao odbacivanje emotivizma te u tom polemičkom kontekstu treba sagledati njenu vrijednost. Doista, gledište da pored svih prirodnih činjenica postoje još i nekakve posebne nadnaravne etičke činjenice potpuno je neplauzibilno. Pravi izazov je da se priroda etike objasni unutar okvira prirodnih činjenica, a ne da se postulira postojanje neke nadnaravne normativne sfere i nekog posebnog moralnog osjetila.³⁵ Gdje bi bile takve

34 O primjeni teorije pogreške u filozofiji matematike govori se u poglavlju *Fikcionalizam* u dijelu ZAŠTO $2+2=4$? O primjeni teorije pogreške u filozofiji uma govori se u poglavlju *Eliminativni materijalizam* u dijelu UM.

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

činjenice? Kako bi na nas djelovale? Kako bismo ih spoznavali? Kako bi nas motivirale na djelovanje? Itd. Isto tako nije plauzibilan ni emotivizam; uvjereni smo da su vrijednosni sudovi ipak nešto više od iskazivanja emocije i da mogu biti točni ili pogrešni. Ipak, ako prihvatimo teoriju pogreške, što onda ostaje od etike? Zašto bismo se pridržavali pravila koja su neistinita? Ako nije istina da trebam činiti X zašto bih onda činio X ? Ako nije istina da ne smijem činiti Y zašto onda ne bih činio Y ? Itd. *Ako je teorija pogreške istinita onda je moral naprosto sustavno rasprostranjena predrasuda koju treba odbaciti*, isto kao i religiju, magiju, astrologiju, psihoanalizu, itd. Međutim, teoretičari pogreške etiku uzimaju ozbiljno, oni *ne* misle da je etika predrasuda koju treba odbaciti! Kako to? Je li to konzistentno? Cijelu jednu domenu diskursa proglasiti sustavno neistinitom, a ipak je uzeti ozbiljno, raditi na njoj i nastojati je unaprijediti? To je vrlo zanimljiv problem na koji nailaze i emotivisti, subjektivisti, relativisti i svi drugi antirealisti u meta-etici. Često ogovor na ovaj problem jest da je meta-etička teorija *teorija drugog reda* dok je normativna teorija *teorija prvog reda*. Teorije prvog reda i teorije drugog reda treba oštro razlikovati, nipošto ih se ne smije brkati i dok ih god ne brkamo jasno je da *naši meta-etički stavovi ne mogu utjecati na naše normativne stavove*. Meta-etičku analizu ne smije se brkati s konkretnim etičkim sadržajem. Možemo se ne slagati u meta-etici a slagati se u normativnoj etici, možemo se slagati u meta-etici, a ne slagati se u normativnoj. Stoga možemo biti antirealisti u meta etici, a ujedno biti gorljivi zagovornici neke teze u normativnoj etici!³⁶ Međutim, ovaj odgovor nije jasan. *Kako možemo zastupati stavove za koje istovremeno smatramo da nisu istiniti?* Ako imam vjerovanje prvog reda da trebam učiniti X i ako ujedno imam i vjerovanje drugog reda da je to moje vjerovanje prvog reda neistinito, onda trebam odbaciti to vjerovanje prvog reda. Više ne mogu smatrati da doista trebam učiniti X ! Pa neću valjda djelovati u skladu s neistinitim vjerovanjima? Nihilist se ne može ni za što zalagati; ako vrijednosti nema onda je svejedno što će se dogoditi i što će tko učiniti. Inkonzistentno je prihvatiti nihilizam u pogledu vrijednosti i zalagati se za bilo što! Vjerovanje da p uvijek je vjerovanje da je objektivna istina da p . Ako vjerujem da nije istina da p , ili da je p samo iskaz mojih emocija ili mojih subjektivnih stanja, onda ne mogu vjerovati da p . Meta-etika se ne može baš toliko odvojiti od normativne etike. *Naši meta-etički stavovi itekako imaju implikacije po naše normativne stavove!* Trebamo imati na umu da je teorija pogreške prvenstveno sredstvo za uklanjanje intuicionizma, platonizma i nekih drugih sličnih nezadovoljavajućih meta-etičkih teorija, koje tako oslobađa prostor za neometano

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

istraživanje prirode i funkcije etike.³⁷ Ipak, kao pozitivna teorija o prirodi i funkciji etike, teorija pogreške sigurno ne može biti zadovoljavajuća teorija.

Pitanja uz poglavlje *Vrijednosti*

1. Što je semantičko, što ontološko a što epistemološko pitanje o vrijednostima?
2. Što znači tvrdnja da iskazi mogu imati i činjeničnu i vrijednosnu komponentu? Navedite primjer!
3. Što je emotivizam?
4. Objasnite tvrdnju da emotivizam ima uporište u verifikacionizmu!
5. Vrijedi li u etici *de gustibus*? Objasnite!
6. Da li pod pretpostavkom emotivizma u etici vrijedi zakon bivalencije? Objasnite!
6. Zašto činjenica da emocije mogu biti primjerene i neprimjerene potkopava emotivizam?
7. Izložite u obliku Eutifronove dileme argument protiv emotivizma!
8. Što je intuicionizam?
9. Zašto činjenica da opravdanje mora negdje stati podržava intuicionizam?
10. Objasnite Mooreovu analogiju dobrog i žutoga!
11. Što misle intuicionisti, zašto konzekvencijalisti griješe?
12. Objasnite tvrdnju da je fenomenologija morala često bliža kvaziperceptivnom nego intelektualističkom modelu!
13. Zašto nam intuicionizam ne ostavlja prostora za razlikovanje moralnih istina od zatucanih predrasuda?
14. Što je teorija pogreške?
15. Što znači tvrdja da je naš moralni diskurs realistički?
16. Kako teoriju pogreške možemo primijeniti na neke druge teorije ili domene diskursa? Navedite dva primjera!

³⁷ Sam Mackie bio je optimist u pogledu teorije društvenog ugovora jer je to teorija koja dobro objašnjava naša moralna vjerovanja, a nema nikakve metafizičke prtljage.

ZNANJE

Što je znanje?

Znanje je u svakom slučaju nešto dobro. Nije svejedno zna li netko ili ne zna. Dobro je znati a loše je ne znati, čak i kada to znanje ničemu ne služi. *On zna!* ima vrlo jaki vrijednosni naboj. Ako netko *zna* trebamo ga slušati i slijediti, a ako netko *ne zna* ne trebamo se na njega obazirati. Nećemo valjda slijediti i slušati one koji ne znaju! Što više znamo, to više vrijedimo. Jako je loše ako netko *Ništa ne zna!* ili *Nema pojma!* a jako je dobro ako netko *Puno zna!* Što više znamo to više možemo. Znanje je moć. Znanje je nešto što nam nitko ne može oduzeti. Znanje se ne može kupiti. Težimo k *društvu znanja*, ma što to značilo, posljednjih desetak godina to je jedan od deklariranih političkih ciljeva. U svakom slučaju, znanje je sigurno nešto važno. Stoga ni ne čudi što je znanje oduvijek posebno privlačilo pažnju filozofa. Što je znanje? Da bismo znali da li znamo ili ne, moramo znati što je znanje. Ima li znanje granice? Ako ima, trebamo odustati od pokušaja da spoznamo nespoznatljivo. Postoji li pouzdana metoda stjecanja znanja? Ako postoji, trebamo je slijediti i primjenjivati. Postoje li temelji znanja? Ako postoje, onda trebamo pokazati na koji način sve ostalo znanje na njima počiva. Sve su to pitanja kojima se bavi *epistemologija* ili *spoznajna teorija*, filozofska disciplina koja proučava znanje i spoznanju.¹ Epistemologija je svakako jedna od centralnih filozofskih disciplina. *Skeptici* su mislili da je znanje nemoguće i da nitko ništa ne zna; *sofisti* su prodavali znanje ili lažno znanje; *empiristi* su mislili da sve znanje potječe iz osjetila; *racionalisti* su smatrali da sve znanje potječe iz razuma; Descartes je nastojao pronaći arhimedovsku točku svakog mogućeg znanja; Kant je mislio da postoje granice znanja i da

1 Od grčkog *episteme*, što znači *znanje* i grčkog *logos*, što znači razlog, govor, znanost. Dakle, *epistemologija* bi bila znanost o znanju, nauka o znanju ili istraživanje znanja. U hrvatskom jeziku sinonimno se koristi izraz *spoznajna teorija*. Ponekad se još koristi i izraz *gnoseologija*, od grčkog *gnosis*, što isto tako znači znanje ili spoznaja. U talijanskoj filozofskoj terminologiji, na primjer, *gnoseologia* označava spoznajnu teoriju dok se *epistemologia* odnosi na ono što bismo mi nazvali filozofija znanosti. Inače se *epistemologija*, *gnoseologija* i *spoznajna teorija* ili *teorija znanja* koriste kao sinonimi. U engleskom *epistemology* ili *theory of knowledge*, u njemačkom *Erkenntnistheorie*.

ih je moguće odrediti; *logički pozitivisti* smatrali su da treba izvršiti racionalnu rekonstrukciju sveg ljudskog znanja, itd.²

Trodijelna analiza znanja

Prije nego što krenemo na raspravu oko definicije znanja, treba napomenuti da se o znanju govori u dva smisla. To je *znanje da* i *znanje kako*. *Znanje da* je *diskurzivno* ili *propozicijsko* znanje. To je ono znanje koje se može u potpunosti izreći i formulirati u rečenicama; učenik *zna da* je Francuska revolucija počela 1789.; danas *znamo da* je Zemlja stara oko 4,6 milijardi godina; susjed *zna da* Einhell bušilica u *Pevecu* košta 99 kuna; student *zna da* je Hegel napisao *Fenomenologiju duha*, itd. S druge strane, *znanje kako* je znanje *vještina* i *sposobnosti*; netko *ne zna* plivati, ali *zna* voziti bicikl; nitko *ne zna* tako dobro ispeći palačinke kao punica; Argentinci *znaju* plesati tango; on *zna* igrati košarku; kolegica *zna* svirati klavir, itd. Inuitivno, razlika između *znanja da* i *znanja kako* sasvim je jasna; ni iz kakve knjige ne možemo naučiti plivati dok sami ne skočimo u more ili u bazen; vrhunski biciklisti mogu nam mjesecima objašnjavati kako se vozi bicikl ali od toga neće biti nikakve koristi dok sami ne sjednemo na bicikl; možemo napamet naučiti partituru i sve zakone akustike ali nam to neće biti ni od kakve koristi dok sami ne počnemo svirati, itd. Jasno je da nam u stjecanju vještina i sposobnosti napisane ili izgovorene upute mogu biti itekako korisne, no one ne mogu zahvatiti ono što je bitan element u *znanju kako*, a to je vlastito iskustvo. S druge strane, *znanje da* je u potpunosti izrecivo u propozicijskom obliku, nema relevantnog elementa koji se ne bi mogao zahvatiti dužim ili kraćim nizom pisanih ili izgovorenih rečenica.³ Predmet suvremene filozofske rasprave prvenstveno

2 U posljednje vrijeme u prijevodu na hrvatski jezik pojavile su se tri značajne knjige iz epistemologije. Prije svega, to je *Uvod u suvremenu epistemologiju* iz 1985. koji je napisao Jonathan Dancy (hrvatski prijevod 2001.); zatim *Vjerovanje, opravdanje i znanje* iz 2003., velika antologija suvremenih radova koju je uredio Zvonimir Čuljak, te *Epistemologija*, Blackwellov vodič iz 1999. koji su uredili John Greco i Ernest Sosa (hrvatski prijevod 2004.). Inače, vrlo jasan i jednostavan uvod u epistemologiju jest *An Introduction to the Theory of Knowledge* iz 2007., Noaha Lemosaa; zatim nešto teža ali jako dobra *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology* Michaela Williama iz 2001.; dobar pregled klasičnih i suvremenih tekstova jest antologija *Epistemology – Contemporary Readings* iz 2002., koju je uredio Michael Huemer; sistematski pregled problema suvremene epistemologije dan je u *The Oxford Handbook of Epistemology*, isto iz 2002., koji je uredio Paul Moser.

3 Iako postoji niz primjera koji izvrsno ilustriraju ovu očitu razliku, pitanje je može li se uspostaviti jasna i oštra granica između *znanja da* i *znanja kako*. Zanimljiv primjer je *znanje jezika*. U čemu se zapravo sastoji znanje jezika, u *znanju gramatičkih pravila tog jezika* ili u *sposobnosti da se taj jezik govori*? Netko može izvrsno govoriti neki jezik, a da uopće nije svjestan pravila po kojima govori, dok netko može biti u stanju nabrojati sva pravila tog jezika, a ipak jedva komunicirati na njemu. Prvi ima znanje kako, drugi znanje da. No, tko zna taj jezik, prvi ili drugi? Tko ga zna bolje? Isto se pitanje može postaviti za niz ljudskih aktivnosti; tko zna ekonomiju – onaj koji zna ekonomske teorije ili onaj tko zna jeftino

je propozicijsko znanje, stoga ćemo u poglavlju koje slijedi raspravljati o toj vrsti znanja.

Još je Platon u *Teetetu* nastojao odgovoriti na pitanje *Što je znanje?*⁴ Definicija koju je ponudio odgovara definiciji koja i danas predstavlja okosnicu rasprave, a koja je bila prihvaćena sve do *šezdesetih* godina prošlog stoljeća: *Znanje je opravdano istinito vjerovanje!* Budući da je u ovoj definiciji znanje analizirano na tri komponente, ona se često naziva *trodjelna* ili *tripartitna* definicija znanja. Budući da dugo nije bila dovedena u pitanje, o njoj se ponekad govori kao o *klasičnoj* ili *standardnoj* definiciji znanja.⁵ Dakle:

A zna da *p* akko:

- (1) A vjeruje da *p*.
- (2) A-ovo vjerovanje da *p* je opravdano.
- (3) Istina je da *p*.

Prije nego što krenemo na raspravu o ovoj definiciji, možda ipak nije naodmet pojasniti tehničku terminologiju koja se u njoj koristi.

Što je A? A je osoba, čovjek. To je spoznavatelj, spoznajni subjekt koji nešto zna ili ne zna, koji zadovoljava ili ne zadovoljava danu definiciju.

Što je akko? *Akko* je skraćena za *ako i samo ako*.⁶ Ona označava *nužne i dovoljne uvjete*. A *akko B* znači da je *A nužan i dovoljan uvjet za B*. To da je *A nužan uvjet za B* to znači da se *B* ne može dogoditi bez *A*, a to da je *A dovoljan uvjet za B* to znači da ako se dogodi *A* da se mora dogoditi i *B*.⁷ Svaki od navedena tri uvjeta jest nužan uvjet znanja, a sva tri uvjeta zajedno su nužni i dovoljni

kupiti i skupo prodati; tko zna matematiku – onaj koji zna dokaze teorema ili onaj koji zna brzo i točno izračunati; tko zna logiku – onaj koji zna kako se zovu sve logičke pogreške ili onaj koji valjano zaključuje, a da za logičke pogreške nikada nije ni čuo; itd. Kao što ćemo vidjeti, ovo je centralno pitanje u epistemološkoj raspravi između *internalizma* i *eksternalizma*. No, ovdje nas samo zanima je li razlika između *znanja da* i *znanja kako* samo stvar stupnja ili postoji bitna razlika između te dvije vrste znanja?.

- 4 Platonov opus organiziran je upravo po tom principu; u većini svojih dijaloga nastoji odgovoriti na pitanje *Što je X?*; *Eutifron*: Što je svetost?; *Hippija manji*: Što je ljepota?; *Gozba*: Što je ljubav?; *Sofist*: Što je postojanje?; *Lahet*: Što je hrabrost?; *Harmid*: Što je umjerenost?; *Država*: Što je pravednost?; *Menon*: Što je vrlina?; itd.
- 5 Platon je o njoj raspravljao u *Teetetu*, a na nju se oslanjao i u *Menonu*. A. J. Ayer je u *The Problem of Knowledge* iz 1956., str. 34. smatrao da A zna da *p* akko je (1) istina da *p*, (2) A je siguran da *p* i (3) A ima pravo biti siguran da *p*. Roderick Chisholm je u *Perceiving: A Philosophical Study* iz 1957. smatrao da A zna da *p* akko je (1) istina da *p*, (2) A prihvaća *p* i (3) za A je evidentno da *p*. Ovu je definiciju pokušao obraniti od gettierovskih protuprimjera u *Theory of Knowledge* iz 1966/77., poglavlje 6. O standardnoj definiciji raspravlja i D. M. Armstrong u *Belief, Truth and Knowledge* iz 1973., poglavlje 10.
- 6 Engleski *iff* od *if and only if*, njemački *gdw* od *genau dann wenn* ili *dann und nur dann wenn*.
- 7 Pristupstvo kisika u atmosferi je *nužan ali ne i dovoljan* uvjet za život, pored kisika potrebni su i neki drugi uvjeti da bi život bio moguć. Odsijecanje glave je *dovoljan ali ne i nužan* uvjet za smrt, ako se nekom odsiječe glave onda je on sigurno mrtav, ali to nije jedino što može dovesti do smrti.

uvjeti znanja. Dakle, lijeva strana definicije mora biti istinita *uvijek kada i samo kada* je istinita i desna.⁸ Ili, lijeva strana definicije mora biti istinita *onda i samo onda* kada je istinita i desna. Stoga, govoreći u terminima propozicijske logike, *akko* označava *bikondicional* ili *ekvivalenciju*; u svim mogućim okolnostima obje strane moraju imati istu istinosnu vrijednost.⁹ *Sve ono i samo ono* što zadovoljava lijevu stranu definicije zadovoljava i desnu. *x je F akko x je G* znači da *svi oni i samo oni* x-ovi koji imaju svojstvo F imaju i svojstvo G. Govoreći u terminima teorije skupova, lijeva i desna strana definicije predstavljaju skupove koji se u potpunosti podudaraju, koji imaju sve elemente zajedničke. Što se želi reći izloženom definicijom? Tko zna da *p*? *Svi oni i samo oni* koji opravdano i istinito vjeruju da *p*! Dakle, ovom se definicijom želi reći da *nije moguće* da netko opravdano i istinito vjeruje da *p* a da ipak ne zna da *p*. Kao što ćemo uskoro vidjeti, postoje *protuprimjeri* definiciji koji pokazuju da je moguće da netko opravdano i istinito vjeruje da *p*, a da ipak ne zna da *p*, te da je stoga definiciju potrebno modificirati.

Što je *p*? *p* je bilo koja *propozicija*. Zato se i koristi slovo *p* jer je prvo slovo riječi *propozicija*. Kod nas je u filozofskoj i logičkoj terminologiji prilično ustaljen izraz *sud*. Dakle, možemo reći da *p* stoji za bilo koji sud. Najjednostavnije rečeno, *p* je *izjavna rečenica*, *p* je rečenica kojom se nešto tvrdi ili poriče.¹⁰

8 Lijeva strana definicije je izraz koji se nalazi lijevo do izraza *akko*. U pravilu je lijeva strana definicije izraz koji se definira (definiendum), a desna strana su izrazi pomoću kojih se definira (definiens).

9 Ekvivalencija je konjunkcija implikacija $[(p \leftrightarrow q)] \leftrightarrow [(p \rightarrow q) \& (q \rightarrow p)]$. Tablica istinosnih vrijednosti za ekvivalenciju je sljedeća:

<i>p</i>	<i>q</i>	$p \leftrightarrow q$
I	I	I
I	N	N
N	I	N
N	N	I

Inače, bikondicional i ekvivalencija nisu ista stvar; može se reći da je bikondicionali relacija između *stanja stvari* dok je ekvivalencija relacija samo između *propozicija*. Na primjer, "Gledat ću košarku akko bude igrao Rodman" je bikondicional ali nije ekvivalencija zato što veza između mog interesa za košarku i nastupa Dennisa Rodmana nije *značenjska* nego činjenična.

10 Iako je ova formulacija didaktički vrlo dobra, ona nije sasvim točna. Naime, propozicija ili sud nije sama izjavna rečenica već radije *sadržaj* izjavne rečenice. Rečenica je niz znakova na papiru ili zvukova u zraku, a propozicija ili sud je *ono što se rečenicom izriče*. Ista se stvar može reći na više različitih načina, to se pogotovo jasno vidi kada istu stvar kažemo rečenicama različitih jezika; rečenice su različite a ono što se njima tvrdi je isto. Može se reći da propozicije i sudovi jesu *značenja* rečenica. A moglo bi se reći i da su propozicije zapravo *stanja stvari* koja se rečenicama izriču.

Što je vjerovanje? Vjerovanje je psihološko stanje uvjerenosti u nešto, ili uvjerenosti da je nešto tako i tako.¹¹ U svakodnevnom govoru često se kaže da netko *misli da je nešto takvo i takvo*, to je točno ta upotreba; *A vjeruje da p* znači isto što i *A misli da p*. To što *A misli da p*, to još uvijek ne znači da *p*, međutim to što *A misli da p*, to znači da *A misli da je istina da p*. Vjerovanje da *p* je vjerovanje da je istina da *p*. Ne možemo vjerovati da *p* ako ujedno ne vjerujemo da je istina da *p*.¹² Vjerovanje je *propozicijski stav*, to znači da je to stav koji možemo imati prema propoziciji. Propozicijskih stavova ima raznih: možemo *očekivati da p*, možemo se *nadati da p*, možemo *sumnjati da p*, . . . a možemo *vjerovati da p*. Ponekad je teško reći da li osoba doista u nešto vjeruje ili samo na deklarativnom nivou tvrdi da u to vjeruje. Stoga se vjerovanje ponekad definira kao *spremnost na kladenje*; ako netko doista vjeruje da *p*, onda mora biti spreman kladiti se da *p*; ako nije spreman kladiti se na *p*, onda nije doista uvjeren da *p*. Ovako shvaćeno, vjerovanje se može i *stupnjevati*; netko vjeruje da *p* u onoj mjeri u kojoj je spreman kladiti se na *p*; što je jače uvjeren da *p* to će više uložiti na *p*.

Što je opravdanje? *Opravdanje je razlog za vjerovanje!* Opravdano vjerovanje je ono koje je zasnovano na razlogu, neopravdano je ono koje nije zasnovano na razlogu ili ono koje je zasnovano na lošem razlogu.¹³ *Osoba A opravdano vjeruje da p* ako ima razloga da vjeruje da je istina da *p!* Opravdanja mogu biti razna, od najbanalnijih do najsofisticiranijih. Ponekad to može biti *Vidio sam! Rekao mi je susjed! Pročitao sam u novinama!*, a ponekad to može biti vrlo složen fizikalni eksperiment na kojem godinama rade deseci vrhunskih stručnjaka ili krajnje

- 11 Pitanje je imaju li samo ljudi *vjerovanja* ili ih mogu imati i životinje. Za inteligentnije životinje moglo bi se reći da imaju vjerovanja iako ih nisu u stanju propozicijski izraziti: pas kopa ispod stabla jer *vjeruje* da je tamo zakopao kost; mačka stoji ispred rupe jer *vjeruje* da je unutra miš; itd. Kod manje inteligentnih životinja prije se radi o refleksima nego o svjesnim mentalnim stanjima. Ipak, i jednostavnijim organizmima mogu se pripisivati vjerovanja u instrumentalnom smislu, dakle, u smislu *da se ponašaju kao da imaju vjerovanja* iako ih zapravo nemaju: vjeverica skuplja lješnjake jer *vjeruje* da ih zimi neće biti; losos pliva uzvodno jer *vjeruje* da će na isto mjesto doći i drugi lososi pa će se moći mrijestiti; itd.
- 12 Poznat je *Mooreov paradoks* koji glasi: *p*, ali ja u to ne vjerujem! Na primjer: "Kiša pada, ali ja u to ne vjerujem!" Dakle, s jedne strane, netko tvrdi da je istina da *p* dok, s druge strane, istovremeno tvrdi da ne vjeruje da je istina da *p*. Paradoks je upravo u tome što nije moguće tvrditi da *p* i istovremeno ne vjerovati da *p*. Inače, osnova od koje polazi paradoks jest uvjerenost da mogu postojati istine za koje mi ne znamo i u koje ne vjerujemo. Doista, bilo bi vrlo arogantno tvrditi da može biti istina samo ono u što ja vjerujem, to bi graničilo sa solipsizmom. Međutim, iako smo spremni priznati da mogu postojati istine u koje ne vjerujemo, nemoguće je na konzistentan način navesti točno određenu propoziciju koja je istinita, a da mi u nju ne vjerujemo. Zbog toga su, po mom mišljenju, *Mooreov paradoks* i *paradoks lutrije* u osnovi isti problem. Ono što je specifično za *Mooreov paradoks* jest ispitivanje konteksta u kojem tvrdimo da postoje istine u koje ne vjerujemo i načina na koji to možemo ili ne možemo tvrditi.
- 13 Jasno, u teorijskom kontekstu opravdanje je razlog za *vjerovanje*, u praktičnom kontekstu opravdanje je razlog za *djelovanje*.

apstraktan dokaz nekog izuzetno složenog matematičkog teorema. Ono što je zajedničko svim tim situacijama jest to što *daju razlog za vjerovanje*. Ako je neko vjerovanje zasnovano na razlogu, onda je *racionalno* prihvatiti ga i *iracionalno* je ne prihvatiti ga. Opravdanje je *normativna kategorija*, isto kao i razlog ili racionalnost. To znači da *trebamo prihvatiti* opravdana vjerovanja i da *trebamo odbaciti* neopravdana; da *trebamo* vjerovati na osnovi razloga i da *ne smijemo* vjerovati bez razloga, itd. Stoga alternativne formulacije uvjeta (2) mogu glasiti: A opravdano vjeruje da p ; A ima razloga vjerovati da p ; A vjeruje da p na osnovi dobrog razloga, itd. Treba napomenuti da opravdanje *ne garantira istinu*, opravdanje daje dobar razlog za vjerovanje ali ne i *konkluzivni* razlog. Usprkos dobrom opravdanju, vjerovanje još uvijek može biti neistinito.

Standardna definicija znanja zahvaća naše osnovne intuicije o tome što je znanje. (1) Da bi netko znao da p , *on mora vjerovati da p* . Kako netko može znati da p ako vjeruje da nije istina da p ? Dakle, da bi netko znao da p , on mora biti uvjeren da je istina da p . Ne možemo znati da je Prvi svjetski rat izbio 1914. ako vjerujemo da je izbio 1917.; ne možemo znati da metali provode struju ako vjerujemo da metali ne provode struju, itd. Zbunjeni i poplašeni student koji odgovara na ispitu ili netko tko odgovara za veliki iznos na TV kvizu može imati tremu i ne biti sasvim uvjeren u istinitost odgovora, ali ako da točan odgovor to ipak znači da je vjerovao da je taj odgovor istinit, jer da je vjerovao da je taj odgovor neistinit ne bi ga dao, bio bi dao neki drugi. Samouvjerenost može pratiti vjerovanje ali nije nužan uvjet vjerovanja. (3) Da bi neko vjerovanje bilo znanje, *ono mora biti istinito*; ako nije istinito onda ne može biti znanje. Ne možemo znati da je gravitacija $7,54 \text{ ms}^2$, kada je gravitacija $9,81 \text{ ms}^2$; ne možemo znati da $5+7$ jest 14, kada $5+7$ nije 14; ne možemo znati da je Rijeka glavni grad Hrvatske, kada nije; ne možemo znati da je Zemlja ravna, kada je okrugla, itd. Ptolomej je u *Almagestu* naveo izuzetno dobre razloge za geocentričnu teoriju. To je pravo znanstveno i sistematsko djelo u kojem je geocentrična teorija potkrijepljena raznim proračunima, grafikonima i statističkim tablicama. No usprkos tome Ptolomej *nije znao* da se Sunce okreće oko Zemlje jer nije istina da se Sunce okreće oko Zemlje! *Neistinita vjerovanja ne mogu biti znanje!* Da bi A znao da p , mora biti istina da p ; ako nije istina da p , A ne može znati da p . (2) Istinito vjerovanje još uvijek nije znanje jer istinito vjerovanje može biti *slučajno istinito*, a vjerovanje koje je slučajno istinito ne može biti znanje. Čorava kokoš koja je uspjela pogoditi zrno *nije znala* da se ispred nje nalazilo zrno kukuruza jer ga nije vidjela, ona je slučajno pogodila zrno, da se ispred nje nalazio kamenčić ona bi bila pogodila kamenčić. Hajdukovac koji je uvijek uvjeren da će Hajduk pobijediti *ne zna* da će Hajduk pobijediti čak ni kada Hajduk doista pobijedi; pesimist koji uvijek vjeruje da će se sve loše završiti *ne zna* da će se sve loše završiti čak ni kada se doista sve loše završi, itd. Zbog toga zadovoljavajuća definicija znanja *mora isključiti mogućnost slučajnog pogotka*. A to bi se trebalo postići

upravo uvjetom opravdanja; da istinito vjerovanje ne bi bilo slučajno istinito, *ono mora biti opravdano*. Kada bi Hajdukovac imao dobre razloge da vjeruje da će Hajduk pobijediti, onda bi znao da će Hajduk pobijediti; kada bi pesimist imao dobre razloge da vjeruje da će se sve loše završiti, onda bi znao da će se sve loše završiti, itd. Njihova istinita vjerovanja ne mogu biti znanje ako nisu poduprta dobrim razlozima.

Gettierovi protuprimjeri

Ova definicija jako dobro izražava naše intuicije o tome što je znanje. Svaki od tri navedena uvjeta doista izgleda kao nužan uvjet. No pitanje jesu li oni ujedno i dovoljni za znanje. Prije 45 godina ispostavilo se da nisu.¹⁴ Osnovni problem je u tome što *uvjet opravdanja još uvijek ne uklanja u potpunosti mogućnost da je vjerovanje slučajno istinito! Istinita vjerovanja, čak i kada su opravdana, još uvijek mogu biti slučajno istinita!* Kazaljka za gorivo pokazuje da imate pola rezervoara goriva, vi to vjerujete jer je indikator goriva uvijek do sada bio ispravan. Rezervoar je doista do pola pun. Međutim, kazaljka ne pokazuje da imate pola rezervoara zato što doista imate pola rezervoara nego zato što je ostala zablokirana na pola. Da li takvoj situaciji znate da imate još pola rezervoara? *Ne znate!* U takvoj situaciji vi opravdano i istinito vjerujete da imate pola rezervoara ali ne znate da imate pola rezervoara. Ne znate da imate pola rezervoara jer biste isto vjerovali i kada ga ne biste imali. Ili, uđete u sobu i termostat koji je uvijek do sada bio ispravan pokazuje 22°C, vi vjerujete da je u sobi 22°C, u sobi je doista 22°C, međutim, termostat je ostao blokiran na 22°C i pokazao bi 22°C i kada u sobi ne bi bilo 22°C. Da li znate da je u sobi 22°C? *Ne znate!* Iako opravdano i istinito vjerujete da je u sobi 22°C, vi ne znate da je u sobi 22°C. Ili, sat na kolodvoru je uvijek do sada točno pokazivao vrijeme, čovjek koji prolazi pored sata pogleda na sat i vjeruje da je podne jer sat pokazuje da je podne, međutim, sat pokazuje 12. 00 zato što je ostao blokiran na 12. 00. Prolaznik opravdano i istinito vjeruje da je podne ali ne zna da je podne.¹⁵ Ili, čovjek koji je uvijek do sada dobro čuo ima auditivnu halucinaciju da mu netko zvoni na vratima i upravo u tom trenutku netko mu doista zvoni na vratima. Da li on zna da mu netko zvoni na vratima? *Ne zna!*

14 Godine 1963. Edmund Gettier je u članku "Is Justified True belief Knowledge?", na svega dvije stranice, pokazao da standardna definicija znanja nije prihvatljiva. Gettierov članak potaknuo je izuzetno bogatu i zanimljivu raspravu oko definicije znanja. Gettierov članak nalazi se u mnogima antologijama epistemologije. Dostupan je u prijevodu na hrvatski u zborniku *Vjerovanje, opravdanje i znanje* Zvonimira Čuljka. Gettierovi protuprimjeri raspravljaju se u svakom udžbeniku epistemologije, a najdetaljniji i najiscrpniji prikaz rasprave može se naći u knjizi *The Analysis of Knowing* koju je 1983. napisao Robert Shope. Inače, iako je Gettier taj koji se proslavio svojim protuprimjerima jer je pažnju filozofske javnosti usmjerio na taj problem, filozofi su i prije bili svjesni tog problema. Kao što ćemo vidjeti, Meinong već 1906., Russell 1948.

15 Bertrand Russell *Human Knowledge: Its Scope and Limits* iz 1948.

Iako opravdano i istinito vjeruje da mu netko zvoni na vratima on ne zna da mu netko zvoni na vratima.¹⁶ Ili, čovjek gleda finale Wimbeldona na televiziji, vidi da je pobijedio McEnroe, stoga vjeruje da je ove godina na Wimbeldonu pobijedio McEnroe. Međutim, gledatelj je zakasnio na početak prijenosa pa ne zna da je direktan prijenos prekinut zbog tehničkih razloga te da je urednik zbog toga pustio snimku prošlogodišnjeg finala u kojem je isto tako pobijedio McEnroe. Budući da gledatelju nije moglo pasti na pamet da gleda prošlogodišnju snimku, on opravdano i istinito vjeruje da je ove godine pobijedio McEnroe, međutim, on ne zna da je ove godine pobijedio McEnroe.¹⁷

U navedenim situacijama vjerovanje se formira direktno, bez zaključivanja. No gettierovske protuprimjere još je lakše konstruirati u situacijama u kojima se vjerovanje formira indirektno, pomoću zaključivanja.¹⁸ Zamislite da kolega iz Zagreba treba večeras doći u Rijeku i sutra održati predavanje, rezervirana mu je soba u Kontu, u 18. 00 javlja se s naplatnih kućica na Grobniku da je sve u redu i da za desetak minuta stiže u grad. Stoga u 19. 00 vjerujete da je *u Kontu odsjeo barem jedan gost iz Zagreba*. Vaše je vjerovanje istinito jer je u Kontu doista odsjeo gost iz Zagreba, međutim, to je neki drugi čovjek koji je došao nekim sasvim drugim poslom, vaš kolega zapeo je u prometnoj gužvi. Iako je vaše vjerovanje opravdano i istinito, vi ne znate da je Kontu odsjeo gost iz Zagreba. Onaj zbog kojeg je vaše vjerovanje opravdano zapeo je u prometnoj gužbi, a onog zbog kojeg je vaše vjerovanje istinito vi ni ne poznajete. Edmund Gettier navodi sljedeće protuprimjere: Smith voli prisluškiivati svoje kolege na poslu i pretraživati njihovu odjeću dok su odsutni. Prisluškujući šefove čuje da će Jones biti unaprijeđen, pretresajući Jonesove džepove vidi da Jones ima 10c u džepu. Stoga formira vjerovanje *da će čovjek koji ima 10c u džepu biti unaprijeđen*. Međutim, Smith ne zna da će zapravo biti unaprijeđen on sam i da on sam isto tako ima 10c u džepu. Dakle, iako Smith opravdano i istinito vjeruje da će biti unaprijeđen čovjek koji ima 10c u džepu, Smith ne zna da će biti unaprijeđen čovjek koji ima 10c u džepu. Njegovo vjerovanje je opravdano zato što ima dobre razloge vjerovati da će Jones dobiti posao i da Jones ima 10c u džepu ali njegovo je vjerovanje istinito zato što će on sam dobiti posao i zato što on sam ima 10c u džepu. Drugi primjer koji navodi Gettier jest sljedeći: Smith ima dobre razloge vjerovati da Jones ima Forda. Budući da vjeruje u pravilo logike da $p \rightarrow p \vee q$, formira vjerovanje *da Jones ima Forda ili je Brown u Barceloni*.¹⁹ Pukom slučajnošću

16 Ovakav primjer navodi Alexius Meinong već 1906. u spisu *Über die Erfahrungsgrundlagen unserer Wissens*. Primjer je pronašao i na njega ukazao Chisholm u *Theory of Knowledge* iz 1966.

17 Primjer navodi Jonathan Dancy u *Uvodu u suvremenu epistemologiju* iz 1985., a primjer pripisuje Brianu Garrettu.

18 Pitanje je postoje li doista vjerovanja koja se formiraju bez ikakvog zaključivanja.

19 Pravilo kaže da svaki sud povlači disjunkciju samoga sebe i bilo kojeg drugog suda. Ako kiša pada onda kiša pada ili ptice imaju perje; ako je zrak zagađen onda je zrak zagađen

Jones nema Forda ali Brown doista jest u Barceloni. Iako Smith opravdano i istinito vjeruje da Jones ima Forda ili da je Brown u Barceloni, Smith ne zna da Jones ima Forda ili da je Brown u Barceloni. Vjerovanje u disjunkciju je opravdano i istinito. Međutim, opravdano je zbog prvog disjunkta (da Jones ima Forda) a istinito je zbog drugog disjunkta (da je Brown u Barceloni).²⁰

Ovi protuprimjeri pokazuju da standardna definicija znanja nije dovoljno dobra zato što pokazuju da su moguće situacije u kojima je *zadovoljena desna strana definicije a nije zadovoljena lijeva*. Oni pokazuju da opravdano istinito vjerovanje *može ne biti* znanje, a definicijom se tvrdi da opravdano istinito vjerovanje *mora* biti znanje. Ovi su primjeri bizarni, vjerojatnost da će nam se nešto ovakvo doista dogoditi izuzetno je niska. Stoga bi se netko mogao upitati jesu li ovi primjeri doista toliko važni da bismo zbog njih trebali pokušati modificirati definiciju koja inače jako dobro zahvaća naše intuicije o tome što je znanje i koja odgovara najvećem broju slučajeva koje smatramo slučajevima znanja. Može li par bizarnih protuprimjera diskreditirati intuitivno prihvatljivu definiciju?²¹

ili je papir žut; itd. Radi se o disjunkciji koju se formira logičkim veznikom *ili*. U prirodnom jeziku čita se *Ako p, onda p ili q*. Disjunkcija je istinita kada je istinit barem jedan disjunkt, to znači kada su istinita oba ili barem jedan, neistinita je samo kada nije istinit ni jedan disjunkt.

<i>p</i>	<i>q</i>	<i>p v q</i>
I	I	I
I	N	I
N	I	I
N	N	N

20 Edmund Gettier u članku "Is Justified True Belief Knowledge?" iz 1963.

21 Može nam se učiniti da takvo pitanje može postaviti samo logički potpuno neosvijestena osoba koja uopće ne razumije ideju definicije, no to nije baš točno. Naime, pitanje je može li se ijedan pojam definirati, imaju li pojmovi koje koristimo doista nužne i dovoljne uvjete. Možda se ni jedan važan i zanimljiv pojam uopće ne može definirati. Wittgenstein je, na primjer, smatrao da među pojmovima vladaju *relacije obiteljske sličnosti* a ne *relacije nužnih i dovoljnih uvjeta* (*Filozofska istraživanja*, 1953., §65-§71). Članovi neke obitelji mogu svi međusobno sličiti, a da ne postoji jedinstvena karakteristika koju dijele; neki imaju sličan nos, neki imaju slične oči, itd. To se dobro vidi na pojmu *igre*; svaka igra ima nešto zajedničko s nekim drugim igrama, ali ne postoji jedinstvena karakteristika koju imaju sve igre. U velikom broju igara postoji pobjednik, u piciginu nema pobjednika; nogomet i košarka ograničeni su vremenom, tenis i odbojka brojem bodova; neke igre su sportovi, neke nisu; itd. Zbog toga nije moguće odrediti nužne i dovoljne uvjete koje neka aktivnost treba zadovoljiti da bi bila igra. Možda isto tako nije moguće odrediti nužne i dovoljne uvjete koje neko vjerovanje treba zadovoljiti da bi bilo znanje. Mi koristimo pojam znanja i razumijemo ga, ali ne možemo specificirati njegove nužne i dovoljne uvjete jer ih on naprosto nema. Pojam znanja je primitivan pojam koji je nemoguće strogo definirati. Ako je to tako, onda nas ne treba čuditi što postoje protuprimjeri definiciji znanja, kao i svakoj drugoj definiciji. Ako među našim pojmovima doista ne vladaju relacije nužnih i dovoljnih uvjeta, onda standardnu definiciju znanja treba shvatiti kao definiciju koja

Itekako! Da bi se diskreditirala definicija dovoljan je samo jedan protuprimjer, ma kako rijedak i ma kako bizaran bio. Ako definicija kaže *x je A akko x je B, C i D*, onda je dovoljan samo jedan *x* koji jest B, C i D, a nije A da bi pokazao da definicija nije istinita. Štoviše, čak nije potrebno ni da takav *x* stvarno postoji, dovoljno je da može postojati. Naime, definicija kaže da *nije moguće* da postoji *x* koji bi bio B, C i D, a koji ujedno ne bi bio i A. Stoga je za obaranje definicije dovoljno pokazati da je moguće da postoji takav *x*.²² Kvadrat je po definiciji jednakostranični četverokutni pravokutnik. Što bismo rekli o ovoj definiciji kvadrata kada bismo otkrili da je moguće da postoji jednakostranični četverokutni pravokutnik koji nije kvadrat? Ili, željezo je po definiciji onaj element koji u periodnom sustavu elemenata ima redni broj 26. Što bismo rekli o toj definiciji kada bismo otkrili da je moguće da postoji element s rednim brojem 26 koji nije željezo? Definicija zabranjuje protuprimjere, a protuprimjeri obaraju definiciju! Zbog toga nas izloženi protuprimjeri prisiljavaju ili da pokušamo pokazati da oni nisu doista protuprimjeri, ili da pokušamo popraviti standardnu definiciju znanja.²³

Jačanje opravdanja

Jedna moguća reakcija na gettierovske protuprimjere jest da je standardna definicija znanja sasvim dobra i da ju navedeni protuprimjeri zapravo ne zadovoljavaju. Prema ovoj reakciji navedeni primjeri zapravo ne predstavljaju slučajeve

navodi *tipične* uvjete znanja, a ne kao definiciju koja navodi *nužne i dovoljne uvjete* znanja. Jasnno, to bi onda vrijedilo i za sve druge definicije. Pod tom pretpostavkom dobra definicija bi imala oblik *x je A akko x zadovoljava barem sedam od sljedećih deset uvjeta* ili *x je A akko x zadovoljava barem pet od sljedećih deset uvjeta*. Zbog toga je sasvim primjereno pitati se može li par bizarnih protuprimjera doista diskreditirati intuitivno prihvatljivu definiciju. Ako definiciju shvatimo kao navođenje *tipičnih* uvjeta, par bizarnih protuprimjera ne može ju diskreditirati. Tako shvaćenu definiciju mogao bi diskreditirati samo velik broj čestih i uobičajenih protuprimjera. Pretpostavka da među našim pojmovima ne vladaju relacije nužnih i dovoljnih uvjeta mogla bi biti dobro objašnjenje činjenice da deseci, pa i stotine, kvalitetnih i sposobnih autora do sada nije uspjelo na zadovoljavajući način definirati znanje. Ipak, ideja definicije navođenjem nužnih i dovoljnih uvjeta je ideal i regulativna ideja zbog svoje jasnoće i preciznosti. Stoga trebamo težiti tom idealu i ne smijemo od njega odustati prije nego što doista budemo sigurni da ga je nemoguće postići.

22 Isto vrijedi i kod deduktivnog zaključka; ako može postojati situacija u kojoj su premise istinite, a konkluzija nije istinita onda zaključak nije valjan, ma kako rijetka i bizarna ta situacija bila.

23 Zanimljivo je gledište Timothy Williamsona, on smatra da je znanje primitivan pojam koji se ne može analizirati te da su stoga svi pokušaji da se znanje definira pomoću nužnih i dovoljnih uvjeta unaprijed osuđeni na neuspjeh. Doista, u Gettierovim protuprimjerima imamo direktne intuicije o tome koji slučajevi jesu slučajevi znanja, a koji nisu. Nije tako da prvo gledamo je li neko vjerovanje opravdano ili nije pa da onda na osnovi toga sudimo da li dani slučaj predstavlja slučaj znanja ili ne. Williamson je svoje gledište izložio u zanimljivoj i utjecajnoj knjizi *Knowledge and its Limits* iz 2000.

znanja jer *nije ispunjen uvjet opravdanja*; u izloženim slučajevima postoji neko opravdanje ali ono nije dovoljno dobro. Vozač *nema pravo* vjerovati da ima pola rezervoara jer nije provjerio je li indikator goriva ispravan; čovjek *nema pravo* vjerovati da je sobi 22 °C jer nije provjerio je li termostat ispravan; *nemamo pravo* vjerovati da je u Kontu odsjeo gost iz Zagreba jer se u to nismo direktno uvjerali, itd. Ideja je da je *opravdanje dovoljno dobro samo ako u potpunosti isključuje mogućnost pogreške*; ako netko opravdano vjeruje da p onda nije moguće da $\neg p$; ako se ipak ispostavi da $\neg p$ onda to samo znači da opravdanje nije bilo dovoljno dobro. Drugim riječima, ideja je da je *samo konkluzivno opravdanje dovoljno dobro opravdanje*. Ovdje nećemo detaljnije ulaziti u pitanje pod kojim je uvjetima opravdanje za p dovoljno dobro da bi trebalo vjerovati da p , to jest, pod kojim su uvjetima razlozi za vjerovanje da p dovoljno dobri da bi trebalo vjerovati da p . Samo ćemo napomenuti da u navedenim primjerima ljudi *imaju pravo* vjerovati to što vjeruju. Tko u uobičajenim okolnostima smatra da svaki put treba ispočetka provjeriti ispravnost pokazivača za gorivo, termostata ili gradskog sata? To bi doista bio školski primjer opsesivno kompulzivnog poremećaja. Tko se, u trenutku kad mu netko zvuči na vrata, pita ima li zapravo možda auditivnu halucinaciju? Tko se, kada gleda finale Wimbeldona, pita jesu li možda pustili prošlogodišnju snimku? *Tražiti od ljudi da to sve provjeravaju naprosto bi bilo previše!* Vjerovanja koja su ti ljudi formirali izgledaju sasvim razumna i evidencija na osnovi koje su ih formirali izgleda sasvim dovoljna. Vozač bi trebao posumnjati u ispravnost pokazivača kada se kazaljka ne bi pomaknula 350 km; čovjek koji je ušao u sobu trebao bi posumnjati u ispravnost termostata kada bi u sobi bila zaleđena stakla; prolaznik bi trebao posumnjati u ispravnost sata kada bi u sumrak sat pokazivao podne, itd. Samo u takvim okolnostima ti ljudi ne bi imali pravo vjerovati to što vjeruju, ali u uobičajenim okolnostima oni *imaju pravo* vjerovati to što vjeruju! U uobičajenim okolnostima njihova su vjerovanja opravdana u sasvim dovoljnoj mjeri. Zahtjev da opravdanje mora u potpunosti isključiti mogućnost pogreške sigurno je prejak – *opravdanje može biti sasvim dobro i sasvim dovoljno za prihvaćanje vjerovanja, a da ne garantira istinu*. Samo deduktivno opravdanje može biti konkluzivno, no i ono je konkluzivno samo u mjeri u kojoj pretpostavljamo da su premise istinite. Opravdanja empirijskih vjerovanja nikada ne mogu biti konkluzivna, *kod empirijskih vjerovanja nikada ne možemo isključiti mogućnost pogreške*, koliko god mogućnost pogreške bila mala ona uvijek postoji. Zbog toga trebamo odbaciti zahtjev da opravdanje treba biti konkluzivno te isto tako trebamo odustati od pokušaja da pokažemo da izloženi protuprimjeri zapravo nisu dobri protuprimjeri jer u njima nije ispunjen uvjet opravdanja.

Uzročna teorija znanja

Ono što želimo izraziti definicijom znanja jest to da *onaj tko zna da p vjeruje da p zato što je istina da p*, a ne zbog nekog drugog razloga ili uzroka. Da bi A znao da *p*, mora postojati čvrsta i sistematska veza između A-ovog vjerovanja da *p* i činjenice u svijetu da *p*. Dakle, *da bi A znao da p, A mora vjerovati da p zato što p!* Protuprimjeri standardnoj definiciji ukazuju upravo na taj problem; vozač nije znao da ima pola rezervoara jer nije vjerovao da ima pola rezervoara *zato što* je imao pola rezervoara, nego *zato što* je kazaljka bila blokirana; čovjek nije znao da je u sobi 22 °C jer nije vjerovao da je 22 °C *zato što* je u sobi bilo 22 °C, nego *zato što* je termostat bio blokiran; Smith nije znao da je Brown u Barceloni *zato što* nije vjerovao da je Brown u Barceloni *zato što* je Brown bio u Barceloni, nego *zato što* je vjerovao u logičko pravilo disjunkcije; itd. Ovime *zato što* isključuje se mogućnost slučajnog pogotka i uspostavlja se čvrsta i sistematska veza između vjerovanja da *p* i činjenice da *p*. No, pitanje je što točno označava taj *zato što*, kakva je točno priroda te veze između naših vjerovanja i činjenica u svijetu. Prirodan kandidat za tu vezu jest *uzročna veza*; da bi netko znao da *p* njegovo vjerovanje da *p* mora biti *uzrokovano* činjenicom da *p*.²⁴ A zna da *p* samo ako je A-ovo vjerovanje da *p* uzrokovano činjenicom da *p*. Ako A-ovo vjerovanje nije uzrokovano činjenicom da *p* onda A ne zna da *p*. Da bi A znao da *p* njegovo vjerovanje da *p* mora biti uzrokovano činjenicom da *p*, a ne nečim drugim; ako je njegovo vjerovanje uzrokovano nečim drugim, onda on ne zna da *p*. Doista, upravo je to slučaj u velikom broju navedenih protuprimjera; blokirana kazaljka za gorivo *prekida uzročnu vezu* između količine goriva i vjerovanja o količini goriva; neispravan termostat *prekida uzročnu vezu* između činjenice da je sobi 22 °C i vjerovanja da je u sobi 22 °C; Smithovo vjerovanje da je Brown u Barceloni *nije uzrokovano* činjenicom da je Brown u Barceloni, itd. Jasno je zašto opravdana istinita vjerovanja u svim tim slučajevima nisu znanje – *zato što* nisu uzrokovana činjenicama kojima su trebala biti uzrokovana. Dakle, osnovna ideja i prva aproksimacija *uzročne teorije znanja* bila bi da:

A zna da *p* akko

(1) Istina je da *p*.

(2) A vjeruje da *p*.

(3) A-ovo vjerovanje da *p* uzrokovano je činjenicom da *p*.²⁵

24 Smatra se da uzročna teorija znanja počinje člankom Alvina Goldmana "A Causal Theory of Knowing" iz 1967. Iako nema općeprihvaćene formulacije, osnovna ideja teorije vrlo je uvjerljiva, tako da joj je priličan broj autora sklon u ovom ili onom obliku.

25 Zapravo, dovoljna je formulacija: A zna da *p* akko je A-ovo vjerovanje da *p* uzrokovano činjenicom da *p*.

Budući da su u ovoj formulaciji sadržani i uvjet vjerovanja i uvjet istinitosti, ona je zapravo ekvivalentna formulaciji u tekstu. U tekstu su sva tri uvjeta navedena odvojeno zbog preglednosti.

Unatoč velikoj plauzibilnosti osnovne ideje uzročne teorije znanja, neki autori smatraju da je teorija neprihvatljiva jer ne zahvaća tri vrste slučajeva koji očito predstavljaju slučajeve znanja.²⁶ Koji bi to bili slučajevi? Prvo, *znanje o budućnosti*: mi znamo da će se u budućnosti dogoditi neki događaji ali oni ne mogu biti uzroci naših vjerovanja jer se još nisu dogodili. Drugo, *znanje induktivnih generalizacija*: mi znamo da svi F jesu G ali ta činjenica ne može biti uzrok naših vjerovanja jer nismo bili u kontaktu sa svim F-ovima već samo s ograničenim brojem. Treće, *znanje nužnih istina*: istine matematike nisu fizičke činjenice koje mogu nešto uzrokovati a ipak imamo znanje o njima. Mislim da ovi prigovori nisu dovoljno jaki da bismo zbog njih odustali od osnovne ideje uzročne teorije ali nas svakako prisiljavaju na modifikaciju definicije. Istina je da naša vjerovanja o budućim događajima nisu uzrokovana tim budućim događajima, ali to ne znači da nema nikakve uzročne veze između tih događaja i naših vjerovanja o njima. Ako ekonomist u 2008. predviđa da će u 2009. biti recesija možemo reći da on to *zna* samo ako je njegovo vjerovanje da će u 2009. biti recesija uzrokovano *onim istim faktorima* koji će uzrokovati recesiju u 2009. Isto tako, astronom *zna* da će se 21. 1. 2100. dogoditi djelomična pomrčina Sunca samo ako je njegovo vjerovanje da će se 21. 1. 2100. dogoditi djelomična pomrčina Sunca uzrokovano *onim istim faktorima* koji će 21. 1. 2100. uzrokovati djelomičnu pomrčinu Sunca. Drugim riječima, da bi vjerovanje da p bilo znanje, nije nužno da ono bude uzrokovano činjenicom da p , dovoljno je i da vjerovanje da p i činjenica da p imaju *zajednički uzrok*. To je još uvijek sasvim u duhu uzročne teorije znanja. Slična analiza vrijedi i za slučajeve induktivne generalizacije. Ako postoji neka strukturalna sličnost između svih F-ova, i ako svi F jesu G upravo zbog te sličnosti, onda nije potrebno da budemo u uzročnom kontaktu sa *svim* F-ovima, dovoljno je da smo u uzročnom kontaktu s *nekim* F-ovima. Nadalje, uzročna teorija znanja prvenstveno zahvaća naše intuicije o znanju empirijskih činjenica te doista nije jasno kako bi se primjenjivala na matematičku spoznaju. Međutim, to nije zbog nejasnoća u uzročnoj teoriji znanja, već prije zbog nejasnoća oko statusa matematičke spoznaje. Ako su istine matematike zapravo samo najopćenitije istine o fizičkoj stvarnosti, onda je uzročna teorija znanja sasvim primjerena i za matematičku spoznaju. Na koncu, upravo *uzročna izoliranost apstraktnih predmeta* predstavlja glavni problem za platonizam u filozofiji matematike. Ako matematika govori o nekakvim apstraktnim entitetima koji postoje izvan vremena i prostora i koji su po pretpostavci uzročno izolirani od fizičke stvarnosti, onda nije jasno kako o njima možemo išta znati.²⁷ Zbog toga ove tri vrste slučajeva, iako traže izvjesne modifikacije u predloženoj definiciji, ne predstavljaju ozbiljan problem za sam duh uzročne teorije znanja. Ipak, postoji moguća vrsta slučajeva koja predstavlja ozbiljniji problem za uzročnu teoriju znanja.

26 Na primjer, Jonathan Dancy u *Uvodu u suvremenu epistemologiju* iz 1985.

27 Ovo je poznati *Benacerraf's Problem* o kojem se više raspravlja u dijelu ZAŠTO $2+2=4$?

U izloženoj definiciji zahvaćeni su *uvjet vjerovanja* i *uvjet istinitosti*; A vjeruje da p i istina je da p . Međutim, nije zahvaćen *uvjet opravdanja* a izgleda da upravo to otvara prostor za prilično uvjerljivu grupu protuprimjera. To su primjeri u kojima činjenica da p na bizaran način uzrokuje vjerovanje da p ; iako je zadovoljena predložena definicija, intuitivno ne bismo rekli da se radi o slučajevima znanja. Zamislimo da je pad jabuke na Newtonovu glavu prouzročio takve neurološke procese u njegovom mozgu koji su pukim slučajem prouzročili vjerovanje da gravitacija iznosi $9,81 \text{ ms}^2$; budući da je jabuka doista bila privučena gravitacijom od $9,81 \text{ ms}^2$, situacija zadovoljava predloženu definiciju znanja.²⁸ No iako bi Newtonovo vjerovanje da p bilo uzrokovano činjenicom da p , ne bismo rekli da ono predstavlja znanje jer *ne bi bilo zasnovano ni na kakvim razlozima*. Newton ne bi znao da gravitacija iznosi $9,81 \text{ ms}^2$ jer *ne bi mogao opravdati svoje vjerovanje*.²⁹ Ili, zamislimo da čovjek dobije tumor na mozgu koji pritišće izvjesne centre tako da postane hipohondar, između svih ostalih bolesti za koje vjeruje da ih ima čovjek vjeruje da ima i tumor na mozgu. U tom bi slučaju bila zadovoljena uzročna teorija znanja; njegovo vjerovanje da ima tumor na mozgu bilo bi uzrokovano činjenicom da ima tumor na mozgu, ali on svejedno ne bi znao da ima tumor na mozgu jer njegovo vjerovanje *ne bi bilo zasnovano ni na kakvom razlogu*.³⁰ Ovi primjeri zapravo ukazuju na dva problema uzročne teorije znanja. Prvi je da slijepi mehanički proces nije dovoljan za znanje, znanje je nešto što bi trebalo biti zasnovano na razlozima, znanje traži barem nekakvo razumijevanje i barem nekakvo opravdanje. Drugi je da su moguće situacije u kojima činjenica da p na *devijantan način* uzrokuje vjerovanje da p , stoga je potrebno specificirati način na koji činjenica da p treba uzrokovati vjerovanje da p . Formulacija uzročne teorije znanja koja bi trebala izbjeći sve ove prigovore bila bi:

A zna da p akko

- (1) Istina je da p .
- (2) A vjeruje da p
- (3) A-ovo vjerovanje da p je opravdano.
- (4) Postoji odgovarajuća uzročna veza između činjenice da p i A-ovog vjerovanja da p .

Ova je formulacija bolja jer izbjegava sve važnije probleme za uzročnu teoriju znanja, no osnovni problem s ovom definicijom jest kako točno odrediti što je to *odgovarajuća uzročna veza*. Intuitivno je jasno kada činjenica da p uzrokuje vjerovanje da p na takav način da predstavlja znanje, a kada ne, intuitivno je jasno kada je uzročni lanac devijantan, a kada nije, međutim, potrebno je barem

28 Primjer Stevena Riebera.

29 Upravo su zato logički pozitivisti razlikovali *kontekst otkrića* i *kontekst opravdanja*, a Popper je govorio o *logici znanstvenog otkrića*.

30 Primjer je izložio Noah Lemos u *An Introduction to the Theory of Knowledge* iz 2007.

naznačiti u čemu bi se sastojala relevantna razlika. Možda bi se moglo reći da A zna da p akko postoji uzročna veza između činjenice da p i *razloga* na osnovi kojih A vjeruje da p ; ili, da A zna da p akko postoji uzročna veza između činjenice da p i *evidencije* na osnovi koje A vjeruje da p , itd.³¹ Uzročna veza možda nije dovoljna za objašnjenje znanja, no u svakom slučaju je izuzetno važna. Izgleda da ona predstavlja nužan uvjet kod empirijskog znanja, a vjerojatno i svakog mogućeg znanja. Doista nije jasno kako bi vjerovanje da p moglo predstavljati znanje kada ne bi bilo nikakve uzročne veze između vjerovanja da p i činjenice da p . Uzročna veza je nekad duža a nekad kraća, nekad jednostavnija a nekad složenija, ali ona mora postojati! Kako bih mogao znati koliko stanovnika ima Šangaj kada ne bi bilo nikakve uzročne veze između broja stanovnika u Šangaju i mojih vjerovanja? Kako bih mogao znati kakav je kemijski sastav tla na Marsu kada ne bi bilo nikakve uzročne veze između kemijskog sastava tla na Marsu i mojih vjerovanja? Kako bih sa svog prozora mogao prebrojati brodove u Kvarnerskom zaljevu kada ne bi bilo nikakve uzročne veze između tih brodova i mojih vjerovanja? Očito je da u svim ovim slučajevima, isto kao i u svim drugim slučajevima, mora postojati uzročna veza između samih činjenica i mojih vjerovanja o činjenicama!

Skepticizam

Skepticizam je filozofska pozicija prema kojoj *nitko ništa ne zna*, to je stav prema kojem *znanje ne postoji*.³² *Ne znamo* da je Zemlja okrugla, *ne znamo* da u atmosferi ima kisika, *ne znamo* da je Francuska revolucija izbila 1789., *ja ne znam* da sam napisao ovu knjigu, *vi ne znate* da sada čitate ovu knjigu, nitko *ne zna* koliko godina ima, nitko *ne zna* koja mu je boja očiju, itd. Pazite, skepticizam prema p -u nije stav da $\neg p$, to je stav da *ne znamo* da li p ili $\neg p$, a ne stav da $\neg p$. Skeptik ne smatra *da nije istina da p*, skeptik smatra da *ne znamo je li istina da p*. Skeptik

31 Ovu opciju zastupa Brian Skyrms u članku "The Explication of 'X knows that p'" iz 1967.

32 Budući da epistemologija u velikoj mjeri predstavlja odgovor na skeptički izazov, skeptički argumenti izloženi su u svakom udžbeniku epistemologije i u velikom broju knjiga iz epistemologije. Ipak, mogu se istaknuti radovi koji govore isključivo o skepticizmu. Lijep prikaz skepticizma dao je Charles Landesman u knjizi *Skepticism: The Central Issues* iz 2002. Pregled skeptičkih pozicija i argumenata može se naći u knjizi Christophera Hookwaya *Skepticism* iz 1990. Značajna je i stimulativna knjiga Barrya Strouda: *The Significance of Philosophical Skepticism* iz 1984. Dobar pregled predstavlja i zbornik *Philosophical Skepticism* Landesmana i Meeksa iz 2003. Dobar je pregled suvremenih radova o skepticizmu i antologija *Skepticism: A Contemporary Reader* DeRosea i Warfielda iz 1999., a zanimljiv je i kvalitetan zbornik *Oxford Handbook of Skepticism* Johna Greca iz 2008, no ti su radovi nešto teži i zahtijevaju određeno predznanje.

ne smatra da Zemlja *nije* okrugla, on smatra da *ne znamo* je li Zemlja okrugla ili nije. Skeptik ne smatra da Francuska revolucija *nije* izbila 1789., on smatra da *ne znamo* je li Francuska revolucija izbila 1789. ili nije, itd. *Skeptik ne tvrdi negaciju suda, skeptik se suzdržava od suda!* Suzdržavanje od suda ponekad može biti sasvim razumna reakcija. Možemo biti skeptični prema novima tehnologijama i smatrati da se na njih ne smijemo oslanjati dok se ne ispostavi da su pouzdane, možemo biti skeptični prema nepoznatim ljudima i ne vjerovati im dok ih ne upoznamo, itd. Možemo biti skeptični prema nekim navodnim domenama ljudskog znanja – prema alternativnoj medicini, prema religiji, prema moralu, prema nekim znanstvenim teorijama, itd. Međutim, filozofski skepticizam je generalni skepticizam. To je stav da se treba suzdržati, ne samo od nekih sudova, već od *bilo kojeg* suda. Filozofski skeptik nije sumnjičav samo prema nekim domenama znanja već prema bilo kojem znanju. On smatra da *nikakvo znanje nije moguće*. Nadalje, skeptik ne smatra da naša vjerovanja nisu istinita, on smatra da čak i kada bi neka naša vjerovanja bila istinita mi ne bismo mogli znati da su istinita. Naša vjerovanja su možda istinita, a možda nisu, no mi ne možemo znati jesu li istinita ili nisu. To znači ne samo da *znanje ne postoji nego da znanje ni ne može postojati. Nitko ništa ne zna i nitko ništa ne može znati!* Ma koliko se trudili da doznamo da li *p*, ne možemo doznati da li *p*. Koliko god prikupili evidencije koja pokazuje da *p*, nikada ne možemo znati da *p*, itd. Stoga skeptik smatra da nikada nije racionalno prihvatiti ni jedno vjerovanje, to jest, da se uvijek trebamo *suzdržati od suda*. Skeptici u pravilu navode tri argumenta kojima podupiru svoju tezu, to su: *Descartesov zli demon*, *Enesidemovi tropi* i *Agripina trilema*.³³ Descartesov argument zlog demona oslanja se na *mogućnost pogreške*, Enesidemovi tropi oslanjaju se na *relativnost spoznaje*, dok se Agripina trilema oslanja na *nemogućnost potpunog opravdanja*. Prvi argument koristi se u modernoj literaturi i njime se prvenstveno dokazuje da *znanje nije moguće*, druga dva koristili su još antički skeptici i njima su nastojali dokazati jaču tezu da *opravdano vjerovanje nije moguće*. Na koncu, treba napomenuti da je u suvremenoj literaturi skeptik prvenstveno *fiktivni lik* koji predstavlja izazov našem stavu da posjedujemo znanje i koji nas prisiljava da *opravdamo i preispitamo svoja vjerovanja*. Iako su u povijesti filozofije postojali ljudi koji su prihvaćali skepticizam, *skeptik ne mora biti živ čovjek od krvi i mesa* koji stoji pored nas i kojega trebamo uvjeriti da posjedujemo znanje. Skeptik uopće ne mora postojati. Dovoljno je da smo svjesni da postoji mogućnost pogreške u spoznaji, to je ono što je dovoljno da nastojimo preispitati i opravdati svoja vjerovanja. Svoja vjerovanja preispitujemo i opravdamo

33 Ovi se argumenti u literaturi mogu naći pod raznim nazivima. U pravilu se kao osnovni argument u prilog skepticizma navodi *argument iz iluzije*. Međutim, taj se naziv često odnosi i na Enesidemove trope koji zapravo predstavljaju *argument iz relativnosti spoznaje* i na Descartesovog zlog demona koji zapravo predstavlja *argument iz mogućnosti pogreške*. Agripina trilema često se naziva *argument kriterija*, ili *Friesova trilema*, ili *Münchhausenova trilema*.

ne zato što postoji ili može postojati netko tko ih dovodi u pitanje, nego zato što *mi sami želimo biti sigurni u ono u što vjerujemo*. Želimo prihvatiti opravdana vjerovanja i odbaciti neopravdana! Želimo znati!

Mogućnost pogreške i Descartesov zli demon

Descartesov *argument zlog demona* je najpoznatiji, najjednostavniji i najubojitiji argument u povijesti filozofije. René Descartes ga je izložio u *Meditacijama o prvoj filozofiji* iz 1641. godine.³⁴ Zapravo se radi o vrlo čestom argumentu koji svakodnevno čujemo u uobičajenom govoru, a to je *Jeste li sigurni?* To je retoričko pitanje kojim se nastoji potkopati vaša uvjerenost u ono što tvrdite, nastoji se navesti vas da posumnjate u ono što ste upravo rekli. Jer, ako niste *doista sigurni* u ono što tvrdite, onda *nemate pravo tvrditi to što tvrdite*. *Ako niste sigurni da p, nemate pravo tvrditi da p! Imate pravo tvrditi da p samo ako ste doista sigurni da p!* Drugim riječima: *Ako niste sigurni da p ne znate da p! Možete znati da p samo ako možete biti sigurni da p!* Retoričkim pitanjima *Jeste li sigurni? Jeste li sasvim sigurni? Jeste li doista sigurni?* nastoji se pokazati da vi zapravo *ne znate*. Jer, *kada biste doista znali onda biste bili sigurni, budući da niste sasvim sigurni vi zapravo ne znate!* Ideja je dosta uvjerljiva: *Kako netko može znati da p ako ne može biti siguran da p?* Može se tvrditi da *znanje i nije ništa drugo nego pravo da se bude siguran*.³⁵ Međutim, koliko god ovaj uvjet mogao izgledati jasno i samorazumljivo, on dovodi do vrlo teškog a možda i nerješivog problema, a to je da *nije jasno kako bi itko ikada u išta mogao biti potpuno siguran!* Koliko god mi bili sigurni i koliko god imali jake razloge za svoje vjerovanje, mi nikada ne možemo biti potpuno sigurni. Koliko god naše vjerovanje bilo dobro utemeljeno, *uvijek postoji mogućnost pogreške!* *Mi nikada ne možemo u potpunosti isključiti mogućnost pogreške!* A dok god ne možemo u potpunosti isključiti mogućnost pogreške, ne možemo biti u potpunosti sigurni, a dok god ne možemo biti u potpunosti sigurni ne možemo znati. *Budući da nikada ne možemo isključiti mogućnost pogreške, nikada ne možemo ništa znati.* Upravo zbog toga *nitko ništa ne zna i nitko ništa ne može znati*. Koliko god naša vjerovanja bila dobro utemeljena, uvijek postoji mogućnost pogreške. Uvijek se može pronaći neka potpuno fantastična mogućnost koju ne možemo isključiti. I koliko god bila zanemariva vjerojatnost te mogućnosti, dovoljno je da ona postoji da pokaže da mi ne znamo. Upravo je u tome zasnovan Descartesov argument: *budući da ne možemo isključiti mogućnost pogreške, moramo*

34 René Descartes (lat. Renatus Cartesius) francuski filozof i matematičar (1596. -1650.). Argument je izložen odmah na početku *Meditacija*, djelu iz 1641., u *Meditaciji I*. Simon Blackburn svoju knjigu *Poziv na mišljenje* počinje riječima "Moglo bi se reći: sve je počelo 10. studenog 1619. " Tada se navodno Descartes zatvorio u sobu i počeo promišljati o izvjesnosti znanja.

35 Vidjeli smo u raspravi oko definicije znanja, A. J. Ayer je smatrao da *znanje* upravo jest *pravo da se bude siguran*.

priznati da ne znamo. Descartes je uvjeren da sjedi u toploj sobi i da je okrenut prema kaminu. Međutim, tko zna, možda je zapravo zatrpan u snijegu, smrzuva se i halucinira na samrti? Tko zna, možda sve to samo sanja? Tko zna, možda ga obmanjuje zli demon? Sve su te opcije potpuno nevjerovatne i najvjerovatnije nisu istinite. Međutim, može li Descartes biti *sasvim siguran* da te opcije nisu istinite? Može li on s *potpunom sigurnošću* isključiti te mogućnosti? Ne može! Budući da ne može biti siguran da niti jedna od tih opcija nije istinita, Descartes *ne zna* da sjedi u toploj sobi. Pazite, on doista sjedi u toploj sobi, *istina je* da on sjedi u toploj sobi, on *vjeruje* da sjedi u toploj sobi, ali on *ne zna* da sjedi u toploj sobi jer ne može isključiti ostale mogućnosti. Vjerojatnost da ga obmanjuje zli demon doista je zanemariva, međutim, koliko god ta vjerojatnost bila mala ona postoji i Descartes je ne može isključiti. Zbog toga on *ne zna* da sjedi u toploj sobi. On *ne zna* da grije vatra. On *ne zna* da ima ruke, *ne zna* da ima noge, on *ne zna* da ima tijelo jer ne može isključiti mogućnost da je zapravo neko bestjelesno biće koje obmanjuje zli demon. Iako je Descartesovo vjerovanje istinito i opravdano, ono ne može predstavljati znanje jer *nije sigurno*. Budući da *ne može isključiti mogućnost* da halucinira smrznut u snijegu, da sanja, da ga obmanjuje zli demon, Descartes *ne može biti siguran* da sjedi u toploj sobi, a ako *ne može biti siguran* da sjedi u toploj sobi onda *ne može ni znati* da sjedi u toploj sobi. Dakle, on *ne zna* da sjedi u toploj sobi. A, jasno, ako ne zna da sjedi, da ima tijelo i da se nalazi u sobi, *onda ne zna ništa!* Ako to ne može znati, onda *ne može znati ni bilo što drugo!*³⁶ Isto tako, *vi ne znate da sada čitate ovu knjigu!* Vama se čini da imate ruke i da držite knjigu u ruci, sve vam izgleda kao da je doista tako, ali vi to ne možete znati. Jer, tko zna, možda samo sanjate da čitate ovu knjigu? Tko zna, možda ste hipnotizirani u televizijskom studiju i trenutno vam se smiju milijuni gledatelja. Možda ste zapravo potpuno nematerijalno biće koje nema tijela ni osjetila. Možda živite u nekakvoj virtualnoj stvarnosti, kao u filmu *Matrix*; možda cijeli život zapravo nepomično ležite u nekakvoj kadi, a sve što vjerujete o svijetu oko sebe je samo uspješna kompjuterska simulacija, uključujući i to da u rukama držite ovu knjigu. Hilary Putnam je razmatrao mogućnost da mu je negdje u sazviježđu *Alfa Centauri* ljudi znanstvenik izvadio mozak, stavio ga u posudu s hranjivom otopinom i spojio na superkompjuter koji mu šalje podražaje koji u njemu stvaraju dojam da i dalje živi normalno.³⁷ Zbog toga što ne može isključiti tu mogućnost, on *ne može znati* da ima tijelo i da se nalazi na Zemlji. Bezbroj je takvih mogućnosti. Možda je sve samo san, kao u drami

36 Treba napomenuti da su se radikalni skeptički argumenti obično navodili kao argumenti koji dovode u sumnju empirijsku spoznaju dok se razumska spoznaja (logike, matematike i geometrije) smatrala netaknutom argumentima ovog tipa.

37 "Brains in a Vat" u *Reason, Truth and History* iz 1981. Ova hipoteza u literaturi se često naziva *BIV-hypothesis*, skraćeno od *Brain in a Vat*.

Calderona de la Barce *Život je san*.³⁸ Možda je istinit *solipsizam*, gledište prema kojem jedino što postoji jest vaša vlastita svijest; možda su vaše mentalne reprezentacije zapravo jedino što postoji; možda stolovi, zidovi, drugi ljudi, planinski masivi, mora i Sunčev sistem postoje samo kao slike u vašem umu. Jasno, te su opcije logički moguće, ali su krajnje nevjerovatne. One naaajvjerojatnije nisu istinite. *Ali, možete li ih isključiti? Možete li dokazati da one nisu istinite? Ne možete!* Zato što ne možete s poootpunom sigurnošću isključiti navedene mogućnosti vi ne znate da sada čitate ovu knjigu. Logika argumenta je uvijek ista: *Ako niste sigurni onda ne znate!*³⁹ Skeptik ne tvrdi da je ijedna od ovih mogućnosti istinita, skeptik tvrdi da *ne možemo znati* je li istinita. Ne radi se o tome jesu li te opcije istinite, one najvjerojatnije nisu istinite. Radi se o tome da *ne možemo znati* da one nisu istinite. A ako ne možemo znati da one nisu istinite, onda *ne možemo znati* da opcija u koju vjerujemo jest istinita. Zbog toga, koliko god to zvučalo čudno, iako cijeli život živimo i djelujemo u svijetu *mi ne znamo da on doista postoji*.

Princip deduktivne zatvorenosti i inkonzistentna trijada

Ovaj radikalni skeptički izazov često se izlaže u obliku *inkonzistentne trijade*. To su tri međusobno nespojiva suda svaki od kojih, uzet za sebe, izgleda sasvim prihvatljivo. Problem je upravo u tome što ne možemo reći koji treba odbaciti, a jasno da ne možemo zadržati sva tri istovremeno. To su sljedeća tri suda:

- 1) Znam da imam ruke.
- 2) Ne mogu isključiti mogućnost da sanjam.
- 3) Ako ne mogu isključiti mogućnost da sanjam, onda ne znam da imam ruke.

Sama logička forma ove trijade pokazuje da je ona inkonzistentna te da stoga ne možemo zadržati sva tri suda istovremeno. Logička struktura ove trijade je sljedeća:

- 1) p
- 2) q
- 3) $p \rightarrow \neg q$

U 1) se tvrdi da p ; u 2) se tvrdi da q ; a u 3) se tvrdi da ako p , onda $\neg q$. To jest, u 3) se tvrdi da je $\neg q$ logička posljedica od p . Problem je u tome što, ako smo prihvatili p , onda smo samim time prihvatili i sve logičke posljedice od p .

38 Doduše, značajna je razlika između scenarija u kojima *nikada nemamo kontakta sa stvarnošću* i scenarija u kojima *ponekad imamo kontakta sa stvarnošću*. U prvom slučaju skeptički scenariji samo su teorijska mogućnost, dok su u drugom slučaju stvarna opcija.

39 Argumentom zlog demona Descartes je zapravo ukazao na važnu i zanimljivu inkonzistentciju u samim temeljima naših vjerovanja: *Naš kriterij znanja zapravo je toliko visok da ga niti jedno naše vjerovanje ne može zadovoljiti!*

Jasno je da 1), 2) i 3) ne možemo prihvatiti istovremeno. Naime, iz 2) i 3) slijedi da *ne znam* da je ovo moja ruka, a u 1) se tvrdi da to *znam*. Međutim, *ili znam* da je ovo moja ruka ili *ne znam* da je ovo moja ruka, jer ne mogu istovremeno nešto *i znati i ne znati* – ili to *znam* ili to *ne znam*. Pitanje je koju od triju propozicija odbaciti a koje dvije zadržati. *Skeptik*, jasno, smatra da treba odbaciti 1). On prihvaća 2) i 3) te na osnovi toga odbacuje 1). *Klasični epistemolog*, koji nastoji naše znanje postaviti na apsolutno sigurne i izvjesne temelje, smatra da treba odbaciti 2). On smatra da barem u nekim okolnostima možemo isključiti mogućnost pogreške. Zbog toga, zadržava 1) i 3) a odbacuje 2). To je *fundacionalistička* opcija.⁴⁰ *Neki suvremeni epistemolozi* smatraju da treba zadržati 1) i 2) a odbaciti 3). Oni smatraju da 1) i 2) mogu biti istovremeno istiniti te stoga odbacuju 3) koja tvrdi upravo to da se 1) i 2) međusobno isključuju. To su *falibilisti*, koji smatraju da je 1) spojivo s 2) zato što je naše znanje *pogrešivo*, te *kontekstualisti*, koji smatraju da je moguće istovremeno prihvatiti 1) i 2) jer su to iskazi koji se izriču u *sasvim različitim kontekstima*. Zbog toga se u suvremenoj epistemologiji vodi velika rasprava o propoziciji 3). Ta propozicija izražava *princip epistemičke zatvorenosti* (*Epistemic Closure Principle*). To je vrlo plauzibilan princip koji se može formulirati na sljedeći način:

Ako A zna da p i ako A zna da iz p slijedi q , onda A zna i da q .

Najjednostavnije rečeno, *ako nešto znate onda znate i sve logičke posljedice toga što znate*.⁴¹ Ako znate da imate tijelo onda znate da niste mozak u posudi; ako znate da sada čitate knjigu onda znate da niste u *Matrixu*; ako znate da se nalazite u Rijeci onda znate da se ne nalazite u Zagrebu; ako znate da bojite zid onda znate da zid postoji; ako znate da je danas utorak onda znate da je jučer bio ponedjeljak; ako znate da ste na predavanju onda znate da niste na koncertu, itd. Princip epistemičke zatvorenosti izgleda vrlo plauzibilno i nije jasno kako bi mogao biti neistinit. Međutim, upravo je na njemu zasnovan skeptički argument, on je osnovna poluga u argumentu iz mogućnosti pogreške. Iz formulacije

Ako A zna da p , onda zna i da q .

*zaključivanjem po kontrapoziciji*⁴² dobijemo:

40 Točnije govoreći, radi se o *fundacionalizmu infalibilizmu*. Jer, fundacionalizam je spojiv i s falibilizmom. Može se tvrditi da nema nepogrešivih vjerovanja, već da je kod temeljnih vjerovanja mogućnost pogreške znatno niža nego kod ostalih.

41 Budući da nismo svjesni svih posljedica svih svojih vjerovanja (problem logičkog sveznanja) možda bi bilo bolje princip formulirati na sljedeći način: Ako A zna da p i ako A zna da p povlači q , onda A može znati da q . Dakle, u ovoj formulaciji ne slijedi da *A zna da p* već da *A može znati da p* ili da je *A u poziciji da može znati p* ili da *mu je refleksijom dostupno p*, ili slično.

42 Kontrapozicija je valjani zaključak u propozicijskoj logici u kojem se s *Ako p onda q* zaključuje na *Ako ne-q onda ne-p*. Na primjer; iz *Ako je poslao pismo u petak ono je stiglo u*

Ako A ne zna da q , onda ne zna ni da p .

A to znači da ako ne znate da ne sanjate onda ne znate ni da imate ruke; ako ne znate da niste u *Matrixu* onda ne znate ni da čitate ovu knjigu; ako ne znate da vas ne obmanjuje zli demon onda ne znate ni da imate tijelo; itd. Drugim riječima, kao što je već bilo rečeno, ako ne možete isključiti radikalne skeptičke mogućnosti onda ništa ne znate.

Fundacionalizam

To je *epistemološka* pozicija prema kojoj naše znanje mora imati nekakve *temelje*, *fundamente* na kojima počiva. Različiti su autori različitim stvarima dodjeljivali ulogu temelja ukupnog znanja. Bili su to *osjetilni podaci*, *ideje*, *neposredni sadržaji svijesti*, *jasne i odjelite ideje*, *protokol rečenice*, *neposredna danost*, itd.⁴³ Općenito govoreći, kod empirista to je bila *percepcija*, to jest, *osjetilno iskustvo*. Kod racionalista to su bile *jasne i očite istine razuma*. U svakom slučaju, osnovna ideja je da *naše znanje mora imati nekakve neupitne temelje od kojih počinje i na kojima počiva*. Prihvatimo jednu od empirističkih opcija i recimo da je to *neposredno iskustvo* – ono što vidim, čujem ili opipam, bez ikakvih pomagala, bez ikakvog zaključivanja, bez obzira na predznanje, interese, očekivanje i želje, *to je temelj sveg ostalog znanja*. Na primjer, držim u ruci bijeli kvadrat. Vidim da je bijel i vidim da je kvadrat. Kako mogu pogriješiti? Može li išta biti sigurnije od toga? *To je potpuno izvjestan i siguran temelj sveg ostalog znanja*. Sve ostalo što znam, u krajnjoj liniji, počiva na takvom neposrednom iskustvu. Ako želim opravdati jedno svoje vjerovanje, opravdavam ga tako što se pozivam na drugo, temeljnije. To drugo, temeljnije opravdavam tako što se pozivam na treće, još temeljnije. I tako dalje sve dok ne stignem do krajnjeg temelja svog znanja, a to je *vlastito neposredno iskustvo*. Prihvatljivo je samo ono što je u skladu s tim neposrednim iskustvom, ono što nije, to treba odbaciti. To je način na koji *se razvija* i na koji *se treba razvijati* naše znanje. Dakle, fundacionalizam je i deskriptivna i normativna teza, to znači i da opisuje *kako formiramo* svoja vjerovanja i da propisuje *kako ih trebamo formirati*. Dakle, fundacionalizam je pozicija koja odbija Agripin argument iz *hipoteze* i prema kojoj postoje *prirodna i nearbitrarna mjesta na kojima*

ponedjeljak. po kontrapoziciji slijedi slijedi *Ako pismo nije stiglo u ponedjeljak nije ga posalo u petak*. Ili, iz *Ako se doda benzina rasplamsat će se*. po kontrapoziciji slijedi *Ako se nije rasplamsalo nije se dodalo benzina*.

43 Russell i Ayer govorili su o *osjetilnim podacima*, Locke i Hume o *idejama*, Descartes o *jasnim i odjelitim idejama*, Carnap i Neurath o *protokol rečenicama*, ostali logički pozitivisti o *neposrednoj danosti*.

staje niz pitanja Zašto? Zašto? Zašto? To su neupitni temelji svih naših vjerovanja za koje se *niti može niti treba* navoditi ikakve daljnje razloge.⁴⁴ Zato se pozicija i zove fundacionalizam. Fundacionalist općenito razlikuje dvije vrste vjerovanja:

- 1) temeljna vjerovanja
- 2) sva ostala vjerovanja

Temeljna vjerovanja nije ni moguće ni potrebno opravdavati, ona opravdavaju sama sebe. Sva ostala vjerovanja opravdavaju se pozivanjem na temeljna vjerovanja. Svako ne-temeljno vjerovanje može biti opravdano dužim ili kraćim lancem opravdanja čija posljednja karika mora biti jedno ili više temeljnih vjerovanja.

Istina, mnogo sam toga naučio u školi, vidio na televiziji, pročitao u knjigama. Sve te stvari znam i bez svog vlastitog neposrednog iskustva. Međutim, ako bih želio biti siguran da je sve to stvarno tako, te bih stvari trebao usporediti sa svojim vlastitim neposrednim iskustvom i prihvatiti samo ono što je u skladu s njime, a odbaciti sve ostalo. Kako bih drugačije mogao biti siguran da je sve to stvarno tako? Uostalom, i oni koji su došli do sveg tog znanja, do njega su mogli doći samo preko svog vlastitog neposrednog iskustva.

Neupitni temelji znanja

Što s vlastitim neposrednim iskustvom – temeljem svog ostalog znanja? Treba li i njega opravdavati i kako? Fundacionalist može tvrditi da *ga ne možemo i ne trebamo dalje opravdavati*, ili, može tvrditi da *ono opravdava samo sebe*. Međutim, možemo li biti sigurni da je ono potpuno pouzdano? Možda i naše neposredno iskustvo može biti pogrešno? To je upravo poanta na kojoj inzistira skeptik. Ako vidim da u ruci držim bijeli kvadrat, kako mogu biti siguran da doista u ruci držim bijeli kvadrat. Ako, na primjer, sve samo sanjam, onda u ruci nema bijelog kvadrata, možda nema niti ruke. Na osnovi čega imam pravo vjerovati svom osjetilnom iskustvu? Možda me ono vara? Fundacionalist smatra da netko tko postavlja ovakva pitanje *ne razumije strukturu i unutrašnju logiku našeg znanja*. Krajnji temelji znanja ne mogu se i ne trebaju dovoditi u pitanje, u pitanje se može i treba dovoditi samo ono što na tim temeljima počiva, ne same temelje.⁴⁵ To bi bilo nerazumno, skeptik od nas traži da učinimo nešto što se protivi

44 Suvremeni fundacionalisti u pravilu zastupaju bitno slabiju i daleko plauzibilniju tezu prema kojoj temeljna vjerovanja *nisu apsolutno pouzdana* nego su u bitno većoj mjeri pouzdana od ostalih vjerovanja. Dakle, temeljna vjerovanja *nisu potpuno nepogrešiva* nego je mogućnost pogreške kod njih bitno manja nego kod ostalih vjerovanja. Ponekad se kaže da su prema slabijoj verziji fundacionalizma temeljna vjerovanja *korigibilna*, dakle, da i ona mogu biti korigirana.

45 Iako to često čini, fundacionalist ne mora nužno tvrditi da su temeljna vjerovanja *nepogrešiva*. Može tvrditi da su *više sigurna* od ostalih, a ne apsolutno sigurna.

strukturi i logici opravdanja naših vjerovanja. Dakle, fundacionalist naprosto odbija razmotriti skeptičke mogućnosti, i smatra da ima pravo da ih odbije razmatrati. Vjerovanja koja su udaljenija od neposrednog iskustva provjeravamo tako što ih uspoređujemo s onima koja su bliža neposrednom iskustvu. Međutim, *lanac provjeravanja mora imati kraj*, on staje na vjerovanjima o neposrednom iskustvu. Ono što skeptik od nas traži metodološki je i epistemološki besmisleno. Naše znanje ne funkcionira tako i ne treba tako funkcionirati.

Fundacionalist bi u principu prihvatio *metodološki skepticizam* – izazov preispitivanja ukupnog ljudskog znanja – ali s tom razlikom da bi vlastito neposredno iskustvo bilo krajnja točka svih opravdanja koja ne bi dalje podlijegala nikakvom preispitivanju. *Sva* bi se ostala vjerovanja preispitala tako što bi se usporedila s vjerovanjima o *neposrednom iskustvu*. Dakle, *sva* koja bi se *mogla* preispitati. *Budući da se sva vjerovanja koja se uopće mogu preispitati preispituju tako što se uspoređuju s vjerovanjima o neposrednom iskustvu, sama vjerovanja o neposrednom iskustvu naprosto se ne mogu preispitati*. Nerazuman je onaj tko to od nas traži. Možda se može predložiti neki drugi temelj sveg znanja, možda neposredni uvidi razuma, ali sama struktura opravdanja ne može biti drugačija, nije jasno kako bi drugačije mogla izgledati.

Najpoznatiji fundacionalist među klasičnim autorima vjerojatno je Thomas Reid.⁴⁶ On je smatrao da postoje *prvi principi zdravog razuma* koji predstavljaju neupitan temelj našeg znanja. Jedan od tih principa jest da *uistinu postoje one stvari koje razgovjetno zamjećujemo svojim osjetilima i da su onakve kakvima ih zamjećujemo*. Budući da je ovaj princip očito istinit, bilo bi apsurdno poricati ga isto kao i tražiti dokaz za njega. Ne možemo ga poricati i ne trebamo ga dokazivati, samo bi ga budala mogla poricati i tražiti da ga dokazujemo.⁴⁷ Usprkos velikoj intuitivnoj plauzibilnosti ove pozicije, pitanje je možemo li je prihvatiti. Skeptik, dakako, ne bi ostao dužan Reidu, tvrdio bi da samo budala može prihvatiti vjerovanje bez razloga.

46 Thomas Reid (1710.-1796.), otac škotske filozofije zdravog razuma. Ovdje sam fundacionalizam ilustrirao stavovima Reida i Moora. Neki kolege smatraju da je upitno jesu li oni doista bili fundacionalisti. To prije svega ovisi o tome kako točno definiramo fundacionalizam i kojim stavovima iz njihovog opusa pridamo veću težinu. Mislim da su oni, barem po duhu svoje filozofije, bili fundacionalisti.

47 Reid je prve principe kontingentnih istina izložio u *Essays on the Intellectual Powers of Man* iz 1785. Najrelevantniji dijelovi dostupni su u prijevodu na hrvatski i popraćeni kvalitetnim komentarom u *Filozofiji britanskog empirizma* Vande Božičević, svesku 4 *Hrestomatije filozofije*.

Koherentizam

Koherentizam je epistemološka pozicija prema kojoj osnovna epistemička vrlina kojoj trebamo težiti jest *koherencija naših vjerovanja*. Prema toj poziciji, naše bi znanje prije svega trebalo predstavljati *organiziranu i harmoničnu cjelinu*. Raštrkana i nepovezana vjerovanja ne mogu biti pravo znanje, znanje mora biti *sistematično*. Jasno je da inkonzistentna vjerovanja sigurno nisu istinita: ako vjerujemo p i $\text{ne-}p$, jedno od toga dvoga *mora biti neistinito*. Skup naših vjerovanja ne smije biti inkonzistentan. *Ako je inkonzistentan, onda ne može biti istinit!* Konzistencija je sigurno nužan uvjet istinitosti, oko toga se svi slažu, međutim, koherentist smatra da je i više od toga. On smatra je skup vjerovanja istinitiji što je koherentniji – kada bi bio sasvim koherentan bio bi sasvim istinit.⁴⁸ U svakom slučaju inkonzistencija je nešto što svakako moramo izbjeći. Na koncu, kako bismo mogli djelovati na osnovi inkonzistentnih vjerovanja? Vjerovanja su osnova za djelovanje, a inkonzistentan skup vjerovanja prije će ili kasnije blokirati djelovanje. Psihološki je čak moguće istovremeno vjerovati p i $\text{ne-}p$, međutim, nije moguće istovremeno djelovati na osnovi oba. Koherentizam je jedna od mogućih reakcija na Agripinu trilemu. To je reakcija koja odbija prihvatiti argument *iz cirkularnosti*. Prema toj poziciji sva su naša vjerovanja povezana i zato zapravo nema ničeg lošeg u činjenici da lanac opravdanja, ako je dovoljno dug, završava s vjerovanjem s kojim je i počeo. S jedne strane, pojedino vjerovanje p da se, recimo, ispred mene nalazi stol opravdano je općim vjerovanjem q da me vid nikada ne vara. Ali, s druge strane, opće vjerovanje q isto je tako, između ostaloga, opravdano i pojedinim vjerovanjem p . Vjerovanja p i q zapravo se *uzajamno podržavaju*, p je razlog za q , a q je razlog za p , i u tome nema ničeg lošeg. Jasno, q nije jedini razlog koji podržava p . Osim što mogu vidjeti stol, mogu ga i opipati, mogu kucati po njemu i čuti ga kako odzvanja, drugi ljudi mogu mi potvrditi da je on doista tu, itd. Sve su to razlozi koji podržavaju p , a onda indirektno i q . U krajnjoj liniji, *sva* se naša vjerovanja, dok su god konzistentna, uzajamno podržavaju. Dakle, opravdanje vjerovanja može se i vrtjeti u krug, ali to ne znači da ga zbog toga treba odbaciti. Uostalom, što je krug veći to je informativniji i manje je začaran. Dakako, skeptik smatra da cirkularno opravdanje nije prihvatljivo ma kakav i koliki bio krug.

48 *Koherencija vjerovanja* može značiti dvije stvari. Prvo i slabije značenje jest da vjerovanja nisu u *kontradikciji*, to jest, da se uzajamno ne isključuju. Drugo i jače značenje jest da se vjerovanja *uzajamno podupiru*, to jest, da je jedno razlog za prihvaćanje drugog i obratno. Koherentisti uglavnom imaju na umu drugo i jače značenje.

Piramida i splav

Fundacionalisti smatraju da ljudsko znanje ima strukturu *piramide*. Jedan red blokova postavljen je na drugi, drugi na treći, i tako dalje sve do temeljnog reda blokova koji je postavljen na samo tlo. Temeljna vjerovanja su u direktnom kontaktu sa samom stvarnošću a sva ostala vjerovanja su u indirektnom kontaktu sa stvarnošću – preko dužeg ili kraćeg lanca vjerovanja koji uvijek završava u temeljnim vjerovanjima. S druge strane, koherentisti smatraju da ljudsko znanje ima strukturu *splavi*. Ono što splavi omogućava da plovi jest to što se različiti dijelovi drže na okupu. Svaki dio splavi u nekoj mjeri doprinosi njenoj plovnosti. Splav se može sastojati od različitih dijelova spojenih na različite načine – bačve, daske i grede mogu biti spojene konopcima, čavlama, sajlama, itd. Splav ne mora imati jedinstvenu i uređenu strukturu, kakvu god strukturu imala, ona će ploviti dok se dijelovi drže na okupu. Ista je stvar i s našim vjerovanjima: razna vjerovanja povezana su raznim inferencijalnim vezama, a da ne tvore neku uređenu strukturu, bitno je da su povezana u cjelinu, ona predstavljaju znanje dok se god drže na okupu. Što vi mislite, koja je metafora bliža stvarnoj strukturi ljudskog znanja, piramida ili splav?⁴⁹

Možemo li svoja vjerovanja usporediti sa stvarnošću?

Jedan od motiva za odustajanje od fundacionalizma i prihvaćanje koherentizma može biti i antirealistička intuicija da vjerovanja zapravo ne možemo uspoređivati sa samom stvarnošću: *jedino s čime ih možemo uspoređivati jesu druga vjerovanja*.⁵⁰ Navest ćemo dva razloga za taj stav. Prvo, nije jasno što znači da svoja vjerovanja uspoređujemo sa samim stvarima. Na primjer, držim kamen u ruci i vjerujem da je takav i takav. Da bih mogao biti siguran da je kamen doista takav i takav trebao bih ga usporediti sa samim kamenom. Međutim, moje vjerovanje da je kamen takav i takav ja ne mogu usporediti sa samim kamenom, budući da je jedino što imam o tom kamenu jest moje vjerovanje da je on takav i takav. Ako ga još jednom uzmem i pregledam, ono do čega ću doći bit će *samo još jedno moje vjerovanje* o tome kakav je kamen. Tada ću moći svoje prvo vjerovanje o kamenu usporediti sa svojim drugim vjerovanjem o kamenu, ali ga nikada neću moći usporediti sa samim kamenom. Stoga se svaki oblik provjere zapravo svodi na uspoređivanje jednih vjerovanja s drugima. Drugo, vjerovanja se iskazuju u obliku rečenica, a nije jasno kako bismo mogli uspoređivati rečenice o stvarima

49 Metafora piramide i splavi postala je poznata člankom Ernesta Sose "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge" iz 1980.

50 Suvremeni koherentisti skloni su realizmu. Na primjer, Keith Lehrer u *Theory of Knowledge* iz 1990. i Lawrence Bonjour u *The Structure of Empirical Knowledge* iz 1985. I Quine, u svojoj pragmatističkoj verziji koherentizma, smatra da se ukupno znanje sve više približava istini.

i same stvari, na primjer, rečenice o fizičkim predmetima i fizičke predmete. Jer, *uspoređivati možemo samo stvari iste vrste* – fizičke predmete s fizičkim predmetima, a rečenice s rečenicama. Budući da rečenice o fizičkim predmetima nisu ista vrsta stvari kao i sami fizički predmeti, nije jasno kako bismo ih mogli uspoređivati.⁵¹ Ako je to doista tako, ako je jedino s čime mogu usporediti svoja vjerovanja jesu druga moja vjerovanja, onda je *koherencija vjerovanja najviše što možemo imati*, te stoga za koherentan skup vjerovanja imamo pravo reći da je ujedno i istinit. Naprosto nije jasno kakvog bi smisla imalo tvrditi da je istina nešto više od koherencije. To je razlog zbog kojega bi radikalni koherentist tvrdio da koherencija nije samo nužan već i dovoljan uvjet za istinitost cjelokupnog sistema naših vjerovanja. Jasno, i perceptivna vjerovanja dio su cjelokupnog sistema vjerovanja, ali i ona su ipak samo vjerovanja.

Postoje li neupitni temelji znanja?

Koherentisti odbacuju fundacionalizam, smatraju da *nema* nekakvih potpuno sigurnih i izvjesnih temelja na kojima počiva sve naše znanje. Koherentisti prihvaćaju osnovnu ideju fundacionalizma da svaki dokaz počiva na nekim pretpostavkama. Međutim, smatraju da fundacionalisti griješe kada iz toga izvode zaključak da svi dokazi, u krajnjoj liniji, počivaju na istim temeljnim pretpostavkama. *Svaki* argument ima premise, ali iz toga ne slijedi da *svi* argumenti imaju iste premise, vjerovati u suprotno značilo bi počiniti logičku pogrešku zamjene kvantifikatora. Ono što je u jednom kontekstu neupitna premisa, to u drugom kontekstu može biti problematična konkluzija. *Ne postoje neupitni prvi principi spoznaje*. Ne postoje Bogom dane istine. *Bilo koje vjerovanje može biti odbaceno ili modificirano*. Istina, daleko je teže odbaciti vjerovanja o fundamentalnim principima logike ili matematike, ili vjerovanja formirana na osnovi neposredne percepcije. Međutim, *niti ona nisu sveta*, po potrebi se čak i njih može odbaciti ili modificirati.⁵² Sva su naša vjerovanja povezana, ona čine *mrežu vjerovanja*, i promjena na jednom mjestu u sistemu može dovesti do promjene na bilo kojem drugom mjestu u sistemu.⁵³ Stoga koherentist u pravilu prihvaća *metodološki konzervativizam*, stav da ako su dva vjerovanja u sukobu, onda se treba odlučiti

51 Klasična, a možda ujedno i najljepša i najjasnija rasprava oko pitanja mogu li se rečenice uspoređivati sa samim stvarima ili samo s drugim rečenicama jest rasprava između Moritza Schlicka i Carla Hempela u prvim brojevima časopisa *Analysis* 1935. Članci su dostupni u zborniku Paula Horvicha *Theories of Truth* iz 1994. Detaljan prikaz rasprave može se naći u Berčić *Filozofija Bečkog kruga* iz 2002., IV, 4.

52 Možda najpoznatije mjesto gdje se zastupa ovaj stav jest članak Willarda van Ormana Quinea "Two Dogmas of Empiricism" iz 1951., §6. Članak je pretiskan u nizu antologija, a preveden je i na hrvatski u jednom od starijih brojeva časopisa *Dometi*.

53 Izraz "mreža vjerovanja" bio bi prijevod poznatog izraza "The Web of Belief". Izraz potječe od naslova knjige *The Web of Belief* iz 1978. u kojoj je Quine, zajedno s Ullianom, sažeto iznio svoje osnovne filozofske teze.

za onu promjenu koja će očuvati više dosada prihvaćenih vjerovanja, treba izvršiti onu promjenu koja je *ekonomičnija*, to jest onu koja će dovesti do manjih potresa u ukupnom sistemu vjerovanja.⁵⁴ Jasno, manja revizija je jednostavnija i praktičnija, međutim, pitanje je imamo li razloga vjerovati da je manja revizija bolji put k istini. Možda su stvari takve da će baš radikalnija reforma naš sistem vjerovanja učiniti istinitijim. Iako takva situacije nije isključena, ipak je razumno vjerovati da su *manje promjene*, osim što ih je jednostavnije provesti, ujedno i *bolji put do istine*. Budući da svim svojim vjerovanjima pridajemo neku vjerojatnost, u principu je *razumnije odbaciti manji broj vjerovanja nego veći*. Vjerojatnije je da su dva naša vjerovanja neistinita nego da ih je neistinito pet ili sedamnaest. Zato, pod pretpostavkom da svim svojim vjerovanjima pridajemo neku inicijalnu vjerojatnost, manje promjene predstavljaju bolji put do istine. S druge strane, fundacionalist, barem u principu, ne bježi od radikalnih reformi. Budući da temeljnim vjerovanjima pripisuje znatno veću težinu, on smatra da je razumnije odbaciti ili revidirati sva ona vjerovanja koja nisu u skladu s temeljnim vjerovanjima, bez obzira do kakvih će to promjena dovesti. Jasnu ilustraciju ove prilično apstraktne rasprave dao je Moritz Schlick. On je bio fundacionalist, smatrao je da je neposredno iskustvo neupitni temelj sveg znanja. Tvrdio je *Vidim što vidim!*⁵⁵ Koliko se god ono što vidim ne podudaralo s ostalim mojim vjerovanjima, ja naprosto ne mogu odustati od onoga što vidim. Ako ja vidim da je to tako, onda je to tako i gotovo! Kako bi me bilo tko ili bilo što moglo pokolebati u mom uvjerenju da vidim to što vidim? Ako u ruci držim narančastu kuglu, vidim je, razgledam je sa svih strana, rasvjeta je normalna, osjećam njenu težinu, itd, nije jasno što bi me moglo razuvjeriti. Kada bi svi drugi ljudi tvrdili da je nema, a ja bih je držao u ruci i vidio, što bi trebalo zaključiti? *Tko je tu lud, ja ili ostatak svijeta?* Schlick smatra da bi u takvoj situaciji bilo razumnije smatrati da su svi drugi ljudi poludjeli a da sam ja jedini ostao normalan. Trebalo bi vjerovati svojim osjetilima, a ne ostatku svijeta. S druge strane, koherentist smatra da bi tu bilo razumnije veću vjerodostojnost pridati onome što tvrdi ostatak svijeta – prije će biti da sam ja poludio nego da je poludio ostatak svijeta. Postoje halucinacije, hipnoza, a postoje i stručnjaci za percepciju, psiholozi i liječnici koji su kompetentni i kojima treba vjerovati. U ovakvom slučaju bilo bi razumnije vjerovati njima nego sebi. Ako je negdje greška, prije će biti da je greška u meni nego u njima. Fundacionalist bi odgovorio da je ovakav stav *samopobijajuć*: ako bih doveo u pitanje svoju osjetilnu spoznaju, epistemološki bih *ispilio granu*

54 Metodološki konzervativizam zapravo je nastavak na poznati *Duhem-Quineov argument*: kada teorija nije u skladu s opservacijama nemoguće je točno odrediti gdje je greška i uvijek nam stoji na raspolaganju više načina da teoriju dovedemo u sklad s opservacijama. Više o Duhem-Quineovom argumentu može se naći u Berčić: *Znanost i istina* iz 1995., 3. 2.

55 Moritz Schlick (1882.-1936.), vodeća figura Bečkog kruga. Tvrdi fundacionalistički stav *Vidim što vidim!* potječe iz njegovog članka "Über das Fundament der Erkenntnis" iz 1934., str. 219. Ayerove antologije *Logical Positivism* iz 1959.

na kojoj sjedim. Ako ne bih vjerovao onome što vidim, kako bih onda mogao vjerovati drugim ljudima i kako bih mogao vjerovati da uopće postoje? Budući da sam vjerovanja da drugi ljudi postoje i da tvrde to što tvrde formirao na osnovi toga što ih vidim i čujem, kako mogu dovesti u pitanje svoju vlastitu percepciju, a ujedno zadržati vjerovanja o drugim ljudima i njihovim mišljenjima. Zato bi fundacionalist tvrdio da nije poludio on već ostatak svijeta. Koherentist bi se složio s time da ne možemo odbaciti *sva* perceptivna vjerovanja, u tom bismo slučaju doista ispilili granu na kojoj sjedimo. Međutim, tvrdio bi da možemo, a ponekad i trebamo, odbaciti ili modificirati *neka* perceptivna vjerovanja, i da time ne pilimo granu na kojoj sjedimo već da ju zapravo učvršćujemo. Stoga bi koherentist radije revidirao neka svoja perceptivna vjerovanja i zadržao vjerovanja u druge ljude i njihovo mišljenje. Tvrdio bi da je poludio on sam, a ne ostatak svijeta. Jasno, koherentistička reakcija još je prihvatljivija ako pozivanjem na svoja ostala vjerovanja možemo pokazati da se radi o slučajevima halucinacije, iluzije, itd.

Pragmatizam

Pragmatisti⁵⁶ smatraju da *nema razloga da se vjerovanje u postojanje vanjskog svijeta dovodi u pitanje*; ono je potpuno opravdano i racionalno je zadržati ga i nastaviti djelovati u skladu s njime, nema potrebe postavljati pitanje postoji li vanjski svijet. Za pragmatiste vjerovanje je, prije svega, *dispozicija za djelovanje*.⁵⁷ Subjektivno psihološko stanje uvjerenosti da je neki sud istinit nije bit vjerovanja. Bit vjerovanja je u tome da ono predstavlja dispoziciju za djelovanje. Dakle, ne radi se tome da *de facto* djelujemo u skladu s *p*, već o tome da smo *spremni djelovati* u skladu s *p*. Na primjer, ako netko tvrdi da gljive koje prodaje nisu otrovne, nećemo smatrati da on to doista vjeruje ako ih nije i sam spreman jesti. Što ćemo misliti o čovjeku koji u doba rata tvrdi da je najviša čast i dužnost stupiti u obranu domovine, a sam izbjegava vojnu obvezu? Da li on doista vjeruje da je to najviša čast i dužnost? Ili o direktoru banke koji tvrdi da banka neće propasti, a sam iz nje povuče sav svoj novac? Da li on doista vjeruje da banka neće propasti? Dakle, pragmatistički kriterij za pripisivanje vjerovanja glasi:

A vjeruje da *p* akko je spreman djelovati u skladu s *p*.

56 Osnovne informacije o zastupnicima nalaze se u bilješci 75, na str. 42.

57 Charles Sanders Peirce u "How to Make Our Ideas Clear", iz 1878., dio II, govori o prirodni vjerovanja i naglašava da je vjerovanje prije svega *pravilo za djelovanje*. Taj je stav možda još jasnije izražen u "The Fixation of Belief" iz 1877., dio II.

Vjerovanje je najčešće stvar *stupnja* – u neke smo stvari uvjereni više, a u neke manje. Stoga stupanj spremnosti na djelovanje izražava stupanj uvjerenosti: vjerujemo da p u onoj mjeri u kojoj smo spremni djelovati na osnovi p -a. Stoga se stupanj uvjerenosti često definira kao *spremnost na klađenje*: vjerujemo onoliko koliko smo spremni riskirati.

Istinitost kao uspješnost

Sva naša vjerovanja, mišljenje i teorija, u krajnjoj liniji, služe praksi, djelovanju. Naše mišljenje, naša teorija u funkciji je naše prakse. Osim što su vjerovanja u funkciji djelovanja, uspješnost djelovanja kriterij je za vrednovanje vjerovanja. Za pragmatiste, najviši, ako ne i jedini, *kriterij istinitosti jest uspješnost u interakciji s okolinom*. Čovjek i čovjekova spoznaja prije svega su biološke kategorije, čovjek je organizam u okolini; naša su vjerovanja dispozicije za djelovanje u toj okolini. Stoga treba vjerovati da su *istinita ona vjerovanja koja dovode do uspješne interakcije s okolinom*. Kada ne bi bila istinita, ne bi bila ni uspješna. Osim što uspješnost smatraju najvišim *kriterijem* istine, pragmatisti često idu i korak dalje i istinu *definiraju* kao uspješnost. Dakle, ne tvrde samo da je uspješnost indikator istinitosti, već i da “istinitost” naprosto *znači* “uspješnost”:

Istina je da p akko je djelovanje na osnovi p -a uspješno.⁵⁸

Uspješnost je sigurno dobro opravdanje vjerovanja, ali teško da ujedno predstavlja i značenje istinitosti.⁵⁹ Doduše, pragmatisti smatraju da se i podudaranje s činjenicama svodi na uspješnost, tako da njihova teorija istine u sebi obuhvaća i korespondencijsku teoriju. Međutim, to je najvjerojatnije netočno. U borbi protiv skepticizma dovoljna je prva i slabija teza da je uspješnost dobar razlog za prihvaćanje vjerovanja. Prema pragmatistima, trebamo zadržati sva ona i samo ona vjerovanja koja nam omogućuju uspješnu interakciju s okolinom. Ako djelujemo na osnovi nekog vjerovanja, i ako tim djelovanjem postignemo očekivane rezultate, onda je racionalno zadržati to vjerovanje, i po potrebi se i u budućnosti oslanjati na njega. Dakle, treba prihvatiti ona vjerovanja koja “rade”, koja “funkcioniraju”. Ako se, pak, pokaže da vjerovanje “ne radi”, da nam ne omogućuje uspješnu interakciju s okolinom, onda ga se ne smije prihvatiti, tada u njega treba sumnjati. Na primjer; (1) Želim x , (2) Vjerujem da y

58 Standardno mjesto na kojem je izložena pragmatička teorija istine svakako je članak Williama Jamesa “Pragmatism’s Conception of Truth”, objavljen kao predavanje 6. u knjizi *Pragmatism* iz 1907 (hrv. prijevod 2001.). Najpoznatija kritika Jamesovog i općenito pragmatističkog shvaćanja istine jest članak Bertranda Russella “William James’s Conception of Truth” iz 1910.

59 O odnosu uspješnosti i istinitosti može se više naći u Berčić *Znanost i istina* iz 1995., 4. 1. Uspješnost je glavni argument u prilog znanstvenog realizma – teze da su suvremene znanstvene teorije doslovno istinite.

dovodi do x , (3) Činim y , (4) Događa se x . Ako to što činim y doista dovodi do x , onda trebam zadržati vjerovanje da y dovodi do x , i ubuduće, kad god budem htio postići x , osloniti se na vjerovanje da y dovodi do x . U slučaju da učinim y , a da se ne dogodi x , trebam odbaciti ili modificirati vjerovanje da y dovodi do x .

Isto vrijedi i za naša najopćenitija vjerovanja, kao što je i vjerovanje u postojanje vanjskog svijeta. Osnova pragmatističke reakcije na radikalni skeptički argument jest činjenica da je vjerovanje u postojanje fizičkih predmeta koji nas okružuju *izuzetno uspješno*. Ono prešutno čini dio skoro svakog našeg vjerovanja. Vjerovanje da voda u čaši *stvarno postoji* uspješno dovodi do gašenja žeđi; vjerovanje pješaka da *stvarno postoje* automobili koji jure po cesti dovodi do uspješnog prelaska ceste, itd. Oni koji bi mislili da je hrana samo halucinacija brzo bi umrli od gladi. Još bi brže završili oni koji bi mislili da su automobili koji jure po cesti samo dio njihovog sna. Pragmatistička epistemologija nalaže nam da zadržimo vjerovanja dok god "rade", i da ih odbacimo ili modificiramo tek kada "nešto zapne", *ne prije toga*. Budući da vjerovanje da vanjski svijet postoji "radi" – omogućuje nam uspješnu interakciju s okolinom – treba ga zadržati i nema razloga da ga se dovodi u sumnju. Time je u raspravi oko opravdanja vjerovanja, pragmatist *teret dokazivanja prebacio na skeptika*: zašto bih dovodio u sumnju vjerovanja koje se pokazalo uspješnim? Dok je god vjerovanje da vanjski svijet postoji uspješno, a uspješno je, smijemo ga i trebamo zadržati. Ako skeptik smatra da ne smijemo zadržati to vjerovanje, onda *on* mora navesti razloge za odbacivanje ili modificiranje tog vjerovanja. Dakle, teret dokazivanja je na skeptiku: dok god ne pokaže da trebamo odbaciti vjerovanje u postojanje vanjskog svijeta, to vjerovanje smijemo i trebamo zadržati. Skeptik kaže "Dokaži mi da postoji vanjski svijet!", pragmatist odgovara "Nemam ja tebi što dokazivati, ako hoćeš da i ja počnem sumnjati u postojanje vanjskog svijeta, ti trebaš dokazati meni!"

Kako teret dokazivanja prebaciti na skeptika?

Skeptik doista navodi razloge za sumnju u postojanje vanjskog svijeta. To je, prije svega, *mogućnost* da sanjamo, da nas obmanjuje zli demon, itd. Budući da ne možemo isključiti takve mogućnosti, nemamo prava tvrditi da znamo da vanjski svijet postoji. Međutim, za pragmatista *sama mogućnost pogreške nije dovoljna*. Mogućnost pogreške, u najboljem slučaju, dovoljna je da pokrene nekakvu sasvim akademsku raspravu, ali sigurno nije dovoljna da doista posumnjamo u svoja vjerovanja.⁶⁰ Dok god neko vjerovanje "radi", ne treba ga dovoditi u sumnju. Treba ga dovesti u sumnju tek kada *de facto* dovede do problema. Prema tome, *za sumnju nije dovoljna mogućnost pogreške, potrebna je stvarna pogreška*. Zato je descartesovski program u epistemologiji pretjeran i nepotreban. Naprosto nema potrebe ni razloga za metodološku skepsu. Nije jasno zašto bismo sva svoja

60 Charles Sanders Peirce "The Fixation of Belief", 1877., dio IV.

vjerovanja trebali podvrći testu zlog demona – “cijediti kroz filter” radikalnog skepticizma. Takav je kriterij previsok i kriv. Ako se jednog dana doista probudimo iz nekakvog velikog sna, *onda ćemo trebati odbaciti dosadašnja vjerovanja i početi djelovati na osnovi te spoznaje, a ne već sad*. Međutim, dok se nešto takvo ne dogodi, sasvim je opravdano zadržati postojeća vjerovanja i djelovati u skladu s njima. Grubo govoreći, ali ne pogrešno, to je intuicija koja nam govori da se ekipa koja pobjeđuje ne mijenja. Promjene treba vršiti teka kada ekipa počne gubiti. Često se to kaže i za automobile ili druge naprave, pogotovo stare: *Ne diraj ništa dok ide! Dok radi dobro je!* Kad se pojavi problem, onda ga otkloni. Prije toga, nema potrebe ništa dirati, nema razloga, samo se može nešto pokvariti. Tako je i s našim znanjem – *nema razloga bilo što dovoditi u pitanje dok se ne javi potreba*. Ovaj stav u epistemologiji se naziva *metodološki konzervativizam*. To je pozicija koja direktno odbacuje princip da se vjerovanje ne smije prihvatiti bez razloga, osnovnu pretpostavku Agripine trileme. Prema metodološkom konzervativizmu stvar je suprotna: *vjerovanje ne smijemo odbaciti bez razloga*, to jest, smijemo i trebamo zadržati sva ona vjerovanja za koja nemamo razloga da ih odbacimo ili modificiramo. Racionalno je i opravdano zadržati svoja vjerovanja *takva kakva jesu* sve dok se eventualno ne javi razlog da ih revidiramo. Ako se, recimo, u svjetlu nove evidencije doista javi potreba za revizijom vjerovanja, onda revizija treba biti *što je moguće manja*. Drugim riječima, treba sačuvati što je moguće više do tada prihvaćenih vjerovanja. Buduća evidencija može pokazati da naša sadašnja vjerovanja nisu istinita, međutim, dok se to doista i ne pokaže racionalno je zadržati vjerovanja koja imamo. Na koncu, naša vjerovanja *takva kakva jesu najbolje su što trenutno imamo*. Dakle, umjesto principa da se vjerovanje ne smije prihvatiti bez razloga, metodološki konzervativizam predlaže sasvim suprotan princip:

Vjerovanje se ne smije odbaciti bez razloga.

Agripa navodi opći razlog zbog kojeg bismo navodno trebali odbaciti sva svoja vjerovanja: to je činjenica da nužno nismo u stanju opravdati niti jedno od njih. Međutim, prema metodološkom konzervativizmu to uopće nije razlog da odbacimo ijedno od svojih vjerovanja. *Da bi se odbacilo vjerovanje da p potreban je razlog koji pokazuje da ne-p. Dok takvog razloga nema opravdano je zadržati vjerovanje da p*. Činjenica da nismo u stanju svoje vjerovanje opravdati nekakvim krajnjim i neupitnim razlozima uopće nije razlog da ih odbacimo. Ovakvim stavom metodološki konzervativist zapravo je *teret dokazivanja* prebacio natrag na skeptika. Sada je skeptik taj koji treba dokazivati svoju tvrdnju da nemamo prava vjerovati to što vjerujemo. A vjeruje da *p*. Skeptik pita: *Zašto vjeruješ da p?* i tako A stavlja u poziciju da je dužan opravdavati svoje vjerovanje. Međutim, metodološki konzervativist smatra da je pitanje zapravo retoričko i da se stvarni teret dokaza ne može prebaciti samim postavljanjem pitanja. A ne treba prihvatiti

teret dokaza i zapravo treba odgovoriti: *Zašto ne bih vjerovao da p ?* Dakle, nije A taj koji treba opravdavati svoje vjerovanje da p , skeptik je taj koji treba opravdati eventualnu odluku da se odbaci vjerovanje da p . Ako smo do sada vjerovali da p , onda i dalje trebamo vjerovati da p , sve dok skeptik ne navede razloge koji pokazuju da ipak treba vjerovati $ne-p$. Dok ne navede takve razloge mi i dalje smijemo i trebamo vjerovati da p .⁶¹

Pitanja uz poglavlje Znanje

1. Objasnite razliku između *znanja da* i *znanja kako*!
2. Kako glasi klasična definicija znanja?
3. Navedite dva Gettierova protuprimjera! Što oni pokazuju?
4. Treba li opravdanje biti takvo da garantira istinitost? Objasnite!
5. Što je uzročna teorija znanja?
6. Objasnite zašto bi znanje o budućnosti, znanje induktivnih generalizacija i znanje nužnih istina predstavljalo problem za uzročnu teoriju znanja!
7. Navedite neki protuprimjer uzročnoj definiciji znanja u kojem je vjerovanje da p na devijantan način uzrokovano činjenicom da p !
8. Što je skepticizam?
9. Koja su tri standardna skeptička argumenta?
10. Izložite Descartesov argument zlog demona! Što on pokazuje?
11. Izložite radikalni skeptički argument u obliku inkonzistentne trijade! Navedite koju bi propoziciju odbacio skeptik, koju klasični epistemolog a koju falibilist i kontekstualist!
12. Kako glasi princip epistemičke zatvorenosti?
13. Što je fundacionalizam?
14. Što je koherentizam?
15. Izložite metaforu piramide i splavi!
16. Što kaže koherentist antirealist, možemo li svoja vjerovanja uspoređivati sa stvarnošću? Zašto?
17. Što je za pragmatiste vjerovanje a što kriterij istinitosti?
18. Kako je raspravi oko opravdanja vjerovanja pragmatist teret dokazivanja prebacio na skeptika?

61 Argument je izložio Peirce u "The Fixation of Belief" iz 1877., dio IV, točka 1.

STVARNOST

U prethodnom poglavlju govorili smo o postojanju *vanjskog svijeta*. Nastojalo se dokazati da on *stvarno* postoji i da je *stvarno* onakav kao što mi mislimo da jest. Nastojalo se pokazati da imamo pristup *stvarnosti* i da možemo znati kakva *stvarnost* jest, *stvarnost* koja postoji objektivno i nezavisno od nas. Svijest o mogućnosti pogreške prisiljava nas da se s *tvrdnje da p*, povučemo na sigurniju poziciju da nam se *čini da p*, da nam *izgleda da p*, da raspoloživi podaci *ukazuju na p*, itd. Ono što znamo jest to kako nam stvari izgledaju. No smijemo li s toga kako nam izgledaju zaključiti na to kakve jesu? Jesu li stvari *stvarno* takve kao što nam izgledaju? Skeptički argumenti prisiljavaju nas da uvedemo distinkciju između *toga kakve stvari stvarno jesu* i *toga kako nam izgledaju*, to je distinkcija između *stvarnosti* i *pojave*, između *biti* i *pojave*, između *noumena* i *fainomena*. No nakon što jednom uvedemo tu distinkciju nameće se pitanje *kakav je status te stvarnosti koja bi trebala postojati objektivno i nezavisno od nas. Postoji li uopće stvarnost koja postoji objektivno i nezavisno od nas?* Dakle, ne radi se više o pitanju jesu li stvari doista takve kako nam izgledaju ili su zapravo drugačije nego što nam izgledaju, radi se pitanju *postoji li uopće to kakve stvari jesu nezavisno od toga kako nam izgledaju*. Pitanje više nije kakva je stvarnost nezavisno od naših mentalnih stanja nego *postoji li uopće stvarnost koja bi bila nezavisna od naših mentalnih stanja*.¹ Tko zna, možda su naša vjerovanja konstitutivna za stvarnost u kojoj živimo? Možda se to kakve stvari jesu zapravo svodi na to kako nam stvari izgledaju? Kakva korist od distinkcije između toga kakve stvari jesu i kako nam izgledaju kada jedino na osnovi čega sudimo o tome kakve stvari jesu jest to kako nam izgledaju? Mi želimo znati kakve stvari jesu nezavisno od toga kako nam izgledaju, *no možda jedino što postoji jest samo to kako nam izgledaju*. Govoreći o vanjskom svijetu imamo na umu nešto što postoji *objektivno i nezavisno od nas*, no kako znamo da išta što postoji postoji objektivno i nezavisno od nas? Što je to uopće *vanjski svijet*? Zašto bi svijet u kojem živimo bio *vanjski*? On je jednako tako i *unutrašnji svijet*! Svijet je uvijek *moj svijet*.

1 Odnos između naših mentalnih stanja i samih stvari može biti različit. S jedne strane, nastojimo da naša *vjerovanja odgovaraju stvarnosti*, dok s druge strane, nastojimo da *stvarnost odgovara našim željama*. Zato se kaže se da vjerovanja i želje imaju *suprotan smjer*. U filozofskom žargonu koristi se engleski izraz i kaže se da vjerovanja i želje imaju *suprotan direction of fit*

To je svijet koji *ja* vidim, koji *ja* čujem, koji *ja* osjećam, koji *ja* doživljavam, itd. To je *moj* svijet! Svijet u kojem živimo može nam se sviđati ili ne sviđati, možemo ga voljeti ili ne voljeti, možemo smatrati da ga treba radikalno mijenjati ili da je bolje sve ostaviti kako jest, možemo smatrati da ne može biti bolji nego što jest ili da ne može biti gori nego što jest; itd.² No svijet u kojem živimo uvijek je *naš* svijet, čak i kada nam je stran on je i dalje *naš* naprosto zato jer nemamo drugoga. Za neke ljude kažemo da žive u *svom svijetu* ili da su se povukli u *svoj svijet*, no to je ipak samo metafora. Zanima nas je li svijet u kojem živimo *naš* i u metafizički zanimljivom smislu da ne bi postojao kada nas ne bi bilo. Boje postoje *zato što ih mi vidimo*, zvukovi postoje *zato što ih mi čujemo*, itd. Možda i oblici postoje *zato što ih mi prepoznavamo*; možda i masa postoji *zato što ju mi mjerimo*? Možda je svijet u kojem živimo *naš* i u radikalnom smislu da postoji *zato što ga mi vidimo*, čujemo, osjećamo, itd. Pitanje je koliko toga u svijetu mi *otkrivamo*, a koliko toga *stvaramo*. Koliko je toga u stvarnosti *objektivno*, a koliko toga *subjektivno*? Što bi sve u svijetu postojalo, a što ne bi kada nas ne bi bilo? Bi li išta postojalo kada nas ne bi bilo? *Realisti* smatraju da stvarnost postoji objektivno i nezavisno od nas i da je mi *otkrivamo*. *Antirealisti* smatraju da stvarnost postoji ali da nije nezavisna od nas, oni vjeruju da je svijet u znatnoj mjeri nešto što mi *stvaramo*.³ Stvarnost je

- 2 Leibniz je mislio da je svijet u kojem živimo nužno *najbolji od svih mogućih svjetova* a Schopenhauer je smatrao da je svijet u kojem živimo *najgori od svih mogućih svjetova*. No ako je svijet doista samo naša volja i predodžba zašto je onda najgori od svih mogućih svjetova? Pa zar ne želimo da nam bude bolje? Ako bi svijet doista ovisio o našoj volji i o tome kako ga vidimo onda bi jedino objašnjenje bilo da smo u dubokoj depresiji i da želimo da nam bude što je moguće gore.
- 3 Rasprava oko općeg metafizičkog realizma i antirealizma jedna je od centralnih tema u suvremenoj filozofiji i u njoj sudjeluje velik broj autora. Zainteresiran a neupućen čitatelj može početi s radovima Michaela Lyncha koji su pisani jasno i razumljivo *Truth in Context* iz 1998. i *True to Life* iz 2005. Kvalitetni su i jasno pisani radovi Michaela Devitta, prvenstveno *Realism and Truth* iz 1984., a dijelom je uz temu vezana i *Jezik i stvarnost* iz 1999. Izvršna je knjiga Crispina Wrighta *Truth and Objectivity* iz 1992. Originalni su i utjecajni radovi Michaela Dummetta koji su uglavnom sabrani u knjizi *Truth and Other Enigmas* iz 1978. Možda najveći utjecaj na raspravu izvršio je Hilary Putnam, od njegovih radova prvenstveno treba uputiti na *Reason, Truth and History* iz 1981. i *Realism with a Human Face* iz 1990. Originalna, zanimljiva i lijepo pisana je *The View From Nowhere* Thomasa Nagela iz 1986. Standardno djelo na temu je *Philosophy and the Mirror of Nature* Richarda Rortya iz 1979. Utjecajno djelo je *Ways of Worldmaking* Nelsona Goodmana iz 1978. Suvremena djela u kantovskoj tradiciji su *The Bounds of Sense* P. F. Strawsona iz 1966. i *Mind and World* Johna McDowella iz 1996. Velik poticaj antirealizmu došao je iz filozofije znanosti djelima *The Structure of Scientific Revolutions* Thomasa Kuhna iz 1962. i *Patterns of Discovery* N. R. Hansona iz 1965.; isto tako poticaj antirealizmu dolazi i iz sociologije znanja djelima kao što su *Socijalna konstrukcija zbilje* Bergera i Luckmanna iz 1966. ili radovima Bloora i Barnesaa; zatim iz lingvistike djelima deSaussura, Whorfa i Sapira. Pojedine utjecajnije članke o realizmu i antirealizmu može se naći u svakoj antologiji radova pod naslovom *Metaphysics*. Od zbornika na temu svakako treba navesti *Realism and Antirealism* Frencha, Uehlinga i Wettsteina iz 1988.; *Realism and Antirealism* Williama Alstona iz 2002.; te *Tuth and Realism* Patricka Greenougha i Michaela Lyncha iz 2006. Od radova na hrvatskom jeziku može se navesti *Znanost i istina* Borana

doista u velikoj mjeri nešto što smo *doslovno stvorili*: odjeća koju nosimo, kuće u kojima živimo, novine koje čitamo, televizija koju gledamo, automobili u kojima se vozimo, ulice, križanja, parkirališta, gradovi, aerodromi, mostovi, društvena uređenja, međuljudski odnosi, prometna pravila, itd. Sve je to doslovno *naš proizvod*. Naš proizvod je i jezik, pravo, etika, matematika, znanost, umjetnost, itd. *Sve su to stvari kojih ne bi bilo kada nas ne bi bilo!* Možda ne bi bilo ni svjetlosti, boja, zvukova, mirisa, itd. Da li stablo koje se sruši proizvede zvuk i kada ga nitko ne čuje? Ono proizvede vibraciju zraka ali je li vibracija zraka zvuk? Je li zvuk zvuk samo ako ga netko čuje? Fizikalna stvarnost atoma i praznog prostora baš i ne nalikuje na stvarnost u kojoj živimo! No što je s morem, planinama, rijekama, šumama, Suncem, Velikim praskom, atomima, prostorom, vremenom, itd? Uvjereni smo da su to stvari koje bi jednako tako postojale i kada nas ne bi bilo! Uvjereni smo da izmjena godišnjih doba ne ovisi o tome što mi za nju znamo; ni plima ni oseka; uvjereni smo da postojanje dinosaurususa ne ovisi o tome što mi za njih znamo, itd. No filozofi su i to vjerovanje itekako dovodili u pitanje. U orijentalnoj filozofiji česta je ideja da je *materijalni svijet samo privid* iza kojeg postoji neka dublja duhovna stvarnost ili iza kojeg naprosto ne postoji ništa. No ideja je itekako prisutna i u zapadnoj filozofiji. Povijesti zapadne filozofije često počinju Parmenidovim *misлити i biti jedno je te isto*, kao da stvari ne mogu postojati ako mi o njima ne mislimo.⁴ Za novovjekovnu zapadnu filozofiju često se kaže da je *filozofija subjektiviteta*. Ona to doista i jest! Od Descartesa naovamo stalno se govori o *subjektu spoznaje*. Descartes je smatrao da samo Bog može garantirati da naše predodžbe doista odgovaraju stvarnom stanju stvari. Racionalisti su smatrali da čistim mišljenjem mogu proniknuti u bit stvarnosti, a to je veliki korak prema tezi da stvarnost ovisi o nama. Britanski empirizam proizašao je iz Berkeleyevog subjektivnog idealizma, njemački klasični idealizam proizašao je iz Kantovog transcendentalnog subjekta, Husserlova fenomenologija isto tako, itd. Berkeley je tvrdio *esse est percipi*, smatrao je da stvari mogu postojati samo ako ih netko vidi. Hume je smatrao da je kauzalnost u našim glavama, a ne u samim stvarima. Britanski empirisiti uopće nisu govorili o samim stvarima, već o osjetima i idejama. Kant je tvrdio da je izveo *kopernikanski obrat* u filozofiji, tezu da *subjekt više ne kruži oko objekta nego da se nalazi u centru spoznaje* smatrao je izuzetno važnim otkrićem u filozofiji.⁵ Kant je isto tako mislio da ne možemo spoznati *stvari po sebi* već samo pojave. Fichte je smatrao da bez *postavljačkog ja* ne bi bilo ni subjekta

Berčića iz 1995. koja daje dobar uvid u raspravu u filozofiji znanosti te *Oko i svijet* Snježane Prijčić isto iz 1995. koja daje dobar uvid u raspravu oko percepcije; povijesno su zanimljivi ali i dalje aktualni *Temelji filozofije* Stjepana Zimmermana iz 1934.

- 4 Može se reći da povijest zapadne filozofije doista počinje Parmenidom. Ali ne zato što je tvrdio da je misлити i biti jedno te isto nego zato što je bio prvi koji je koristio argumente. S Parmenidom počinje upotreba argumenata. Na ovo mi je ukazao Filip Grgić.
- 5 J. J. C. Smart je tu bio sasvim jasan: *Kantov obrat nije kopernikanski i znanstveni nego anti-kopernikanski, antropocentrični i anti-znanstveni*. Kopernik je svojom astronomijom čovjeka

ni objekta. Fenomenolozi su nas pozivali da se okrenemo natrag prema samim stvarima, ali su smatrali da to trebamo učiniti refleksijom. Newton je mislio da su prostor i vrijeme ideje u božjem umu, a Kant je mislio da su prostor i vrijeme ideje u našem umu. Schopenhauer je mislio da je *svijet moja predodžba* i da je to istina koja vrijedi za svako živo i spoznajueće biće. Mill je smatrao da fizičke predmete trebamo definirati kao *permanentne mogućnosti osjeta*. Hanson i Kuhn tvrdili su da ono što vidimo ovisi o tome koju teoriju prihvaćamo. Sapir i Whorf smatrali su da ono što postoji ovisi o jeziku kojim govorimo. Berger i Luckmann su mislili da je stvarnost socijalna konstrukcija, itd. Svi oni misle da na ovaj ili na onaj način *svijet ovisi o nama*, o tome kako ga vidimo i što o njemu mislimo. Oni misle da se to kakve stvari jesu zapravo svodi na to kako nam stvari izgledaju! Oni su *antirealisti u pogledu postojanja vanjskog svijeta*. Ali otkud im ta ideja?⁶ Jesu li bili iziritirani prevelikim inzistiranje na objektivnosti? Jesu li htjeli dokazati da je naša uloga daleko važnija nego što mislimo? Jesu li bili pretjerano antropocentrični? Je li im *ego* bio nedovoljno ili previše potisnut?⁷ Ili su naprosto bili u pravu?

izbacio iz centra univerzuma a Kant ga je svojom filozofijom vratio u centar. U knjizi *Philosophy and Scientific Realism* iz 1963., str. 151.

- 6 Rasprava oko realizma i antirealizma možda je najžešća filozofska rasprava. Iako je stvar potpuno apstraktna i nema nikakvih implikacija u svakodnevnom životu, to je jedna od najžučnijih rasprava. Kao i bilo koja druga filozofska rasprava, i ova može biti motivirana potpuno nefilozofskim razlozima. U Njemačkoj se krajem 19. i početkom 20. stoljeća odvijala rasprava između neokantovaca i tomista (neokantovci su bili antirealisti a tomisti su bili realisti). No kako su neokantovci bili zagovornici sekularnog društva, zastupanje antirealizma bila je legitimacija društveno naprednih snaga. U Velikoj Britaniji danas su teisti često antirealisti zbog berkljevskog nasljeđa. Sredinom 20. stoljeća službeni sovjetski marksisti bili su realisti pa su se hrvatski marksisti legitimirali kao kritičari dogmatškog marksizma tako što su kritizirali sovjetsku teoriju odraza i uporno nastojali pokazati da ne može biti razlike između subjekta i objekta. Antirealistički stavovi bili su posljedica društvenog angažmana a ne intuitivne plauzibilnosti, filozofske argumentacije ili znanstvenih otkrića. Moj je dojam da je rasprava prvenstveno motivirana općim nagonima i željama. S jedne strane to je želja da znamo na čemu smo, *želja da znamo kakve stvari jesu* objektivno i nezavisno od nas da bismo mogli donositi odluke i djelovati u skladu s objektivnom stvarnošću. S druge strane, to je *želja da stvari budu onakve kakve mi želimo da budu*, želja da stvarnost ovisi o nama, našim namjerama, planovima i djelovanju.
- 7 Doista nije čudno što je George Santayana svoj pregled njemačke filozofije iz 1916. naslovio *Egotism in German Philosophy*.

Realizam

Osnovna karakteristika realizma jest teza da *stvari postoje objektivno i nezavisno od nas*. Možemo biti realisti u pogledu raznih stvari: fizičkih predmeta, mentalnih stanja, etičkih ili estetskih vrijednosti, matematičkih istina, teorijskih entiteta znanosti, prirodnih vrsta, univerzalija, modalnosti, itd. Sve su to stvari za koje možemo tvrditi da postoje objektivno i nezavisno od nas. Preciznije govoreći, realizam u pogledu x -a je pozicija prema kojoj

- 1) x postoji.
- 2) Postojanje x -a ne ovisi o nama.
- 3) Naša vjerovanja o x -u uglavnom su istinita.
- 4) Postojanje x -a nesvodivo je na neku drugu vrstu činjenica.

Uglavnom se realizam definira samo pozivanjem na prve dvije točke.⁸ O njima se govori kao o *dimenziji postojanja* i *dimenziji nezavisnosti*. Uvjetom 1) naprosto se tvrdi da x postoji. Ostalim uvjetima zapravo se točnije određuju smisao uvjeta 1). Tako se uvjetom 2) želi reći da postojanje x ne ovisi o *našem umu*,⁹ na primjer, o jeziku kojim govorimo o x -u, o načinu na koji o njemu mislimo, o perceptivnom aparatu kojim ga spoznajemo, o našim teorijama o x -u, itd. Kao što ćemo vidjeti u poglavlju o antirealizmu, antirealisti poriču upravo uvjet 2). Uvjet 3) možda ne ulazi nužno u definiciju realizma, ali ga sigurno čini plauzibilnijom pozicijom. Njime se želi reći da x , barem u nekoj mjeri, jest takav kao što mi mislimo da jest. Što bi nam vrijedilo da x postoji objektivno i nezavisno od nas kada mi to ne bismo mogli znati ili kada bi naša vjerovanja o x -u bila iz osnove pogrešna? Definiciji realizma ponekad se dodaje i uvjet 4). Mislim da je on neizbježan. Njime se želi reći da se x ne može svesti na neku drugu vrstu činjenica, dakle, da x mora postojati *per se*. Na primjer, fizikalisti su *redukcionisti* u pogledu mentalnih stanja jer smatraju da ona zapravo nisu *ništa drugo* nego fizička stanja mozga. Isto tako, naturalisti u etici su redukcionisti u pogledu vrijednosti jer smatraju da su vrijednosti zapravo *samo* vrsta činjenica (o tome koje stvari uvećavaju ili umanjuju našu sreću), stoga nisu realisti u pogledu vrijednosti. Ili, ako bi se ispostavilo da je moralnost zapravo *samo* dugoročna racionalnost, to bi značilo da moralnost zapravo nikada nije ni postojala kao nešto *različito od* dugoročne racionalnosti. Fenomenalisti su redukcionisti u pogledu

8 Zanimljivo je da je definiciju realizma koja se danas koristi u svjetskoj literaturi još 1934. dao jedan naš autor. To je Stjepan Zimmermann u *Temeljima filozofije*; on kaže "Realisti uče 1. da egzistira o našoj svijesti neovisni (realni) svijet, i 2. da ga možemo *upoznati*." str. 163. To je pozicija koju je Zimmermann zastupao. *Temelji filozofije* vrlo su jasna, kvalitetna i na nekim mjestima iznenađujuće suvremena knjiga.

9 Postojanje nebodera i automobila očito u nekom smislu ovisi o nama, naime, mi smo ih napravili. Međutim, to nije smisao koji je ovdje relevantan.

fizičkih predmeta jer smatraju da fizički predmeti nisu *ništa drugo* nego skupovi osjetilnih dojmova, stoga nisu realisti u pogledu fizičkih predmeta.¹⁰

Naivni i kritički realizam

Prije nego što krenemo na epistemološku komponentu realizma, nije na odmet razlučiti barem dvije vrste realizma; naivni i kritički. *Naivni realizam* je intuitivno vrlo prihvatljiva ali intelektualno prilično dogmatska pozicija. To je pozicija prema kojoj *stvari naprosto jesu takve kao što nam izgledaju*. Predreflektivno, mi smo svi uglavnom naivni realisti, uglavnom svi vjerujemo da stvari jesu takve kao što nam izgledaju.¹¹ Međutim, epistemološka refleksija pokazuje da stvari barem ponekad nisu takve kao što nam izgledaju. Prije svega radi se o skeptičkim argumentima Enesidemovog tipa koji su nas, na primjer, nagnali da uvedemo razliku između primarnih i sekundarnih svojstava i da uvidimo da u našem znanju postoji element konvencije. *Naivni realizam uglavnom se odbacuje zato što ne može objasniti razliku između sna i jave, razliku između primarnih i sekundarnih svojstava, slučajeve pogrešne percepcije, iluzije, halucinacije i hipnoze*. Da bi se te pojave objasnile potrebno je uvesti *razliku između toga kako nam stvari izgledaju i toga kakve one doista jesu*.¹² Prihvatanje te distinkcije upravo je karakteristika kritičkog realizma. Međutim, kada se ta razlika jednom uvede, otvara se prostor za radikalnu skeptičku mogućnost da *stvari nikada nisu takve kao što nam izgledaju*. Stoga je potrebno je uložiti značajan intelektualni napor da bi se, barem u nekoj mjeri, premostio *jaz između toga kako nam stvari izgledaju i toga kakve one doista jesu*. Drugim riječima, da bi se pokazalo da stvari, barem u normalnim okolnostima, doista jesu takve kao što nam izgledaju. Stoga se ova varijanta realizma i naziva *kritička* zato što iskustvo ne prihvaća zdravo za gotovo, kao *naivni realizam*, već ga kritički preispituje.

10 Fenomenalisti nisu realisti i zato što krše uvjet nezavisnosti - 2).

11 Filozofska pozicija u kojoj se brane i razrađuju intuicije naivnog realizma najčešće se naziva *direktni realizam* zato što se nastoji pokazati da stvari ne percipiramo indirektno (preko svojih predodžbi) već direktno, dakle, da ono što vidimo nisu naše predodžbe stvari već same stvari. Često se koristi i izraz *zdravorazumski realizam*. Na koncu, tko bi htio da se pozicija koju zastupa zove *naivna*.

12 Hans Reichenbach, u *Experience and Prediction* iz 1938., posebno III, §19, vrlo lijepo pokazuje zašto trebamo prihvatiti, kako ju on naziva, "teoriju reduplikacije" prema kojoj vidimo stvari oko sebe tako što imamo mentalne reprezentacije tih stvari. Posebno je zanimljiv i, mislim, vrlo plauzibilan Reichenbachov stav da ono što vidimo jesu same stvari, a ne mentalne reprezentacije tih stvari. Postojanje mentalnih reprezentacija nešto je do čega smo došli *zaključivanjem*, a ne percepcijom. Mentalne reprezentacije tako imaju isti epistemološki status kao i elektricitet ili atomi, one su teorijski entiteti. Ova je teza direktno suprotstavljena descartesovskoj tezi da smo *neposredno* svjesni svojih vlastitih mentalnih stanja koju, na primjer, zastupa Nagel u *Što sve to znači?* iz 1987., str. 5. hrvatskog izdanja.

Prema kritičkom realizmu opcije koje nabraja skeptik doista su moguće: *moguće* je da nas obmanjuje zli demon, *moguće* je da je sve samo san, *moguće* je da sam samo mozak u laboratoriju, itd. Sve je to moguće, ali najvjerojatnije *samo moguće*. To su čisto *teorijske* mogućnosti. Sve dosadašnje iskustvo, ili skoro sve dosadašnje iskustvo govori nam da vanjski svijet postoji. I to je najvjerojatnije tako. Da nas zapravo obmanjuje zli demon, to jest *moguće*, ali *vjerojatnost* da je to doista tako izuzetno je niska, recimo, 0,000001. Vjerojatnost da je sve samo san je, recimo, nešto viša 0,000002. S druge strane, vjerojatnost da doista postoji vanjski svijet izuzetno je visoka, recimo, 0,99999. Uostalom, vjerovanje da vanjski svijet postoji u krajnoj je liniji *empirijsko* vjerovanje o tome kakav je svijet, vjerovanje da stvari u svijetu stvarno postoje i da su barem otprilike takve kao što nam izgledaju. A jedna od osnovnih karakteristika empirijske spoznaje jest da *nije izvjesna*, jer uvijek je moguće da buduće iskustvo pokaže da sada nismo u pravu. Stoga i naše vjerovanje da vanjski svijet postoji, budući da predstavlja sveobuhvatno ali ipak empirijsko vjerovanje, ne može biti 100% sigurno. Ako je o svijetu, mora biti barem *u principu* moguće da nije istinito. Stoga naše vjerovanje u postojanje vanjskog svijeta ima *isti logički status* kao i radikalne skeptičke opcije. Ono je zapravo *samo empirijska hipoteza koja objašnjava naše iskustvo*. I skeptičke opcije isto su tako empirijske hipoteze koje objašnjavaju naše iskustvo, samo što je njihova vjerojatnost neusporedivo niža.

Antirealizam

Antirealizam je pozicija prema kojoj stvari koje spoznajemo postoje, *ali ne neovisno o nama*, one su u velikoj mjeri "naši proizvodi".¹³ Drugim riječima, iz gore navedene definicije realizma antirealist prihvaća *dimenziju postojanja*, ali odbacuje *dimenziju nezavisnosti*. Stoga se rasprava između realizma i antirealizma u pogledu *x-a* u osnovi svodi na pitanje *da li postojanje x-a ovisi o nama ili ne*, drugim riječima, svodi se na pitanje *da li mi detektiramo x ili ga projiciramo*. Realist smatra da mi *otkrivamo* činjenice u svijetu u smislu kojem je Kolumbo otkrio Ameriku – one su tu takve kakve jesu i čekaju da ih otkrijemo. Antirealist smatra da mi svojom spoznajom *stvaramo* činjenice u svijetu, u smislu u kojem stvaramo povijesne i socijalne činjenice, umjetnička djela ili tehničke proizvode. Pitanje ovisi li postojanje *x-a* o nama ili ne može se postaviti u terminima

13 U nas su svojevremeno bile popularne teze, ili radije slogani, da "subjekt nije pasivan u procesu spoznaje" i da su "subjekt i objekt zapravo jedno" i slično.

Eutifronove dileme¹⁴. Da li mi vjerujemo da stvari postoje zato što one postoje ili stvari postoje zato što mi vjerujemo da one postoje? Ako akcent prebacimo sa samih stvari na svojstva stvari, dilema bi glasila:

Da li mi vjerujemo da x jest F zato što x jest F ili x jest
 F zato što mi vjerujemo da x jest F ?

Dilema predstavlja elegantno i prirodno sredstvo za razlikovanje *primarnih* i *sekundarnih* svojstava. Na primjer, x nam izgleda okruglo zato što jest okruglo, dok s druge strane, x jest crveno zato što nam izgleda crveno¹⁵. Ovaj stav implicira realizam u pogledu oblika i ostalih primarnih svojstava i antirealizam u pogledu boja i ostalih sekundarnih svojstava. Jasno, možemo biti realisti u pogledu nekih stvari, na primjer, fizičkih predmeta u vanjskom svijetu, teorijskih entiteta znanosti, itd, i antirealisti u pogledu nekih drugih stvari, na primjer, etičkih i estetskih vrijednosti, univerzalija, modalnosti, itd.

Realist u pogledu postojanja vanjskog svijeta može prihvatiti da *neka* svojstva stvari u vanjskom svijetu ovise o nama, ali ipak smatra da naša vjerovanja o vanjskom svijetu *u najvećoj mjeri* ne ovise o nama već o tome kakav je svijet nezavisno od načina na koji ga vidimo. Tako realist može prihvatiti da, na primjer, sekundarna svojstva stvari ovise i o načinu na koji ih vidimo. Antirealist pak smatra da vanjski svijet *u daleko većoj mjeri* nego što inače mislimo ovisi o načinu na koji ga vidimo. Tako da se može reći da je rasprava između realizma i antirealizma u pogledu vanjskog svijeta zapravo više stvar stupnja nego stvar jasne i čvrste odluke. Slikovito rečeno, antirealist pobjeđuje u sporu u mjeri u kojoj uspije “prepumpati stvari iz svijeta u naše glave”. Možda najpoznatiji pokušaj u tom pravcu jest djelo Immanuela Kanta. On je smatrao da naše znanje gotovo u potpunosti ovisi o arhitektonici našeg uma, dakle, o subjektivnim faktorima i da je jedina objektivna komponenta našeg iskustva *stvar po sebi*, nešto što nema nikakvih svojstava i o čemu ionako ništa ne možemo znati. Smatrao je, na primjer, da čak prostor i vrijeme ne pripadaju objektivnoj stvarnosti ili odnosima predmeta u objektivnoj stvarnosti već da predstavljaju subjektivne uvjete našeg iskustva.¹⁶ Sapir i Whorf uporište za antirealizam pronašli su u jeziku, smatrali su da je struktura stvarnosti u kojoj živimo određena strukturom jezika kojim govorimo.¹⁷ Primjer kojim se često ilustrira ovu tezu jest snijeg. Mi ima-

14 Eutifrovu dilemu upravo u ovom kontekstu koristi Crispin Wright u knjizi *Truth and Objectivity* 1z 1992., dodatak trećem dijelu, str. 108-140.

15 Jasno, ovdje se pod “crveno” ne misli na (primarno) svojstvo predmeta da ima molekularnu strukturu površine takvu da odbija svjetlost te i te valne duljine, već na subjektivni doživljaj osobe koja gleda crveni predmet, dakle, na to kako crveni predmet izgleda normalnom spoznavatelju u normalnim okolnostima.

16 *Kritika čistoga uma* iz 1781., Transcendentalna estetika, str. 33-48. navedenog izdanja.

17 Njihovu tezu vrlo oštro kritiziraju Devitt i Sterelny u *Jezik i stvarnost* iz 1999., dio IV, poglavlje 12.

mo samo jednu riječ za snijeg te, prema tome, za nas postoji samo jedna vrsta snijega. S druge strane, Eskimi imaju imaju desetak različitih riječi za različite vrste snijega te, prema tome, za njih postoji desetak različitih vrsta snijega. Najradikalniji zaključak koji se izvodi iz primjera ove vrste jest da postojanje stvari u svijetu ovisi o jeziku kojim govorimo i mislimo. Sociolozi znanja Bloor i Barnes smatraju da su naša vjerovanja o stvarnosti u potpunosti determinirana socijalnim faktorima, tako da je i stvarnost zapravo socijalni produkt.¹⁸ Filozof znanosti Thomas Kuhn smatra da su naša vjerovanja o svijetu u kojem živimo uvijek određena teorijom koju prihvaćamo, te da stoga ne možemo govoriti o tome kakav je svijet nezavisno od toga koju smo teoriju prihvatili. Iz toga onda izvodi zaključak da znanstvenici koji prihvaćaju različite teorije zapravo žive u različitim svjetovima.¹⁹ Realist, jasno, smatra da su sve ovo faktori koji *ometaju* našu spoznaju svijeta, ali da je ona ipak dostižna. Antirealist smatra da su ovo faktori koji *konstituiraju* našu spoznaju svijeta, pa i svijet sam.

Oblikovanje keksa i sječenje mesa

Antirealist smatra da aktom spoznaje x -a mi konstituiramo sam x . Spoznavanjem x -a mi mu "utiskujemo" njegova svojstva i tako ga stvaramo. Da ga nismo spoznali ne bi imao svojstva koja ima ili ga čak uopće ne ni bilo. Što onda ostaje u objektivnoj stvarnosti, nezavisno od naše spoznaje? Antirealist smatra da je to nekakva amorfn masa koju mi oblikujemo svojom spoznajom. Antirealist koristi *metaforu kalupa za kekse*: naša spoznaja je poput kalupa za kekse koji utiskivanjem u amorfnu tijesto (objektivnu stvarnost nezavisnu od naše spoznaje) stvara keks i njegova svojstva (predmet koji spoznajemo). S druge strane, realist koristi *metaforu sječenja mesa*: naša spoznaja je poput kuhara koji ne siječe meso (objektivnu stvarnost nezavisnu od naše spoznaje) kako mu drago, već siječe po već postojećim zglobovima i spojevima i tako razdvaja prirodne dijelove tog komada mesa (predmete koje spoznajemo).²⁰

Realist se, vidjeli smo, uglavnom oslanja na zaključak na najbolje objašnjenje: smatra da pretpostavka da vanjski svijet doista jest takav kao što nam izgleda predstavlja najbolje objašnjenje činjenice da je naše iskustvo takvo kakvo jest. Međutim, i antirealist se u svojoj epistemologiji može osloniti na zaključak na najbolje objašnjenje, može, na primjer, tvrditi da činjenica da je naš jezik takav kakav jest ulazi u najbolje objašnjenje činjenice da je naše iskustvo vanjskog svijeta takvo kakvo jest, ili činjenice da prihvaćamo znanstvene teorije koje

18 Njihovi radovi dostupni su na hrvatskom jeziku u zborniku radova *Sociologija znanstvene spoznaje – "Strogi program" i "Edinburška škola" u sociologiji znanosti* koji je uredio Darko Polšek.

19 Thomas Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* iz 1962.

20 Ovo je Platonova metafora iz *Fedra*, 265e, str. 163. navedenog izdanja.

prihvaćamo. Može tvrditi da *pretpostavka da naš um konstituira svijet predstavlja najbolje objašnjenje činjenice da je naše iskustvo svijeta takvo kakvo jest*. Dakle, zaključak na najbolje objašnjenje nije sredstvo rezervirano samo za realizam, može ga koristiti i antirealist. Dakako, pitanje je *koja pretpostavka bolje objašnjava činjenicu da je naše iskustvo takvo kakvo jest*.

Ono što je zajedničko svim oblicima antirealizma²¹ jest *brisanje ili slabljenje razlike između toga kako nam stvari izgledaju i toga kakve stvarno jesu*. Skeptički argumenti zasnovani su na toj razlici, ona je poznata kao razlika između *biti i pojava*, ili između *fainomena i noumena*. Međutim, antirealist se pita: Što to uopće znači da stvar meni izgleda tako i tako, a da je zapravo drukčija? Ja mogu stvar pregledati na razne načine, različitim sredstvima, u različitim okolnostima. Možda ću čak utvrditi da stvar nije onakva kakva mi je izgledala na prvi pogled. Ali to samo može značiti da mi sada, nakon što sam je temeljito pregledao, stvar *izgleda drukčije* nego što mi je izgledala na prvi pogled. Opet se radi o tome kako mi stvar izgleda, a ne o tome kakva ona navodno jest nezavisno od toga kako mi izgleda. Da bih ustanovio je li stvar doista takva kao što mi izgleda, moram ju ponovno ispitati. Ali tako *moгу samo još jednom ustanoviti kako mi stvar izgleda*, a ne kakva ona jest nezavisno od toga kako mi izgleda. Za antirealista izraz “Stvari nisu takve kao što nam izgledaju” zapravo znači “Kada bismo ih bolje pregledali, izgledale bi nam drukčije nego što nam sada izgledaju.” Ako između “*p*” i “izgleda mi da *p*” ima ikakve razlike osim verbalne, razlika može biti samo u tome što je u slučajevima u kojima nismo učinili sve što smo mogli da utvrdimo da li *p* ipak primjerenije reći “izgleda mi da *p*”, dok imamo pravo tvrditi da “*p*” samo u slučajevima u kojima smo učinili sve što smo mogli da utvrdimo da li *p*. Jasno, realist smatra da se razlika između “izgleda mi da *p*” i “*p*” sastoji u tome da “*p*” znači “*p*, ma kako nama što izgledalo”. Antirealist smatra da “*p*, ma kako nama što izgledalo” zapravo ne znači ništa, i da nema smisla tražiti nekakvu “objektivnu stvar po sebi” koja je navodno nezavisna od toga kako bilo kome izgleda, niti govoriti o nekakvim pravim bitima koje se skrivaju iza pojava i koje će nam zauvijek ostati nedostupne. Ideja nekakve *transcendentne stvarnosti* – stvarnosti koja nadilazi sve moguće iskustvo – naprosto je nesuvisla. Što bi to bila stvar takva kakva jest, nezavisno od toga kako bilo kome može izgledati? Za antirealista to je inkonzistentna ideja, on vjeruje da *stvari jesu upravo takve kao što nam izgledaju!*²²

21 Cijeli je niz antirealističkih pozicija. Od Berkeleyovog *idealizma* i Millovog i Ayerovog *fenomenalizma* do Putnamovog *internog realizma*, sve su to antirealističke pozicije. I *verifikacionizam* i *pragmatizam*, o kojima će uskoro biti riječi, mogu se shvatiti i često se shvaćaju kao antirealističke pozicije.

22 Istu rečenicu tvrdi i naivni realist, ali u sasvim suprotnom smislu. Naime, naivni realist smatra da to kakve stvari jesu određuje to kako nam izgledaju. Antirealist smatra da *određenje ide u suprotnom pravcu*: to kako nam stvari izgledaju određuje to kakve one jesu.

Vidjeli smo da je razlika između toga kakve stvari jesu i toga kako nam izgledaju uvedena zato da bi se objasnio niz pojava koje se inače ne bi mogle objasniti – snovi, halucinacije, optičke iluzije, itd. Ako antirealist slabi ili briše ovu razliku, kako onda objašnjava navedene pojave? Na osnovi do sada rečenoga može se anticipirati odgovor: eliminira ih kao iskustva u kojima uvjeti spoznavanja nisu bili dovoljno dobri. Korigirali smo ih tako da smo ih usporedili s daljnjim iskustvima i odbacili ih kao nevaljane zato što se nisu s njima podudarala. Poanta antirealističkog odgovora jest u tome da smo jedna iskustva usporedili s drugim iskustvima, *a ne*, kao što misli realist, sa samim stvarima ma kako one kome izgledale. Antirealist isto tako nastoji objasniti još neke intuicije koje *prima facie* podupiru realizam. Na primjer, intuiciju da stvari postoje i kada ih nitko ne vidi i da imaju svojstva koja imaju i kada ih nitko ne gleda. Tako iskaz “na tom i tom mjestu nalazi se takva i takva stvar” antirealist razumije u smislu “kada bi netko otišao na to i to mjesto i pogledao, vidio bi takvu i takvu stvar.” Generalno govoreći, antirealist ne odustaje od svoje osnovne strategije da *to kakve stvari jesu definira u terminima toga kako nam one izgledaju*. Na taj način, to kako nam stvari izgledaju postaje *konstitutivno* i za to kakve stvari jesu, i to ne samo u slučaju sekundarnih već i u slučaju primarnih svojstava.

Pitanja uz poglavlje *Stvarnost*

1. Što je realizam?
2. Navedite i po točkama objasnite definiciju realizma!
3. Što je u definiciji realizma uvjet postojanja a što uvjet nezavisnosti?
4. Zašto redukcionist u pogledu x -a ne može biti realist u pogledu x -a.
5. Što je naivni realizam?
6. Koje činjenice ne može objasniti naivni realizam?
7. Kako se uvodi i opravdava razlika između toga kako nam stvari izgledaju i toga kakve stvarno jesu?
8. Što je kritički realizam?
- 9.. Što je antirealizam?
10. Što znači da detektiramo svojstvo, što znači da ga projiciramo?
11. Izložite realističko i antirealističko shvaćanje činjenice da x jest F uz pomoć Eutifronove dileme!
12. Objasnite razliku između primarnih i sekundarnih svojstava uz pomoć Eutifronove dileme!

13. Izložite metaforu kalupa za kekse i metaforu sječenja mesa!
14. Što antirealist misli o transcendentnoj stvarnosti? Zašto?
15. Koju intuiciju ne može objasniti antirealizam?

UM

Jesam li ja isto što i moje tijelo? Jesam li nešto više od i različito od svog tijela? Je li moje tijelo nešto što *imam* ili nešto što *jesam*? Kako mozak može misliti? Kako 1,5 kg sive sluzave mase može vidjeti, čuti, osjećati, odlučivati, strahovati, nadati se, itd? Je li moguće fizičko objašnjenje mentalnog života? To su pitanja kojima se bavi *filozofija uma*.¹ Prihvatljiva teorija u filozofiji uma treba objasniti što su mentalna stanja, koja je njihova prava priroda i kakav je odnos mentalnih stanja i fizičkih stanja, prije svega, neuroloških stanja naših mozgova.² Filozofske

- 1 Odličan, kratak i jednostavan uvod u filozofiju uma je *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction* Davida Armstronga iz 1999.; isto tako i *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* Jaegwona Kima iz 1998. Jako su dobri i udžbenici *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction* Johna Heila iz 2004.; *Philosophy of Mind* Jaegwona Kima iz 2005.; te *An Introduction to the Philosophy of Mind* E. J. Lowea iz 2000. Dobre knjige uvodnog karaktera su i *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind* Paula Churchlanda iz 1984.; *Contemporary Philosophy of Mind: A Contentiously Classical Approach* Georgesa Reya iz 1997.; *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind* Tima Cranea iz 2001., te *The Nature of Mind: An Introduction* Petera Carruthersa iz 2004. Izvrсна antologija tekstova je *Mind and Cognition: An Anthology* Williama Lycana iz 1990.; jako su dobre i *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology* Johna Heila iz 2004.; *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* Davida Chalmersa iz 2002., te *Oxford Handbook of Philosophy of Mind* Briana McLaughlina iz 2009. Jasno pisan uvod u filozofiju uma na hrvatskom jeziku je *Kognitivizam i svijest* Borana Berića iz 1994. Informativan je *Uvod u filozofiju psihologije* Nenada Mišćevića iz 1990. Svakako najbolja knjiga iz filozofije uma na hrvatskom jeziku je *Fizikalizam* Nevena Sesardića iz 1984., no iako jasno pisana dosta je teška za čitatelja bez predznanja. Dobar izbor članaka može se naći u antologijama tekstova Nenada Mišćevića i Snježane Prijić *Filozofija psihologije* iz 1993. i *Računala, mozak i ljudski um* Nenada Mišćevića i Nenada Smokrovića iz 2001.
- 2 U hrvatskom nema točnog prijevoda za englesku riječ "mind". Najčešće se koristi izraz "um", međutim, "um" ima više intelektualne konotacije i ne uključuje percepciju i emocije. Koristi se i izraz "duh", međutim, i "duh" se često koristi kao nešto suprotstavljeno duši, koja bi, po toj slici, trebala biti sjedište emocija. Pored toga, "duh" se koristi i u smislu u kojem se govori o prizivanju duhova i škripi vrata po noći. Mogla bi se koristiti i riječ "duša", međutim, taj je izraz prilično opterećen religijskim konotacijama. Uobičajen pojmovni par u hrvatskom je "fizičko" i "psihičko", i izraz "psihičko" dobro bi odgovarao engleskome "mind". Međutim, čini mi se da izraz "mentalno" najbolje odgovara i engleskome "mind" i, što je u ovome kontekstu najvažnije, onome o čemu se raspravlja u filozofiji uma. Dakle, izraz "mentalno" ovdje se koristi u smislu da zahvaća sve mentalne

teorije uma možemo podijeliti u tri skupine: 1) *eliminativističke* – teorije koje naprosto poriču postojanje mentalnoga, 2) *redukcionističke* – teorije koje tvrde da mentalno postoji, ali da zapravo nije ništa drugo do li vrsta nečeg drugog, u pravilu fizičkoga, 3) *antiredukcionističke* – teorije koje tvrde da mentalno postoji kao zasebna vrsta stvari. Ovdje treba napomenuti da se i eliminativizam često smatra redukcionističkom pozicijom, tako da se onda razlikuje *eliminativni redukcionizam* (pozicija 1) od *neeliminativnog redukcionizma* (pozicija 2). Isto tako, sve antiredukcionističke pozicije nazivam *dualističkima*. Dakle:

1. *Eliminativizam* – mentalna stanja ne postoje.
2. *Redukcionizam* – mentalna stanja postoje ali su svodiva na fizička.
3. *Dualizam* – mentalna stanja postoje i nisu svodiva ni na što drugo.

Ovdje ću izložiti pet filozofskih teorija uma; *bihejviorizam*, *fizikalizam*, *funkcionalizam*, *eliminativni materijalizam*, i *dualizam*. Bihejviorizam i eliminativni materijalizam su eliminativističke pozicije, fizikalizam i funkcionalizam su redukcionističke, dok je dualizam antiredukcionistička pozicija.

Bihejviorizam

Početak dvadesetog stoljeća smatralo se da (1) predmet psihologije jest *svijest* i da stoga (2) primjerena metoda psihologije jest *introspekcija*.³ Kao reakcija na ovo gledište javio se *bihejviorizam* – stav da (1) predmet psihologije jest *ponašanje*, a ne svijest i da (2) primjerena metoda psihologije jest *opažanje i eksperimentiranje*, kao i u bilo kojoj drugoj egzaktnoj znanosti, a ne introspekcija.⁴ Bihejvioristi su teži-

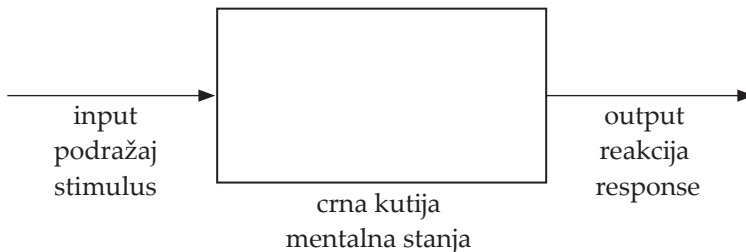
aktivnosti – razumske, perceptivne, emotivne, voljne i bilo koje druge. Pored toga, kada govorim o mentalnim stanjima uvijek mislim na *svjesna* mentalna stanja. Taj izraz može zvučati redundantno, moglo bi se tvrditi da mentalno stanje po definiciji mora biti svjesno i da prema tome stanje koje nije svjesno naprosto ne može biti mentalno stanje. Ipak, znatan broj autora *ne identificira* svjesno s mentalnim, tako da ostaje otvoren prostor za postojanje nesvjesnih mentalnih stanja. To bi, naprimjer, odgovaralo Freudovoj domeni nesvjesnoga – mentalna stanja koja imamo i koja na nas djeluju, a da ih nismo svjesni. Iako je u literaturi prisutna i ovakva upotreba izraza, kao što sam rekao, pod “mentalnim stanjima” u ovom tekstu mislim samo na svjesna mentalna stanja.

- 3 Radi se o Wundtovom introspekcionizmu – stavu da psihologija treba proučavati mentalna stanja opisana u introspektivnim izvještajima ispitanika. Wilhelm Wundt (1832.-1920.) jedan je od utemeljitelja suvremene psihologije, iako je sam osnovao prvi psihološki laboratorij i uvelike doprinio tome da psihologija postane egzaktna znanost, bio je uvjeren da primarni predmet psihologije jesu subjektivna mentalna stanja dostupna introspekcijom.
- 4 Najpoznatiji predstavnici među psiholozima jesu: Ivan Pavlov (1849.-1936.), J. B. Watson (1878.-1958.) i B. F. Skinner (1904.-1990.); među filozofima: Rudolf Carnap (1891.-1971.), C. G. Hempel (1905.-1997.), Gilbert Ryle (1900.-1976.) i Ludwig Wittgenstein (1889.-1951.).

šte proučavanja prebacili s mentalnih stanja na ponašanje zato što je ponašanje ljudi i životinja nešto što je *javno i objektivno*, dok su mentalna stanja nešto što je *privatno i subjektivno*. Mentalna stanja dostupna su isključivo *introspekcijom* koja je nepouzdana i varljiva, te stoga nije jasno kako bi naš unutarnji život mogao biti predmetom znanstvenog istraživanja. Ono što može i treba biti predmetom znanstvenog istraživanja jest ono što je mjerljivo i intersubjektivno provjerljivo, a to je *ponašanje*. Na primjer, *brzina reakcije* u nekoj situaciji jest nešto što je objektivno mjerljivo i dostupno znanstvenom istraživanju, dok je *iskustvo* koje je osoba imala u toj situaciji nešto subjektivno i u krajnjoj liniji dostupno samo toj osobi, stoga o tome ne može biti nikakve znanosti. Zato psihologija treba proučavati *ponašanje* a ne *mentalna stanja*.

Crna kutija

Za bihejvioriste um je *crna kutija*. Ono što možemo i trebamo proučavati jest odnos između *inputa* i *outputa* a ne *unutrašnji mehanizam* koji od inputa dovodi do outputa. Za čovjeka koji zna voziti automobil, a ne zna ništa o radu motora, motor je crna kutija. Za čovjeka koji zna koristiti kompjuter, a ne zna ništa o tome kako kompjuter zapravo radi, kompjuter je crna kutija. Ono što ti ljudi znaju jest *odnos između inputa i outputa*, a ne *unutrašnji mehanizam* kojim se taj odnos realizira. Ono što oni znaju jest da će se, ako učine x , dogoditi y , a kako funkcionira mehanizam koji od x dovodi do y , to ne znaju i to ih i ne zanima. Isto tako, *psihologija treba proučavati odnose između podražaja iz okoline i naših reakcija*, a ne *unutrašnje mentalne procese* koji na ovaj ili onaj način od podražaja dovode do reakcije. Nadalje, unutrašnji psihološki mehanizmi *postoje*, isto kao što i za korisnika kompjutera ili automobila *postoje* nepoznati unutrašnji mehanizmi koji pokreću te naprave, ali ti mehanizmi *nisu predmet proučavanja*. Bihejvioristi su imali na umu shemu koja se danas često koristi u informatici.



Uobičajeno je razlikovati dvije vrste bihejviorizma, *metodološki* i *logički* (ili *analitički*). Metodološki bihejviorizam je metodološka teza o *primjerenom metodologiji* psihologije – to je stav da mentalna stanja nisu prikladan predmet znanstvenog proučavanja. S druge strane, logički ili analitički bihejviorizam je filozofska teza

o pravoj prirodi mentalnih stanja – to je teza da su *mentalna stanja u potpunosti svodiva na ponašanje*. Ono o čemu smo do sada govorili, to je bio metodološki bihejviorizam, pređimo sada na logički ili analitički.

Logički pozitivisti zastupali su tezu o *jedinstvu znanosti* – smatrali su da ukupno ljudsko znanje predstavlja jednu jedinstvenu cjelinu utemeljenu u neposrednom opažanju.⁵ Stoga su smatrali da se *iskazi svih znanosti moraju moći svesti na intersubjektivno provjerljive iskaze o neposrednom opažanju*. Smatrali su da se i iskazi psihologije isto tako moraju moći svesti na intersubjektivno provjerljive iskaze o ponašanju ljudi, to jest, da *mentalni vokabular mora biti definiran u terminima fizičkog*. Iskaze o psihološkim stanjima shvaćali su kao skraćene opise fizičkog ponašanja. Tako bi, na primjer, iskaz *P*: “A je uzbuđen” zapravo stajao za niz:

p_1 : “A-ov puls je ubrzan”

p_2 : “A ubrzano diše”

p_3 : “A govori povišenim glasom”

p_4 : “A ne daje zadovoljavajuće odgovore na postavljena pitanja”

Dakle, ideja je da se svaki iskaz tipa *P* može bez ostatka prevesti u odgovarajući *p*-niz. A to znači da, kada govorimo o tuđim mentalnim stanjima, zapravo uopće ne govorimo o nekakvim unutrašnjim psihološkim stanjima drugih ljudi, već o njihovom opažljivom fizičkom ponašanju. Jasno je da ova ideja ima filozofski dalekosežne posljedice. Naime, ako je govor o mentalnome zapravo samo prikriveni govor o fizičkome, onda se problem odnosa uma i tijela i problem tuđih umova uopće ne javljaju. Analizom značenja iskaza o mentalnome pokazalo se da su to zapravo samo *pseudoproblemi*. Zavedeni činjenicom da u jeziku postoje mentalni predikati, počinili smo *pogrešku supstantivizacije (hipostaziranja)* i povjerovali da ti predikati označavaju nekakvu posebnu vrstu mentalnih entiteta, koji, iako povezani s našim ponašanjem, postoje kao nešto različito od našeg ponašanja. Na taj način logički bihejviorizam poriče postojanje mentalnih stanja i predstavlja *eliminativističku poziciju* u filozofiji uma, za razliku od metodološkog bihejviorizma koji ne poriče njihovo postojanje, već samo tvrdi da ona ne mogu i ne trebaju biti pravi predmet znanstvenog istraživanja.

5 Stav o jedinstvu znanosti bio je između ostaloga i reakcija na teze Wilhelma Diltheya (1833.-1911.) o radikalnoj razlici između prirodnih i društvenih znanosti. Klasični radovi logičkih bihejviorista svakako su “Psychology in Physical Language” Rudolfa Carnapa iz 1932/3. i “The Logical Analysis of Psychology” Karla Gustava Hempela iz 1935. Među ostalim filozofima koji su zastupali slične ideje najpoznatija djela su *The Concept of Mind*, Gilberta Ryla iz 1949. i *Filozofska Istraživanja* Ludwiga Wittgensteina iz 1953.

Fizikalizam

Općenito govoreći, fizikalizam je filozofska pozicija prema kojoj je sve što postoji fizičke prirode. Točnije rečeno, to je pozicija prema kojoj *postoje samo entiteti koje priznaje suvremena fizika*. Ono što navodno nije fizičko, to zapravo ne postoji. Ista se pozicija često naziva i *materijalizam*. Ideja je da je sve što postoji u krajnjoj liniji materijalne prirode.⁶ Ne smijemo se zabuniti, fizikalisti *ne* smatraju da mentalno ne postoji i da se tu nema što objašnjavati. Mentalna stanja *postoje*, međutim, pitanje je kakva je njihova priroda.⁷ Fizikalist smatra da su mentalna stanja zapravo *samo jedna vrsta* fizičkih – to su neurološka stanja naših mozgova. Mentalna stanja su, isto kao i sve drugo što postoji, u krajnjoj liniji samo fizička stanja. Ona su *isto što i* fizička stanja. Fizičko i mentalno *jedno su te isto*. Relacija između mentalnog i fizičkog jest *relacija identiteta*. Pazite, fizikalist *ne* tvrdi da fizičko *uzrokuje* mentalno ili da ga *određuje*. Kada bi to tvrdio, ne bi mogao tvrditi da su fizičko i mentalno jedno te isto, budući da jedna stvar može uzrokovati ili određivati drugu samo ako se radi o dvije različite stvari, a prema fizikalizmu, vidjeli smo, radi se o *jednoj te istoj* stvari. Za fizikalista stanja mozga *ujedno jesu* stanja svijesti. Jedna fizička stanja uzrokuju druga fizička stanja, budući da su neka fizička stanja ujedno i mentalna, može se reći da i mentalna stanja imaju uzročnu moć. Jasno, zato što su ujedno i fizička. Stoga se ova teorija u filozofiji uma naziva *teorija identiteta*, ili *teorija psihofizičkog identiteta*.⁸ Teorija identiteta je zapravo prilično plauzibilna pozicija i implicite smo joj skloni. Sljedeći primjer dobro ilustrira osnovni stav teorije identiteta. Grupa mladića na Grobniku ru-

6 Ponekad se materijalizam razlikuje od fizikalizma zato što fizika govori i o nematerijalnim entitetima, na primjer, silama.

7 Fizikalizam ili teorija identiteta jest teorija prema kojoj mentalna stanja postoje ali zapravo nisu ništa drugo do li neurološka stanja naših mozgova. Da bi se uopće moglo govoriti o identitetu između mentalnog i fizičkog, mora se prethodno priznati postojanje i jednog i drugog. Stoga se za teoriju identiteta često kaže da jest redukcionistička pozicija ali da nije eliminativistička. U okviru općenito fizikalističkog svjetonazora postoje i eliminativističke pozicije prema kojima mentalno naprosto ne postoji, tada je riječ o *eliminativnom materijalizmu*. To je pozicija koju zastupaju Paul i Patricia Churchland, pogotovo je jasno izložena u knjizi Paula Churchlanda *Matter and Consciousness* iz 1984. Bihejviorizam je isto tako eliminativistička pozicija, budući da iskaze o mentalnim stanjima razumije samo kao skraćene iskaze o ponašanju. To je pozicija koju su, od filozofa, zastupali logički pozitivisti Rudolf Carnap i Karl Hempel, zatim Gilbert Ryle i Ludwig Wittgenstein. Iako su općenite karakterizacije nezahvalne, korisno je razlikovati neeliminativni redukcionizam od eliminativnog redukcionizma. Dakle, općenito se smatra da fizikalistička teorija identiteta predstavlja neeliminativnu redukcionističku poziciju.

8 Fizikalizam u filozofiji uma javio se pedesetih godina dvadesetog stoljeća, dva su rada označila rađanje te teorije; članak U. T. Placea "Is Consciousness a Brain Process?" iz 1956. i članak J. J. C. Smarta "Sensation and Brain Processes" iz 1959. Pored ova dva rada iste je stavove dijelom zastupao i Herbert Feigl u radu "The "Mental" and "Physical"" iz 1958. Ideje fizikalizma i teorije identiteta izuzetno su dobro izložene na hrvatskom jeziku u knjizi Nevena Sesardića *Fizikalizam* iz 1984.

gala se svome kolegi koji, čak i na svoju vlastitu nevjericu, nikako nije uspijevao složiti neki krajnje jednostavan mehanizam. Nato je jedan od njih "ustao u obranu" nespretnoga kolege i rekao: "Što mu se rugate, pa nije kriv on, kriv je njegov mozak!". Jasno, prešutna ideja u ovome komentaru jest da on naprosto *jest isto što i njegov mozak* i da je zbog toga besmisleno krivnju prebacivati s njega na njegov mozak u smislu kojem se krivnja ponekad može s osobe prebaciti na funkcioniranje njene jetre ili njenog želuca. Budući da je mozak sjedište našeg mentalnog života, uvjereni smo da je veza između nas i našeg mozga daleko čvršća od veze između nas i naših ostalih organa.⁹ Jasno, u nekim slučajevima izgleda sasvim primjereno krivnju za nedostatak određenih mentalnih funkcija pripisati neurološkim oštećenjima ili poremećajima. Međutim, budući da u ovom slučaju nije bilo nikakve evidencije o neurološkim oštećenjima, komentatom se htjelo reći da je kolega naprosto glup. Kriviti njegov mozak, isto je što i kriviti njega samog.

Fizikalizam je *redukcionista* pozicija. To znači da *ne poriče* postojanje mentalnih stanja, ali da smatra da ona zapravo nisu ništa drugo i ništa različito od fizičkih stanja. Dakle, prema fizikalizmu mentalna stanja *ne* postoje *sui generis*, kao nešto različito od fizičkih stanja u svijetu. Ona *postoje*, ali samo kao jedna vrsta vrsta fizičkih stanja. Prema fizikalizmu, sve što postoji *svodivo je na fizičko*, pa tako i mentalno. Redukcija na fizičko nije problematična za veliki broj stvari. Prije svega, neživu materiju pa čak i jednostavije žive organizme, stabla i travu. Međutim, *mentalna stanja svjesnih organizama*, prije svega ljudi, predstavljaju najtežu prepreku redukcionista programom fizikalizma. Upravo se zato raspravo oko fizikalizma najviše rasplamsala upravo u području odnosa uma i tijela.

Fizikalisti se oslanjaju na znanost. Oni smatraju da je otkriće prave prirode mentalnih stanja zapravo stvar znanosti. Znanost je otkrila pravu prirodu mnogih stvari oko nas, te je stoga za očekivati da će otkriti i pravu prirodu mentalnih stanja, da će otkriti što ona doista jesu. Na primjer, vjerovalo se da grmljavina izražava ljutnju Zausa, Jahvea, ili Svetog Ilije. Međutim, znanost je otkrila što grmljavina stvarno jest: grmljavina *jest* elektromagnetsko pražnjenje. Dakle, grmljavina je *isto što i* elektromagnetsko pražnjenje. To nisu dvije različite stvari, to je jedna te ista stvar. Isto tako, nije bilo jasno što je toplina. Znanost je otkrila da toplina *jest* molekularno gibanje. Mislilo se da je voda element. Znanost je otkrila da je voda spoj, H₂O. Znanstvena otkrića ove vrste nazivaju se *teorijske identifikacije* ili *aposteriorne identifikacije*. To su otkrića u kojima znanost otkriva pravu prirodu pojava u svijetu, znanost otkriva što one doista jesu.

9 Kada bi vam presadili jetru, ili bilo koji drugi organ, to biste i dalje bili vi, međutim, kada bi vam presadili mozak, to više ne biste bili vi, to bi onda bio netko drugi. Zato je komentar "Da mi je imati tvoj mozak 7 dana, kako bih se odmorio!" skoro kontradikcija – kada bih 7 dana imao tuđi mozak ne bih se mogao ja odmoriti, budući da to ne bih bio ja već prije osoba čiji je mozak.

Nikakva količina *apriorne* filozofske spekulacije ne može nam reći što je voda, što je toplina ili što je svjetlost. To su sve *činjenična* pitanja i ono što je potrebno da bi se na njih odgovorilo jest *empirijsko* istraživanje. Ne možemo unaprijed reći što je mentalno stanje svjesnog bića, isto kao što nismo mogli unaprijed reći što je voda, toplina ili svjetlost. Fizikalist je uvjereni materijalist i optimist u pogledu znanstvene spoznaje. Ipak, fizikalist nije spreman unaprijed, na osnovi nekakve filozofske argumentacije, isključiti mogućnost dualizma – teorije da je um nematerijalne prirode. Fizikalist smatra da je dualizam *logički moguć* ali *de facto* neistinit. On smatra da je *logički moguće* da je um nematerijalan, isto kao što je *logički moguće* da voda nije H₂O, da svjetlost nije elektromagnetski val ili da toplina nije molekularno gibanje. Ali je uvjeren da mentalna stanja *de facto* jesu neurološka stanja, isto kao što voda *de facto* jest tvar koja ima molekularnu strukturu H₂O, itd. Što to znači da je nešto logički moguće? *Logički je moguće sve ono što nije kontradiktorno*. Drveno željezo i okrugli kvadrat nešto su što je *logički nemoguće*. Već na osnovi samog značenja *pojmov* "drvo", "željezo", "okruglo" i "kvadrat", znamo da drveno željezo i okrugli kvadrat ne mogu postojati. Nije nam potrebno nikakvo empirijsko istraživanje da bismo doznali postoji li okrugli kvadrat ili drveno željezo, dovoljno je da razumijemo te pojmove da bismo znali da su takve stvari nemoguće. S druge strane, le li voda element ili spoj, je li svjetlost valne ili korpuskularne prirode – to *ne možemo znati* na osnovi razumijevanja *pojmov* vode i svjetlosti. To možemo znati samo na osnovi *iskustvenog istraživanja*. Fizikalist smatra da je i pitanje o prirodi uma samo još jedno u nizu znanstvenih pitanja i da odgovor na to pitanje isto tako možemo dobiti samo znanstvenim istraživanjem. Zbog toga fizikalist smatra da je identitet mentalnog i fizičkog *kontingentan* i *aposterioran*, a ne *nužan* i *aprioran*.¹⁰ Iako ogromna neurološka evidencija pokazuje da mentalna stanja *de facto* jesu jedna vrsta fizičkih stanja, ostaje otvorena *logička mogućnost* da mentalna stanja nisu fizička i da je um nematerijalne prirode.¹¹ Fizikalisti smatraju da znanost, barem u principu, može u potpunosti objasniti pravu prirodu mentalnih stanja i time pokazati što ona zapravo jesu. Neurologija je već jako puno napravila u tom pravcu. Otkrilo se, na primjer, što je bol. Bol je aktiviranje C-vlakana. C-vlakna su vrsta živaca. Kada je ta vrsta živaca aktivna, nas boli. Prema tome, bol *jest*

10 Aristotel je smatrao da je mozak organ čija funkcija nije mišljenje već hlađenje krvi. Iako danas znamo da to nije točno, izgleda da u tome nema ničeg kontradiktornog.

11 Time što je pitanje o odnosu uma i tijela postavio kao čisto empirijsko i znanstveno pitanje, fizikalist nije ostavio previše prostora za filozofske argumente o odnosu uma i tijela. Tako, na primjer, poznata Descartesova *realna distinkcija* između mentalnog i fizičkog (modalni argument) postaje sasvim irelevantna; nebitno je što je logički moguće da mentalno postoji bez fizičkog, relevantno pitanje je može li mentalno *de facto* postojati bez fizičkog.

aktiviranje C-vlakana. Ona *nije ništa drugo do li* aktiviranje C-vlakana. Ona je *isto što i* aktiviranje C-vlakana.¹²

grom = elektromagnetsko pražnjenje
voda = tvar molekularne strukture H₂O
toplina = molekularno gibanje
bol = aktiviranje C-vlakana
svjesni procesi = neurološki procesi

Fizikalisti se nadaju da će znanost, prije svega neurologija, isto tako otkriti i pravu prirodu ostalih mentalnih stanja. Doista, neurološka evidencija je ogromna. Oštećenje tog i tog dijela mozga dovodi do poremećaja u tim i tim mentalnim funkcijama. Stimuliranje ovog ili onog dijela mozga dovodi do ovih ili onih osjeta. Itd. Pojačano lučenje ovog ili onog hormona dovodi do ovakvog ili onakvog raspoloženja. Već imamo i vrlo precizne karte mozga, znamo koji je dio odgovoran za koje funkcije. Evidencija još nije potpuna, ali je bez sumnje značajna. Ona nam daje racionalnu osnovu da očekujemo da će u budućnosti znanost točno otkriti pravu prirodu naših mentalnih stanja, da će otkriti da ona doista jesu neurološka stanja mozga.

Kako je to biti šišmiš?

Thomas Nagel vjeruje da je fizikalizam neodrživ zato što *ne zahvaća ono što je bitno za mentalna stanja*, a to je *subjektivno iskustvo posjedovanja mentalnog stanja*.¹³ Taj stav Nagel ilustrira primjerom šišmiša. On se pita *Kako je to biti šišmiš? Šišmiš se orijentira u prostoru tako da ispušta zvukove visoke frekvencije koji se odbijaju od predmeta u prostoru. On čuje zvukove koji su se odbili i tako zna gdje se što nalazi. Mogli bismo reći da šišmiš vidi tako što čuje, da gleda tako što sluša. On gleda uz pomoć neke vrste sonara. Šišmiš živi u istom svijetu u kojem i mi živimo, ali, on ga vidi na potpuno različit način. Iskustvo šišmiša mora biti nešto sasvim različito od našeg iskustva. Mi ne možemo točno znati kako šišmiš vidi svijet, vjerojatno ne možemo niti približno znati kako ga vidi. Međutim, uvjereni smo da mu nekako izgleda, da ima nekakvo iskustvo, neka-*

12 Doduše, kasnije se otkrilo da je neurološka osnova boli nešto složenija, ali to u ovom kontekstu ništa ne mijenja na stvari. Poanta je u tome da je poznata neurološka osnova boli i da se onda i da se onda s korelacije boli i njene neurološke osnove zaključuje na njihov identitet.

13 Svoje je stavove Nagel izložio u vrlo poznatom članku "What is it Like to be a Bat?" iz 1974. Možda bi se moglo reći da je upravo tim člankom započela antiredukcioniistička revolucija u filozofiji uma.

kav doživljaj svijeta u kojem živi. Dakle, uvjereni smo da *postoji nešto takvo kao što je biti šišmiš*, to jest, da *postoji način na koji šišmiš doživljava svijet*. Mi možemo proučiti neurologiju šišmiša, njegove navike, mehanizme njegove percepcije, itd. Međutim, možemo li znati kakva su *subjektivna iskustva šišmiša*? Može li nam bilo kakvo znanje o neurologiji i o ponašanju šišmiša pomoći da doznamo kako on doživljava svijet? Mi možemo čak gledati sonarom, preseliti se u špilju, visiti okačeni o krov. Međutim, time još uvijek ne bismo otkrili kako to izgleda šišmišu, otkrili bismo samo kako to izgleda *nama*. Ne možemo znati kako je to biti šišmiš jer jedini način da to znamo jest da i sami budemo šišmiš, a to je nemoguće jer tada mi više ne bismo bili mi. A ipak, uvjereni smo da postoji nešto takvo kao što je biti šišmiš, da postoje neka mentalna stanja koja taj organizam ima. Sam Nagel čak smatra da *neki organizam ima svjesna mentalna stanja ako i samo ako postoji nešto takvo kao što je biti taj organizam*. Možda ne bismo rekli da su mentalna stanja šišmiša *svjesna*, ali vjerujemo da ih on *ima*, da ona *postoje*, bez obzira na to je li ih u nekom smislu svjestan ili nije. Budući da nikakva znanstvena analiza neurologije ili ponašanja šišmiša ne može otkriti kako je to biti šišmiš, niti kako je to biti bilo koji drugi svjesni organizam, fizikalizam je naprosto netočan: mentalna stanja *nisu isto* što i fizička stanja. Ona su *bitno nesvodiva* na bilo kakva fizička stanja. Njihova bit nije u fizičkim stanjima koja organizam mora imati da bi ih imao, njihova bit je u subjektivnom doživljaju, u iskustvu organizma koji ih ima. Argument tipa *Kako je to biti?* ne vrijedi samo za šišmiše ili neka druga stvorenja čiji su perceptivni aparati različiti od naših. Jednako se tako možemo pitati *Kako je to biti susjed s trećeg kata? Kako njemu izgleda svijet, kako ga on doživljava? Nikada nećemo doznati kako njemu izgleda svijet jer je jedini način da to doznamo da budemo on sam, a to je nemoguće jer tada mi više ne bismo bili mi. Nagelov je argument intuitivno vrlo uvjerljiv i vrlo uspješan u suvremenoj filozofiji uma. Njime se nastoji pokazati da bit mentalnih stanja nije ni u njihovoj neurološkoj osnovi, kao što misle fizikalisti, ni u njihovoj ulozi u funkcionalnom ustroju, kao što misle funkcionalisti, ni u ponašanju do kojeg dovode kao što misle bihejvioristi, već u subjektivnom doživljaju koji imamo kada imamo ta mentalna stanja, to jest, u tome kako nam izgleda imati ta i ta mentalna stanja. Ova je teza vrlo plauzibilna, bit boli nije u aktiviranju C-vlakana, ni u psovanju, jaukanju i skakanju do kojeg ona dovodi. Bit boli je u osjećaju koji imamo kada nas boli. Isto tako, bit viđenja crvene boje nije u aktiviranju čunjića, štapića i očnih živaca do kojeg dolazi kada vidimo crvenu boju. Nije ni u zaustavljanju na semaforu kada vidimo crveno svjetlo, već u tome kako nam izgleda crvena boja, u subjektivnom iskustvu koje imamo kada gledamo crvenu boju.*

Usprkos velikoj plauzibilnosti i uspješnosti Nagelovog stava u suvremenoj filozofiji (to je možda najpoznatiji antiredukcionistički argument), nije sasvim jasno koliko je zapravo vrijednost ovog argumenta. Prije bi se moglo reći da je Nagel *točno formulirao problem koji mora riješiti svaki redukcionizam u filozofiji*

*uma nego da je ponudio argument protiv redukcionizma. Stoga se opća kritika koju redukcionisti upućuju Nagelu i zastupnicima sličnih antiredukcionističkih argumenta svodi se na sljedeće: iz činjenice da nešto ne znamo ne slijedi da je to nepoznatljivo, to jest, iz toga što nešto trenutno ne znamo ne slijedi da to nikada nećemo znati i da to ne možemo znati. Redukcionisti smatraju da u idealnom slučaju, ako bismo znali sve o nekoj pojavi i ako bismo znali sve o organizmu koji je s njom suočen, onda bismo znali i kako tom organizmu izgleda ta pojava. Mi zapravo već dugo imamo nekih spoznaja o tome kako drugi organizmi vide svijet, na primjer, po obliku i smještaju očiju insekata i riba možemo zaključiti koliko je njihovo vidno polje, po broju i vrsti receptora u nosu i na jeziku možemo procijeniti koliko su sofisticirana osjetila pojedinih organizama, to isto možemo procijeniti i na osnovi njihovih bihevioralnih reakcija, itd. To što trenutno ne znamo kako drugi organizmi doživljavaju svijet oko sebe, to samo znači da ne znamo dovoljno o perceptivnim aparatima tih organizama. Kada bismo znali dovoljno, onda bismo znali i kako ti organizmi vide svijet oko sebe. Jasno, antiredukcionist smatra da se ne radi o tome da mi trenutno ne znamo dovoljno o perceptivnim aparatima drugih ljudi i drugih živih organizama, već da se radi o tome da nikada nećemo moći doznati kako je to biti neki drugi čovjek ili neki drugi organizam. Što daltonistu vrijedi znanje o percepciji boja? Dakle, antiredukcionist ne smatra da se tu radi o trenutnoj *de facto* nemogućnosti, već o nemogućnosti *u principu*. Koliko god mi znali o nekom organizmu, koliko god znali o predmetu koji taj organizam percipira, koliko god znali o fizičkim i kemijskim aspektima procesa percepcije, mi nikada nećemo moći znati kako taj organizam doživljava svijet. Što vi mislite, zašto ne možemo znati kako drugi organizmi doživljavaju svijet oko sebe – zato što je to u principu nemoguće ili zato što još uvijek što ne znamo dovoljno? Ako mislite da to ne možemo znati zato što još ne znamo dovoljno, vaše su intuicije redukcionističke. Ako pak mislite da je to nešto što nam je u principu nedostupno, vaše su intuicije antiredukcionističke.*

Još je jedna strategija koja redukcionistu stoji na raspolaganju. Naime, redukcionist može čak i prihvatiti antiredukcionističke argumente, ali će ih nastojati *trivijalizirati*, to jest, nastojat će pokazati da iz njih zapravo ne slijedi ništa što bi potkopavalo njegovu tezu. Na primjer, tvrdit će sljedeće: budući da mentalna stanja i nisu ništa drugo doli fizička stanja nekog organizma, jasno je da možemo znati kako je to biti taj organizam samo ako možemo biti u istim fizičkim stanjima kao i taj organizam; budući da zbog naše fizičke konstitucije to ne možemo, jasno je da ne možemo ni znati kako je to biti taj organizam. Drugim riječima, *u ovakvom odgovoru redukcionist odbacuje pretpostavku da iz znanja o fizičkim aspektima nekog organizma mora slijediti i znanje o mentalnim aspektima istog organizma*. Jasno, pitanje je da li je ova strategija doista otvorena za redukcionista, to jest, pitanje je može li redukcionist odbaciti ovu pretpostavku, a da i dalje ostane redukcionist. Redukcionist će u pravilu tvrditi da se u antiredukcionističkim argumentima

tipa *Kako je to biti . . . ?* zapravo radi o *epistemološkom dualizmu koji nema nikakvih ontoloških implikacija*. Drugim riječima, tvrdit će da se radi o *nesvodivosti epistemološke perspektive, a ne o nesvodivosti entiteta u svijetu*. Sva razlika između toga kada smo sami u neurološkom stanju S_1 i toga kada proučavamo drugu osobu koja je u neurološkom stanju S_1 svodi se na *razliku između perspektive prvog lica i perspektive trećeg lica* iz koje ne slijedi da mentalno i fizičko nisu isto. Ovaj je odgovor prilično plauzibilan, međutim, pitanje je predstavlja li dobar odgovor na Nagelov argument. Naime, Nagelov argument upravo se oslanja na intuiciju da *postoji* nešto takvo kao što je perspektiva prvog lica, to jest, da *postoji* nešto takvo kao što je biti ta i ta osoba ili taj i taj organizam. Pored svih ostalih fizičkih činjenica u svijetu, postoji i činjenica da toj i toj osobi svijet izgleda tako i tako, činjenica da taj i taj organizam svijet oko sebe doživljava na takav i takav način, itd. Poanta argumenta je u tome da su te činjenice *dodatne* činjenice o svijetu u kojem živimo u odnosu na skup svih fizičkih činjenica. Na ovom je mjestu pitanje ima li redukcionist načina da postojanje perspektive prvog lica uklopi u fizikalističku sliku svijetu.

Funkcionalizam

Funkcionalizam u filozofiji uma jest gledište da se razumijevanje mentalnog života sastoji u razumijevanju njegovog *funkcionalnog ustrojstva* i da mentalna stanja treba shvatiti kao *funkcionalna stanja organizma*.¹⁴ Da bismo znali što neko mentalno stanje jest, moramo znati koju *funkciju* ono ima u funkcioniranju organizma kao cjeline. Tako, na primjer, bol jest ono stanje koje *upozorava na oštećenja organizma i dovodi do izbjegavanja onoga što to oštećenje uzrokuje*. U specficiranju svih *uzročnih uloga* tog stanja nije dovoljno navesti podražaje koji ga izazivaju i ponašanje do kojeg dovodi, već treba uzeti u obzir i *ukupno stanje organizma*, to znači, ostala vjerovanja i preferencije koje dovode do tjelesne reakcije. Sportaš na napornom treningu, čovjek na zubarskoj stolici ili čovjek koji vadi krumpir iz vatre neće izbjegavati bol zato što znaju da moraju podnijeti bol da bi postigli ciljeve koje žele postići. Dakle, ono što je bitno za neko mentalno stanje i ono što ga definira jesu funkcije koje ono ima u funkcioniranju organizma *kao cjeline*, to jest, *uzročne veze* koje ono ima s:

- (1) vanjskim podražajima koji do njega dovode
- (2) drugim mentalnim stanjima

14 Funkcionalizam u filozofiji uma javio se sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća, prije svega radovima Hilary Putnama, od kojih je možda najpoznatiji i najutjecajniji "The Nature of Mental States" iz 1975.

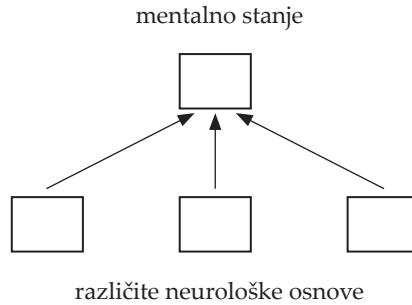
(3) tjelesnim ponašanjem organizma do kojega ono dovodi

Funkcionalizam je po svojem pristupu očito blizak biheviorizmu. Ipak, ključna razlika između te dvije pozicije jest u tome što funkcionalizam priznaje postojanje i relevantnost mentalnih stanja. Prema funkcionalizmu predmet proučavanja jesu i *unutrašnji psihološki mehanizmi* koji za biheviorizam predstavljaju irelevantni ili čak nepostojeći sadržaj crne kutije. Funkcionalistička analiza uspjela je zahvatiti ono što bihevioristička nije, a to je intuicija da *naše reakcije ne ovise samo o podražajima koje primamo već i o mentalnim stanjima koje imamo* – željama, vjerovanjima, preferencijama, itd. U tom bi se smislu moglo reći da funkcionalizam predstavlja prosvijećeni biheviorizam.

Funkcionalizam se, između ostaloga, javio i kao reakcija na fizikalizam. Naime, zastupnici teorije identiteta tvrdili su da ono što je bitno za mentalna stanja jesu njihove neurološke osnove u našim mozgovima. Dakle, to i to mentalno stanje je upravo to i to mentalno stanje, a ne neko drugo, zato što je identično s tim i tim fizičkim odnosno neurološkim stanjem mozga. Bol je bol zato što bol jest aktiviranje C vlakana; nešto jest bol akko jest aktiviranje C vlakana; bit boli je u neurološkom stanju u kojem se nalazimo kada nas boli. Funkcionalisti ne tvrde da neurološka otkrića nisu istinita, niti poriču aposteriorne teorijske identifikacije na kojima inzistiraju fizikalisti. Ono što funkcionalisti poriču jest fizikalistička teza da *prava priroda* mentalnih stanja jest u njihovoj neurološkoj osnovi. *Funkcionalisti smatraju da prava priroda mentalnih stanja nije u njihovoj neurološkoj osnovi, već u njihovoj funkcionalnoj ulozi.* Dakle, to i to mentalno stanje jest upravo to i to mentalno stanje, a ne neko drugo, zato što ima tu i tu funkcionalnu ulogu u našem ponašanju – uzrokuju ga ta i ta stanja i dovodi do tih i tih stanja. Bol je bol zato što ima tu i tu funkcionalnu ulogu u našem ponašanju; nešto je bol akko ima tu i tu funkcionalnu ulogu u našem ponašanju; *bit boli je u funkciji koju ona ima u našem ukupnom funkcionalnom ustroju, a ne u njevoj neurološkoj osnovi.* Funkcionaliste, da se tako izrazim, prvenstveno zanima kako je ustrojen naš *software*, a ne kakav nam je *hardware*. Stoga osnovni funkcionalistički prigovor fizikalizmu jest da je fizikalizam previše antropocentričan i restriktivan u pogledu pripisivanja mentalnih stanja. Razlika između ove dvije pozicije najlakše se vidi na primjerima sljedeće vrste. Zamislimo da se pojave vanzemaljci čiji je (1) kemijski i fiziološki ustroj potpuno različit od naših, ali im je (2) funkcionalni ustroj potpuno jednak ili barem vrlo sličan našem. Zamislimo dalje da s njima komuniciramo isto kao i s drugim ljudima, da razmjenjujemo znanstvene i tehnološke informacije, razna iskustva, sklapamo poslove, pričamo viceve na koje oni reagiraju slično kao i mi, itd. *Bismo li takvim bićima pripisali mentalna stanja?* Prema fizikalizmu *ne*, prema funkcionalizmu *da*. Ako je bit mentalnih stanja u njihovoj neurološkoj realizaciji, kao što to tvrdi fizikalizam, onda vanzemaljci naprosto *ne bi mogli imati* mentalna stanja budući da nemaju odgovarajuću

neurološku strukturu. Ako je, pak, bit mentalnih stanja u ulozi koju igraju u ukupnom funkcionalnom ustroju organizma, onda bi vanzemaljci *imali* mentalna stanja, budući da im je funkcionalni ustroj dovoljno sličan našem. Ako vanzemaljci ne bi imali C-vlakana, prema fizikalizmu ne bi mogli ni osjećati bol. Za funkcionaliste bi bilo dovoljno da imaju funkcionalna stanja uzrokovana oštećenjima organizma koja zajedno s ostalim funkcionalnim stanjima dovode do izbjegavanja onoga što oštećuje organizam. Isto vrijedi i za sva ostala mentalna stanja. Budući da bi u ovakvoj situaciji bilo sasvim prirodno vanzemaljci- ma pripisati mentalna stanja, ovakva situacija predstavlja *reductio ad absurdum* fizikalizma i prilično jaku evidenciju u korist funkcionalizma. Ovaj misaoni eksperiment pokazuje da i u realnim situacijama mentalna stanja drugih ljudi identificiramo kao funkcionalna stanja organizma, a ne kao neurološka stanja. Bi li fizikalist ipak mogao tvrditi da vanzemaljci imaju mentalna stanja, ali da su im realizirana u drugačijoj fiziološkoj osnovi? Ne bi! Fizikalist bi vanzemalj- cima mogao pripisati mentalna stanja *samo ako* bi napustio okvire fizikalizma i mentalna stanja identificirao na *neki drugi način*, na primjer, upravo kao funk- cionalna stanja organizma koja su izazvana takvim i takvim podražajima i koja zajedno s ostalim mentalnim stanjima dovode do takvog i takvog ponašanja. Jasno, ako bi mentalna stanja vanzemaljaca identificirao na takav način, fizika- list više ne bi bio fizikalist.

Budući da je prema funkcionalizmu bitno funkcionalno ustrojstvo, a ne me- dij u kojem je ono realizirano, funkcionalizam je u principu spojiv i s kartezi- janskim dualizmom. Ipak, funkcionalisti su u pravilu scijentistički orijentirani i prihvaćaju općenito fizikalistički svjetonazor. Oni smatraju da funkcionalna stanja našeg uma jesu *fizički realizirana* u neurološkim stanjima našeg mozga, ali odbacuju pretpostavku da *vrste* neuroloških stanja moraju odgovarati *vrstama* mentalnih, to jest, funkcionalnih stanja. Drugim riječima, funkcionalisti odbacuju *fizikalizam vrste* (type physicalism) ali prihvaćaju *fizikalizam pojedinih instan- ci* (token physicalism). To znači da odbacuju jaču fizikalističku pretpostavku da mentalno stanje *iste vrste* uvijek mora biti realizirano u neurološkom stanje *iste vrste*, ali prihvaćaju slabiju pretpostavku da mentalno stanje uvijek mora biti realizirano u *nekakvom fizičkom stanju*, ove ili one vrste. Stoga često govore o *višestrukoj mogućnosti realizacije* – ideji da *jedno te isto* mentalno stanje može biti neurološki realizirano na više različitih načina.



Pored toga, smatralo se da odbacivanje fizikalizma vrste i prihvaćanje višestruke mogućnosti realizacije otvara prostor i za *autonomiju psihologije*. Naime, ako bi mentalno stanje te i te vrste uvijek moralo biti realizirano u neurološkom stanju te i te vrste, onda bi se *zakoni psihologije zapravo u potpunosti svodili na zakone neurologije*. Budući da ovakva potpuna eliminacija psihologije u korist neurologije ipak nije plauzibilna, fizikalizam pojedinih instanci izgleda daleko prihvatljivija opcija koja nam, s jedne strane, omogućava da zadržimo opću fizikalističku sliku dok nas, s druge strane, ne prisiljava da negiramo autonomiju psihologije kao znanosti.

Dualizam

Jasno je što pokazuju antiredukcionistički argumenti. Cijela baterija argumenata izložena je u poglavljima u kojima se izlaže kritika fizikalizma. Oni, ako su dobri, pokazuju što mentalna stanja *nisu*. Oni pokazuju da mentalna stanja *nisu* fizička stanja, da mentalna stanja *nisu* dispozicije za ponašanje, da mentalna stanja *nisu* uloge u funkcionalnom ustroju organizma, itd. Međutim, antiredukcionistički argumenti sami po sebi ne pokazuju što mentalna stanja *jesu*. Autori koji su ih iznosili i formulirali imali su različite pozitivne hipoteze o tome što mentalna stanja jesu i iznosili su ih uglavnom u polemičke svrhe, da bi pokazali da njihovi stvarni ili zamišljeni protivnici nisu u pravu te da stoga treba prihvatiti hipoteze koje oni nude. U svakom slučaju, izloženi antiredukcionistički argumenti pokazuju da mentalna stanja nisu samo jedna vrsta nekih drugih stanja, već da postoje *per se*, dakle, *kao nešto različito od i drukčije od bilo koje druge vrste stvari u univerzumu*. Stoga neki suvremeni autori svaku antiredukcionističku poziciju u filozofiji uma nazivaju *dualizam*.¹⁵ Motivacija za ovakav terminološki izbor

¹⁵ Na primjer Georges Rey u knjizi *Contemporary Philosophy of Mind* iz 1997.

je jasna: ako smatramo da mentalna stanja postoje i ako smatramo da ona nisu svodiva na fizička, onda smatramo da postoje *dvije različite vrste stvari*, budući da postojanje fizičkih stanja nije u pitanju. U filozofskoj tradiciji izraz dualizam prvenstveno je bio rezerviran za kartezijanski dualizam supstancija i nije se bez dodatnih ograda primjenjivao na slabije oblike dualizma, na primjer, na teoriju dualnog aspekta, epifenomenalizam i slične pozicije. Ipak, budući da je sasvim jasno zašto se pozicija prema kojoj su mentalna stanja nesvodiva na bilo što drugo naziva dualizam, ovdje ću prihvatiti sve češću praksu suvremenih autora iz filozofije uma te ću *izrazom dualizam označavati svaku antiredukcionističku poziciju*. Razmotrimo, dakle, ukratko neke najpoznatije dualističke teorije o odnosu uma i tijela.

Interakcionistički dualizam

Najpoznatiji dualist svih vremena svakako je Rene Descartes.¹⁶ On je smatrao da smo *dvokomponentna bića*, da smo sastavljeni od *dvije sasvim različite supstancije*, od *uma* i od *tijela*. Budući da je *mišljenje* osnovna karakteristika uma, umsku supstanciju nazvao je *res cogitans*. A budući da je *protežnost* osnovna karakteristika tijela, tjelesnu supstanciju nazvao je *res extensa*. Smatrao je da su *um* i *tijelo* *dvije različite vrste stvari*. Stoga je razliku između uma i tijela nazivao *stvarna razlika*, ili kako je to uobičajeno u filozofskom žargonu, *realna distinkcija*. Dakle, *duhovna supstancija* može misliti i nije protežna, a *tjelesna supstancija* je protežna i ne može misliti. Dakako, pri tome je svoje pravo ja identificirao s mislećom supstancijom, a ne s protežnom. To jest, smatrao je da mi *nismo* naša tijela, već da su naša tijela nešto što mi *imamo*, da se nalazimo *u* svojim tijelima. Doduše, pri tome je tvrdio da je smisao u kojem se nalazimo *u* svojim tijelima bitno jači od smisla u kojem se kormilar nalazi *u* svom brodu. Mi smo bitno tješnje povezani sa svojim tijelima nego kormilar s brodom kojim upravlja i u kojem se nalazi. Prema ovoj slici, mentalno i fizičko u principu *moгу postojati odvojeno*, to znači da ova slika *ostavlja otvorenu mogućnost* metempsihoze, zagrobnog života, zamjene tijela i ostalih vjerovanja prema kojima duša može postojati nezavisno od tijela. I sam Descartes se suzdržao od suda o postojanju zagrobnog života, nije tvrdio da zagrobni život postoji već da je *moguće* da postoji. Naime, ako smo tjelesna bića, onda je nestanak naših tijela ujedno i nestanak nas samih. S druge strane, ako nismo esencijalno tjelesna bića, onda u principu možemo preživjeti nestanak svog tijela. Stoga prihvaćanje dualizma supstancija može biti motivirano prihvaćanjem ove ili one vrste religijske slike svijeta ili samim vjerovanjem u nastavak života poslije tjelesne smrti.

16 René Descartes (1596. -1650.) francuski filozof i matematičar. Najpoznatije mjesto na kojem je izložio je svoje dualističke stavove jest VI. Meditacija, u djelu *Meditacije o provoj filozofiji* iz 1641.

Najjednostavniji argument kojim je Descartes podupirao tezu o različitoj prirodi uma i tijela zasniva se na intuiciji da *materija ne može misliti*. Iz te intuicije onda izveo zaključak da on, budući da može misliti, ne može biti materijalno biće.

P1: Materija ne može imati svijest.

P2: Ja imam svijest.

K: Ja nisam materijalno biće.

Iako je intuicija na koju se Descartes oslanja sasvim jasna, njeno uobličavanje u argument nije baš od neke koristi jer je u kontekstu rasprave oko odnosa uma i tijela argument zapravo *circularan*. Naime, Descartes pretpostavlja ono što tek treba dokazati, a to je da materija ne može biti svjesna. Ako materija ne može biti svjesna, jasno je da ne možemo biti materijalna bića, budući da jesmo svjesni. Stoga snaga cijelog argumenta počiva na onome što je pretpostavljeno u prvoj premisi. Da bi dualist doista dokazao da nismo materijalna bića, on mora *dokazati* pretpostavku da materija ne može biti svjesna, a ne se *osloniti* na nju. Dakle, mora na *nezavisnim osnovama* pokazati da materija ne može misliti. *Da bi argument imao neku vrijednost u raspravi, premise moraju biti prihvatljive za obje strane*. Dakle, u ovom slučaju, premise bi trebale biti prihvatljive i za materijalista i za dualista. Međutim, jasno je da materijalist ne prihvaća prvu premisu. On smatra da je sasvim očito da neki materijalni predmeti mogu misliti – mozgovi ljudi i razvijenijih životinja. Stoga ovaj argument nimalo ne doprinosi dualističkoj intuiciji da materija ne može misliti, budući da u potpunosti na njoj počiva. Materijalist bi mogao ponuditi sasvim simetrični “argument” u korist materijalizma:

P1: Ja sam materijalno biće.

P2: Ja mogu misliti.

K: Materija može misliti.

Ovdje bi pak dualist s pravom prigovorio da materijalist pretpostavlja ono što tek treba dokazati i da se u svojoj argumentaciji ne smije oslanjati na pretpostavku da je materijalno biće. Jasno, ono što dualist sasvim legitimno može pokušati učiniti jest ukazivati na plauzibilnost intuicije da materija ne može misliti, to jest, nastojati pokazati da se na materijalističkim pretpostavkama ne može objasniti posjedovanje mentalnih stanja.

pozicija koju je zastupao Descartes često se naziva *interakcionistički dualizam* zato što je smatrao da su mentalno i fizičko u interakciji, to jest, da fizičko ponekad utječe na mentalno i da mentalno ponekad utječe na fizičko. Doista, teza o interakciji mentalnog i fizičkog krajnje je plauzibilna. Očito je da postoje uzročne

veze između mentalnih procesa u našem umu i neuroloških procesa u našem tijelu. Fizički događaji u našem tijelu često uzrokuju odgovarajuće događaje u našem umu: ako se udarim u prst, osjetim bol; ako se počešem, prstane me svrbjeti; ako otvorim bocu s razrjeđivačem, osjetim miris; ako popijem aspirin, glavobolja prestane; ako na jezik stavim listić mentola, osjetim okus mentola, itd. Isto tako i mentalni događaji u našem umu uzrokuju fizičke događaje: ako odlučim podići ruku, podignem je; ako odlučim ustati, ustanem, ako poželim premjestiti ormar, premjestim ga, itd. Descartes je smatrao je da se interakcija odvija u pinalnoj žlijezdi. Za njega je to bilo mjesto na kojem se susreću nematerijalna duša i materijalno tijelo. Međutim, izgleda da *interakcija mentalnog i fizičkog predstavlja nesaumljivu prepreku za dualizam supstancija*. Naime, nije jasno kako se može konzistentno tvrditi da, s jedne strane, duša nema nikakve dimenzije ni lokacije u prostoru, a s druge strane, da ipak na nekom mjestu u prostoru djeluje na fizičku tvar. Dakle, glavni problem za interakcionistički dualizam jest *gdje se i kako događa interakcija između mentalnog i fizičkog?* Jer, mentalna stanja navodno nisu u prostoru, a ako doista nisu u prostoru, kako onda mogu djelovati na nešto što jest u prostoru? *Kako nešto što nije u prostoru može djelovati na nešto što jest u prostoru?* Naš mozak i naši živci jesu u prostoru te stoga što god djeluje na njih mora djelovati *negdje*. Kako nešto što nije nigdje može djelovati negdje? Ako moja odluka da podignem ruku (mentalni događaj) doista uzrokuje podizanje moje ruke (fizički događaj), to znači da ta odluka mora *na nekom mjestu* u mom živčanom sustavu dovesti do nekakve promjene. Ako vidim (mentalno stanje) da se ispred mene nalazi neki fizički predmet (fizičko stanje), to znači da se od tog fizičkog predmeta odbijaju zrake svjetlosti (fizički događaj) koje putuju do moje retine (fizički događaj), aktiviraju nekakve signale u mojim očnim živcima (fizički događaj) koji putuju do mog mozga i u njemu aktiviraju neke stanice (fizički događaj). Na koncu, ti događaji u mozgu (fizički događaji) dovode do toga da ja vidim (mentalni događaj) da se ispred mene nalazi taj fizički predmet. Međutim, budući da se sve to dogodilo *na nekom mjestu* u mom mozgu, i interakcija između fizičkog i mentalnog morala se dogoditi *na tom mjestu*. Kako dualisti tvrde da se mentalna stanja ne nalaze ni na kakvom mjestu u prostoru, nije jasno kako se interakcija mogla dogoditi *upravo na tom mjestu*. Jer, zbog nematerijalne prirode mentalnih stanja, interakcija se nije mogla dogoditi *ni na kakvom mjestu*. Zbog nemogućnosti da objasne interakciju fizičkog i mentalnog, dualisti supstancija okrenuli su se opcijama koje poriču postojanje interakcije. Te su opcije vrlo neplauzibilne budući da poriču postojanje tako očite činjenice kao što je interakcija mentalnog i fizičkog. Dakle, budući da nisu mogli objasniti interakciju, dualisti su odlučili poricati njeno postojanje.

Modalni argument

Najpoznatiji argument kojim je Descartes dokazivao svoju tezu o *realnoj distinkciji*, dakle tezu da su mentalno i fizičko dvije različite vrste stvari, jest takozvani *modalni argument*. Ovaj je argument zasnovan na naizgled plauzibilnoj intuiciji da je *logički moguće da um postoji bez tijela i da tijelo postoji bez uma*. Iako takve mogućnosti ne uzimamo ozbiljno i rijetko tko u njih doista vjeruje, one su zamislive i barem na prvi pogled nisu kontradiktorne. Možemo vjerovati u *zagrobni život*, to jest, da ćemo nastaviti postojati i nakon što nam tijelo umre i raspadne se. Možemo vjerovati u *duhove*, bestjelesna bića koja još uvijek nastanjuju prostore u kojima su živjeli dok su bili sjedinjeni sa svojim tijelima. Možemo vjerovati u *reinkarnaciju* ili seobu duša, to jest, da ćemo nastaviti postojati u drugim tijelima nakon što umru ova u kojima se sada nalazimo. Sve su to logički moguće situacije u kojima *um postoji nezavisno od tijela*. Izgleda da su isto tako logički moguće i situacije u kojima *tijelo postoji bez uma*, i to ne samo beživotno tijelo, već i tijelo koje se ponaša *kao da misli, razumije i osjeća*. Logički su mogući *roboti* ili *replikanti*, koji su tako dobro napravljeni da ih ne možemo razlikovati od živih ljudi, a koji ipak nemaju nikakav svjesni život. Logički su mogući *zombiji*, ljudi kojima je nekakav zli mag uzeo duše i koji se usprkos tome ponašaju kao da i dalje imaju duše, iako više ništa ne vide, ne čuju i ne osjećaju. Logički je moguće i da su vanzemaljci zaposjeli ljudska tijela, istisnuli im sav svjesni život pa se ta tijela ponašaju kao automati. Sve su ovo situacije koje su *logički moguće*, logički je moguće sve ono što *nije kontradiktorno*. Okrugli kvadrat i drveno željezo *logički su nemogući*. Duhovi, zombiji, reinkarnacija i ostali zamišljeni primjeri koji se oslanjaju na intuiciju o mogućnosti odvojenog postojanja uma i tijela logički su mogući, ili su barem *prima facie* logički mogući. Oslanjajući se na intuiciju da je odvojeno postojanje uma i tijela logički moguće, Descartes je dokazivao tezu da su um i tijelo *dvije različite vrste stvari*. Poznati argument kojim dokazuje tezu *realne distinkcije* izložio je u *VI. Meditaciji*:

P1: Ako možemo jasno i odjelito zamisliti da A postoji bez B-a i da B postoji bez A-a, onda je moguće da A i B postoje odvojeno.

P2: Ako je moguće da A i B postoje odvojeno, onda A i B ne mogu biti isto.

P3: Možemo jasno i odjelito zamisliti da mentalno i fizičko postoje odvojeno.

K: Prema tome, mentalno i fizičko ne mogu biti isto.

Unatoč brojnim kritikama i odbacivanjima, Descartesov modalni argument i nakon 400 godina ima svoje pobornike. Tako David Chalmers na sljedeći način nastoji pokazati da svijest ne može biti materijalne prirode:¹⁷

1. U našem svijetu postoje svjesna iskustva.

¹⁷ U knjizi *The Conscious Mind* iz 1996., str. 123.

2. Postoji logički moguć svijet, fizički identičan našem, u kojem nema svjesnih iskustava.
3. Prema tome, činjenice o svijesti su daljnje činjenice o našem svijetu, nešto više od i različito od fizičkih činjenica.
4. Prema tome, materijalizam nije istinit.

Govor o mogućim svjetovima ništa ne mijenja u sadržaju argumenta, to je samo stvar terminološkog izbora.¹⁸ Drugim korakom u argumentu tvrdi se da je *logički moguće da nemamo svjesno iskustvo*, to jest, da je logički moguće da bića fizički identična nama nemaju svjesno iskustvo. Dakle, argument je u biti isti kao i Descartesov.

U modalnom argumentu za dualizam iz pretpostavke da je logički moguće da mentalno postoji bez fizičkog izvodi se zaključak da mentalno i fizičko moraju biti različite vrste stvari, to jest, da ne mogu biti jedno te isto. Jasno, valjanost ovog zaključka krajnje je upitna iz dva razloga: (1) pitanje je da li je postojanje uma bez tijela i tijela bez uma doista logički moguće; (2) čak ako i jest logički moguće, pitanje je da li iz toga doista slijedi da su um i tijelo različite vrste stvari. Razmotrimo prvi problem.

Duhovi i zombiji

Mogu li doista zamisliti situaciju u kojoj postojim kao čisti duh, dakle, kao sasvim bestjelesno biće? Kako bi to izgledalo? Ako ne bih imao oči, kako bih vidio? Ako ne bih imao uši, kako bih čuo? Ako ne bih imao ruke, kako bih mogao pokretati predmete? Itd. Izgleda da bi se takvo stanje zapravo svelo na potpuno ništavilo, to jest, na najobičnije nepostojanje. A to znači da bestjelesno postojanje zapravo nije moguće. Doista, kakvo bi to bilo postojanje u kojem ništa ne bi moglo utjecati na mene, niti bih ja mogao utjecati na nešto drugo? Na koncu, kako bih mogao misliti kad ne bih imao mozga? Čime bih mislio? Kako? Ako mislimo misao M_1 tako i zato što se u našim mozgovima aktivira neuron N_1 u sinapsi S_1 , kako

18 Izraz *mogući svjetovi* u filozofsku terminologiju uveo je Leibniz. Mogući svijet nije ništa drugo nego *ukupno moguće stanje stvari*, ili, *način na koji su stvari mogle biti*. Dakle, mogući svijet nije prostorna kategorija, to nije nekakav udaljeni ili paralelni svijet, to je način na koji su ove stvari u ovom svijetu mogle biti. Postoji mogući svijet u kojem je ova zgrada sagrađena pola metra u lijevo znači samo to da je ova zgrada mogla biti sagrađena pola metra ulijevo; postoji mogući svijet u kojem ove zgrade nema znači da je ova zgrada mogla nikada ne biti sagrađena, itd. Dakle:

Postoji mogući svijet u kojem je istina da p . = Moguće je da p .

Ne postoji mogući svijet u kojem je istina da p . = Nije moguće da p .

U svim mogućim svjetovima istina je da p . = Nužno je istinito da p .

Postoji mogući svijet u kojem je istina da $ne-p$. = Nije nužno istinito da p .

Jasno, govor o fizički mogućim svjetovima jest govor o tome što je fizički moguće. Govor o logički mogućim svjetovima jest govor o tome što je logički moguće, itd.

onda biće koje nema neurona N_1 ni sinapse S_1 može misliti misao M_1 ? Ako neko biće nema organa potrebnog za obavljanje neke funkcije, onda ono naprosto ne može obavljati tu funkciju!¹⁹

Mogu li doista zamisliti biće koje nema nikavih mentalnih stanja iako je fizički potpuno jednako momemu? Pazite, ovdje potpuno jednako znači jednako do posljednje sinapse, do posljednjeg neurona, do posljednjeg atoma, to znači savršena fizička kopija. Kako bi biće koje bi u mozgu imalo potpuno jednake elektrokemijske procese kao i ja, moglo ne imati nikakva mentalnih stanja? Ako ja mislim misao M_1 tako što se u mom mozgu aktivirao neuron N_1 u sinapsi S_1 , kako onda drugo biće s istim takvim mozgom u kojem se aktivirao neuron N_1 u sinapsi S_1 , može ne misliti misao M_1 ? Ako su sva fizička svojstva dvaju bića potpuno jednaka, onda i sva ostala svojstva, uključujući i mentalna, moraju biti potpuno jednaka! Da bi biće slično meni moglo ne imati nikakva mentalna stanja, a da ja imam ta koja imam, mora postojati *nekakva* fizička razlika u moždanim stanjima. Ako nema nikave fizičke razlike, ne može biti niti bilo koje druge razlike. Dakle, mi možemo zamisliti zombija sličnog nama, ali nije jasno kako bismo mogli zamisliti zombija do posljednjeg neurona jednakog nama. Ako ne možemo, to bi značilo da zapravo nije moguće zamisliti zombija. Intuicija o *uniformnosti prirode* – da jednaki uzroci uvijek dovode do jednakih posljedica – u direktnoj je kontradikciji s drugim korakom u Chalmersovom argumentu. Ako jednaki uzroci uvijek dovode do jednakih posljedica, onda nije moguć svijet fizički identičan našem u kojem nema nikakvog svjesnog života.

Antiredukcionisti obično tvrde da nam naši *pojmovi* mentalnog i fizičkog, takvi kakvi *de facto* jesu, omogućavaju da bez kontradikcije zamislimo duhove i zombije. Ideja je da nema ničeg logički nužnog u tome da neko neurološko stanje jest ili nije popraćeno nekim mentalnim stanjem, to je sasvim kontingentna stvar.²⁰ To na prvi pogled izgleda točno, međutim, vidjeli smo da iole detaljnija analiza pokazuje da zamišljenje takvih situacija vodi u probleme. Niz situaci-

19 Jasno, pitanje je koliko je ovakav komentar prihvatljiv u kontekstu rasprave protiv dualizma. Naime, u ovom se kometaru pretpostavlja ono što tek treba dokazati, a to je da mentalna stanja ne mogu postojati nezavisno od fizičkih stanja. Ipak, iako se komentar ne može prihvatiti kao nezavisni argument u raspravi, on uvećava ili barem naizgled uvećava početnu plauzibilnost materijalizma.

20 Suvremeni pobornici modalnog argumenta polažu nade u takozvanu *dvodimenzionalnu semantiku* – gledišta da različite vrste termina poprimaju značenja na različite načine. Doista, ako bi se pokazalo da mentalni termini svoje značenje stječu na način sasvim različit od načina na koji ga stječu fizički termini, bilo bi lakše dokazivati da nam naši pojmovi takvi kakvi jesu omogućavaju da konzistentno zamislimo duhove i zombije. Međutim, osnovni problem s ovakvim pristupom jest u tome što su njihove intuicije o semantici mentalnih termina uvelike oblikovane upravo metafizičkom slikom o prirodi mentalnih stanja koju nastoje dokazati. Stoga, budući da naše intuicije o značenjima mentalnih termine uvelike ovise upravo o tome koju teoriju o odnosu uma i tijela prihvaćamo, ne smijemo se oslanjati na intuicije o semantici mentalnih termina kako bismo dokazivali ovu ili onu teoriju u filozofiji uma. Stvar treba ići obrnutim redoslijedom; prvo trebamo

ja koje su naizgled zamislive zapravo predstavljaju kontradikcije. Mi možemo zorno predočiti situaciju u kojoj vremeplovom otputujemo u prošlost, ubijemo svog djeda prije nego što je začeo našeg oca, vratimo se u sadašnjost i nastavimo živjeti kao da se ništa nije dogodilo. Međutim, nešto takvo je logički nemoguće, jer u tom slučaju ne bismo ni počeli postojati. Mi možemo zorno predočiti situaciju u kojoj smo se, umjesto u dvadesetom stoljeću, rodili u jedanaestom i uživali u srednjovjekovnom načinu života. Međutim, izgleda da ni ta situacija nije logički moguća, budući da bi osobe koja bi se rodile u jedanaestom stoljeću bile neki drugi ljudi, a ne mi sami. Niz je takvih situacija koje naizgled nisu kontradiktorne, ali detaljnija analiza pokazuje da ipak jesu. Hollywoodska zamislivost nije isto što i logička zamislivost. Mi možemo vezivati zorne predodžbe i uz logički kontradiktorne opise. Međutim, to ne znači da sve uz što možemo vezati neku zornu predodžbu zbog toga mora moći postojati. Izgleda da bestjelesna egzistencija i zombiji pripadaju istom nizu. Ako je to točno, onda treba odbaciti modalni argument za dualizam budući da počiva na pogrešnoj pretpostavci da je logički moguće da mentalno i fizičko postoje odvojeno.²¹

Dakle, pitanje je *jesu li duhovi i zombiji zamislivi i iako duhovi i zombiji ne postoje, je li njihovo postojanje u principu moguće?* Ako mislite da jest, vaše su intuicije više dualističke. Ako mislite da nije, vaše su intuicije više materijalističke.

Eksplanatorna ispraznost dualizma

U filozofiji uma cilj nam je objasniti kako ljudi mogu imati mentalna stanja. Jasno je da to pitanje nije isključivo filozofsko pitanje i da zadovoljavajuća filozofska teorija uma mora uvažiti rezultate psihologije, neurologije i ostalih relevantnih znanosti, ili barem biti kompatibilna s njima. Možda najjači motiv za prihvaćanje dualizma u filozofiji uma jest *intuicija da se pozivanjem na materijalno ne može objasniti mišljenje i općenito posjedovanje mentalnih stanja*. Budući da mišljenje očito postoji, dualist iz te intuicije onda izvodi zaključak da mora postojati nekakva nematerijalna supstancija koja može misliti. Ukratko, *ideja je da moramo pretpostaviti da postoji nematerijalna supstancija da bismo mogli objasniti mišljenje*. Međutim, pravo pitanje jest *možemo li pozivanjem na pretpostavku da postoji nematerijalna supstancija objasniti išta što ne možemo objasniti i bez te pretpostavke*. Dakle,

pronaći točnu metafizičku teoriju o prirodi mentalnih stanja, a tek onda, oslanjajući se na tu teoriju, pronaći točnu semantičku teoriju o značenju mentalnih termina.

- 21 Vjerojatno je priličan broj autora koji bi prihvatili da su duhovi i zombiji logički mogući ali bi tvrdili da su *metafizički nemogući*. Osobno sam prilično sklon takvom stavu. Ipak, iako se pojam metafizičke mogućnosti često koristi, nije lako točno odrediti u čemu se sastoji. U svakom slučaju, metafizička mogućnost šira je od fizičke mogućnosti, a uža od logičke. Na primjer, iako nije logički nemoguće da se događaj dogodi bez uzroka, to je metafizički nemoguće. Granice metafizičke mogućnosti zapravo bi odgovarale Kantovim apriornim sintetičkim sudovima – iako nije logički kontradiktorno poricati ih, njihova je negacija nešto što je metafizički nemoguće.

može li nam pretpostavka da postoji nematerijalna supstancija imalo pomoći u objašnjenju mišljenja. *Prije smo imali problem kako materijalno biće može misliti, a sada imamo problem kako nematerijalno biće može misliti.* Problem je sada zapravo još gori. Do sada smo trebali objasniti kako poznata vrsta stvari može misliti, a sada moramo objasniti *kako potpuno nepoznata vrsta stvari može misliti.* Problem kako nematerijalno biće može imati mentalna stanja još je gori od problema kako materijalno biće može imati mentalna stanja. Objašnjenje mentalnoga pozivanjem na fizičko, vidjeli smo, doista otvara brojne probleme, ali uvođenje pretpostavke da postoji nematerijalna supstancija ne rješava niti jedan od tih problema (osim možda intuicije da mentalna stanja nemaju dimenzije u prostoru) ali zato stvara mnoge nove. Pretpostavka da postoji još jedna vrsta supstancije, potpuno različite od svega do sada poznatoga, predstavlja izuzetno ontološko opterećenje koje je vrlo teško opravdati. Istina, u znanosti je čest slučaj da se uvodi pretpostavka o postojanju nepoznatih entiteta da bi se objasnile poznate pojave. Takvo zaključivanje jedna je od osnovnih poluga razvoja znanosti. Međutim, postuliranje novih i nepoznatih entiteta samo po sebi ne objašnjava ništa, postuliranje dobija objašnjavalačku snagu daljnjim pretpostavkama o svojstvima i ponašanju tih entiteta. Stoga bi i dualist isto tako morao razviti hipotezu o svojstvima i ponašanju nematerijalne supstancije i barem okvirno pokazati kako ona objašnjava mišljenje i općenito posjedovanje mentalnih stanja. Dakle, dok dualisti ne razviju svoju hipotezu u tom pravcu, ona ne objašnjava ništa i nemamo nikakvih razloga da ju uzmemo ozbiljno. Descartes je naprosto *proglasio* da postoji misleća supstancija. Međutim, pitanje da li je time išta riješio? *Umjesto da objasni kako poznati entiteti mogu imati svojstvo S, on je proglasio da postoji posebna vrsta entiteta čija je esencijalna karakteristika da mogu imati svojstvo S.* Ima li tu ikakvog objašnjavačkog napretka? Gdje je tu objašnjenje? Suvremena neurologija nudi atlas mozga i detaljno objašnjava koji su neurološki centri odgovorni za koje mentalne funkcije. Ako to nije dobro objašnjenje, što onda jest? Istina je da još uvijek postoji eksplanatorni jaz, ali on je iz dana u dan sve manji. S druge strane, što nudi dualizam, kakvo objašnjenje mentalnih procesa u našem umu nude zastupnici hipoteze da se mišljenje odvija u nematerijalnoj supstanciji? Do kakvih su otkrića oni došli? Što oni mogu ponuditi? Pored toga, svaka hipoteza mora biti potkrepljena *nezavisnom evidencijom*, to znači, ne samo pojavama koje se nastoje objasniti već i nekim drugim poznatim pojavama. Ako hipoteza objašnjava samo pojave koje nastojimo objasniti i ako ju ne možemo dovesti ni u kakvu vezu s ostalim poznatim pojavama, njeno je uvođenje *ad hoc*, to jest, potpuno proizvoljno i neopravdano. Isto vrijedi i za dualističku hipotezu o postojanju nematerijalne supstancije, dok je god postojanje mentalnih stanja jedina poznata činjenica koja se može dovesti u vezu s tom hipotezom, hipoteza je *ad hoc* i ne treba ju prihvatiti. S druge strane, materijalizam nema takvih problema. Postojanje mozga odavno je poznata činjenica. Zbog toga, metodološki

gledajući, dualizam predstavlja sasvim inferiornu filozofsku teoriju bez ikakve stvarne eksplanatorne vrijednosti. Ključ za razumijevanje uspjeha dualizma u novovjekovnoj filozofiji stoga treba tražiti negdje drugdje, a ne u njegovoj teorijskoj vrijednosti.

Pitanja uz poglavlje *Um*

1. Što je eliminativizam, što redukcionizam a što antiredukcionizam u filozofiji uma?
2. Što smatraju bihejvioristi, što je predmet psihologije, što je metoda psihologije?
3. Što inače znači izraz „crna kutija“?
4. Što je metodološki a što logički bihejviorizam?
5. Što je fizikalizam?
6. Prema fizikalizmu, u kojoj relaciji stoje mentalna stanja i fizička stanja mozga?
7. Što znači tvrdnja da je fizikalizam redukcionistička pozicija?
8. Što je teorijska ili aposteriorna identifikacija?
9. Je li fizikalizam apriorna ili aposteriorna teza? Objasnite!
10. Objasnite što Nagel želi pokazati kada se pita kako je to biti šišmiš?
11. Što je funkcionalizam?
12. Objasnite zašto se funkcionalizam u filozofiji uma javio kao reakcija na fizikalizam! Objasnite to na primjeru vanzemaljaca!
13. Što je fizikalizam vrste a što fizikalizam instance?
14. Što je višestruka mogućnost realizacije mentalnih stanja?
15. Što je interakcionistički dualizam?
16. Zašto interakcija mentalnog i fizičkog predstavlja problem za dualizam supstancija?
17. Izložite Descartesov modalni argument za dualizam!
18. Što to znači da je logički moguće da um postoji bez tijela i tijelo bez uma? Navedite primjere koji bi trebali ilustrirati tu tezu!
19. Izložite prigovor da je dualizam explanatorno isprazan!

BOG

Što je Bog?

Ima li Boga ili ga nema? Treba li vjerovati da postoji ili ne? Da bismo mogli odgovoriti na ova pitanja, prvo trebamo barem otprilike vidjeti što je to Bog. U što vjeruju oni koji vjeruju u Boga? Što je Bog? Kako ga točno definirati? Dok to ne riješimo nema baš previše smisla niti početi raspravljati postoji li On ili ne. Postoji li ili ne postoji što? Kakva je uopće *vrsta stvari*? Oni koji tvrde da Boga ima, što oni pod time točno misle? Oni koji tvrde da Boga nema, što oni pod time točno misle? Prije nego što se, barem približno, odrede karakteristike koje bi trebao imati, ne znamo o čemu govorimo.

Atributi

Prema tradicionalnom monoteističkom shvaćanju karakteristike Boga su sljedeće: Bog je (1) osoba, (2) nema tijelo, (3) sve zna, (4) sve može, (5) svugdje je prisutan, (6) stvorio je svijet i sve što u svijetu postoji, (7) potpuno je slobodan, (8) savršeno je dobar i predstavlja izvor moralnih obveza, (9) postoji vječno i nužno.^{1 2} Možda ovakva definicija može izgledati prejaka. Tvrdnja da postoji

1 Možda najpoznatija definicija Boga u suvremenoj literaturi, na koju se poziva velik broj autora, jest definicija koju je izložio Richard Swinburne u knjizi *The Cristian God* iz 1994., ona glasi: "nužno i vječno postoji bitno bestjelesna osoba koja je sveprisutna, tvorac i održavatelj bilo kojeg univerzuma koji može postojati, savršeno slobodna, svemoćna, sveznajuća, savršeno dobra i izvor moralne obveze" (str. 125). To je zapravo definicija koju sam i ja prihvatio u ovom tekstu. Doduše, i ostale definicije koje se nude u suvremenoj literaturi vrlo su slične tako da među realistima u filozofiji religije nema nikakvih posebnih neslaganja oko definicije Boga.

2 Zanimljiva je etimologija riječi "bog". Petar Skok u *Etimološkom rječniku* smatra da je u slavenskim jezicima primarno značila "zemaljsko dobro, sreću". Tako čini osnovu riječi "bogat", "bogatstvo", "ubog", itd.

biće koje zadovoljava sve navedene uvjete doista je *strahovito jaka tvrdnja*. Međutim, ovaj popis sigurno prilično dobro izražava tradicionalno monoteističko shvaćanje Boga. Pored toga, ova definicija predstavlja i prilično točnu *ekspliciju* onoga što praktični vjernici zapravo imaju na umu kada tvrde da postoji Bog. Oni ne moraju eksplicite prihvatiti ovakvu definiciju, međutim, *racionalna rekonstrukcija* njihovih vjerovanja pokazala bi da oni *implicite* prihvaćaju ovakvu ili sličnu definiciju. To znači da bi mogli odbaciti vjerovanje u ovako shvaćenog Boga samo ako bi odbacili niz ostalih religijskih vjerovanja, to jest, da bi mogli zadržati svoja religijska vjerovanja samo ako bi zadržali vjerovanje u ovako shvaćenog Boga. Jasno je da ovdje izložena definicija Boga ne mora biti ni potpuna ni sasvim točna, možda se mogu izostaviti neki uvjeti ili neki dodati. Neki bi autori, na primjer dodali da je Bog (10) sveto biće, da je (11) nužno samo jedan, ili da je (12) savršeno biće, itd. Međutim, to nije od posebne važnosti jer argumentacija koja slijedi u ostatku poglavlja jednako vrijedi za sve slične definicije. Razmotrimo stoga поближе navedene Božje *attribute*. U ovom kontekstu posebno je zanimljivo jesu li ti atributi *međusobno spojivi*, dakle, bi li biće koje bi imalo neke od njih moglo imati i ostale. Drugim riječima, pitanje je je li tradicionalna monoteistička slika Boga *konzistentna*. Ako nije, onda postojanje Boga trebamo isključiti na *apriornim* osnovama, kao okrugli kvadrat ili kao drveno željezo, dakle, kao nešto čije je postojanje *logički nemoguće*. Dakako, suočeni s takvim problemima, možemo pokušati prilagoditi definiciju Boga i učiniti je konzistentnom.

Što to znači da je Bog *osoba*? To prije svega znači da Bog nije nekakva slijepa sila koja nesvjesna sebe djeluje bez namjera i bez razloga. Osnovna karakteristika osobe jest da je *svjesna sebe* kao nečeg različitog od bilo čega drugog u svijetu, dakle, da *može razlikovati ja od ne-ja*. Zatim, karakteristika osobe jest da *ima volju*, to znači da je u stanju odlučivati i svojim odlukama utjecati na stvari u svijetu. Kaže se “Neka bude volja Božja!” ili “Bog je tako htio!”.

Zakonodavac

Religijsko zasnivanje etike prilično je prošireno u povijesti zapadne misli. Velik broj autora smatrao je da *religija predstavlja temelj etike*, to jest, da je *etika nemoguća bez religije*. Poznata je izreka “Ako nema Boga, sve je dopušteno!” Doduše, nije baš jasno što slijedi iz ove tvrdnje, različiti autori izvlačili su različite implikacije. Kant je smatrao da stoga moramo pretpostaviti da Bog postoji. Nietzsche je s oduševljenjem dočekao odbacivanje religije jer je smatrao da ono otvara prostor za novi i radikalno drukčiji moral. Dostojevski je smatrao da nikome ne smijemo reći da Boga zapravo nema jer bi to dovelo do kaosa u društvu. Egzistencijalisti su smatrali da se odbacivanjem religije odgovornost za izbor etičkih principa prebacuje na samog čovjeka, itd. Teisti su ponekad tvrdili da

je ateizam, osim što je neistinit, ujedno i *nemoralan* jer podriva samu osnovu moralnosti. To je zapravo sasvim dosljedna reakcija za nekoga tko smatra da moralnost nije moguća bez religioznosti. Čudoređe i bogoštvlje često su bili zajednički resor. Ipak, ni iz daleka nije jasno kako bi religioznost mogla predstavljati temelj moralnosti. Najjednostavnije objašnjenje oslanja se na *očekivanje nagrade i strah od kazne*: ako budemo dobri, Bog će nas nagraditi, ako ne budemo dobri, Bog će nas kazniti. Stoga moramo biti dobri da bismo izbjegli kaznu i dobili nagradu. Tu je veza između religioznosti i moralnosti naizgled sasvim jasna. Međutim, problem s ovakvim objašnjenjem jest u tome što *strah od kazne ne može biti prava osnova moralnosti*. Tko je moralan, *onaj tko ne krade zato što vjeruje da je krasti loše ili onaj tko ne krade zato što se boji kazne*? Pa jasno je da je moralan onaj tko ne krade zato što vjeruje da je krasti loše, a ne onaj tko ne krade zbog straha od kazne. Problem za ovako shvaćeno religijsko zasnivanje etike jest u tome što *Bog nije izvor moralnih principa već samo garancija njihovog provođenja*. Prema ovoj slici, Bog bi bio izvor etike u istom smislu u kojem bi to bila policija ili neka zaštitarska tvrtka. Oni se brinu da se etika *provodi*, ali ne mogu biti njen *izvor*. Postoji još jedan način na koji se etika može pokušati zasnovati u religiji, a to je da se Boga shvati kao *zakonodavca moralnog zakona*. Prema ovoj slici, besmisleno je govoriti o zakonu bez zakonodavca, iza svakog zakona mora stajati neki zakonodavac, dakle, *netko tko je taj zakon propisao*. Budući da postoji moralni zakon, očito je da mora postojati i moralni zakonodavac, a to onda može biti samo Bog. Dakle, ideja je da bi, bez pretpostavke da postoji Bog, moral bio sasvim besmislen, neshvatljiv i neobjašnjiv. Jasno, ovdje je osnovno pitanje *može li se činjenica da postoje moralni zakoni objasniti bez pretpostavke da postoji nekakav zakonodavac koji ih je propisao*, to jest, postoje li alternativna objašnjenja moralnih zakona. Alternativna objašnjenja moralnih zakona postoje i sigurno su plauzibilnija od objašnjenja koja se pozivaju na moralnog zakonodavca. *Moralni zakoni nastali su dugotrajnom interakcijom ljudi u društvu, a imaju i svoju biološku osnovu*. Ne ulazeći u detalje rasprava oko nastanka morala, može se reći su moralni zakoni objašnjivi i u velikoj mjeri objašnjeni i bez pretpostavke o postojanju nekakvog posebnog zakonodavca koji ih je izdao. Pored toga, shvaćanje da je Bog zakonodavac moralnih zakona nailazi na još jednu prepreku, po mišljenju mnogih nesavladivu, a to je Eutifronova dilema.

Eutifronova dilema

Vidjeli smo, teisti u pravilu smatraju da je Bog *izvor* moralnih vrijednosti i da one *ovise* o Bogu, dakle, smatraju da *kada ne bi bilo Boga da ne bi bilo ni morala*. Međutim, *je li to doista tako?* Jesu li dobre stvari doista dobre *upravo zato* što ih Bog propisuje, ili je stvar zapravo *obrnuta*? Nije li zapravo tako da Bog, ako uopće postoji, *propisuje dobre stvari zato što su one dobre prethodno i nezavisno od*

*njegove volje?*³ Dakle, pitanje je: *Da li dobri postupci postaju dobri time što nam Bog naređuje da ih činimo ili nam On naređuje da ih činimo zato što su oni dobri?* Ovakvu je dilemu prvi puta izložio Platon u dijalogu *Eutifron* pa se stoga dilema naziva Eutifronova dilema:⁴

Je li X dobro zato što ga naređuje Bog ili Bog naređuje X zato što X jest dobro?

Dakle, pitanje je da li to što Bog naređuje i zabranjuje ovisi o tome što je dobro i loše, ili to što je dobro, a što loše ovisi o tome što Bog naređuje i zabranjuje? Što ovisi o čemu? *Da li Božja volja ovisi o dobrome, ili dobro ovisi o Božjoj volji?* Da li X postaje dobro *tako i zato* što Bog naređuje X, ili je X dobro *prije i nezavisno od* Božje naredbe? Da li X postaje dobro Božjom odlukom, ili Bog prepoznaje da je X dobro prethodno i nezavisno od Njegove odluke pa nam onda još i naređuje da činimo X? Dakle, dvije su opcije

- 1) X je dobro *zato* što Bog naređuje da treba činiti X.
- 2) Bog naređuje da treba činiti X *zato* što X jest dobro.

Treba napomenuti da dilema iscrpljuje *sve* opcije: *ili* etika ovisi o Bogu *ili* etika ne ovisi o Bogu već o nečem drugom, *treće mogućnosti nema*. Dakle, argument je oštrij nego što možda izgleda. Nisu slučajno navedene samo dvije opcije. Stvar je *ili-ili*. Razmotrimo stoga sadržaj i posljedice obiju opcija.

1) X je dobro *zato* što Bog naređuje da treba činiti X. Da Bog nije naredio da treba činiti X, X ne bi bilo dobro. Kada bi Bog zabranio da se čini X, ne bi se smjelo činiti X. Kada Bog ne bi naređivao "Ljubi bližnjeg svog!", ne bi trebalo ljubiti bližnjeg svog. Kada bi Bog naređivao "Mrzi bližnjeg svog!", trebalo bi mrziti bližnjeg svog. Stoga, ako prihvaćamo 1), trebamo prihvatiti da *kada* bi Bog naređivao da mrzimo bližnjeg svog da bi *onda* to bilo dobro i da bismo to trebali činiti. To je posljedica stava da dobro i loše *ovise o* Božjoj volji. Ako bi nam Bog naredio da ubijamo, silujemo i pljačkamo, time bi ubijanje, silovanje i pljačkanje Božjom naredbom *postale* dobre. Te bi stvari *po definiciji* bile dobre, zato što ih je Bog naredio, isto kao što bi *po definiciji* bilo dobro i sve drugo što bi naredio. Bog bi nam mogao narediti da činimo stvari koje *inače smatramo lošima*. Ali nam *po definiciji* ne bi mogao narediti da činimo stvari koje *jesu loše*, budući da ništa što On naređuje ne bi moglo biti loše, upravo zato što to On naređuje.

2) Bog naređuje da treba činiti X, *zato* što X jest dobro. Kada X ne bi bilo dobro, Bog ne bi naređivao da treba činiti X. Ako je X doista dobro, onda bi trebalo činiti X čak i kada bi Bog zabranjivao da se čini X. Bog naređuje "Ljubi bližnjeg svog!" zato što je *prethodno i nezavisno od* Božje volje istina da trebamo ljubiti bližnjeg svog. Čak i kada bi Bog naređivao da mrzimo bližnjeg svog, i

3 Diksusiju je odlično izložio Robin Le Poidevin u knjizi *Arguing for Atheism* iz 1996.

4 Sokrat se pita je li pobožno bogovima drago zato jer je pobožno ili je pobožno zato jer im je drago, *Eutifron*, 10a.

dalje bismo trebali ljubiti bližnjeg svog. U tom bi slučaju strah od Božje kazne bio *prudencijalni* razlog da mrzimo bližnjeg svog, ali ne bi mogao biti *moralni* razlog. Moralno gledajući, i dalje bismo trebali ljubiti bližnjeg svog. Čak i kada bi nam Bog naređivao da ubijamo, silujemo i pljačkamo, mi to ne bismo smjeli činiti jer bi to i dalje bilo jednako loše kao i do sada.

Izgleda sasvim jasno da je prva opcija neodrživa i da trebamo prihvatiti drugu. *Moralne vrijednosti nezavisne su od Božje volje*, štoviše, one joj samo mogu prethoditi. Stoga je Eutifronova dilema argument koji pokazuje da *religijsko zasnivanje etike nije održivo*. Pazite! Dilema ne pokazuje da Bog ne postoji i da zato religija ne može biti osnova etike. Dilema se *ne* oslanja na ateizam. Ne pretpostavlja se niti da Bog postoji niti da Bog ne postoji. Dilema je neutralna u odnosu na Božje postojanje. Ono što ona pokazuje jest da *i kada bi Bog postojao*, da Bog ne bi mogao biti osnova etike. Dakle, čak ako i pretpostavimo da Bog postoji, Božje postojanje i Božja volja ne može biti ono o čemu ovisi moral. Drugim riječima, dilema pokazuje da je moral *nezavisan* od religije i da religije *nije* neophodna osnova morala. Ona pokazuje da to što je dobro a što loše *ne zavisi* o tome postoji li Bog ili ne. Ako je nešto dobro, onda je to dobro, postojao Bog ili ne. Ako nešto nije dobro, onda to nije dobro, postojao Bog ili ne.

Pored toga, Eutifronova dilema pokazuje još jednu stvar, a to je da *atribut savršene dobrote nije spojiv s atributom izvora moralne obveze*. Naime, teist u pravilu smatra *i* da je Bog savršeno dobar *i* da predstavlja izvor moralne obveze. Međutim, ova dva atributa zapravo nisu spojiva te stoga teist mora odustati od barem jednoga od njih. Dakle:

- (1) Bog je dobar.
- (2) Bog određuje što je dobro.

S jedne strane, kada teist tvrdi 1) on time želi reći da je Bog dobar po neakvom objektivnom i nezavisnom kriteriju koji prethodi i Božjim naredbama i našoj procjeni Božje dobrote. Teist ne želi reći da je Bog dobar u smislu da se pridržava pravila koja sam propisuje već da je dobar u smislu da se pridržava pravila koja vrijede otprije, nezavisno i prethodno od Njegovih naredbi. Međutim, s druge strane, kada tvrdi 2) teist želi reći da moralni kriteriji ne postoje prethodno i nezavisno od Božjih naredbi već da počinju postojati i vrijediti time što ih Bog propisuje. Jasno je da oba shvaćanja moralnih kriterija ne mogu biti istovremeno istiniti i da se teist ovdje mora odlučiti: *ili* će smatrati da je Bog izvor moralnih kriterija *ili* će smatrati da Bog nije izvor moralnih kriterija. Ako će smatrati da Bog nije izvor moralnih kriterija, može zadržati 1) ali mora odustati od 2) – stava da Bog određuje što je dobro. Ako će, pak, smatrati da Bog jest izvor moralnih kriterija, može zadržati 2) ali mora odustati od 1) – stava je Bog dobar u smislu da zadovoljava moralne kriterija koji postoje prethodno i nezavisno od njega. Naime, ako bi kriteriji po kojima bismo tvrdili da je Bog dobar

zavisili od Božje volje, onda bi tvrdnja 1) zapravo bila sasvim *prazna*, a teist, koji tvrdi da je Bog dobar, smatra da time tvrdi neku *sadržajnu* istinu o Bogu. Ako bi moralni kriteriji ovisili o Bogu, tvrdnja 1) mogla bi biti istinita samo u smislu da je Bog dosljedan, to jest, da se pridržava normi koje sam propisuje, a ne u smislu da zadovoljava od njega nezavisne kriterije. Stoga je inkonzistentno istovremeno tvrditi i 1) i 2). Ako tvrdimo da Bog određuje što je dobro, to znači da *ne postoji* nikakav kriterij dobrog nezavisan od Božje volje. Međutim, da bismo mogli tvrditi 1) da je Bog dobar, moramo pretpostaviti da *postoji* kriterij dobrog nezavisan od Božje volje.

Što vi mislite, može li Bog biti izvor moralnih vrijednosti? Čak i kada bi Bog postojao, bi li On loše stvari mogao učiniti dobrima, a dobre lošima? Koju biste opciju prihvatili u Eutifronovoj dilemi? Što mislite, je li shvaćanje Boga kao dobrog spojivo sa shvaćanjem Boga kao izvora moralnih vrijednosti?

Presumpcija ateizma

Teret dokaza

Ateist i teist raspravljaju tko je u pravu, a tko u krivu, ima li Boga ili ga nema:

A: Nema Boga!

T: Ima Boga!

A: Dokaži mi da ga ima.

B: Ne, ti dokaži meni da ga nema!

A: Zašto bih ti vjerovao da Bog postoji? Dokaži mi da postoji pa ću onda vjerovati da postoji!

T: Ne! Dokaži ti meni da ne postoji, pa ću onda i ja vjerovati da ne postoji!

A: Ali ne možeš bez razloga vjerovati da nešto postoji! Ako hoćeš da i ja počnem vjerovati, ti moraš meni dokazati da Bog postoji.

T: Ne, stvar je suprotna, ako ti hoćeš da ja prestanem vjerovati, ti moraš meni dokazati da Bog ne postoji!

A: Gledaj, ti nemaš pravo vjerovati u nešto ako nemaš razloga da u to vjeruješ!

T: Ne, obratno je, imam pravo vjerovati u što god hoću dok se ne dokaže suprotno!

A: Ma imaš ti *političko pravo* da vjeruješ u što god hoćeš, ali nemaš *epistemološko pravo* da vjeruješ bez razloga!

T: Imam, sve dok mi ne dokažeš suprotno! Ti imaš *političko pravo* ne vjerovati, oko toga se slažemo, ali nemaš *epistemološko pravo* ne vjerovati sve dok ne dokažeš da nema Boga!

A: Ne! Ti si taj koji vjeruje da ga ima, i ti trebaš dokazati da ga ima!

T: Ne! Ti si taj koji vjeruje da ga nema i ti trebaš dokazati da ga nema!

Itđ.

Ovdje nije pitanje tko je u pravu, a tko krivu, već *tko treba dokazivati* da je u pravu, ateist ili teist. Pitanje je *na kome je teret dokaza ili breme dokaza?* Pitanje je *tko ima pravo zadržati svoje vjerovanje dok mu se ne dokaže suprotno?* Tko, zbog nedostatka razloga, treba odustati od svojih vjerovanja, ateist ili teist? U filozofiji se često javlja pitanje na kome je teret dokazivanja. Stoga je rasprava oko tereta dokazivanja važan dio *metafilozofije*. Ne raspravlja se o tome koja je od dviju filozofskih pozicija točna, a koja netočna, već koja što treba dokazati. Problem tereta dokazivanja jasno je postavljen u pravosuđu: *svatko je nevin dok se ne dokaže suprotno*. Teret dokazivanja je na tužitelju. Tužitelj je taj koji treba dokazati da je optuženi kriv. Ako u tome ne uspije, optuženi nije kriv. *Pretpostavka* je da *optuženi nije kriv dok se ne dokaže suprotno*. *Nedostatak dokaza da je kriv dovoljan je dokaz da nije kriv*. Obrana ne mora izlagati neke posebne razloge kojima dokazuje da je optuženi nevin, dovoljno je da pobije dokaze koje je iznijela optužba. *Suprotna pretpostavka*, da je optuženi kriv dok ne uspije dokazati da je nevin, naziva se *presumpcija krivice* i predstavlja skandal u pravosuđu.

U teorijskom kontekstu isto je tako sasvim jasno na kome je teret dokazivanja – *teret dokazivanja uvijek na onome tko nešto tvrdi*, on je taj koji treba dokazati to što tvrdi. Teret dokaza je na onome tko od nas traži da *vjerujemo još nešto, nešto dodatno, nešto novo, u odnosu na ono u što već vjerujemo*. On je taj koji treba pružiti razloge na osnovi kojih bismo prihvatili njegovo vjerovanje. Ako osoba O_1 ima vjerovanja $v_1 \dots v_n$ a O_2 ima ista ta vjerovanja $v_1 \dots v_n$, plus još jedno vjerovanje v_{n+1} , onda je osoba O_2 ta koja treba navesti razloge na osnovi kojih prihvaća vjerovanje v_{n+1} . Navođenjem tih razloga treba navesti i osobu O_1 da prihvati vjerovanje v_{n+1} . Ako O_2 ne može opravdati vjerovanje v_{n+1} , onda zapravo i sama treba od njega odustati. Ako netko tvrdi da u predavaonici u kojoj se nalazi dvadeset četvero studenata i profesor, zapravo ima četrdeset osoba zato što, pored ovih dvedeset i pet osoba, ima još petnaest duhova, onda je na onome tko to tvrdi da dokaže postojanje tih dodatnih petnaest duhova. Ako normalna osjetila pokazuju da u prostoriji ima dvadeset i pet osoba, onda je teret dokazivanja na onome tko tvrdi da ih ima još petnaest, nedostupnih običnim osjetilima. U vremenu u kojem se znalo za pet planeta u Sunčevom sustavu, teret dokazivanja bio je na onome tko je tvrdio da je otkrio još jedan. *Ako netko tvrdi da je otkrio da nešto postoji, onda je na njemu da dokaže da to nešto doista i postoji*. U raspravi oko postojanja Boga, i ateisti i teisti dijele sva ostala vjerovanja, ili to barem smijemo pretpostaviti u svrhu argumenta. Razlika je u tome što teist ima još jedno *ekstra*, još jedno *dodatno* vjerovanje, u odnosu na skup vjerovanja koja dijeli s ateistom, a to je da Bog postoji.

A vjeruje $v_1 \dots v_n$.

T vjeruje $v_1 \dots v_n$ i v_{n+1} .

Prema tome, budući da je teist taj koji ima *dodatno vjerovanje* u odnosu na ona koja obojica dijele, teist je taj koji treba dokazivati svoje vjerovanje. *To znači da je ateist, budući da vjeruje manje, taj koji je u pravu sve dok teist ne pokaže suprotno.*⁵ Koliko je poznato, ovakav je stav prvi zastupao Straton, te se stoga pretpostavku da je teret dokaza na teistu, a ne na ateistu ponekad naziva *Stratonička presumpcija* ili *Stratonička pretpostavka*.⁶ Presumpcija ateizma pokazuje da *u nedostatku razloga da se vjeruje da Boga ima, treba vjerovati da Boga nema*. Ne treba ateist dokazivati da je u pravu, teist je taj koji to treba činiti. I dok u tome ne uspije ne smije se vjerovati da Bog postoji.

U argumentu ateističke presumpcije ateist traži samo to da se *zdravorazumski kriteriji koji se primjenjuju u pravosuđu primijene i na religiju*.⁷ Budući da se epistemološki kriteriji ili primjenjuju na sve domene ljudskog znanja ili se ne primjenjuju ni na jednu, teist bi smio formirati vjerovanja na osnovi nedovoljne evidencije samo ako bi bio spreman osuđivati ljude na osnovi nedovoljne evidencije. Dakle, smio bi tvrditi da je teizam istinit sve dok se ne dokaže suprotno samo ako bi bio spreman tvrditi da su optuženi krivi sve dok ne uspiju dokazati da su nevini. Budući da je presumpcija krivice apsolutno neprihvatljiva u pravosuđu, isto je tako apsolutno neprihvatljiva i presumpcija u korist teizma u raspravama o religiji. Prema tome, ako želimo vjerovati da su ljudi nevini dok se ne dokaže suprotno, moramo vjerovati i da je ateizam istinit dok se ne dokaže suprotno. U ovom se argumentu ateist oslanja na plauzibilan princip da:

Nedostatak razloga da se vjeruje da p jest razlog da se vjeruje da ne- p .⁸

Dakle, činjenica da nema razloga, ili barem da nema dovoljno dobrih razloga, da se vjeruje da Bog postoji osnovni je razlog da se vjeruje da ga nema. *Nedostatak evidencije da x postoji jest evidencija da x ne postoji*. Stratonička presumpcija samo je eksplicitna formulacija zdravorazumskog stava da ne treba vjerovati da

5 Klasični radovi o tom argumentu svakako su knjiga *Primary Philosophy* Michaela Scrivena iz 1966. i članak "The Presumption of Atheism" Antonya Flewa iz 1972.

6 Straton je grčki filozof i fizičar, živio je otprilike od 340.-270. pne. Naslijedio je Teofrasta na čelu Peripatetičke škole, smatra se da je prvi uočio akceleraciju u slobodnom padu i da je eksperimentalno dokazivao postojanje praznog prostora.

7 Na ovoj poanti posebno inzistira Georges Rey u članku "Meta-atheism: Religious Avowal as Self-Deception" iz 2007.: *absence of evidence is evidence of absence*.

8 U ovom kontekstu princip može izgledati sasvim uvjerljivo. Međutim, on je održiv samo uz pretpostavku da smo u takvoj *epistemičkoj poziciji da bismo imali evidenciju da p kada bi bila istina da p* . Ja nemam nikakve evidencije da prolaznik na ulici ima brata, no iz toga ne slijedi da je racionalno vjerovati da nema brata. Ja nemam na osnovi čega suditi ima li brata ili nema. Međutim, ako se radi o osobi koju dobro poznajem od najranijeg djetinjstva, poznajem njegove roditelje, bio sam u njegovoj kući bezbroj puta, zajedno smo išli u školu, itd, *onda* nedostatak evidencija da ima brata jest evidencija nema brata. Protuprimjer je iznio Mylan Engel. Dakle, ovaj princip vrijedi u filozofiji religije uz pretpostavku da bismo imali nekakvu evidenciju da Bog postoji kada bi Bog postojao. Dakle, uz opću evidencijalističku pretpostavku.

Bog postoji naprosto zato što nema dovoljnih razloga da se to vjeruje. Ovo je, po mom mišljenju, najjednostavniji i najjači argument protiv teizma. Razmotrimo u nastavku moguće teističke odgovore.

Što vi mislite, na kome je teret dokazivanja, na teistu ili ateistu? Tko je u krivu dok se ne dokaže suprotno? Je li nedostatak evidencije o postojanju x -a razlog da vjerujemo da x ne postoji?

Može li teist teret dokazivanja prebaciti na ateista?

Teist može prihvatiti teret dokazivanja i pokušati navesti razloge za vjerovanje u Boga. Time bi teret dokaza, u nekom smislu, bio prebačen na ateista. Sada bi ateist trebao pokazati da razlozi koje je naveo teist nisu dobri. Međutim, teist može odbiti prihvatiti teret dokaza. Može tvrditi da je vjera u Boga, recimo, *prirodna* ili *urođena*, da nam je na neki način dana. Na primjer, da mjera u kojoj je religija rasprostranjena pokazuje da je vjera u Boga prirodna i normalna, te da je stoga teret dokazivanja *od početka* na onome tko poriče to prirodno vjerovanje. Prema toj slici, religiozni ljudi imaju epistemološko pravo zadržati prirodno vjerovanje da postoji Bog, štoviše, oni trebaju zadržati to vjerovanje sve dok se ne pojave razlozi za njihovo odbacivanje. Dakle, *nije tako da teist ima vjerovanje više, već ateist ima vjerovanje manje*. Za teista, ateist je slijep pored očiju, on odbija vidjeti ono što svi vide. To može biti posljedica pogreške u odgoju, prirodno vjerovanje je na umjetan način suzbijeno umjesto da bude razvijeno i kultivirano. Ili se možda radi o nekoj vrsti daltonizma – ateist naprosto ne može vidjeti ono što ostali normalni ljudi mogu vidjeti. Nije vjerovanje u Boga praznovjerje, ono je jednako legitimno kao i ostala vjerovanja formirana putem osjetila ili razuma. Ako netko vidi knjigu na stolu, nisu mu potrebni nikakvi posebni razlozi kojima bi opravdao svoje vjerovanje da se knjiga nalazi na stolu. Činjenica da je vidi razlog je da vjeruje da postoji. Isto je tako osjećaj da Bog postoji razlog da se vjeruje da On postoji, tu isto tako nisu potrebni nikakvi posebni razlozi različiti od samog tog osjećaja. Stoga bi, prema takvoj slici, teret dokazivanja bio na ateistu, isto kao što bi teret dokazivanja bio na nekome tko bi poricao pouzdanost vida ili sluha. *Ateist je taj koji treba dokazati da vjerovanje da Bog postoji nije istinito*. Dok on to ne uspije dokazati, ako ikada uspije, treba zadržati vjerovanje da Bog postoji. I oni koji sami nemaju religioznog iskustva isto tako trebaju prihvatiti vjerovanje u postojanje Boga, baš kao što racionalni daltonist, usprkos svom nedostatku, treba prihvatiti vjerovanje u boje. U nedostatku vlastitog iskustva, trebaju se osloniti na tuđe. Ovaj je manevar u raspravi logički moguć, međutim, pitanje je u kojoj se mjeri možemo osloniti na *osjećaj* vjernika da Bog postoji? I paranoik ima osjećaj nečijeg prisustva, ali zato ne smatramo da su oni koji nemaju taj osjećaj zakinuti za neku spoznajnu sposobnost koja je samo njemu dana. Iako religioznost sigurno ne predstavlja poremećaj u ponašanju, pitanje je možemo li religijskom

osjećaju pripisati status pouzdane percpecije? Cijena koju bi teist trebao platiti ako bi htio zastupati ovaj odgovor bila bi vrlo visoka. Trebao bi tvrditi da, pored osjetila za koja inače vjerujemo da ih imamo, imamo još i *dodatno osjetilo* koje detektira postojanje takvog bića kao što je Bog. I da to osjetilo može u potpunosti zakržljati u uvjetima u kojima ga se ne kultivira i ne razvija zbog pogrešnog odgoja. To bi bilo vrlo čudno. Istina je da se osjetila razvijaju korištenjem – slikar vidi boje bolje od ostalih, muzičar čuje tonove bolje od ostalih, degustator osjeća okus bolje od ostalih. Međutim, *vid, sluh ili okus ne mogu nestati ako ih se zapostavlja pogrešnim odgojem*. Oni se mogu ne razviti, ali *ne mogu nestati*. Stoga bi bilo vrlo čudno i neuvjerljivo tvrditi da osjećaj vjernika da Bog postoji predstavlja pouzdanu percpeciju i da je teret dokazivanja na onome tko je dovodi u pitanje. Teret dokazivanja prije je na onome tko tvrdi da je ona pouzdan pokazatelj da Bog postoji.

Sensus divinitatis i A/C model

U povijesti filozofije doista je bilo autora koji su smatrali da postoji posebna spoznajna sposobnost kojom direktno spoznajemo Boga. Budući da su najpoznatiji zastupnici tog gledišta bili Toma Akvinski i Jean Calvin, u suvremenoj literaturi to se gledište naziva A/C model.⁹ Često se govori i o *reformiranoj epistemologiji*, budući da A/C model predstavlja bitan element gledišta koje su razvijali Luther, Calvin i drugi reformatori u kršćanstvu. Prema ovom gledištu, sposobnost direktne spoznaje Boga predstavlja prirodnu spoznajnu sposobnost koju je Bog usadio svim ljudima. Nazivali su je *sensus divinitatis*.¹⁰ Međutim, ako se pretpostavka da postoji *sensus divinitatis* uzme ozbiljno, onda se nameće pitanje kako to da funkcionira *samo kod nekih ljudi*, to jest, kako to da *samo neki* ljudi vjeruju da Bog postoji. Kad bi takvo osjetilo doista postojalo i kada bi doista postojao Bog kojega bi se tim osjetilom percipiralo, onda bi *svi* ljudi vjerovali da postoji Bog, a ne *samo neki*. Dakle, da bi se mogao prihvatiti A/C model, *nužno je objasniti kako to da sensus divinitatis ne funkcionira kod svih ljudi već samo kod nekih*. Objašnjenje koje se nudi u okviru A/C modela je sljedeće: faktor koji ometa funkcioniranje osjetila za spoznaju Boga jest *grieh*, a budući da je grijeh vrlo proširen, velik broj ljudi ne može spoznati Boga usprkos dispoziciji koju rođenjem nosi u sebi. Dakle, *kada ljudi ne bi bili grešni, sensus divinitatis bi normalno funkcionirao i svi bi prirodno vjerovali da Bog postoji*. Međutim, budući da grijeh oslabljuje ili čak zatire sposobnost

9 Plantinga u knjizi *Warranted Christian Belief* iz 2000., dio III, poglavlje 6 te u članku "Reason and Belief in God" iz 1983.

10 Postuliranje posebne spoznajne sposobnosti poznat je manevar u filozofiji: kad god se postulira postojanje neke posebne vrste entiteta, potrebno je postulirati i postojanje posebne spoznajne sposobnosti kojom se spoznaje ta vrsta entiteta. Tako, na primjer, *intuicionisti* u etici i *platonisti* u matematici postuliraju postojanje posebne vrste spoznajnih sposobnosti kojima se spoznaju entiteti etike i matematike.

spoznaje Boga, velik broj ljudi ne može na prirodan način formirati vjerovanje da Bog postoji. Ovo objašnjenje je vrlo čudno i prilično neuvjerljivo. Ipak razmotrimo ga detaljnije. U ovom objašnjenju pod grijehom se misli na dvije stvari: (1) na poznatu svakodnevnu činjenicu da griješimo i da živimo s ljudima koji griješe, i (2) na posebnu teološku pretpostavku o takozvanom istočnom grijehu. Pretpostavka o istočnom grijehu i inače je sasvim neplauzibilna, naime, doista nije jasno *kako bi netko mogao biti kriv za nešto što nije učinio*. Pored toga, u ovoj se raspravi teist ne bi smio oslanjati na teološke pretpostavke, budući da istinitost ili barem približna istinitost teologije, uključujući i pretpostavku o istočnom grijehu, jest nešto što *tek treba dokazati*, a ne nešto što se smije *pretpostaviti* u objašnjenju činjenice da velik broj ljudi ne vjeruje da Bog postoji. Stoga je oslanjanje na hipotezu o istočnom grijehu, prije nego što je ta hipoteza dokazana na nezavisnim osnovama sasvim *ad hoc*. Nadalje, osnovno pitanje u ovom kontekstu jest *može li se išta objasniti pozivanjem na činjencu da su ljudi grešni*. Dakle, pitanje je kako to da grijeh sasvim ometa funkcioniranje *sensusa divinitatis* samo kod nekih ljudi, a ne kod svih. Ako su teisti i ateisti *jednako* grešni, onda se pozivanjem na grijeh sigurno ne može objasniti činjenica da su neki ljudi teisti dok su neki ateisti. Grijeh je najvjerojatnije ravnomjerno distribuiran u populaciji, nezavisno o teizmu i ateizmu. Teško je vjerovati da su ateisti *više* grešni od teista, *a upravo je to pretpostavka koja je potrebna da bi A/C model mogao objasniti činjenicu da samo neki ljudi vjeruju da Bog postoji*. U svakom slučaju, to je barem u principu empirijsko pitanje na koje bi pravi odgovor trebalo dati sociološko istraživanje. Osobno sumnjam da bi takvo istraživanje ukazalo na postojanje ikakve značajnije razlike po tom pitanju, a pogotovo sumnjam da bi razlika, čak i kada bi je bilo, bila dovoljno velika da bi mogla objasniti potpuni nedostatak *sensusa divinitatis* kod nekih ljudi. Na ovome mjestu teistu ostaje na raspolaganju još jedna mogućnost, a to je tvrditi da su *nevjernici bitno više grešni upravo zato što ne vjeruju u Boga*. Iako je ovakvo "objašnjenje" intelektualno skandalozno, neke formulacije u literaturi sugeriraju upravo takvo čitanje. Jasno, teist se sigurno ne smije oslanjati na ovakvo objašnjenje, budući da je ono *direktno cirkularno*. Naime, prema ovoj formulaciji, *ateisti su grešni zato što ne vjeruju u Boga, a ne vjeruju u Boga zato što su grešni*. Ako je činjenica da ne vjeruju u Boga *jedina* osnova da im se pripisuje grijeh, onda taj navodni dodatni grijeh sigurno ne može služiti u objašnjenju činjenice da ne vjeruju. Ako bi ovo bilo legitimno objašnjenje, onda bi i alkoholičar, koji u *delirium tremensu* vidi bijele miševе, mogao tvrditi da svi ljudi posjeduju posebnu spoznajnu sposobnost kojom percipiraju bijele miševе, ali da ta spoznajna sposobnost zakržlja kada se u organizam ne unose dovoljne količine alkohola. Jednako bi tako bilo cirkularno i objašnjenje činjenice da postoje teisti: oni vjeruju zato što nisu grešni, a nisu grešni zato što vjeruju. Dakle, u krajnoj liniji, *isto se objašnjava istim* – vjernici vjeruju zato što vjeruju. Stoga jedina opcija koja ostaje otvorena zastupniku A/C modela jest tvrditi neplauzibilnu tezu da se

na nezavisnim osnovama može pokazati da su ateisti bitno više grešni od teista, i nadati se da će buduća empirijska istraživanja upravo to i potvrditi. Jasno, čak i kada bi se nešto takvo uspjelo pokazati, to još ni iz daleka ne bi značilo da doista postoji Bog, da doista postoji posebna spoznajna sposobnost kojom se spoznaje Bog, i da moralni grijeh blokira tu spoznajnu sposobnost. Što vi mislite, može li uvođenjem pretpostavke o postojanju posebnog osjetila teist prebaciti teret dokazivanja natrag na ateista? Je li ta pretpostavka plauzibilna? Je li arbitrarna?

Fundacionalizam i reformirana epistemologija

Evidencijalizam je pozicija prema kojoj se vjerovanje smije prihvatiti samo na osnovi *dovoljne evidencije* – ako evidencija za neko vjerovanje nije dovoljna, to vjerovanje treba odbaciti. Suprotno gledište je *fideizam*, pozicija prema kojoj je opravdano prihvatiti religijsko vjerovanje bez ikakve evidencije, pa i unatoč suprotnoj evidenciji. Evidencijalizam je bio pogotovo proširen u prosvjetiteljstvu, a u filozofiji religije odgovara takozvanoj *prirodnoj teologiji* – gledištu da religiji nisu potrebne objave i autoriteti već da se vjerovanje u Boga može i treba opravdati evidencijom koju se može naći u prirodnom svijetu. Jasno, pod pretpostavkom evidencijalizma, teret dokazivanja je na teistu, on je taj koji mora dokazivati svoje vjerovanje i od njega odustati ako ga ne uspije dokazati. Pod pretpostavkom evidencijalizma, *odsustvo evidencije* pogubno je za teizam. Stoga se teisti ponekad okreću *fundacionalizmu* i tvrde da je vjerovanje da Bog postoji *očito istinito fundamentalno vjerovanje koje se ne može i ne treba dovoditi u pitanje*.¹¹ Ili, ponekad tvrde da vjerovanje da Bog postoji prije predstavlja *sveobuhvatni okvir za razumijevanje i objašnjavanje svega ostaloga*, to jest, da sve što postoji treba shvatiti kao nešto što je stvorio mudri Tvorac, i da bi bez te pretpostavke sve bilo neshvatljivo i nerazumljivo. Tako bi vjerovanje da Bog postoji zapravo bilo ili očito istinito temeljno vjerovanje, ili barem temeljna metodološka pretpostavka i nužan uvjet shvaćanja bilo čega drugoga, koju se zbog toga naprosto *ne može i ne treba dovoditi u pitanje*. Time je teret dokazivanja barem naizgled prebačen na ateista, teist više nije taj koji mora dokazivati svoja vjerovanja. Fundacionalizam u filozofiji religije ima priličnu *psihološku* plauzibilnost u smislu da vjerovanje da Bog postoji kod religioznih ljudi može *de facto* imati status fundamentalnog vjerovanja koje se ne dovodi u pitanje. To je sigurno razlog više da se tu poziciju uzme ozbiljno. Međutim, fundacionalizam je za teiste izuzetno privlačna pozicija prvenstveno u pogledu *opravdanja* religioznih vjerovanja – time što je vjerovanje da Bog postoji proglašeno jednim

11 Među suvremenim autorima, najpoznatiji zastupnik fundacionalizma u epistemologiji religije svakako je Alvin Plantinga, pogotovo u radu "Reason and Belief in God" iz 1983. Među klasičnim autorima, poziciju je u najjasnijem obliku zastupao Thomas Reid. Fundacionalizam u pogledu religioznih vjerovanja može se zastupati i oslanjajući se na stavove koje je razmatrao Wittgenstein u *Filozofskim istraživanjima* i *O izvjesnosti*, posthumno objavljenima 1953., odnosno 1969.

od temeljnih vjerovanja u našem sistemu vjerovanja, koje se onda ne može i ne treba dalje opravdavati, *ono je zapravo imunizirano na bilo kakvu daljnju kritiku i preispitivanje*. A upravo je to ono što je sumnjivo u fundacionalizmu. Dodavanje vjerovanja da Bog postoji na listu temeljnih i neupitnih vjerovanja u osnovi predstavlja *proizvoljan čin* kojim teist u potpunosti odbacuje svaki teret dokazivanja. Fundacionalizam, pogotovo u filozofiji religije, izgleda sasvim *arbitraran*. To se jasno vidi u osnovnom prigovoru fundacionalizmu u filozofiji religije, to je takozvani *prigovor Velike tikve*: ako je nečije temeljno vjerovanje da jednom godišnje, na Noć vještica, oživljava Velika tikva, kako mu dokazati da to nije točno? Budući da je to vjerovanje temeljno, druga ga vjerovanja ne mogu uzdrmati. Apsurdno vjerovanje u potpunosti je imunizirano na bilo kakvu kritiku i preispitivanje time što ga se proglasilo temeljnim. Isto se tako mogu proglasiti temeljnima vjerovanja u astrologiju ili *vudu*. Jasno, time neće porasti njihov kredibilitet. Fundacionalizam predstavlja Pirovu pobjedu teizma – središnja teza tog stajališta naprosto je *proglašena* temeljnim vjerovanjem koje trebamo prihvatiti bez ikakve daljnje argumentacije. *Potrebu za opravdanjem vjerovanja da Bog postoji ne može se ukloniti epistemološkim dekretom*. Iznenaadni nestanak potrebe za opravdanjem vjerovanja da Bog postoji prije predstavlja apsurdnu posljedicu fundacionalizma u filozofiji religije, nego prednost te pozicije i razlog da ju se prihvati.

Što vi mislite, može li se vjerovanje da Bog postoji smatrati temeljnim vjerovanjem koje se ne može i ne treba dovoditi u pitanje?

Teleološki argument

Izraz “teleološki” dolazi od grčke riječi *telos*, koja znači “svrha” ili “cilj”. Ideja ja da su sve stvari u svijetu, ili barem značajan broj, čak i svijet kao cjelina, *svrhoviti*, da služe nekoj svrsi. To jest, da je vrlo nevjerojatno da su stvari nastale same od sebe, te da se naprosto nameće zaključak da ih je *stvorilo neko inteligentno biće*, to jest, Bog. Argument se još naziva *argument iz dizajna*. Budući da je velik broj stvari u svijetu *dizajniran*, očito je da postoji i njihov *dizajner*. Argument počiva na *analogiji artefakata i prirodnih bića*. Jesu li stvari kao što je sat, gramofonska ploča ili automobil mogle nastati sami od sebe, slučajno? Ili ih je netko napravio? I puno jednostavniji slučajevi već ukazuju na tragove ljudske obrade – kamen ili drvo pravilnog geometrijskog oblika – a kamoli tek toliko složene stvari kao što su satovi ili gramofonske ploče. Doduše, teorijski je moguće da *Seiko 5* ili CD s *Aidom* nastanu sami od sebe – da se atomi složaju upravo tako. Međutim, vjerojatnost da se tako nešto dogodi izuzetno je niska, i očito je da nisu mogli nastati sami od sebe i da je uloženo puno truda da bi bili takvi kakvi jesu.

Pogledajmo, s druge strane, oko ili ruku. Zar se i tu ne nameće zaključak da ih je netko stvorio? Koliko je velik broj različitih pokreta koje ruka može napraviti? Koliko je tu ligamenata, košćica, tetiva i živaca koji tvore jednu harmoničnu i svrhovitu cjelinu? Od koliko se djelića sastoji oko – krvnih žila i kanalića za limfu, i kako su samo dobro složeni? Koliko se toga može vidjeti i kako dobro? Živa su bića takva da se *dobro uklapaju u okolinu*: noge su dobre za hodanje i trčanje, ruke su dobre za hvatanje, oči za gledanje, itd. U slučaju artefakata jasno je da nisu nastali sami od sebe, već da ih je stvorio čovjek. U slučaju prirodnih bića i njihovih organa, po analogiji se zaključuje da je i njih netko stvorio, a to je Bog. Ovaj se stav naziva *kreacionizam* – to je ideja da je Bog stvorio svijet i sva bića u njemu, čovjeka na svoju sliku i priliku. Argument ima strukturu *zaključka na najbolje objašnjenje*. Od nekoliko mogućih objašnjenja neke činjenice, prihvaćamo ono koje je najbolje, i dužni smo prihvatiti pretpostavku da postoji sve ono što na što se najbolje objašnjenje poziva. Što to znači da je neko objašnjenje najbolje? Grubo govoreći, to znači da, imajući u vidu sve relevantne činjenice, ono ima najvišu vjerojatnost. U slučaju teleološkog argumenta nastoji se objasniti činjenica da su prirodna bića i njihovi organi takvi da izuzetno dobro služe svojim svrhama. U igri su bila dva objašnjenja: prvo, da su bića, takva kakva jesu, nastala sama od sebe, i, drugo, da ih je stvorio Bog. U nedostatku boljeg objašnjenja, zaključak s dobre dizajniranosti prirodnih bića na postojanje Boga koji ih je dizajnirao bio je prilično uvjerljiv. Međutim, pojava i veliki eksplanatorni uspjeh *Darwinove teorije evolucije* zasjenili su kreacionističko objašnjenje. Pretpostavka da postoji Bog koji je stvorio svijet i sva bića u njemu postala je nepotrebna. Time je prestao postojati jedan od najjačih razloga da se vjeruje u Božje postojanje.

Argument precizne podešenosti

Teleološki argument ima i suvremenu verziju koja ima uporište upravo u znatnosti. Ta se varijanta naziva *fine tuning argument*, kao kada na radiju tražimo određenu stanicu ili nastojimo ugoditi glazbeni instrument. Stoga se taj naziv može prevesti na hrvatski kao *argument finog "uštimaovanja"*, *argument fine ugođenosti* ili *argument precizne podešenosti*. Suvremena fizika kaže nam da u univerzumu postoje četiri fundamentalne sile, to su: gravitacijska, elektromagnetska, slaba i jaka sila.¹² Svaka od njih ima točno određenu vrijednost, i njihove su vrijednosti, jasno, *upravo takve da je život u univerzumu moguć*. Da je bilo koja od njih bila samo malo jača ili malo slabija život ne bi bio moguć. *Vjerojatnost*

12 U kontekstu *fine tuning argumenta* često se još navodi i univerzalna konstanta. Iako su fizikalne osnove *fine-tuning argumenta* izuzetno zanimljive, u ovom su kontekstu svi detalji irelevantni, bitno je jedino to da je vjerojatnost da se fizikalne sile, ma koje i ma kakve one bile, poklope tako da život u univerzumu bude moguć.

da one budu upravo takve da život bude moguć izuzetno je niska. U cijelom rasponu njihovih mogućih vrijednosti, život je moguć samo u izuzetno malom intervalu. Od svih mogućih omjera vrijednosti fundamentalnih sila u univerzumu, vjerojatnost da one budu takve da život bude moguć jednaka je

$$1 : 10^{1240}$$

Dakle, toliko je niska vjerojatnost da u univerzumu život bude moguć.¹³ Teizam opet izgleda najbolje objašnjenje, ovaj puta činjenice da je univerzum takav da je život moguć. Kako to da fundamentalne sile od svih mogućih vrijednosti imaju upravo takve vrijednosti da je život moguć? Kako to da se aktualizirala toliko niska mogućnost? Zar se nešto toliko nisko vjerojatno dogodilo samo od sebe, slučajno? Zar nije daleko vjerojatnije da je neko sveznajuće i svemoguće biće tako "uštimalo" vrijednosti fundamentalnih sila da život bude moguć? Zastupnik *argumenta precizne podešenosti* smatra da je očito da je teizam najbolje objašnjenje činjenice da je u univerzumu u kojem živimo život moguć. Pod pretpostavkom da postoji sveznajuće i svemoguće biće koje želi stvoriti svijet i život u njemu, uopće nije iznenađujuće, štoviše, skoro je nužno da fundamentalne fizikalne konstante budu takve da život bude moguć.¹⁴ S druge strane, bez te pretpostavke, vjerojatnost je, vidjeli smo, izuzetno niska, i za nas najvažnija fizikalna činjenica ostaje neobjašnjena. Pazite, kada se kaže da život ne bi bio moguć, to ne znači samo da ne bi bio moguć u obliku u kojemu ga sada poznajemo, ali da bi možda bio moguć u nekom drugom obliku. Ne radi se samo o tome da bi, na primjer, sva voda bila smrznuta, ili u obliku pare, da bi temperatura bila 5000°C viša ili niža, već o još radikalnijim mogućnostima. Na primjer, ne bi postojalo Sunce, ili ne bi postojao vodik, ne bi postojao ugljik, ili ne bi postojalo ništa drugo osim helija, i slično. U tim je okolnostima doista vrlo teško zamisliti ikakav život. Stoga teist smatra da trebamo vjerovati da postoji Bog koji je stvorio svijet u kojem živimo. Štoviše, smatra da tu pretpostavku trebamo prihvatiti na istim

13 Jasno, ako se otkrije zašto su te sile upravo takve kakve jesu, a ne drugačije onda nestaje dojam neobjašnjive koincidencije te argument gubi svu svoju snagu. Dakle, ako se otkrije da su sile *morale* biti takve kakve jesu i da nisu mogle biti drugačije onda je svijet *morao* biti takav da život bude moguć. Dakako, zagovornik teleološkog argumenta tada bi tražio objašnjenje činjenice da svijet mora biti takav da je život moguć i nastojao bi pokazati da se to može objasniti samo pretpostavkom inteligentnog dizajna. Teleološki argument bi i dalje možda imao neku snagu, ali to više ne bi bio *fine tuning argument*; činjenica da je život moguć više ne bi bila nešto što vapi za objašnjenjem zato što postoji usprkos strahovito niskoj vjerojatnosti.

14 Zastupnik *fine tuning argumenta* rasuđuje na sljedeći način: budući da evidencija uvećava vjerojatnost hipoteze upravo onoliko koliko istinitost hipoteze uvećava vjerojatnost evidencije, vjerojatnost da Bog postoji jest $10^{1240} : 1$. Pod pretpostavkom da postoji sveznajuće i svemoguće biće koje namjerava stvoriti svijet u kojem je život moguć, onda je vjerojatnost da fundamentalne sile budu takve da je život moguć jednaka 1, budući da će takvo biće to sigurno i učiniti. S druge strane, ako takvo biće ne postoji, vjerojatnost je $1 : 10^{1240}$, jasno, ako je navedeni fizikalni proračun točan.

osnovama na kojima prihvaćamo pretpostavke o postojanju elektrona, kvarkova, crnih rupa i drugih entiteta u univerzumu koje je otkrila znanost.¹⁵

Što vi mislite, da li činjenica da su fundamentalne fizikalne sile takve da je život moguć pokazuje da postoji inteligentni stvoritelj univerzuma? Je li uopće moguće i potrebno objašnjavati činjenicu da je život u univerzumu moguć? Je li teističko objašnjenje jedino moguće?

Eksplanatorna ispraznost pozivanja na Boga

Opći problem s objašnjenjima koja se pozivaju na Boga jest u tome što nije jasno koliko takva objašnjenja doista objašnjavaju. *Pozivanjem na Boga može se "objasniti" bilo što.* Mitologija vrvi takvim *pseudoobjašnjenjima*: grmi zato što je Zeus ljut, ili Jahve ili Sveti Ilija, puše bura zato što ju je Eol pustio iz svoje torbe, na moru je nevrijeme jer je Posejdon ljut, itd. I povijest filozofije obiluje sličnim pseudoobjašnjenjima. Descartes je pozivanjem na Boga "opravdao" ljudsko znanje, Leibniz je smatrao da je Bog tako "dobro uskladio" redosljede događaja u fizičkoj i mentalnoj sferi da mi stječemo pogrešan dojam da se tu radi o uzročnoj vezi, okazionalisti su mislili da Bog intervenira u svakom pojedinom slučaju uzročne veze, itd. Bilo koji događaj može se "objasniti" pozivanjem na Božju volju: vi sada čitate ovu knjigu jer je Bog tako htio, metali provode struju jer Bog tako htio, Prvi svjetski rat je izbio jer je Bog tako htio, itd. *Kakva su to objašnjenja?* Jesmo li doista nešto doznali ili smo samo priznali da ne znamo. Na koncu, kada kažemo "To samo Bog zna!", time zapravo želimo reći da to nitko ne zna. Isto tako, kada kažemo da se nešto dogodilo zato što je Bog tako htio, time zapravo želimo reći da ne znamo zašto se to dogodilo. Navedena "objašnjenja" su *pseudoobjašnjenja koja možda zadovoljavaju psihološku potrebu za objašnjenjem, ali su zapravo potpuno neinformativna jer nemaju nikakvog empirijskog sadržaja, ona su eksplanatorno isprazna.* Nemaju nikakve *prediktivne snage* jer nam ne pomažu da bilo što predvidimo. Potpuno su *ad hoc* jer se pretpostavke na kojima počivaju ne mogu *nezavisno* testirati. Stoga se nameće pitanje je li i *argument precizne podešenosti* zapravo samo još jedno u nizu pseudoobjašnjenja pozivanjem na Boga. Što smo zapravo objasnili pretpostavkom da postoji inteligentno biće koje je dobro uskladilo fundamentalne fizikalne sile tako da bismo mi mogli postojati? Jesmo li doista *objasnili* to da su one takve kakve jesu? Zamislimo da dvojica fizičara, jedan teist a drugi ateist, istražuju fundamentalne sile u univerzumu. Oni se pitaju kako to da su one upravo takve da je život u univerzumu moguć.

15 Doduše, da bi se u znanosti prihvatila pretpostavka da postoji neki entitet, nije dovoljna evidencija samo jedne vrste, potrebna je *nezavisna* evidencija iz više različitih izvora. Dok god pretpostavka počiva na evidenciji samo jedne vrste, pretpostavka je *ad hoc* i ne smije ju se prihvatiti. Stoga je, da bi se prihvatila pretpostavka da postoji inteligentni tvorac, pored podudaranja fundamentalnih fizikalnih sila potrebna i nezavisna evidencija o postojanju takvog bića.

Ateist kaže "Ne znam! One su naprosto takve. Zašto su takve, a ne drugačije, to ne znam!" Međutim, teist kaže "Ja znam zašto su one takve! One su takve zato što je Bog htio da budu takve!" Pitanje je ima ikakve stvarne razlike između ova dva odgovora? Verbalno, oni su različiti. Međutim, ima li tu još kakve razlike osim verbalne? Ima li kakve sadržajne razlike? Sadrži li odgovor "Bog je tako htio!" ikakvu dodatnu informaciju u odnosu na odgovor "Ne znam"? Teist, dakako, smatra da razlika nije isključivo verbalna i da njegov odgovor doista sadrži dodatnu informaciju u odnosu na odgovor "Ne znam!".

Što vi mislite, ima li *argument precizne podešenosti* ikakve eksplanatorne snage, objašnjava li doista činjenicu da su fundamentalne fizikalne konstante takve da je život moguć ili predstavlja samo još jedno u nizu pseudoobjašnjenja?

Beskonačan, ili barem vrlo velik, broj pokušaja

Plauzibilna je pretpostavka da univerzum postoji vrlo dugo ili čak beskonačno dugo. Ona možda nije istinita, ali je barem vjerojatna. Zašto bi Veliki prasak bio početak svega? Tko zna što je sve bilo prije? Tko zna koliko dugo traje cijela stvar? Tko zna koliko se velikih prasaka već dogodilo? Ako univerzum postoji beskonačno dugo, ako je cijela stvar beskonačno mnogo puta krenula ispočetka, i ako su fundamentalne sile beskonačno puno puta poprimile razne vrijednosti, onda uopće ne iznenađuje da su one, između tolikog broja pokušaja, jednom poprimile i ove vrijednosti koje sada imaju. Koliko god bila niska vjerojatnost da u bacanju kocke ispadne neka kombinacija, ako bacamo beskonačno mnogo puta, sigurno je da će kad-tad pasti i ta kombinacija. Ne samo da je vjerojatno, već posve sigurno. Prema tome, ako pretpostavimo da je svijet nastajao beskonačno mnogo puta, uopće ne iznenađuje činjenica da je "i na nas došao red". Bilo je dovoljno vremena da se vrijednosti fundamentalnih sila tako poklope da život bude moguć, i to u ovom obliku kakvim ga poznajemo. Prema tome, vjerojatnost od $1:10^{1240}$ stvarno je niska, ali ako je broj pokušaja bio *beskonačan*, ili barem dovoljno visok, uopće *ne iznenađuje* činjenica da se i ta mogućnost realizirala. Stoga nas činjenica da su fundamentalne sile takve da je život moguć uopće ne treba čuditi, i ne zahtijeva nikakvo posebno objašnjenje. Ako je svijet nastao beskonačno mnogo puta, nije potrebno pretpostaviti da postoji sveznanjuće i svemogućće biće koje je fundamentalne fizikalne konstante "uštimalo" da budu takve kakve jesu.

Generalna slabost teleološkog objašnjenja

Teleološko objašnjenje, to jest, objašnjenje pozivanjem na namjere i ciljeve prikladno je u slučaju radnji inteligentnih bića. Na primjer, išao je autom *zato da bi* brže stigao, lagao je *zato da ne bi* nanio bol. Općenito, osoba A učinila je X *zato da*

bi postigla Y, s namjerom da postigne Y, zato što je htjela da se dogodi Y, itd. Teleološko objašnjenje isto je tako prikladno i kada se radi o artefaktima – stvarima koje su ljudi napravili zato da bi s njima mogli nešto raditi – i njihovim funkcijama. Na primjer, bušilica vibrira zato da bi se lakše probio beton, termostat se otvara zato da se motor ne bi pregrijao, itd. Općenito, aparat ima karakteristiku X zato da bi mogao obavljati funkciju Y. Međutim, u prirodnim znanostima, gdje se nastoje objasniti pojave i procesi u prirodi, teleološko objašnjenje izgleda neprihvatljivo.¹⁶ Prirodni procesi nemaju svjesna stanja, oni nemaju namjere i ciljeve. Oni su slijepi *mehanički* procesi i zahtijevaju *kauzalno* objašnjenje. To je objašnjenje koje se poziva na *uzroke* tih procesa, a ne na njihove navodne *svrhe* ili *namjere*. Teleološko objašnjenje je *antropomorfn*o i predstavlja atavizam mitologije iz vremena s početka ljudske misli kada su se prirodne pojave i procesi razumjeli po analogiji s ljudskog ponašanjem. U nekim slučajevima teleološko objašnjenje može izgledati primjereno i u prirodnim znanostima, međutim samo kao metafora, a ne u doslovnom smislu. Na primjer, čovjek ima pluća *zato da bi* mogao disati, pas ima dobar njuh *zato da bi* lakše otkrio hranu, itd. U nekom smislu ta su objašnjenja točna. Međutim, činjenica da čovjek ima pluća posljedica je slijepog mehanizma evolucije – mutacije i selekcije. Evolucija nema želje, namjere i ciljeve. Isto su tako i sve druge prirodne pojave posljedice slijepih mehanizama. Stoga je, prilikom objašnjenja činjenice da su fundamentalne sile fizike upravo takve da je život moguć, sasvim neprimjereno pribjegavati teleološkom objašnjenju. Objašnjenje te činjenice posao je fizike, paradigme prirodne znanosti, stoga ono mora biti kauzalno. Zbog toga je teleološki argument, isto kao i njegova suvremena varijanta – *argument precizne podešenosti*, zasnovan na iz osnove pogrešnoj pretpostavci da se procese u prirodi može i treba objašnjavati teleološki. Što vi mislite, mogu li se pojave u prirodi objašnjavati teleološki.

Antropički princip

Argument precizne podešenosti počiva na pretpostavci da je vjerojatnost da su fundamentalne sile upravo takve da je život moguć izuzetno niska, te da je zbog toga tu činjenicu *potrebno objasniti*. U nedostatku objašnjenja, ona je iznenađujuća. Antropički princip kaže nam upravo suprotno: *ta činjenica nije nimalo iznenađujuća, ona je skoro ili čak sasvim trivijalna, te zbog toga uopće nema potrebe ni za kakvim posebnim objašnjenjem*. Zamislimo da u ogromnoj pustinji postoji samo jedan izvor vode i da u toj istoj ogromnoj pustinji raste samo jedno stablo. Utvrdimo da se izvor i stablo nalaze na istom mjestu pa se onda čudimo kako to da od cijele te ogromne pustinje to stablo raste upravo na onom istom mjestu

16 Klasična rasprava o ovom pitanju jest Poglavlje 12. poznate Nagelove *The Structure of Science* iz 1961. U suvremenoj filozofiji znanosti ima autora koji smatraju da je teleološko ili funkcionalno objašnjenje legitimno i nesvodivo na uzročno.

na kojem se nalazi izvor. Kakva to koincidencija mora biti da od desetaka tisuća kvadratnih kilometara pijeska to stablo raste upravo na onom istom mjestu na kojem se nalazi izvor? Normalno je da se nešto tako ne bismo pitali. Jasno je da će stablo, ako ga uopće ima, rasti upravo na onom mjestu na kojem ima vode. *Pa neće valjda rasti tamo gdje nema vode!* Isto vrijedi i za *fine tuning argument*. Imajući u vidu činjenicu da postojimo, uopće ne iznenađuje to što su fundamentalne sile takve da je život moguć. Pa jasno je da su takve da je život moguć, jer kada ne bi bile takve mi ne bismo mogli postojati. *Budući da postojimo, one i ne mogu imati nikakve druge vrijednosti osim onih koje život čine mogućim.* Bilo bi iznenađujuće da mi postojimo, a da su fundamentalne sile takve da život nije moguć, to bi bila činjenica koja bi nas trebala čuditi i koja bi zahtijevala objašnjenje. Zastupnici antropičkog principa smatraju da je naše postojanje neupitna činjenica od koje trebaju krenuti sva objašnjenja. Prema njihovom mišljenju, u teleološkom argumentu ta je perspektiva *izvrnuta*. Iako smo svjesni svog postojanja i znamo da postojimo, u svrhu argumenta mi smo tu činjenicu zanemarili, apstrahirali smo od svog vlastitog postojanja, pravili se da ne postojimo, a onda, kada smo utvrdili da je svijet takav da omogućava naše postojanje, tvrdimo da je to spektakularna činjenica koja zahtijeva nekakvo posebno objašnjenje. Ukratko, oni smatraju da je *trivijalno istinito* da je univerzum takav da je život u njemu moguć i da je to činjenica koju *uopće ne treba objašnjavati*.

Antropički princip uglavnom se smatra pogrešnim. Izgleda da počiva na izvrnutoj perspektivi. *Pitanje je što ovisi o čemu, da li naše postojanje ovisi o fundamentalnim fizikalnim silama ili fundamentalne fizikalne sile ovise o našem postojanju.* Pa sasvim je jasno da naše postojanje ovisi o fizikalnim konstantama, a ne one o našem postojanju. Naše postojanje sigurno nije nekakva nužna činjenica o kojoj ovisi sve drugo. Dakle, ako se antropički princip shvati kao *jaka tvrdnja* da fundamentalne fizikalne sile ovise o našem postojanju, sigurno je i očito neistinit. Međutim, zanimljivo je pitanje je li antropički princip održiv kao *slabija tvrdnja* da nije potrebno objašnjavati činjenice koje su kompatibilne s našim postojanjem. Dakle, *ne kao teza o tome što ovisi o čemu već kao teza o tome što je potrebno, a što nije potrebno objašnjavati.* U ovom slabijem obliku antropički princip ima neke plauzibilnosti i vrijedi ga razmotriti. Međutim, kao što ćemo vidjeti, njegova plauzibilnost nije zasnovana na intuiciji da postojanje ljudi, iako izuzetno nisko vjerojatno, ne traži nikakvo posebno objašnjenje, već na intuiciji da čitav niz izuzetno nisko vjerojatnih događaja ne traži nikakvo posebno objašnjenje. Najjednostavnije rečeno, antropički princip valjan je samo u mjeri u kojoj nije antropički. Moglo bi se reći da je *primjereno govoriti o vjerojatnostima samo dok se stvar još nije dogodila, nakon što se stvar jednom dogodi besmisleno je govoriti o vjerojatnostima.* Stvar o kojoj smo nagađali postala je činjenica te stoga više nije primjereno

govoriti o njenoj vjerojatnosti.¹⁷ Ovaj komentar izgleda sasvim na mjestu. Da li činjenica da, na primjer, ja postojim traži neko posebno objašnjenje? Izgleda da ne! *Naprосто postojim*. Tu sam. Koliko mi god bilo stalo do vlastitog postojanja, činjenica da postojim ipak je trivijalna činjenica u kojoj nema ništa čudno. Međutim, svatko od nas mogao bi rasuđivati i na sljedeći način. Kolika je bila vjerojatnost da ću nastati? Kolika je bila vjerojatnost da će jajnu stanicu iz koje sam se razvio oploditi upravo onaj spermatozoid koji ju je oplodio, a ne neki drugi? Izuzetno niska! Kolika je bila vjerojatnost da će moj otac ikada upoznati moju majku? Niska! Kolika je, na primjer, bila vjerojatnost da će dobiti posao upravo u gradu u kojem ju je upoznao. Niska! Kolika je bila vjerojatnost da će jajašca iz kojih su se razvili moji roditelji oploditi upravo oni spermatozoidi koji su ih oplodili, a ne neki drugi? Kolika je bila vjerojatnost da će djed ikada sresti baku? Itd, itd. *Da je samo jedan od svih tih bezbrojnih događaja koji su doveli do mog postojanja bio za nijansu drugačiji, ja nikada ne bih postojao*. A kolika je bila vjerojatnost da će se sve to dogoditi upravo tako kako se dogodilo? Beskrajno niska! Vjerojatnost da ću sutra dobiti sedmicu na Lotu neuporedivo je više od vjerojatnosti da ću ikada nastati. A usprkos toliko niskoj vjerojatnosti mog postojanja, ja ipak postojim. Kako to? Kako to da se dogodilo nešto što je toliko nisko vjerojatno? Stoga činjenica da postojim predstavlja pravo čudo. Imajući u vidu beskrajno nisku vjerojatnost tijekom događaja koji je doveo do mog postojanja, moje postojanje *neobjašnjivo je u terminima običnih prirodnih uzroka*. Stoga, da bih mogao objasniti činjenicu da postojim, trebam pretpostaviti postojanje nekakvog inteligentnog i moćnog bića koje je sve relevantne faktore namjestilo upravo tako da dovedu do mog postojanja. Nemoguće je da se sve što je prethodilo mom postojanju *slučajno* dogodilo upravo tako kako se dogodilo, *samo od sebe*. Stoga svoje postojanje dugujem tom biću, a ne prirodnim uzrocima koji su doveli do mog postojanja. Bez te pretpostavke, činjenica da postojim bila bi sasvim neobjašnjiva i predstavljala bi pravo čudo. Jasno je da moje postojanje, kao ni postojanje bilo koga od nas, nije nikakvo čudo i da ne traži nikakvo posebno nadnaravno objašnjenje. Stoga ovakvo apsurdno rasuđivanje mora sadržavati nekakvu ozbiljnu pogrešku. Izgleda da je pogreška upravo u tome što svoje vlastito postojanje ne uzimamo kao gotovu činjenicu od koje krećemo, već ga nastojimo objasniti u terminima vjerojatnosti. Istina je da je prije 10000 godina vjerojatnost da ćemo danas postojati takvi kakvi jesmo bila izuzetno niska, isto kao i vjerojatnost da će se dogoditi sve ono što je prethodilo našem postojanju. Međutim, danas kada postojimo, neprimjereno je o svom vlastitom postojanju govoriti u terminima vjerojatnosti. Danas kada postojimo, vjerojatnost našeg

17 Ovakav stav može biti motiviran subjektivističkim shvaćanjem vjerojatnosti – pozicijom prema kojoj vjerojatnost koju pripisujemo događajima ovisi o znanju koje imamo, a ne o nečem u samim stvarima. Na primjer, svi deterministi su subjektivisti u pogledu vjerojatnosti.

postojanja ne kreće se više negdje u rasponu između 0 i 1, već iznosi 1. Nakon što smo jednom počeli postojati, naše postojanje je činjenica koja više ne traži nikakva vjerojatnosna objašnjenja, te stoga ne traži ni pretpostavku o uplitanju nekakve nadnaravne inteligencije odgovorne za naše postojanje. Analogan primjer izložio je i Bertrand Russell, to je poznato *čudo na auto-putu*. Zamislimo da sjednemo u auto, odvezemo se do auto-puta, vozimo za nekim autom, zapišemo registraciju tog auta, vratimo se kući i pokušamo izračunati kolika je bila vjerojatnost da se auto koji je imao upravo tu registaciju nađe ispred nas. Vidimo koliko je ta vjerojatnost bila niska te stoga zaključimo da nam se na auto-putu dogodilo čudo. Iako je doista bila niska vjerojatnost da će se ispred nas naći auto s upravo tom registracijom, jasno je da u tome nema nikakvog čuda. Nakon što se automobil s upravo tom registracijom jednom našao ispred nas, besmisleno je naknadno govoriti o tome kolika je bila vjerojatnost da će se auto s upravo tom registracijom naći ispred nas, naprosto se našao i gotovo. Izgleda da i *fine tuning argument* počiva na istoj pogrešci. Iako je vjerojatnost da će se fundamentalne fizikalne sile poklopiti upravo tako da život bude moguć doista bila izuzetno niska, one se *jesu* poklopile upravo tako da život bude moguć. To se dogodilo tako kako se dogodilo, to je svršena stvar, sirova činjenica koja ne traži nikakvo daljnje objašnjenje. Stoga je naknadno izračunavanje vjerojatnosti da se to dogodi neprimjereno i besmisleno. Pogrešan je dojam da postoji potreba za nekakvim posebnim objašnjenjem. Nema nikakve potrebe za objašnjenjem, fundamentalne fizikalne sile su takve kakve jesu isto kao što sam i ja takav kakav jesam i isto kao što je auto koji je vozio ispred nas imao registraciju koju je imao. *Argument precizne podešenosti* je pogrešan zato što je neprimjereno govoriti o vjerojatnosti događaja koji se *jesu* dogodili. Što vi mislite, je li naše postojanje trivijalna činjenica koja ne zahtijeva nikakvo posebno objašnjenje ili je to pak događaj koji zbog svoje izrazito niske vjerojatnosti naprosto vapi za objašnjenjem?

U raspravi oko argumenta precizne podešenosti *ateisti* su ti koji se pozivaju na antropički princip. Motivacija je jasna: ako nema potrebe za objašnjenjem činjenice da je život u univerzumu moguć, nema potrebe ni za pretpostavkom da postoji Bog koji je uredio univerzum upravo tako da život bude moguć. Međutim, nije zapravo jasno čije je rasuđivanje *antropocentrično*, teističko ili ateističko. Tko ističe naše postojanje kao činjenicu od centralne važnosti u univerzumu? Zapravo izgleda da je teist taj koji je krajnje antropocentričan, a ne ateist. Naime, teist smatra da je Bog uredio univerzum upravo *tako* i upravo *zato* da bismo *mi* mogli postojati. To znači da smatra da fizikalne konstante moraju biti takve kakve jesu *zato* da bi ljudi mogli postojati. Da Bog nije htio da mi postojimo univerzum ne bi bio takav kakav jest. Prema ovoj slici naše postojanje je *svršni* ili *finalni* uzrok postojanja cijelog univerzuma, a time ujedno i krajnja i konačna činjenica na kojoj se zaustavljaju sva znanstvena objašnjenja. Naše postojanje je eksplanatorni *rock bottom* svakog mogućeg objašnjenja. Ako ovo nije

antropocentrizam, onda ništa nije. Ako je netko antropocentrik u raspravi oko teleološkog argumenta za postojanje Boga, onda je to svakako teist, a ne ateist.

Pascalova oklada

Blaise Pascal je smatrao da je otkrio *razlog koji će svakog racionalnog čovjeka učiniti religioznim*.¹⁸ Osnovna intuicija vrlo je jednostavna: tko vjeruje – ide u raj, tko ne vjeruje – ide u pakao. Zato trebamo vjerovati, da bismo završili u raju, a ne u paklu. Dakle, *racionalan čovjek vjerovat će iz svog vlastitog interesa*. Jasno, to je tako ako Bog postoji. Ako pak Bog ne postoji, to je onda samo predrasuda i nikako ne može biti razlog da vjerujemo. Međutim, *možemo li biti sigurni da Bog ne postoji? Možda postoji, možda ne, to ne možemo sa sigurnošću tvrditi*. Prema tome, *bolje nam je vjerovati, trebamo vjerovati "za svaki slučaj"*. Budući da se radi o vječnom životu, ulog je previsok da bismo mogli riskirati. Zbog toga će racionalan čovjek, smatra Pascal, biti religiozan iz svog vlastitog interesa. Dakle, Pascalova oklada nije dokaz da *Bog postoji*, to je dokaz *da je racionalno vjerovati da Bog postoji*, to jest, da nam se više isplati vjerovati da Bog postoji nego da ne postoji, da je u našem interesu vjerovati da Bog postoji. Drugim riječima, Pascalova oklada nije odgovor na pitanje *Da li Bog postoji?* već odgovor na pitanje *trebam li vjerovati da Bog postoji?* To je argument koji pokazuje *da nam je bolje vjerovati u Boga*. Argument je zasnovan na *uvidu da je racionalno odreći se manje koristi u sadašnjosti da bi se postigla daleko veća korist u budućnosti*. Tako se ponašaju racionalne osobe. Korist je uvijek moja korist i uvijek je tolika kolika jest, bila ona u sadašnjosti ili u budućnosti. Čak i da neka korist u sadašnjosti vrijedi više od jednake koristi u budućnosti, naprosto zato što je u sadašnjosti, vječni život je *beskonačna* korist i neuporedivo je vrijedniji od bilo kakve konačne koristi, bilo u sadašnjosti bilo u budućnosti. Zato nam je sigurno bolje sada se odreći nekih užitaka da bismo u budućnosti imali vječni život u raju.

Dakle, četiri su mogućnosti. Prva je da vjerujem i da Bog postoji. Ta je mogućnost za mene najbolja jer u tom slučaju dobijam vječni život u raju. Kad umrem ispostaviti će se da sam bio u pravu, da je vrijeme provedeno u molitvi

18 Blaise Pascal (1623.-1662.), francuski matematičar, fizičar i filozof. Argument o kojem se govori u ovom poglavlju izložio je u djelu *Misli*, objavljenom 1670., odjeljak III "O nužnosti oklade", paragraf 233 "Beskonačno – ništa". Djelo predstavlja niz Pascalovih bilježaka, objavljenih 8 godina nakon njegove smrti. U suvremenoj literaturi raspravu o Pascalovoj okladi može se naći u većini uvoda u filozofiju religije, a i u nekim pregledima teorije odlučivanja. Velik doprinos raspravi dao je Jeff Jordan uređivanjem antologije *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager* iz 1994., te krasno pisanom knjigom *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God* iz 2006.

i odgovarajućim ritualima bilo odlična investicija. Budući da ću zauvijek biti u raj, korist je beskonačna i označit ćemo je znakom “+ ∞”. Druga je opcija da ne vjerujem, a da Bog postoji. Ta je opcija najgora, zauvijek ću biti u paklu, ili ću barem izgubiti vječni život. Kad umrem shvatiti ću što sam propustio, ali bit će kasno, shvatit ću kako sam bio glup. Bit će *A, joj!* Budući da ću zauvijek gorjeti u paklu, šteta je beskonačna i označit ćemo je znakom “- ∞”.¹⁹ Treća je mogućnost da vjerujem, a da Bog ne postoji. U tom ću slučaju propustiti neke svjetovne užitke kojih se moram odreći da bih bio dobar vjernik: predbračni seks, meso petkom, ili slično. Izgubiti ću i vrijeme provedeno molitvi i odlasku u Crkvu. Nedjeljom ujutro mogao sam igrati nogomet, a ne ići na misu. S druge strane, možda ću ipak biti na dobitku u mjeri u kojoj vjera donosi psihološku stabilnost, možda ću lakše prebroditi teškoće u životu. Dakle, možda ću izgubiti nešto, ali to je svakako ništa u odnosu na ono što bih izgubio kada bi se ispostavilo da Bog ipak postoji, a da ja nisam vjerovao i živio životom vjernika. Pretpostavimo, dakako vrlo arbitrarno, da religiozni život donosi 80 jedinica koristi “+ 80”.²⁰ Četvrta je mogućnost da ne vjerujem i da Bog ne postoji. U tom ću slučaju od života imati najviše, budući da se nisam odrekao svjetovnih užitaka koje mi religija zabranjuje. Toj ćemo opciji pripisati vrijednost “+ 100”.²¹ Stoga se argument u pravilu prikazuje u obliku tablice koja prikazuje četiri navedene mogućnosti.

	Bog postoji	Bog ne postoji
	0,5	0,5
Vjerujem da Bog postoji	+ ∞	+ 80
Ne vjerujem da Bog postoji	- ∞	+ 100

Kao i u slučaju bilo kojeg drugog argumenta, dva uvjeta trebaju biti zadovoljena da bi argument “radio” – to jest, da bi nas uvjerio, da bismo postali religiozni. Prvo, argument treba biti dobar – u njemu ne smije biti pogrešaka i, drugo,

19 Izlažući ovu mogućnost, uglavnom se ne uvrštava vrijednost - ∞, već 0, budući da se ne govori o vječnoj patnji već samo o gubitku vječnog života. U ovom se slučaju šteta sastoji samo u propuštenoj koristi. Na koncu, paragraf u kojem je izložio argument Pascal je naslovio “Beskonačno – ništa”. Kao što ćemo kasnije vidjeti, ova razlika nimalo ne utječe na argument, možda samo uvećava njegovu dramatičnost.

20 U prikazima argumenta trećoj i četvrtoj mogućnosti često se pripisuje vrijednost 0, ideja je da niti smo što izgubili niti što dobili. Budući da se ipak može govoriti o isplativosti ili neisplativosti religioznosti u životu, i tim ćemo vrijednostima pripisati neke vrijednosti.

21 Jednostavniji način za uvrštavanje vrijednosti u tablicu jest u prvom slučaju ∞, a u svim ostalim slučajevima 1. Takvo dodjeljivanje vrijednosti odgovara i Pascalovom govoru o jednom životu u odnosu na beskonačno mnogo života koje se može dobiti.

trebamo biti racionalni – to jest, osjetljivi na dobre razloge. Ako, nakon što pročitamo i shvatimo argument, ne odemo u Crkvu i ne počnemo činiti sve što je u našoj moći da bismo postali religiozni, to znači ili da argument nije dobar ili da nismo racionalni. Greška je ili u nama ili u argumentu. Ako smatramo da je pogreška u argumentu, onda trebamo reći u čemu je pogreška. Doduše, možemo smatrati da mora biti da negdje nešto nije u redu s argumentom, ali da ne možemo točno reći što. Ako pogreške nema, bolje nam je odmah početi vjerovati. Ipak, psihološki gledajući, argument ne radi. Nereligiozni, kad ga pročitaju ili čuju i shvate, ne postaju religiozni. A religiozni pak tvrde da to nije razlog zbog kojeg su religiozni, da su razlozi zbog kojih vjeruju različiti. Međutim, racionalno gledajući, trebamo ili otkriti pogrešku u argumentu ili postati religiozni. Razmotrimo stoga argument detaljnije. Iako ga je Pascal izložio prije više od 300 godina, argument se u potpunosti može formulirati u terminima suvremene teorije odlučivanja, zbog toga ga se uglavnom smatra prvim eksplicite formuliranim argumentom teorije odlučivanja. Neka će nam tehnička sredstva iz teorije odlučivanja i teorije igara pomoći da bolje razumijemo i vrednujemo argument.

Kolika je očekivana korisnost koje opcije?

Očekivana korisnost je umnožak vjerojatnosti i korisnosti nekog ishoda. Ako vjerojatnost ishoda A jest 0,2, a njegova korisnost, recimo, €200, a vjerojatnost ishoda B jest 0,8, a njegova korisnost €30, onda očekivana korisnost ishoda A jest $0,2 \cdot €200 = €40$, a očekivana korisnost ishoda B jest $0,8 \cdot €30 = €24$. U tom je slučaju racionalno kladiti se na ishod A . Ovdje “kladiti se” može značiti doslovno se kladiti, a češće će značiti “pokušati učiniti” ili “nastojati da dođe do”. Prema tome, racionalna osoba donosi odluke i postupa na temelju očekivane korisnosti. Od svih mogućih ishoda uvijek nastoji postići onaj ishod koji ima najveću očekivanu korisnost. Mi ne možemo utjecati na to postoji li Bog ili ne. On postoji ili ne postoji ma što mi o tome mislili, vjerovali mi u Njega ili ne. Božje postojanje ne ovisi o nama. Međutim, ono što ovisi o nama jest da li ćemo vjerovati da postoji ili nećemo. To je na nama i tu možemo donijeti odluku. Dakle, pitanje je u što je racionalno vjerovati, što nam se više isplati vjerovati, da Bog postoji ili ne. Stoga treba izračunati očekivanu korisnost vjerovanja i nevjerovanja. Očekivanu korisnost vjerovanja da Bog postoji dobijemo tako što (1) korisnost opcije u kojoj vjerujemo da Bog postoji i On doista postoji pomnožimo s njenom vjerojatnošću, zatim (2) korisnost opcije u kojoj vjerujemo da Bog postoji, a On zapravo ne postoji pomnožimo s njenom vjerojatnošću, i na koncu (3) odredimo srednju vrijednost vjerovanja da Bog postoji tako što dobijene vrijednosti zbrojimo i podijelimo s dva. Dakle:

$$\frac{(+\infty \cdot 0,5) + (+80 \cdot 0,5)}{2} = \frac{(+\infty) + (+40)}{2} = +\infty$$

Isto tako izračunamo i očekivanu korisnost nevjerovanja da Bog postoji. Jasno, u tom slučaju očekivana korisnost je $-\infty$, to jest, beskonačna šteta. Nadalje, budući da je korisnost opcije u kojoj vjerujemo da Bog postoji i On doista postoji beskonačno velika, očekivana korisnost vjerovanja da Bog postoji bit će beskonačno velika ma kako bila mala vjerojatnost da Bog doista postoji i ma kako puno propustili religioznom životom. Beskonačna korist pomnožena s bilo kojom vjerojatnošću opet daje beskonačnu korist, pribrojena ma kako malo koristi opet daje beskonačnu korist, podijeljena s 2 ili s bilo kojim drugim brojem opet daje beskonačnu korist. Isto vrijedi i za nevjerovanje da Bog postoji, ma kako odredili relevantne parametre, šteta od nevjerovanja je beskonačno velika. Tako bi nas racionalnost prisiljavala da postanemo religiozni. U ovom bi slučaju prihvaćanje vjerovanja da Bog postoji bila *dominantna strategija*. Dominantna strategija je ona koju je isplativije prihvatiti *ma što druga strana učinila*, to jest, *ma kakve okolnosti bile*.²² Dakle, bilo da Bog postoji bilo da ne postoji, racionalno nam je vjerovati da postoji. Trebamo biti religiozni što god bio slučaj.

Zašto je vjerojatnost 0,5 i 0,5?

Pascal je smatrao da pretpostavci da Bog postoji treba pripisati jednaku vjerojatnost kao i njenoj negaciji. On je bio *agnostik*, to znači da je smatrao da ne možemo znati postoji li Bog ili ne postoji. Ne samo da ne možemo *sa sigurnošću* tvrditi da Bog postoji ili ne, već da nemamo i da ne možemo imati nikakvih dokaza ili tragova koji bi barem s minimalnom vjerojatnošću ukazivali, upućivali na njegovo postojanje ili nepostojanje. Smatrao je da je to pitanje koje *u principu* nadilazi okvire ljudske spoznaje. U skladu s agnostičkim stavom u pogledu Božjeg postojanja, tvrdio je da su *apriorne vjerojatnosti* hipoteze o Božjem postojanju i njene negacije jednake, to jest, 0,5. Apriorna vjerojatnost neke hipoteze je *vjerojatnost koju toj hipotezi pripisujemo kada nemamo nikakve evidencije koja bi ukazivala na njenu istinitost ili neistinitost*. Tako je, na primjer, apriorna vjerojatnost da će kocka pasti na 5 jednaka 1/6, zato što kocka ima šest strana, a nemamo nikakvog razloga da vjerujemo da je vjerojatnost da će pasti na jedan broj veća od vjerojatnosti da će pasti na bilo koji drugi broj. Isto tako, ako nemamo razloga da vjerujemo da je kovanica iskrivljena, teža s jedne strane, da je bacanje namješteno, ili slično, onda je apriorna vjerojatnost pisma jednaka apriornoj vjerojatnosti glave, obje su 0,5. U takvim je situacijama, kada ništa ne ukazuje da je jedna opcija vjerojatnija od druge, *racionalno svim opcijama pripisati jednaku vjerojatnost*. Ponekad se

22 Budući da se ovakva situacija može prikazati kao igra s dva igrača u kojoj djelatnik predstavlja jednog igrača a univerzum drugoga, može se metaforički govoriti o tome "ma što druga strana učinila". Jasno, univerzum nije intencionalni djelatnik, stanja stvari su takva kakva jesu, Bog naprosto postoji ili ne postoji.

ovu intuiciju naziva *princip nedovoljnog razloga*: u situacijama u kojima nemamo dovoljnog razloga da nekoj pretpostavci pripisemo veću vjerojatnost od njene negacije, treba im pripisati jednaku vjerojatnost. Budući da je bio agnostik u pogledu Božjeg postojanja, Pascal je smatrao da je hipotezi o Božjem postojanju *racionalno* pripisati istu vjerojatnost kao i njenoj negaciji. Zato su vjerojatnosti hipoteze da Bog postoji, isto kao i hipoteze da ne postoji, jednake, obje su 1/2. Dakako, upitno je da li je agnosticizam održiva pozicija. Naime, nije jasno je li primjena principa nedovoljnog razloga u slučaju Boga jednako opravdana kao i u slučaju kovanice.²³ Međutim, čak i da vjerojatnost nije 0,5 prema 0,5, argument bi i dalje bio jednako jak. Čak i da je vjerojatnost da Bog postoji 0,000001, ili još manja, i dalje bi bilo racionalno biti religiozan. Budući da je korisnost vječnog života u raju *beskonačna*, koliko god bila mala vjerojatnost te mogućnosti, i dalje je racionalno kladiti se na tu opciju. Koji god konačan broj, ma koliko on bio mali, pomnožimo s beskonačnim uvijek dobijemo beskonačno. Ne bi bilo racionalno kladiti se na opciju da Bog postoji samo ako bismo smatrali da je vjerojatnost te opcije *jednaka nuli*. Stoga oklada nije prihvatljiva samo za nekoga tko je potpuni ateist, to jest, za nekoga tko hipotezi da Bog postoji ne pridaje ama baš *nikakvu* vjerojatnost. Ali tko može biti *sasvim siguran* da nema zagrobnog života i da Bog ne nagrađuje vjernike? Možemo li sasvim odbaciti tu mogućnost? Ako neka opcija nije kontradiktorna, kako možemo tvrditi da je sasvim nemoguća? Ako ne možemo, onda je iracionalan, i djeluje protiv svog interesa, svatko tko se ne kladi na Božje postojanje. Tehnički rečeno, *očekivana korisnost* vjerovanja da Bog postoji, koliko god bila mala njena vjerojatnost, *uvijek je veća*, i to beskonačno puta veća, od očekivane korisnosti vjerovanja da Bog ne postoji. Očekivana korisnost vjerovanja je 0 samo ako je i vjerojatnost da Bog postoji 0. Zanimljivo je da zbog toga argument zapravo “radi” samo za one koji već jesu u nekoj mjeri religiozni, to jest, samo za one koje hipotezi da Bog postoji već pripisuju barem neku vjerojatnost, ma kako malu. Stoga argument zapravo nije namijenjen ni teistima ni ateistima: teistima nije potreban jer oni ionako već vjeruju, a ateistima ne može predstavljati razlog da počnu vjerovati. Argument je primarno namijenjen *neodlučnima*, dakle onima koji teističkoj hipotezi pripisuju *neki stupanj vjerodostojnosti*, ali ne dovoljan da bi bili religiozni. Suočeni s Pascalovim argumentom, takvi bi se ljudi onda trebali prikloniti teističkoj opciji i postati sasvim religiozni.

23 S kovanicama smo upoznati i znamo da padaju ili na glavu ili na pismo. Međutim, po pretpostavci agnosticizma o Bogu ne možemo znati ništa te stoga ne možemo isključiti mogućnost da, na primjer, Bog postoji ali da nema zagrobnog života, ili da postoji zagrobni život, ali da nema Boga, da postoji i Bog i zagrobni život, ali da Bog ne utječe na naš položaj, da Bog nagrađuje etično ponašanje, a ne religioznost, da Bog nagrađuje gramzive ili visoke, itd. Kako raspodijeliti apriorne vjerojatnosti svih tih opcija i koliko ih uopće ima?

Možemo li odlučiti da vjerujemo?

Iako je Pascal bio prvi autor koji je intuiciju da treba vjerovati iz vlastitog interesa eksplicite izložio u obliku argumenta, *vlastiti interes* je motiv koji je u većoj ili manjoj mjeri oduvijek prisutan u svim religijama. Vjernicima uvijek slijedi nagrada, a nevjernicima kazna. Nema religije u kojoj će vjernik biti kažnjen, a nevjernik nagrađen. Govori se o spasenju, o raj, o zagrobnom životu, o sudnjem danu koji će preživjeti samo odabrani, o paklu u kojem će se peći nevjernici, itd. Čak se kamikaze i bombaše samoubojice motivira obećanjem nagrade u zagrobnom životu. Jasno je da *vlastiti interes ne može biti dobar razlog za prihvaćanje vjerovanje – vjerovanja treba prihvatiti na osnovi evidencije, a ne na osnovi vlastitog interesa*. Prihvaćati vjerovanje na osnovi vlastitog interesa *epistemološki* je krajnje neodgovorno. Međutim, vlastiti interes *psihološki* je sigurno vrlo snažan motiv za prihvaćanje vjerovanja. Vjerovanje može imati različite funkcije. Ne bi bilo čudno ni da je evolucija u nama razvila psihološke mehanizme za prihvaćanje vjerovanja koja uvećavaju vlastitu korist, i to bez obzira na nedostatak evidencije pa čak i bez obzira na vjerojatnost i istinosnu vrijednost tih vjerovanja. Koliko god apel na vlastiti interes bio sirov i grub motiv za prihvaćanje vjerovanja, on može biti psihološki vrlo efikasan i igrati važnu ulogu u objašnjenju načina na koji ljudi *de facto* postaju religiozni. Ne smijemo podcijeniti važnost tog motiva. Ipak, ovdje se ne bavimo načinom na koji se vjerovanja *de facto* formiraju, već načinom na koji se *trebaju* formirati. Ne bavimo se psihologijom religijskih vjerovanja već njihovom epistemologijom. Dakle, navođenjem racionalnih razloga za njihovo prihvaćanje. Niz je primjera koji sasvim jasno pokazuju da vlastiti interes ni na koji način ne bi smio dovesti do prihvaćanja vjerovanja. Zamislimo da nam netko kaže da će nam dati €1000 ako počnemo vjerovati da je Kairo u Rusiji. Sigurno bi nam se isplatilo u to vjerovati, ali kako možemo početi vjerovati da je Kairo u Rusiji, kada znamo da je u Egiptu? Baš nas briga gdje je Kairo, i gdje je Rusija i gdje je Egipat, htjeli bismo uzeti €1000. Promjena vjerovanja o tome u kojoj se zamlji nalazi Kairo ništa nas ne košta (osim ako ne vodimo putničku agenciju ili sami putujemo upravo u Kairo). Ipak, naprosto ne možemo prestati vjerovati da je Kairo u Egiptu i početi vjerovati da je u Rusiji. Ili, zamislimo da nas nekakav poludjeli nasilnik zgrabi u mračnoj ulici, uperi nam pištolj u glavu i kaže nam da će nas ubiti ako ne počnemo vjerovati da $2+2=7$. Sigurno bi nam se isplatilo početi vjerovati da $2+2=7$, međutim, nije jasno kako. Čak i kada bi nam život o tome ovisio, nije jasno kako bismo mogli početi vjerovati da $2+2=7$. Čak i kada bismo psihološki uspjeli povjerovati da je Kairo u Rusiji ili da $2+2=7$, jasno je da bismo time prekršili epistemološke norme formiranja vjerovanja.

Pascalova oklada trebala bi nam dati razlog da postanemo religiozni. Ona nije *dokaz da Bog postoji*, ona je *dokaz da je racionalno vjerovati da Bog postoji*, da nam se to isplati, da je to u našem interesu. Međutim, pitanje je možemo li

početi vjerovati u nešto samo zato što nam se isplati. Nemamo nikakvih razloga da vjerujemo da *p* (agnosticizam), ali znamo da nam se isplati vjerovati da *p*. Je li nam to dovoljan razlog da počnemo vjerovati da *p*? Ovdje se radi o dvije stvari, a to su:

- 1) Razlozi da vjerujemo da *p*.
- 2) Razlozi da vjerujemo da nam se isplati vjerovati da *p*.

Razlozi u 1) i 2) očito su različiti, ne uvjeravaju nas u istu stvar. Zamislimo da obimna studija pokaže da religioznost u velikoj mjeri povećava psihološku stabilnost, otpornost na stres i da time značajno poboljšava ukupnu zdravstvenu sliku. Dakle, da su religiozni ljudi, upravo zato što su religiozni, znatno zdraviji i znatno duže žive. To bi jasno pokazalo da nam se isplati biti religiozan, da je to u našem interesu. Međutim, nije jasno kako bi takva studija mogla dati razlog da postanemo religiozni. Možemo li odlučiti: "Aha, počet ću vjerovati da Bog postoji zato da bih bio zdraviji i da bih duže živio!""? Možemo li početi vjerovati "Tri, četiri, sad!""? Možemo li se uspješno obmanjivati? Možda nekako i možemo, međutim, to sigurno nije racionalan način formiranja vjerovanja, a niti psihološki nije plauzibilan. Da bismo vjerovali da Bog postoji potrebni su razlozi koji pokazuju da je *istina* da Bog postoji, a ne razlozi koji pokazuju da nam se *isplati vjerovati* da On postoji. Potrebni su iskustveni razlozi kao što su ukazanje, čudesno izliječenje, Božja intervencija u red prirode, itd. Ili pak filozofski razlozi kao što su kozmološki, teleološki ili ontološki argument za postojanje Boga. To su razlozi kojima se nastoji dokazati da je istina da Bog postoji, a ne da nam se isplati vjerovati da Bog postoji. Doduše, prikladnom redefinicijom istine korisnost vjerovanja može se pokušati dovesti u vezu s istinitošću. Ako su istinitost i korisnost u dovoljno bliskoj pojmovnoj vezi, korisna vjerovanja definicijom mogu postati istinita. Razmotrimo sljedeći argument za istinitost religijskih vjerovanja:

P1: Religijska vjerovanja su korisna jer uvećavaju socijalnu koheziju grupe i psihološku stabilnost pojedinca.

P2: Istinitost se zapravo u krajnoj liniji svodi na korisnost.

K: Religijska vjerovanja su istinita.

Općenito gledajući, korisnost vjerovanja je vrlo dobar indikator njegove istinitosti u smislu da istinita vjerovanja uglavnom dovode do željenih rezultata dok neistinita uglavnom dovode do neželjenih. Dakle, korisnost nije isto što i istina, već predstavlja *evidenciju* koja ukazuje na istinitost. Međutim, to još uvijek ne znači da su sva korisna vjerovanja istinita. Vjerovanja mogu biti korisna *slučajno*, a tada korisnost *ne* ukazuje na istinitost. Korisnost ukazuje na istinitost samo kada sadržaj vjerovanja *objašnjava* korisnost vjerovanja. Drugim riječima,

korisnost ne ukazuje na istinitost u slučajevima u kojima bi vjerovanje bilo korisno i kada ne bi bilo istinito. A upravo je to slučaj u izloženom argumentu: religijska vjerovanja bila bi korisna i kada ne bi bila istinita. Stoga u ovom argumentu njihova korisnost ne ukazuje na njihovu istinitost. Jačanje socijalne kohezije i psihološke stabilnosti nisu dio sadržaja religijskih vjerovanja, već popratna pojava religijskih vjerovanja. U ovakvom objašnjenju korisnosti religijskih vjerovanja pretpostavka o njihovoj istinitosti potpuno je irelevantna. Istinitost vjerovanja mora objašnjavati njegovu korisnost, inače korisnost ne može ukazivati na njegovu istinitost. Stoga izloženi argument nije valjan jer u izloženom slučaju korisnost religijskih vjerovanja ne ukazuje na njihovu istinitost. Osnovni problem i dalje ostaje otvoren; iako bi nam bilo korisno prihvatiti religijska vjerovanja ne možemo ih prihvatiti samo zato što su korisna, možemo ih prihvatiti samo ako imamo razloge koji pokazuju da su istinita.

Brkanje razloga 1) i razloga 2) predstavlja oblik “*wishful thinking*” – formiranja vjerovanja po principu *Što se babi htilo, to se babi snilo*. Mislimo da su stvari onakve kao što bismo htjeli da jesu, a ne kao što zbilja jesu. Jasno, naša subjektivna vjerovanja ne mogu stvarati objektivnu stvarnost već je trebaju odražavati. Ipak, izgleda da postoje slučajevi u kojima subjektivna vjerovanja utječu na objektivnu stvarnost. Zamislimo da među studentima koji jednako dobro znaju gradivo, oni koji su uvjereni da će proći na ispitu imaju 30% veću prolaznost na ispitu od onih koji vjeruju da neće proći. To znači da u ovome slučaju subjektivno vjerovanje uvećava objektivnu vjerojatnost prolaska na ispitu. Uvjerenost da će se proći na ispitu za 30% uvećava vjerojatnost da će se doista proći na ispitu. Međutim, i dalje je pitanje kako možemo odlučiti da vjerujemo? Ako vjerujemo da nećemo proći na ispitu i ako znamo da bi uvjerenost da ćemo proći uvećala objektivnu vjerojatnost prolaska, možemo li se predomisлити i početi vjerovati da ćemo proći? Bilo bi nam korisno početi vjerovati, ali nije jasno kako možemo početi vjerovati. Pascal je bio svjestan ovog problema i ponudio je rješenje: trebamo se početi ponašati kao da vjerujemo – ići u Crkvu, moliti, živjeti u skladu s propisanim normama – i malo po malo počet ćemo stvarno vjerovati, s vremenom će se iskrena religioznost javiti sama od sebe. Psihološki gledajući, ovo ne mora biti istina, ali je barem plauzibilno. Izgleda da na ovaj način doista možemo uvjeriti same sebe u ono u što inače nikada ne bismo vjerovali. Međutim, pitanje je da li je ovakav način formiranja vjerovanja epistemološki dozvoljen. Smije li racionalna osoba, ako i dalje želi biti racionalna, na ovakav način formirati svoja vjerovanja? Čak ako je Pascalov savjet psihološki provediv, i dalje se radi o samoobmanjivanju koje je epistemološki neprihvatljivo. Što vi mislite, možemo li odlučiti da vjerujemo, možemo li to učiniti na epistemološki legitiman način? Smijemo li prihvatiti korisno vjerovanje samo zato što je korisno?

Kako bi Bog gledao na one koji u Njega vjeruju zbog vlastitog interesa?

Pitanje je bi li Bog jednako nagrađivao sve koji su u Njega vjerovali, bez razlike jesu li vjerovali zbog svog interesa ili bez obzira na svoj interes. Izgleda da tretman ne bi smio biti jednak, izgleda da vjera bez interesa vrijedi više od vjere iz interesa.²⁴ Bog, dakako, zna sve i točno zna tko je kako formirao svoje vjerovanje, Njega se ne može prevariti. Kakav bi to bio Bog koji bi jednako tretirao i jedne i druge? Čini se da bi samo tašt, sujetan i licemjerman Bog kojemu godi laskanje, mogao jednako tretirati i jedne i druge. Pravedan Bog koji cijeni iskrenost i ne trpi licemjerno laskanje ne bi ih smio tretirati jednako. U tom slučaju ne bi baš bilo preporučljivo početi vjerovati u Boga iz svog interesa. Licemjerman vjernik lako bi mogao proći gore od iskrenog nevjernika. Dakle, u slučaju da Bog ne prihvaća licemjerno laskanje, osim što ne bilo moralno vjerovati u Njega na osnovi vlastitog interesa, to ne bilo niti racionalno. Upravo bi zbog vlastitog interesa bilo bolje ostati nevjernik. Teško je vjerovati da Bog, ako uopće postoji, prihvaća licemjerno laskanje. Ali, u slučaju da postoji i da je doista takav, što nam je činiti? Racionalno je prihvatiti Pascalov savjet, ali je nemoralno. Može li se čestit i ponosan čovjek poniziti i ulagivati taštom i sujetnom diktatoru koji nagrađuje ulizice? Čestit i ponosan sigurno ne! Prema tome, Pascalov savjet, osim što je epistemološki neprihvatljiv, neprihvatljivi je i etički. Možda je ovakva dijagnoza pretjerana. Možda i pravedni Bog prihvaća one koji počnu vjerovati na temelju vlastitog interesa. Zamislimo lokalnog zapovjednika u ratu kojemu u jedinicu dolaze i dobrovoljci i oni koje je privela vojna policija. Njega ne zanima zašto je i kako tko od njih došao, zanima ga kako se tko bori. On ne gleda motive i uzroke koji su vojnike doveli u jedinicu, on gleda kako se koji pokazao na terenu. Možda i Bog isto tako ne gleda tko je zašto počeo vjerovati, nego kako je i koliko tko vjerovao i živio u skladu s vjerskim načelima.²⁵ Dakako, u ovom kontekstu, “vjerovanje” i “život u skladu s vjersnim načelima”, imaju specifično vjersko značenje, a ne etičko. Ako bi Bog vrednovao samo etičko ponašanje, onda bi moralni nevjernici prošli jednako dobro kao i moralni vjernici. Poanta Pascalovog argumenta jest u tome da sudbina u vječnom životu ovisi upravo o

24 U klasičnom članku “The Will to Believe” iz 1897. William James tvrdio je da bismo, kada bismo bili na mjestu Boga, s posebnim zadovoljstvom odbili one koji su u nas vjerovali iz pascalovskih motiva. Inače, u tom članku James nastoji pokazati da je opravdano prihvatiti religijska vjerovanja usprkos nedostatku evidencije. U nekim smo slučajevima prisiljeni odabrati između različitih hipoteza iako nemamo dovoljne evidencije koja bi presudila između njih. Budući da odluku moramo donijeti odmah i budući da nemamo vremena za prikupljanje potrebne evidencije, James preporučuje prihvaćanje religije. Dakle, James smatra da je racionalno prihvatiti religiju iako nemamo dovoljne evidencije o njenoj istinitosti. Iako žestoko kritizira Pascala, Jamesova argumentacija je u osnovi srodna Pascalovoj. James smatra da u prihvaćanju vjerovanja postoji voljni element te da zbog toga možemo odlučiti da vjerujemo.

25 Ovu analogiju izložio je Nenad Smokrović.

specifično religioznom vjerovanju, a ne o etičnosti ponašanja, koje najvjerojatnije nije potpuno irelevantno, ali nije ono što Bog *primarno* vrednuje. Međutim, i ovakva osoba koja primarno, ili čak isključivo, vrednuje vjerovanje u Nju samu, izgleda vrlo tašta i sujetna. Kakav bi to bio sudac koji bi se u presudi primarno rukovodio povjerenjem koje optuženi ima u njega, a ne onime što je optuženi učinio? Blago rečeno, tašt i sujetan. Varijanta u kojoj Bog ne vrednuje razloge i uzroke koji su doveli do vjerovanja u Njegovo postojanje, već samo činjenicu je li to vjerovanje prisutno ili nije, suočava se s općim problemom Pascalove oklade: kakve uopće ima veze je li netko vjerovao ili nije? Kakva je to zasluga? I kakav bi to bio Bog koji bi vrednovao samo, ili barem primarno, vjerovanje u njegovo postojanje?

U što točno vjerovati?

Možda najteži problem na koji nailazi Pascalov argument jest takozvani *problem mnogo bogova*. Naime, argument je nedovoljno specifičan, ne kaže nam ništa o tome u kojeg i kakvog je Boga isplativno vjerovati. U kojeg točno Boga trebamo vjerovati, u kršćanskog Boga, katoličkog, pravoslavnog, protestantskog, ili možda u starozavjetnog Jahvea, u Alaha, Zeusa, Raa, Odina, Peruna ili Brahmana? U kojeg od svih njih? Pascal je *pretpostavio* da se argument primjenjuje na katoličanstvo – uobičajenu religiju u njegovoj socijalnoj okolini. Zanimljivo je činjenicu da ima *beskonačno mnogo* mogućih bogova, od kojih svaki zahtijeva bezuvjetnu vjeru i okrutno kažnjava nevjeru. Kako možemo znati koji je od beskonačno mnogo takvih mogućih bogova jedini koji doista postoji? To jest, u kojega od beskonačno mnogo mogućih bogova trebamo vjerovati? Što ako ljudi u našoj okolini vjeruju u pogrešnog Boga i zato svi odreda zauvijek završavaju u paklu? Ako niti jedna od svjetskih religija nije otkrila tog pravog, jedinog postojećeg Boga, onda su svi vjernici zapravo na gubitku. Na dobitku bi bio samo onaj tko bi prepoznao jedinog pravog Boga i vjerovao mu. Budući da je Bog Pascalove oklade tašt i sujetan, možda je bolje ne vjerovati ni u kojeg, nego u pogrešnog. Možda oni koji vjeruju u pogrešnog Boga zapravo prođu lošije od onih koji ne vjeruju ni u kojeg. Mogući odgovor na ovaj prigovor jest da postoji samo jedan Bog i da su različite religije zapravo samo različiti načini štovanja tog jedinog te istog Boga. U tom bi slučaju zapravo bilo sasvim svejedno u kojeg Boga vjerujemo budući da naprosto ne bi bilo moguće vjerovati u pogrešnog Boga. Ovaj je odgovor sigurno plauzibilan dok ostajemo u okvirima religije, međutim, problem za Pascalovu okladu je daleko općenitiji. Ne samo da argumentom nije specificiran točan Bog u kojeg treba vjerovati, *argumentom uopće nije specificirano vjerovanje koje bi trebalo dovesti do vječnog života*. Možda će u raju završiti samo oni koji ovog trenutka počine samoubojstvo, ili samo oni koji budu hodali na rukama, ili samo oni koji budu govorili unatrag, ili samo oni koji budu jeli paran

broj obroka na dan, itd.²⁶ *Beskonačno je mnogo mogućih kandidata*. Gledajući iz Pascalovog socijalnog miljea, izgleda sasvim jasno u što točno treba vjerovati i kako se treba ponašati da bi se završilo u raju. Međutim, odabir je zapravo sasvim arbitraran. *Pascalova argumentacija ne sadrži nikakvo sredstvo diskriminacije između beskonačno mnogo opcija*. Da stvar bude gora, Pascal je agnostik, to znači da smatra da nikakva moguća evidencija ne može ni uvećati ni umanjiti vjerojatnost teističke hipoteze. Ali ako nikakva moguća evidencija ne može utjecati na vjerojatnost teističke hipoteze, onda ne može utjecati ni na vjerojatnost bilo koje od *beskonačno* mnogo ostalih hipoteza o tome koje vjerovanje i koje ponašanje dovodi do blaženog i vječnog zagrobnog života. Ovo je točka na kojoj Pascalov argument pada i tehnički gledajući. Naime, ako bismo uzeli u obzir i sve ostale moguće hipoteze, broj stupaca i redaka u tablici postao bi *beskonačan*, čime bi traženje korisne opcije izgubilo svaki smisao. Vjerojatnost da pogodimo koje nas točno vjerovanje i/ili ponašanje vodi u raj bila bi beskonačno mala. Logički gledajući, Pascalov odabir relevantne hipoteze sasvim je arbitraran i nije poduprt nikakvim razlozima koji bi upravo tu hipotezu izdvojili između beskonačno mnogo ostalih hipoteza. Pascalova argumentacija mogla bi biti uspješna *samo kada bi sadržavala sredstva kojima bi željenu hipotezu mogla izdvojiti kao bitno vjerojatniju od ostalih*. A tu bi hipotezu mogla izdvojiti kao bitno vjerojatniju od ostalih samo pozivanjem na pozitivnu evidenciju o Božjem postojanju. Međutim, ako bi snaga prikupljene evidencije bila tolika da bi eliminirala ostale moguće hipoteze, onda nam nikakva oklada više ne bi bila potrebna. Vjerovanje da Bog postoji prihvatili bismo na osnovi pozitivne evidencije, a ne na osnovi očekivane korisnosti. Drugim riječima, u pretpostavkama Pascalove oklade zapravo leži paradoks: ona može funkcionirati samo ako se odbaci agnosticizam i prihvati evidencijalizam, međutim, ako se prihvate evidencijalističke pretpostavke onda ona više nije prihvatljiva kao razlog za formiranje vjerovanja.

Što vi mislite, može li se kako u Pascalovoj okladi broj mogućih scenarija za postizanje vječnog blaženstva toliko suziti da u igri ostane samo onaj željeni? Dakle, mogu li se na nearbitraran način isključiti svi ostali scenariji osim onoga koji se u argumentu zagovara?

26 Calvinisti, na primjer, smatraju da ništa što čine u ovom životu ne može utjecati na njihov položaj u zagrobnom životu. I to je jedna od logički mogućih opcija koje treba uzeti u obzir u Pascalovom argumentu. Štoviše, izgleda sasvim primjereno opciji da naše ponašanje ne utječe na spasenje pripisati vjerojatnost od 0,5, isto kao i opciji da naše ponašanje utječe na spasenje. U tom slučaju vjerojatnost optimalne opcije u Pascalovom argumentu već pada na 0,25.

Pitanja uz poglavlje Bog

1. Navedite standardnu teističku definiciju Boga, barem većinu uvjeta!
3. Izložite Eutifronovu dilemu! Što ona pokazuje?
4. Izložite presumpciju ateizma ili Stratoničku presumpciju!
6. Što bi bio *sensus divinitatis*?
7. Što je reformirana epistemologija?
8. Što je evidencijalizam?
10. Izložite prigovor Velike tikve!
11. Izložite teleološki argument! Zašto se još naziva argument iz dizajna?
13. Izložite *fine tuning argument*!
14. Što je pseudoobjašnjenje?
15. Što je teleološko objašnjenje?
16. Što je antropički princip?
18. Izložite Russellovo čudo na auto-putu? Što taj primjer pokazuje?
19. Izložite Pascalovu okladu! Nacrtajte tablicu i uvrstite vrijednosti!
20. Što je očekivana korisnost?
21. Što je apriorna vjerojatnost?
22. Što je princip nedovoljnog razloga?
23. Što je problem mnogo bogova i kako pokazuje da je Pascalova oklada zapravo sasvim arbitrarna?