

# MORALNI KONTRAKTUALIZAM

*Biblioteka*  
MINIMA

*Za izdavače*  
Bora Babić, direktorka  
Petar Bojanić, direktor

*Urednik*  
Petar Bojanić

*Recenzenti*  
Aleksandar Dobrijević  
Jovan Babić  
Nenad Cekić

T. M. SKENLON  
DEREK PARFIT

# MORALNI KONTRAKTUALIZAM

*Preveo s engleskog i priredio*  
Anton Markoč



AKADEMSKA KNJIGA  
NOVI SAD



INSTITUT ZA FILOZOFIJU I  
DRUŠTVENU TEORIJU BEOGRAD

Naslovi originala

T. M. Scanlon

Contractualism and utilitarianism

Amartya Sen i Bernard Williams (prir.),

*Utilitarianism and Beyond*, Cambridge-New York:

Cambridge University Press, 1982, str. 103–110.

Derek Parfit

Justifiability to Each Person

*Ratio* 16 (4)/2003: 368–390.

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2018.

## SADRŽAJ

Anton Markoč	
Skenlonov kontraktualizam kao etika opravdivosti	
(Predgovor) .....	7
T. M. Skenlon	
Kontraktualizam i utilitarizam .....	31
Derek Parfit	
Opravdivost svakoj osobi .....	91



# **PREDGOVOR**





## SKENLONOV KONTRAKTUALIZAM KAO ETIKA OPRAVDIVOSTI

Pretpostavite da ste dali iskreno obećanje da ćete pomoći osobi koja se nalazi u teškoj materijalnoj situaciji, ali vam se ukaže prilika da novac namijenjen za tu svrhu potrošite na neki trećera-zredni ugođaj. Ako držite da bi bilo nedopustivo potrošiti novac, vjerovatno smatrate da taj postupak ne biste mogli opravdati osobi kojoj ste pomoć obećali, barem ne na razložnim osnovama.

Ideja o opravdivosti drugima kao suštini moralnog mišljenja i djelanja središnja je ideja kontraktualizma, uticajne etičke teorije američkog filozofa Tomasa Skenlona (Thomas Scanlon). Ova knjiga daje sažet prikaz kontraktualizma.<sup>1</sup> U nju su uvršteni Skenlonov klasični

---

<sup>1</sup> Politička teorija Džona Rolsa (John Rawls) ponekad se naziva kontraktualističkom. Ideja da su ljudi koji se obaziru na moralnost spremni da svoje postupke usklade sa zahtjevom opravdivosti drugima seže naravno sve do Rusoa i Kanta. Skenlon

esej “Kontraktualizam i utilitarizam”,<sup>2</sup> te kritički osvrt na kontraktualizam britanskog filozofa Dereka Parfita “Opravdivost svakoj osobi”.<sup>3</sup>

Kontraktualizam je kako metaetička, tako i normativna etička teorija: s jedne strane, ona nastoji da objasni normativnost morala, a s druge da ponudi mjerilo moralno ispravnog djelanja. Da bismo razumjeli kontraktualistički odgovor na vječno pitanje “Zašto biti moralan?”, potrebno je da prvo objasnimo teoriju kojoj Skenlon suprotstavlja svoju – filozofski utilitarizam.

Utilitarizam je normativna etička teorija koja drži da uvijek treba da postupamo tako da opšte blagostanje iliti dobrobit uvećamo što je više moguće. Filozofski utilitarizam ili velferizam, kako se danas češće naziva, metaetička je teorija po kojoj su temeljne moralne činjenice one o blagostanju pojedinaca. Filozofski utilitarizam

---

svoje gledište naziva kontraktualizam kako bi naglasio njegovu vezu sa tom tradicijom etičke misli. Premda umnogome različita od Skenlovih, Rolsova filozofska gledišta pripadaju istoj tradiciji.

<sup>2</sup> T. M. Scanlon, Contractualism and utilitarianism, u Amartya Sen i Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1982, pp. 103–10. Skenlon je najpodrobnije izložio kontraktualizam u knjizi *What We Owe to Each Other*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1998. Neki od Skenlovih stavova koje ćemo navesti prisutni su samo u toj knjizi.

<sup>3</sup> Derek Parfit, Justifiability to Each Person, *Ratio*, vol. 16, no. 4, 2003, pp. 368–90.

privlačna je teorija, te mnogima izgleda trivijalno tačna. Ipak, kako Skenlon primjećuje, ako je blagostanje pojedinaca temeljna moralna vrijednost, čini se da je uvećavanjem cijenimo na pravi način. Stoga je teško izbjeći normativni utilitarizam ako prihvatimo filozofski.

Skenlon, međutim, ističe da neke vrijednosti ne cijenimo unapređujući ih. Bilo bi bizarno tvrditi da prijateljstvo vrednujemo izdajom jednog prijatelja da bismo stekli nekoliko novih. Mnoge vrijednosti postoje da bismo ih poštovali, čuvali, divili im se ili se povinovali njihovim normama, a ne (samo) da bismo ih unapređivali ili uvećavali. Jedna od takvih vrijednosti je vrijednost ljudskog života. Cijeniti je znači uvidjeti *razloge* da ljudski život ne uništimo, da ga zaštitimo, i da mu želimo boljitak, ali i prepoznati ljude kao razumna bića, sposobna da procjenjuju razloge i opravdanja. Cijeniti vrijednost ljudskog života, naime, znači uvidjeti da sa drugima stojimo *u odnosu opravdivosti*, tj. da imamo razlog da se prema njima ophodimo na načine koji bi im se u načelu mogli opravdati na osnovama koje oni ne bi mogli razumno da odbace. Prema Skenlonu, razlog da budemo opravdivi drugima upravo je razlog da budemo moralni, te osnova prijekora onih koji se o njega oglušće (i samoprijekora i kajanja, kada mi to učinimo). Amoralista koji

zna koje su mu dužnosti ali se na njih ne obazire, nerazuman je jer ne odgovara na ovaj razlog.

Moglo bi se prigovoriti da amoralista taj razlog jednostavno nema jer ne želi da mu postupci budu opravdivi. Međutim, Skenlon smatra da želje ne pružaju razloge; razloge ili imamo ili nemamo, bez obzira na to hajemo li za njih ili ne (razlozi su naprosto obziri koji idu u prilog ili se protive nekom djelanju). Skenlon je i eksternalista po pitanju razloga jer drži da nas oni nužno ne motivišu. Činjenica da voz juri u mom pravcu daje mi razlog da se pomjerim sa šina, htio ja to ili ne. Činjenica da su vam sipali otrov u piće, daje mi razlog da vas upozorim da ga ne pijete, ma koliko želio da umrete ili bio ravnodušan spram vaše smrti.<sup>4</sup> Štaviše, Skenlon nije kantovac u smislu toga da normativnost moralnih razloga izvodi iz čovjekove racionalne samozakonodavne prirode. On smatra da razlog da budemo opravdivi drugima postoji kao takav i da je saznatljiv pravilnim rasuđivanjem o vrijednosti ljudskog života.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Internalisti ovo poriču. Klasična odbrana internalizma je Bernard Williams, *Internal and External Reasons*, preštampano u njegovoj knjizi *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 101–13.

<sup>5</sup> Više o razilaženjima s Kantom vidi u T. M. Scanlon, *How I Am Not a Kantian*, u Derek Parfit, *On What Matters*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 116–39.

Treba napomenuti da je u svojoj ranoj fazi Skenlon tvrdio da autoritet moralnih obzira leži u želji da svoje postupke opravdamo drugima na osnovama koji oni ne bi mogli razumno da odbace. Razlozi za to su višestruki. Skenlon se vodio uobičajenom mišlju da ako neko nešto želi, ima i razlog da tu želju zadovolji. Vjerovao je i da, budući da je pojam želje ontološki nespo- ran, kontraktualizam ne mora da brine o zago- netnosti postojanja normativnosti u prirodnom svijetu. Uvidjevši da ovaj pristup ne može da od- govori na slučaj amoraliste, Skenlon se okrenuo gledištu da je uloga želje u opravdanju ništavna.

Idejom opravdivosti drugima Skenlon nastoji da objasni ne samo normativnost moralnosti, već i njeno prvenstvo u odnosu na druge vrijed- nosti. Čak i da imamo razlog da budemo moral- ni, postoji strijepnja da je taj razlog manje bitan od razloga prijateljstva, ljubavi, ličnih odnosa i projekata. Ako je često razložno postupati ne- moralno, moralnost nema značaj koji vjerujemo da ima.<sup>6</sup> Skenlon, međutim, zapaža da su granice moralnih i vanmoralnih vrijednosti porozne. S jedne strane, očito je da se koncepcija moralno- sti koja u obzir ne uzima razloge prijateljstva ili

---

<sup>6</sup> Najpoznatija kritika prvenstva moralnih obzira je Bernard Williams, *Persons, Character, and Morality*, preštampano u njegovoj knjizi *Moral Luck*, pp. 1–19.

ličnih odnosa može razumno odbaciti. S druge strane, vanmoralne vrijednosti moraju napraviti mjesta za moralne obzire. Biti prijatelj ne znači samo biti odan, već i priznati svoje prijatelje za razumna bića kojima se, kao takvima a ne samo kao prijateljima, duguje opravdanje za postupke. Osoba koja bi za vas prisilno izvadila bubreg nekome neznancu, kada bi vaši otkazali, pokazala bi bezrezervnu odanost, ali ne i da vam je prijatelj. Druge vanmoralne vrijednosti, tvrdi Skenlon, na sličan su način osjetljive na zahtjev opravdivosti.

Ovo nas dovodi do Skenlonovog viđenja sadržaja moralnosti. Svakodnevni moralni govor ne uključuje samo tvrdnje o moralnim dužnostima prema drugima, poput onih da ne ubijamo, obmanjujemo, prinuđujemo i sl, već i o nemoralnosti nekih seksualnih odnosa, nekih zanimanja, ali i načina života, poput lijenog ili raskalašnog, čak i kada oni ne štete nikome. Skenlon ne spori da ove oblasti mogu biti predmet moralnog rasuđivanja i da se o njima mogu izreći bitne i tačne tvrdnje. On, ipak, predlaže da razlikujemo širi i užu domen moralnosti. Širi domen obuhvata već navedene oblasti, te prijateljstvo, roditeljstvo, lično usavršavanje i sve one vrijednosti koje se smatraju makar djelimično moralnim a ne mogu se svesti na moralnost u užem smislu, koju Skenlon izjednačava sa onime “što duguje jedni drugi-

ma". Za razliku od šireg domena, koji je skupina krajnje različitih vrijednosti, ovaj uži i, prema Skenlonu, središnji domen moralnosti ima jedinstven predmet, motivacionu i normativnu osnovu, te tip praktičkog rasuđivanja – budući da ga ujedinjuje ideja opravdivosti drugima.

Kada Skenlon govori o tome što dugujemo *drugima*, on ima u vidu bića kojima se opravdanje načelno može ponuditi. To su bića sposobna da rasuđuju i procjenjuju valjanost razloga, što će reći većina pripadnika ljudske vrste. Budući da životinje i teško mentalno ograničeni nisu sposobni da rasuđuju, ne ulaze u opseg uže moralnosti. Ali to ne znači, naglašava Skenlon, da se o njih ne možemo ogriješiti. Primjerice, budući da imamo razlog da ne nanesimo bol, bilo bi moralno pogrešno mučiti nekog psa. Takve razloge za djelanje imamo i prema bićima sposobnim za rasuđivanje, no temeljni razlozi koji određuju moralnu pogrešnost ophođenja prema njima jesu razlozi opravdivosti.

Ideja opravdivosti, dakle, ne objašnjava samo zašto, već i kako biti moralan. Okrenimo se sada kontraktualizmu kao normativnoj etičkoj teoriji. Po kontraktualističkoj formuli, postupak je pogrešan ako i samo ako bi njegovo izvršenje zabranio bilo koji princip za opšte regulisanje ponašanja koji niko ne bi mogao razumno da odbaci.

Prema Skenlonu, pogrešnost je osnovni deontički predikat. Ispravan postupak je onaj koji nije pogrešan. Smisao pogrešnosti o kojem je ovdje riječ jeste pogrešnost postupanja jednih prema drugima. Kontraktualistička formula, dakle, važi samo za uži dio moralnosti.

Nadalje, postupak je pogrešan ako bi ga zabranio razumno neodbacivi princip. Principi su opšti zaključci o vrstama razloga za djelanje. Oni zabranjuju ili dopuštaju neki tip djelanja na osnovu određenih razloga. Kada neki postupak držimo moralno pogrešnim, mi smatramo da je on pogrešan iz nekog razloga, a taj sud pretpostavlja neki moralni princip. Na primjer, silovanje smatramo nedopustivim jer predstavlja protiv-voljnu obljubu, što će reći da pretpostavljamo princip koji zabranjuje seksualne odnose bez pristanka.

Princip koji bi bilo razumno odbaciti nije nužno i onaj koji bi bilo racionalno odbaciti. Skenlon uočava da se pojam “racionalno” često koristi da opiše uspješno instrumentalno djelanje ili zadovoljenje djelatnikovih želja. S druge strane, Skenlon koristi pojam “razumno” u njegovom uobičajenom, moralizovanom, značenju, čiji su sinonimi “razložno” i “razborito”. Mogli bismo reći, tautološki, da je princip odbačen razumno ako je odbačen na osnovu dobrih razloga. No, sud o tome koji je razlog dobar, kao i o tome koje



je odbacivanje principa razumno, mora biti vrednosni sud i počivati na našim moralnim uvjerenjima. Skenlon je izričit da je ovo jedini način da rasuđujemo o moralnim pitanjima. Valjanost nekog principa ne možemo razmatrati nezavisno od naših vrednosnih sudova.

Da bismo razumno odbacili neki princip, moramo imati valjanu primjedbu na njega, zasnovanu ne samo na njegovom uticaju po nas, već i po druge ljude. Razumna odbacivost uporedni je pojam. Primjedbu jednom principu moramo uporediti sa primjedbama njemu dostupnim alternativama; princip možemo odbaciti ako na njega imamo primjedbu i postoji alternativa kojoj niko ne može uputiti jednako jaku primjedbu. Premda Skenlon smatra da ne postoji algoritam za određivanje valjanosti primjedbi, on iznosi nekoliko mišljenja o tome koje su osnove za odbacivanje principa razumne. Glavno je sljedeće: u obzir možemo uzeti samo implikacije principa po *pojedince*. Razumne su osnove one koje bi bilo koji pojedinac, sa ličnog stanovišta a ne stanovišta neke grupe ljudi ili sa bezličnog stanovišta, imao da princip odbaci. Skenlon te osnove naziva ličnim razlozima.

Moglo bi se pretpostaviti da su lični razlozi ništa drugo do razlozi da unaprijedimo sopstveno blagostanje. Uostalom, nesporno je da ima-

mo razloge da izbjegnemo patnju i da budemo srećni. Ipak, iako su razlozi blagostanja važan tip ličnih razloga, Skenlon naglašava da nisu jedini. Mnogi moralni zahtjevi ne počivaju na zahtjevima za unapređenjem blagostanja; filozofski je utilitarizam, kao što smo vidjeli, neuvjerljiv. Na primjer, imamo razloge da uživamo slobodu djelanja i izražavanja, da ne budemo izloženi nepravičnostima, da ostvarimo vrijedne odnose sa bližnjima, čak i kada time ne unapređujemo sopstveno blagostanje.

Skenlon suprotstavlja lične razloge bezličnim (“impersonalnim”) razlozima, razlozima koji nisu vezani za blagostanje i moralne zahtjeve pojedinaca. Primjeri bi bili razlozi da ne poplavimo Veliki kanjon Kolorada ili da ne spalimo Pikasovu „Gerniku”. Vrijednosti ovih čuda prirode i umjetnosti, baš kao i vrijednost životinjskih vrsta, ukazuju na razloge da ih čuvamo i poštujemo kao takve, bez obzira da li ćemo od toga imati koristi. Bezlični razlozi ne zavise od vrijednosti ljudskog života, te ne mogu predstavljati osnove za odbacivanje principa koji se odnose na moralnost naših odnosa jednih prema drugima. Međutim, to ne znači da oni ne mogu uticati na užu moralnost posredno, upućujući nas da postupamo na određene načine (npr. da ne istrijebimo neku životinjsku vrstu jer bi to

bilo gore i po nas). Povrh toga, bezlični razlozi mogu neposredno uticati na to što, u konačnom, imamo razloga da činimo, sukobljavajući se sa razlozima uže moralnosti. Skenlon ne drži da ovi potonji uvijek prevagnu ove pređašnje.

Važan dodatak ograničenja razumnih osnova na lične razloge je i zabrana njihovog sabiranja. Dobrobiti i opterećenja različitih ljudi, te njihovi drugi moralni zahtjevi, Skenlon tvrdi, ne mogu se zbrajati. Ovdje se Skenlonov kontraktualizam jasno suprotstavlja utilitarizmu kao normativnoj etičkoj teoriji. Podsjetimo, po utilitarizmu, moralno ispravan postupak je onaj koji, od dostupnih opcija, najviše uvećava opšte blagostanje. Nebitno je čija je sreća, već koliko je ima, a najbolje je da je ima što više. Zvuči primamljivo, ali ovo gledište ima jedan veliki problem. Ono, naime, dopušta nanošenje znatne štete jednoj osobi zarad ostvarivanja malih dobrobiti drugih ljudi ako ove, skupa, tu štetu prevagnu. U Skenlonovom čuvenom primjeru, nekog je čovjeka poklopila električna oprema u kontrolnoj sobi popularne televizijske stanice. Jedini način da ga spasimo izuzetno bolnih elektrošokova je da ugasimo predajnik te stanice. U tom trenutku ide prenos utakmice Svjetskog prvenstva u fudbalu koju prate milioni ljudi. Čini se očiglednim da bi odmah trebalo da ugasimo predajnik, ma koliko ljudi uživalo u

utakmici. Međutim, ako je utilitarizam tačna teorija, to bi bilo moralno pogrešno. Trebalo bi da ovog čovjeka pustimo da pati dok se utakmica ne završi, jer njegov bol nadmašuju združeni užici ogromnog broja gledalaca.

Kontraktualizam daje intuitivno tačan zaključak, Skenlon tvrdi, zato što ne zbraja dobrobiti i opterećenja različitih ljudi, već svakome daje za pravo da odbaci princip ako ima dobar lični razlog da to učini. A niko nema dobar lični razlog da odbaci princip koji zabranjuje zabavljanje ma kolikog broja ljudi po cijenu agonije jedne nevine osobe.

Konačno, Skenlon ograničava osnove za razumno odbacivanje principa na nedeontičke razloge. Ne možemo odbaciti princip samo zato što bi dopustio postupak koji smatramo moralno pogrešnim. Ako bi kontraktualistička formula dozvoljavala pozivanje na činjenice o pogrešnosti postupaka, dokazivanje bi se kretalo u krug i bilo bi isprazno. Formula bi mogla proglasiti postupak pogrešnim, jer bi ga dopustio princip koji bismo mogli razumno da odbacimo zato što bi dopustio postupak koji smatramo pogrešnim. Previdjevši ovo deontičko ograničenje, neki su autori neblagonaklono tumačili kontraktualističku formulu i optuživali je za kružno dokazivanje.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Posebno Colin McGinn, *Reasons and Unreasons*, *The New Republic*, 24. maj, 1999, pp. 34–8.

Pretpostavimo sada da kontraktualistička formula proglasi neki postupak pogrešnim. Time bi ona ujedno objasnila zašto je on pogrešan. Kontraktualistička formula ne postavlja samo nužne i dovoljne uslove pod kojima je neki postupak pogrešan, već i objašnjava zbog čega je on pogrešan. Međutim, ako je postupak pogrešan zato što bi ga zabranio razumno neodbacivi princip, čini li taj postupak pogrešnim činjenica da bi ga takav princip zabranio? Skenlon je ranije tvrdio da kontraktualistička formula ne određuje činjenice koje postupak čine pogrešnim, već da daje poimanje same moralne pogrešnosti, tj. onoga što pogrešan postupak jeste. Ipak, ako je svojstvo moralne pogrešnosti identično sa “onim što bi razumno neodbacivi princip zabranio”, kontraktualistička je formula trivijalna: kaže nam da je postupak koga bi razumno neodbacivi princip zabranio onaj koga bi takav princip zabranio. Skenlon stoga sada drži da činjenica da bi razumno neodbacivi princip zabranio neki postupak taj postupak čini pogrešnim u smislu da nam daje razlog da ga ne učinimo, a onome ko ga je učinio daje razlog da se kaje i ostalima razlog da ga zbog toga krive.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> V. Wrongness and Reasons: A Re-examination, u Russ Shafer-Landau (prir.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 5–20.

Možda se pitate: Zar je pogrešno ubiti nevinu osobu iz pukog hira zato što bi to zabranio razumno neodbacivi princip? Zar takvo ubistvo ne zabranjuje takav princip jer je ono pogrešno, a ne obratno?<sup>9</sup> Smjer objašnjenja od zabranjenosti razumno neodbacivim principom ka pogrešnosti možda je suprotan toku vašeg uobičajenog moralnog rasuđivanja. Ipak, stav da je neki postupak pogrešan ujedno je i stav da je pogrešan iz nekog razloga. Čak i kada kažemo: “Ne ubijam jer je to pogrešno”, mi obično ne mislimo da tu svako dalje objašnjenje staje.

Ali zar nije objašnjenje pogrešnosti ubistva iz hira u tome da bi njime nepotrebno oduzeli godine i godine srećnog života jednoj osobi, bolje od objašnjenja da bi takvo ubistvo zabranio razumno neodbacivi princip?<sup>10</sup> Skenlon se, naravno, slaže da je bezrazložno ubistvo pogrešno, jer svako može da navede ove ili slične razloge protiv njega. On samo dodaje da je zabranjenost razumno neodbacivim principom svojstvo najvišeg reda koje postupke koji ga imaju čini pogrešnim i koje, sljedstveno, svi moralno pogrešni

---

<sup>9</sup> Ovu eutifronovsku primjedbu daje Philip Pettit u *Two Construals of Scanlon's Contractualism*, *Journal of Philosophy*, vol. 97, no. 3, 2000, pp. 148–64.

<sup>10</sup> V. Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990, p. 30, n. 19. Cf. Colin McGinn, *op.cit.*, pp. 35–6.

postupci dijele. Drukčije rečeno, ubistva iz hira i bilo koji drugi pogrešni postupci pogrešni su, u krajnjem, jer se ne mogu opravdati drugima na osnovama koje oni ne mogu razumno da odbace. Kontraktualistička formula daje najopštije i najtemeljnije objašnjenje pogrešnosti postupaka.

Možda niste ubijeđeni ovim odgovorom. Možda mislite: Ako je ubistvo iz hira pogrešno zato što nevinu osobu bespotrebno lišava života vrijednog življenja, zar to ne objašnjava sve što se ima objasniti? Čemu dodatna tvrdnja da je ono pogrešno jer ga zabranjuje razumno neodbacivi princip? Nije li, stoga, kontraktualistička formula izlišna?<sup>11</sup> Ova primjedba počiva na više zabluđa. Prvo, svaka etička teorija prvog reda teži da objasni što je to što, ako ne sve, a onda barem dio pogrešnih postupaka čini pogrešnim. Za utilitarizam, to je neunapređenje opšteg blagostanja. Za kontraktualizam, to je zabranjenost razumno neodbacivim principom. Drugo, primjedba previđa bitnu činjenicu da su, po kontraktualizmu, razlozi zbog kojih je postupak pogrešan isključivo lični. Ubistvo iz hira nije pogrešno zato što postoji bezličan razlog da se bespotrebno ne

---

<sup>11</sup> Optužbu za izlišnost upućuju, između ostalih, Judith Thomson, op. cit, p. 188, n. 5, Philip Pettit, *The Common Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 299–302, Doing unto Others, *Times Literary Supplement*, 25. jun, 1999, pp. 7–8, i Simon Blackburn, Am I Right?, *New York Times*, 21. februar 1999.

uništi život vrijedan življenja (koji, očito, postoji), već zato što nijedna nevina osoba koju bi zadesila sudbina žrtve ne bi mogla da odbaci princip koji bi takvo ubistvo zabranio.<sup>12</sup>

Sljedeće tri optužbe su ozbiljnije: da kontraktualizam ne može izbjeći zbrajanje moralnih zahtjeva, da mora dopustiti bezlične vrijednosti i da ima prezahtjevne preskriptivne implikacije. Krenimo redom. Ranije smo rekli da kontraktualizam ne dozvoljava zbrajanje. Ipak, ako bismo mogli da spasimo ili pet ili jednog davljenika, čini se da bi trebalo da spasimo pet zato što bismo na taj način spasili većinu. Zdrav razum kaže da je smrt petorice gora od smrti jednoga. Ali gora po koga? Niko od petorice koje ne bismo spasili ne bi umro pet puta. Smrt petorice gora je kao takva, mogli bismo odgovoriti. Ipak, “gore kao takvo” bezlična je vrijednost, a kontraktualizam isključuje pozivanje na bezlične vrijednosti. Stoga se čini da je kontraktualista primoran da zaključi da ima jednako razloga da spasi jednog i petoricu. Skenlon to poriče. Njegov je argument sljedeći. Suprotstavimo prvo zahtjev jednoga da bude spašen istom zahtjevu nekog od petorice. Budući da su im zahtjevi isti, imali bismo jed-

---

<sup>12</sup> V. Michael Ridge, Saving Scanlon: Contractualism and Agent-Relativity, *Journal of Political Philosophy*, vol. 9, no. 4, pp. 472–81.



nako razloga da spasimo bilo koga. Ti se razlozi, dakle, poništavaju. Ostaju nam pojedinačni zahtjevi četvorice. Bilo koji od njih prelama odluku u prilog spašavanja petorice, jer nema suprotstavljenog zahtjeva koji bi ga mogao poništiti. Neki su autori tvrdili da ovaj argument prećutno podrazumijeva zbrajanje preostalih zahtjeva.<sup>13</sup>

No, problemi ne staju ovdje. U eseju koji donosimo, Parfit daje primjere u kojima je šteta po pojedince različita. Skenlon tvrdi da se u takvim slučajevima ne možemo pozivati na poništavanje zahtjeva jer su oni, po definiciji, nejednaki. Mogli bismo ih jedino sabrati, a to se čini očito pogrešnim kada razmotrimo gorenavedeni primjer radnika zaglavljene u televizijskoj stanici i njemu slične. Ipak, kaže Parfit, zamislite da možemo odabrati ili da jedna osoba bude u agoniji sto godina ili da milion ljudi bude u agoniji sto godina manje jedan dan. Intuitivno, druga je opcija mnogo gora. No, biti u agoniji, makar i na jedan dan, užasno je. Stoga se čini da bi prva osoba imala jači lični razlog da odbaci princip koji bi dopustio da ona bude u agoniji sto godina od ličnog razloga svakog od milion drugih ljudi da odbaci princip koji bi dopustio da oni budu u agoniji sto godina liše jednog dana.

---

<sup>13</sup> Npr. Michael Otsuka, Scanlon and the Claims of the Many versus the One, *Analysis*, vol. 60, no. 3, 2000, pp. 288–93.

Kontraktualizam bi stoga preporučio da spriječimo da jedna osoba bude u agoniji sto godina po cijenu malo manje agonije miliona drugih ljudi.<sup>14</sup>

Parfitov prijedlog kontraktualistima je da odbace ograničenje razumnih osnova na lične razloge. Kao što smo vidjeli, Skenlon smatra da ovo ograničenje čini kontraktualizam primamljivom alternativom utilitarizmu. Parfit, međutim, tvrdi da je utilitarizam neprivlačan ne zato što zbraja zahtjeve pojedinaca, već zato što isključuje bilo kakvu mogućnost njihove raspodjele ukoliko ona umanjuje opšte dobro. Kontraktualizam će, nastavlja on, ostati vjeran idealu opravdivosti ako dopusti zbrajanje zahtjeva i osloni se na različite distributivne principe. Skenlon sada smatra da kontraktualizam treba izmijeniti u skladu sa ovim savjetima.

Parfit obrazlaže i da kontraktualisti moraju da uključe bezlične vrijednosti u razumne osnove za odbacivanje principa, jer drukčije neće moći da odgovore na tzv. problem neidentiteta. Ovaj je problem najlakše objasniti sljedećim primjerom.<sup>15</sup> Pretpostavite da se mislite da li da začnete dijete sada ili za par mjeseci. Ako biste to učinili

---

<sup>14</sup> Za slične primjere vidi prvi tom *On What Matters*, pp. 361–6, i drugi tom, poglavlje 21.

<sup>15</sup> V. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1986, 4. dio, posebno poglavlje 14.

sada, znate da bi se kasnije rodilo dijete sa zdravstvenim problemima koji bi mu život napravili užasno teškim, ali ne i bezvrijednim. Ako biste, pak, sačekali par mjeseci, rodilo bi se zdravo dijete. Pretpostavite da se odlučite da začnete odmah i da se kasnije rodi teško bolesno dijete. Bilo bi bolje da ste sačekali, složićete se. Ali bolje za koga? Sigurno ne za dijete koje se rodilo jer, da ste sačekali par mjeseci, ono ne bi ni postojalo. Rodilo bi se drugo dijete, nastalo iz drugog para reproduktivnih ćelija. Možemo li onda reći da ste postupili pogrešno? Problem neidentiteta problem je odgovora na pitanja koja nastaju kada naši postupci utiču, neposredno ili posredno, ne samo na život ljudi već i na to ko će postojati.

U navedenom primjeru, čini se da treba da kažemo da je odluka da začnete dijete odmah pogrešna jer joj je ishod gori, kao takav, od ishoda odluke da sačekate par mjeseci. Ovaj odgovor ima smisla samo ako pogrešnost postupka može da zavisi od njegove bezlične lošosti. Parfit drži da kontraktualisti to treba da prihvate jer svi imamo razlog da poboljšamo blagostanje budućih generacija, bez obzira na to koje će ih osobe sačinjavati. Takvi bi razlozi, smatra Parfit, nekada prevagnuli lične.<sup>16</sup> Pitanje je koliko bi

---

<sup>16</sup> V. *On What Matters*, vol. 2, pp. 217–43.

ovaj prijedlog osnažio kontraktualizam a koliko ga izmijenio do neprepoznatljivosti.

Dosadašnje izlaganje bilo je mahom teorijsko. Ipak, kontraktualizam je etička teorija i za očekivati je da ponudi neke praktične savjete o tome kako da živimo. Česta kritika utilitarizmu je da od nas traži da učinimo znatno više nego što bismo mogli razumno očekivati. Uzmimo primjer svjetskog siromaštva. Svake godine od gladi, žeđi i bolesti koje se lako liječe umru milioni ljudi, ponajviše djeca. Utilitaristi smatraju da ako bih dio svoje zarade davao najugroženijima, uvećao bih opšte blagostanje. Ali bih ga uvećao više ako bih davao više, a najviše kada bih svu svoju energiju, novac i vrijeme trošio na pomoć najugroženijima. Praktične posljedice takvog razmišljanja su radikalne. Čini se da bi trebalo da sebe dovedem na prosjački štap, da zanemarim svoje planove, svoje bližnje i voljene.

Skenlon je razvio kontraktualizam u nadi da će izbjeći probleme utilitarizma. Otuda i ograničenja razumnih osnova na lične razloge i zabrana sabiranja zahtjeva pojedinaca. Međutim, u svom uticajnom članku, Elizabet Ešvord (Elizabeth Ashford) tvrdila je da kontraktualizam nije ništa manje zahtjevan od utilitarizma.<sup>17</sup> Po Skenlonu,

---

<sup>17</sup> The Demandingness of Scanlon's Contractualism, *Ethics*, vol. 113, no. 2, pp. 273–302.

princip možete razumno odbaciti ako imate osnovanu primjedbu na njega i postoji alternativni princip na koji niko ne bi imao jednako jaku primjedbu. Pretpostavite da razmatrate princip koji bi zahtijevao da sav novac koji biste potrošili na bilo što sem puko preživljavanje date u dobrotvorne svrhe. Mogli biste reći da bi vas ovaj princip nerazumno opteretio jer bi vam onemogućio lični razvoj i uživanje. Ipak, s druge strane, gladu i bolešću izmoren stanovnik podsaharske Afrike mogao bi odgovoriti da princip koji vam dopušta trošenje na takva dobra za njega znači neminovnu smrt. Njegov je prigovor nesumnjivo jači. Slijedom toga, praktične implikacije kontraktualizma izgledaju izuzetno zahtjevne.

Kontraktualisti bi mogli da tvrde da zahtjevna etika nije nužno i nerazumna. Od Besjede na gori do utilitarizma, moralne teorije ne ostavljaju ravnodušnim, te možda tako i treba da bude. Oni, ipak, većinom strijeme umjerenijoj etici. Utilitarista je primoran da zaključi da je život njegovog djeteta samo broj u računici opšteg blagostanja. Kontraktualista može da kaže da razlog roditelja da odbaci princip koji bi od njega zahtijevao da žrtvuje dobrobit svog djeteta zarad dobiti gladne djece iz podsaharske Afrike, leži u činjenici da je dijete *njegovo*. Nijedan roditelj ne bi mogao da odbaci princip koji bi dopuštao

da o svojoj djeci brinemo najviše. Na posljetku, Skenlon je vrednosni pluralista i ne drži da van-moralne vrijednosti moraju uvijek ustupiti pred moralnim. Moguće je da je kontraktualistički moral zahtjevan, ali i da ga je ponekad razložno zanemariti. Kako i kada složena su pitanja u koja ovdje nema potrebe ulaziti.

Iz navedenog, doprinos kontraktualizma moralnom mišljenju trebalo bi da je očevidan. O ovoj bi se teoriji imalo još štošta reći, no ovo nije prilika. Namjera nam je bila dati samo osnovne smjernice za buduća istraživanja.

*Anton Markoč*

**T. M. SKENLON**





## KONTRAKTUALIZAM I UTILITARIZAM<sup>1</sup>

Središnje mjesto u moralnoj filozofiji našeg doba pripada utilitarizmu. Nije to gledište koga se većina ljudi drži; zbilja, vrlo je malo onih koji bi tvrdili da su utilitaristi postupaka. Ipak, utilitarizam je gledište kome se znatan broj ljudi prikloni kada pokuša da ponudi teorijsko objašnjenje svojih moralnih vjerovanja. U moralnoj filozofiji utilitarizam predstavlja stanovište protiv koga se mora boriti onaj ko ga želi izbjeći. Ovo uprkos činjenici da su implikacije utilitarizma postupaka u velikoj mjeri suprotstavljene moralnim uvjerenjima kojih se čvrsto držimo, dok utilitarizam pravila, najčešće alternativno određenje, većini ljudi izgleda kao nestabilan ustupak.

---

<sup>1</sup> Veoma sam zahvalan Dereku Parfitu za ustrajnu kritiku i iznimno korisnu raspravu o mnogim ranijim verzijama ovog eseja. Zahvalan sam i brojnoj publici koja je djelove tih verzija slušala kao predavanja i ljubazno ih komentarisala. Za dragocjenu kritiku posebnu zahvalnost dugujem Maršalu Koenu (Marshall Coen), Ronaldu Dworkinu (Ronald Dworkin), Ovenu Fisuu (Owen Fiss) i Tomasu Neigelu (Thomas Nagel).

Mislim da je razlog dalekosežne privlačnosti utilitarizma u manje-više prefinjenom tipu filozofskih obzira koji nas vuku u smjeru posve različitom od naših moralnih vjerovanja prvog reda. Naime, dobar dio svoje privlačnosti utilitarizam crpi iz navodnih poteškoća u zasnivanju njemu suparničkih gledišta. Ono što uspješna alternativa utilitarizmu mora najprije da uradi je da ponudi jasnu teoriju zasnivanja neutilitarnog moralnog rasuđivanja. U tekstu koji slijedi prvo ću detaljnije opisati ovaj problem iznoseći pitanja na koja filozofska teorija o zasnivanju moralnosti mora da odgovori. Zatim ću predložiti verziju kontraktualizma za koju ću tvrditi da na ta pitanja daje bolje odgovore od izravnih verzija utilitarizma. Najzad, objasniću zašto nas kontraktualizam, kako ga ja shvatam, ne vraća nekoj utilitarnoj formuli kao svom normativnom ishodištu.

Kontraktualizam su ranije predlagali kao alternativu utilitarizmu, prije svega Džon Rols (John Rawls) u *Teoriji pravde*.<sup>2</sup> Međutim, bez obzira na brojne rasprave o ovoj knjizi, mislim da je privlačnost kontraktualizma kao zasnivačkog gledišta potcijenjena. Posebno se nije dovoljno cijenila činjenica da kontraktualizam daje naročito uvjerljivo poimanje moralne motivacije. Verzija

---

<sup>2</sup> (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.)

kontraktualizma koju ću predstaviti u mnogim se aspektima razlikuje od Rolsove. Konkretno, ne koristi se njegovom zamisli o izboru iza vela neznanja, ili se njome koristi na drugačiji i ograničeniji način. Jedna posljedica ove razlike je jasnije isticanje suprotnosti između kontraktualizma i utilitarizma.

## I

Predmet moralne filozofije postoji iz skoro istog razloga zbog koga postoji predmet filozofije matematike. Kod moralnih sudova, kao i kod matematičkih, imamo skup navodno objektivnih vjerovanja kojima smo skloni da pridamo izvjestan nivo povjerenja i važnosti. Ipak, kada o tome razmislimo, nije nimalo očigledno čega se, ako ičega, ovi sudovi tiču, na osnovu čega bi se moglo reći da su neki od njih tačni i branjivi, a da drugi nisu. Ovo pitanje predmeta, ili osnova istine, prvo je filozofsko pitanje kako moralnosti, tako i matematike. Drugo, kako u moralnosti tako i u matematici, čini se da je moguće otkriti istinu jednostavno misleći ili rasuđujući o njoj. Iskustvo i opažanje mogu biti od pomoći, ali opažanje u normalnom smislu nije uobičajeno sredstvo otkrića ni u jednoj od njih. Stoga, s obzirom na bilo koji pozitivni odgovor na prvo pitanje – na bilo

koje određenje predmeta ili osnove istine u matematici ili moralnosti – potrebna nam je odgovarajuća teorija saznanja koja bi objasnila kako je o tom predmetu moguće otkriti činjenice putem nečega nalik sredstvima koja se čini da koristimo.

S obzirom na sličnost u pitanjima koja dovode do moralne filozofije i filozofije matematike, nije iznenađujuće da uobičajeni odgovori na njih potpadaju pod slične opšte tipove. Ako bismo intervjuisali brucoše koji pohađaju kurs iz matematike, mislim da bi se mnogi od njih odlučili za neku vrstu konvencionalizma. Tvrdili bi da matematika proističe iz definicija i principa koji su ili proizvoljni ili instrumentalno opravdani, te da se matematičko rasuđivanje sastoji u spoznaji onoga što iz tih definicija i principa slijedi. Nekolicina bi možda bili realisti ili platonisti, po kojima bi matematičke istine bile zasebna vrsta neempirijskih činjenica koje možemo da spoznamo nekim oblikom intuicije. Drugi bi mogli biti naturalisti koji bi smatrali da je, pravilno shvaćena, matematika samo najapstraktniji oblik empirijske nauke. Konačno, ima i onih, doduše možda ne među prosječnim brucošima, koji drže da ne postoje matematičke činjenice u svijetu “van nas”, ali da su istine matematike objektivne istine o mentalnim konstrukcijama koje smo sposobni da sačinimo. Kant je sma-

trao da je čista matematika oblast objektivnih, od uma nezavisnih, istina. Teorija ovog tipa je i Brauerov (Brouwer) matematički intuicionizam (uz bitnu razliku da ona daje osnove za opravdano iskazivanje matematičkih sudova prije nego li za njihovu istinitost u klasičnom smislu). Sva ova gledišta imaju prirodne pandane u moralnoj filozofiji. Intuicionizam kakav je zagovarao V. D. Ros (W. D. Ross) vjerovatno je najbliži pandan matematičkom platonizmu, dok je Kantova teorija najpoznatija verzija teze da je moralnost domen objektivnih, od uma nezavisnih, istina.

Sva gledišta koja sam naveo (uz izuzetak konvencionalizma) odgovaraju pozitivno (tj. neskeptički) na prvo filozofsko pitanje o matematičari. Svako od njih određuje neku objektivnu, ili barem međusobnu, osnovu istine matematičkih sudova. Izravni su skepticizam i subjektivne verzije zavisnosti od uma (pandani emotivizmu i preskriptivizmu) manje prihvatljivi filozofima matematike nego moralnim filozofima. To je dijelom zbog toga što je nivo međusobne saglasnosti po pitanju matematičkih sudova jednostavno veći, ali i zbog razlike u drugim pitanjima na koja filozofska poimanja ovih dvaju disciplina moraju dati odgovore.

Ni matematika ni moralnost ne mogu se shvatiti kao objašnjenja domena činjenica koje

postoje nezavisno od ostatka stvarnosti. I jedna bi i druga trebalo da budu povezane sa drugim stvarima. Matematički sudovi uzrokuju predviđanja o oblastima na koje se matematika primjenjuje. Ova je veza nešto što filozofska poimanja matematičke istine moraju objasniti, no činjenica da na osnovu ispravnosti tih predviđanja možemo vršiti posmatranja i učiti osnažuje i našu vjeru u objektivnost matematičke istine. U slučaju moralnosti, glavna veza je s voljom, ili se barem tako obično pretpostavlja. Kako god shvatili predmet moralnosti, moramo objasniti zašto bismo se na njega obazirali. Potreba da se na ovo pitanje motivacije da odgovor, dala je jaku potporu subjektivističkim gledištima.

Ali što prikladna filozofska teorija moralnosti mora da kaže o moralnoj motivaciji? Mislim da ne mora da pokaže da moralna istina bilo kome ko je zna daje razlog za djelanje koji se oslanja na trenutne želje te osobe ili na unapređenje njenih interesa. Sasvim je razumljivo da se moralni zahtjev može ispravno primijeniti na osobu iako ona nije imala bilo koji razlog ove vrste da mu se povinuje. Daju li moralni zahtjevi onima na koje se primjenjuju razloge neke treće vrste da im se povinuju, sporno je pitanje koje ću ostaviti po strani. Ipak, mislim da ono što prikladna moralna filozofija mora da učini je da, makar onima

koji su obazrivi na moralnost, pojasni prirodu razloga koje moralnost daje. Filozofska teorija moralnosti mora da ponudi objašnjenje tih razloga koje je, s jedne strane, usklađeno s njenim objašnjenjem moralne istine i moralnog rasuđivanja, a s druge, podržano uvjerljivom analizom moralnog iskustva. Zadovoljavajuća moralna filozofija neće brigu o moralnosti svesti na puko sviđanje, nalik fetišu ili svojstvenom ukusu koji neki ljudi jednostavno imaju. Ona mora da pojašni zašto su moralni razlozi ti koje ljudi shvataju ozbiljno i zašto onima koji su njima motivisani izgledaju naročito strogi i neizbježni.

Sem toga, pitanje je da li se podložnost takvim razlozima može uskladiti sa dobrom neke osobe i da li je ona, kako je Niče tvrdio, psihološka katastrofa za osobu podložnu takvim razlozima. Želimo li braniti moralnost, moramo pokazati da ona u ovom smislu nije katastrofalna, no ja se ovdje neću baviti tim drugim motivacionim pitanjem. Navodim ga isključivo da bi ga razlikovali od prvog pitanja, kojim se ovdje bavim.

Zadatak filozofskog objašnjenja predmeta moralnosti razlikuje se kako od zadatka analize značenja moralnih pojmova, tako i od tražanja za najkoherentnijim izražavanjem naših moralnih vjerovanja prvog reda. Maksimalno koherentno uređenje moralnih vjerovanja prvog

reda dalo bi nam dragocjeni tip objašnjenja; pojasnilo bi nam kako se razni, naizgled različiti, moralni pojmovi, pravila, i sudovi odnose jedni prema drugima, nagovještavajući do koje su mjere sukobi među njima temeljni a do koje se, s druge strane, oni mogu razriješiti ili okončati objašnjenjem. Međutim, filozofsko ispitivanje predmeta moralnosti zauzima stanovište koje je u većoj mjeri spoljašnje. Ono nastoji da objasni kakav su to tip istina moralne istine opisujući ih u odnosu na druge stvari u svijetu i u odnosu na naše konkretne interese. Objašnjenje toga kako je saznanje istine o moralnosti moguće mora počivati na spoljašnjim objašnjenjima poput onoga kakav su to tip stvari moralne istine, a ne na nekoj listi posebnih moralnih istina, pa makar ta lista bila i maksimalno koherentna. Čini se da je ovo slučaj i sa objašnjenjima toga kako nam moralna vjerovanja mogu dati razlog za djelanje.<sup>3</sup>

Koherentnost moralnih vjerovanja prvog reda – ono što je Rols zvao uskom reflektivnom ravnotežom<sup>4</sup> – nije odgovarajuće objašnjenje

---

<sup>3</sup> Doduše, u ovom su slučaju veze između prirode moralnosti i njenog sadržaja važnije. Nije očigledno da bi poimanje prirode moralnosti koje bi svoj sadržaj u *potpunosti* ostavilo otvorenim, moglo da bude osnova prihvatljivog poimanja moralne motivacije.

<sup>4</sup> Vidi John Rawls, 'The Independence of Moral Theory',



moralne istine niti odgovarajuće poimanje osnova opravdanja u etici, samo zato što nam maksimalno koherentni prikaz naših moralnih vjerovanja, kao takav, ne mora pružiti ono što sam zvaio filozofsko objašnjenje predmeta moralnosti.<sup>5</sup> Koliko god naša moralna vjerovanja bila interno koherentna, može postojati ozbiljna sumnja da su krajnje nebitna. Ona mogu biti samo skup društveno nametnutih reakcija, možda uzajamno dosljednih, ali ne i tip sudova za koje se može reći da su tačni ili netačni. Filozofska teorija o prirodi moralnosti može doprinijeti povjerenju u naša vlastita moralna vjerovanja prvog reda tako što će najprije stišati ove prirodne sumnje o predmetu moralnosti. Sve dok ona uključuje teoriju moralnog saznanja, filozofska teorija o prirodi moralnosti može nas voditi k novim tipovima moralnog argumenta, no i ne mora. Moralni argument manje-više onog tipa

---

*Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47 (1974–5), 8, i Norman Daniels, 'Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics', *Journal of Philosophy*, 76 (1979), 257–8. Drugo je pitanje, kojim se ovdje ne mogu baviti, koliko će se ono što nazivam filozofskim objašnjenjem poklapati sa traganjem za "širokom reflektivnom ravnotežom", kako je shvataju Rols i Denijels (Daniels).

<sup>5</sup> Primjere ove kritike vidi u Peter Singer, 'Sidgwick and Reflective Equilibrium', *Monist*, 58 (1974), 490–517, i R. B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Oxford University Press 1979), 16–21.

s kojim smo upoznati može ostati jedini oblik opravdanja u etici. No, bez obzira na to da li će izmijeniti naše načine opravdanja ili ne, dobra filozofska teorija treba da nam jasno predoči na što se najbolji oblici moralnog argumenta svode i kakav je to tip istine kojoj oni mogu da vode. (Vjerujem da se u dobrom dijelu isto može reći i za doprinos filozofije matematike našem povjerenju u konkretne matematičke sudove i konkretne oblike matematičkog rasuđivanja.)

Poput bilo koje teze o moralnosti, filozofsko poimanje predmeta moralnosti mora da ima neku vezu sa značenjem moralnih pojmova – mora da bude prihvatljivo tvrditi da je opisani predmet moralnosti ono na šta se ovi pojmovi u njihovoj normalnoj upotrebi odnose. Međutim, trenutno značenje moralnih pojmova proizvod je različitih moralnih vjerovanja prošlih i sadašnjih besjednika, a to se značenje, dakako, da uskladi-ti s nizom moralnih gledišta i gledišta o prirodi moralnosti. Na kraju krajeva, moralni se pojmovi upotrebljavaju da bi se izrazila različita gledišta ovog tipa; ljudi koji takva gledišta izražavaju ne upotrebljavaju moralne pojmove pogrešno, iako to što neki od njih kažu mora da bude pogrešno. Kao i moralni sud prvog reda, filozofsko određenje predmeta moralnosti supstantivna je tvrdnja o moralnosti, doduše tvrdnja druge vrste.

Premda se tip tvrdnje koje filozofsko određenje moralnosti daje razlikuje od moralnog suda prvog reda, ne znači da će filozofska teorija moralnosti biti neutralna po pitanju suprotstavljenih normativnih doktrina. Prihvatanje neke filozofske teze o prirodi moralnosti skoro uvijek će uticati na uvjerljivost konkretnih moralnih tvrdnji, iako se filozofske teorije moralnosti uveliko razlikuju u opsegu i neposrednosti svojih normativnih implikacija. Na jednom kraju spektra stoji intuicionizam, kao filozofska teza da se moralnost tiče izvjesnih neprirodnih svojstava. Ros<sup>6</sup>, na primjer, smatra da je ispravnost svojstvo “podesnosti” ili “moralne prikladnosti”. Intuicionizam drži da takva svojstva možemo odrediti kada se ona pojave i da možemo prepoznati neke opšte istine o njima kao samoočigledne, ali da se one ne mogu dalje analizirati ili objasniti drugim pojmovima. Shvaćen na ovaj način, intuicionizam se u načelu može uskladiti sa veoma različitim normativnim stajalištima. Moguće je, primjerice, biti intuicionistički utilitarista ili intuicionistički pristalica moralnih prava, u zavisnosti od toga koje opšte istine o svojstvu moralne ispravnosti smatramo samoočiglednim.

---

<sup>6</sup> W. D. Ross, *Foundations of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 52–4, 315.

Na drugom kraju spektra stoji filozofski utilitarizam. Pojam “utilitarizam” obično se koristi za porodicu posebnih normativnih doktrina, koje je moguće prihvatiti na osnovu različitih filozofskih teza o prirodi moralnosti. U tom značenju ovog pojma, moguće je, recimo, biti utilitarista na intuicionističkim ili kontraktualističkim osnovama. Međutim, ono što ja zovem “filozofski utilitarizam” posebna je filozofska teza o predmetu moralnosti, teza da su jedine temeljne moralne činjenice one o blagostanju pojedinaca.<sup>7</sup> Iako su neki ljudi utilitaristi iz drugih pobuda, mislim da mnogima ova teza djeluje uvjerljivo i da je privlačnost filozofskog utilitarizma odgovorna za dalekosežni uticaj utilitarnih principa.

Da postoji tako nešto kao poboljšanje ili pogoršanje blagostanja pojedinaca ljudima je očevidno. Motivaciona snaga tih činjenica očigledna je i razumljivo je da su ljudi njima motivisani na prilično isti način na koji bi trebalo da su motivisani moralnim obzirima. Štaviše, očevidno je da su ove činjenice značajne za moralnost kako je trenutno određujemo. Zahtjevi o blagostanju

---

<sup>7</sup> Za potrebe ove rasprave ostavljam otvorenim važna pitanja o tome kojih se pojedinaca blagostanje računa i kako razumjeti “blagostanje”. Filozofski će utilitarizam zadržati privlačnost koja me ovdje interesuje bez obzira na mnoštvo različitih odgovora.

pojedinaца jedna su vrsta validnih polaznih tačaka moralnog argumenta. Mnogi ljudi imaju velike poteškoće da uvide kako bi uopšte mogle postojati neke druge, nezavisne, polazne tačke. Supstantivni moralni zahtjevi koji ne zavise od zahtjeva za blagostanjem pojedinaca ovim ljudima izgledaju intuicionistički, u problematičnom smislu tog pojma. Ti zahtjevi oličavaju tip “moralnih činjenica” koje je teško objasniti. Problem nije u tome da kao činjenicu prihvatimo to da je neki postupak, na primjer, čin laganja ili kršenja obećanja. I utilitarista može da prizna da činjenice poput ovih nerijetko imaju (izvedeni) moralni značaj: moralno su značajne zbog svojih posljedica po blagostanje pojedinaca. Problem, te prigovor za “intuicionizam”, nastaje kada se tvrdi da su takvi postupci pogrešni u smislu koji se ne može svesti na činjenicu da oni pogoršavaju blagostanje pojedinaca. Kako shvatiti ovo nezavisno svojstvo moralne pogrešnosti na način koji bi mu dao onu bitnost i motivacionu snagu koje se smatra da moralni obziri posjeduju? Prihvatimo li ideju da ne postoje moralna svojstva od takvog intrinzičnog značaja, filozofski utilitarizam može nam izgledati kao jedino održivo poimanje moralnosti. A kada prihvatimo filozofski utilitarizam, čini se da nam se neki vid normativnog utilitarizma nameće kao tačna mo-

ralna teorija prvog reda. Stoga za mnoge ljude utilitarizam ima status donekle sličan onom koji Hilbertov formalizam i Brauerov intuicionizam imaju za pristalice ovih teorija. Utilitarizam je gledište koje nam se nameće iz potrebe da ponudimo filozofski opravdanu teoriju o predmetu moralnosti. No to nas dovodi pred težak izbor: ili ćemo napustiti mnoga naša prethodna vjerovanja prvog reda ili ćemo pokušati da ih spasimo pokazujući da ona mogu opstati kao izvedene istine ili ćemo ih se riješiti objašnjavajući ih kao korisne i bezopasne fikcije.

Može izgledati da je privlačnost filozofskog utilitarizma, onako kako sam je opisao, prividna jer se može učiniti da se ova teorija mora svesti ili na tip intuicionizma (koji se od ostalih tipova intuicionizma razlikuje samo u tome da se samo jednom poziva na intuiciju) ili na definicijski naturalizam kakav su Mur i drugi još odavno pobili. Ipak, ne mislim da je moguće riješiti se ove doktrine tako lako. Filozofski je utilitarizam filozofska teza o prirodi moralnosti. Kao takva, ona stoji na istoj ravni kao intuicionizam ili kao tip kontraktualizma koji ću u ovom eseju braniti kasnije. Nijedna od ovih teza ne mora polagati pravo na istinu kao stvar definicije; ako je jedna od njih istinita, ne slijedi da osoba koja je osporava zloupotrebljava riječi

“ispravno”, “pogrešno” i “treba”. Niti su sve ove teze oblici intuicionizma, pod pretpostavkom da je intuicionizam gledište da se moralne činjenice tiču posebnih vanprirodnih svojstava koja možemo spoznati intuitivnim uvidom, ali kojima ne treba, niti koja dopuštaju, bilo kakvu dalju analizu. S ovom su tvrdnjom naročito nespojivi i kontraktualizam i utilitarizam. Kao i druge filozofske teze o prirodi moralnosti (uključujući tu, rekao bih, i sam intuicionizam), kontraktualizam i filozofski utilitarizam imaju se procijeniti na osnovu njihove uspješnosti da ponude poimanje moralnog vjerovanja, moralnog argumenta, i moralne motivacije koje odgovara našim opštim vjerovanjima o svijetu – našim vjerovanjima o tome kakve stvari postoje u svijetu, za koje smo vidove opažanja i rasuđivanja sposobni, te koje vrste razloga za djelanje imamo. Sud o tome koje je poimanje prirode moralnosti (ili matematike) u ovom opštem smislu najprihvatljivije upravo je to – sud o opštoj prihvatljivosti. Nije korisno opisati ga kao uvid u pojmove ili kao posebni intuitivni uvid nekog drugog tipa.

Prihvatimo li filozofski utilitarizam, neki nam se tip utilitarizma nameće kao normativna doktrina, no potreban je dodatni argument da bi se utvrdilo koji tip utilitarizma treba da prihvati-

mo. Ukoliko je jedina moralno bitna stvar blagostanje pojedinaca, od kojih se nijedan ne računa više od ostalih, i ukoliko je po pitanju blagostanja pojedinca jedina bitna stvar stepen uticaja po njegovo ili njeno blagostanje, onda se čini da je osnova moralne procjene maksimizacija *zбира*<sup>8</sup> blagostanja pojedinaca. Treba li ovaj aršin primijeniti na kritiku pojedinačnih postupaka, ili na izbor pravila i politika, ili na poučavanje navika i sklonosti za djelanje dodatno je pitanje, kao i samo pitanje kako razumjeti “blagostanje”. Stoga pretpostavka da dobar dio privlačnosti utilitarizma kao normativne doktrine proističe iz privlačnosti filozofskog utilitarizma, objašnjava kako neki ljudi mogu da budu ubijeđeni da je neki tip utilitarizma tačna teorija, a da nisu sigurni koji, da li “neposredni” ili utilitarizam “postupaka” ili neki tip posrednog utilitarizma “pravila” ili “motiva”. Ono što je svim ovim gledištima zajedničko, bez obzira na razlike u njihovim normativnim posljedicama, jeste određenje iste vrste temeljnih moralnih činjenica.

---

<sup>8</sup> Do “utilitarizma prosjeka” najprihvatljivije je doći veoma različitim tipom argumenta, koji više nalikuje kontraktualizmu. U četvrtom ću odjeljku razmotriti jedan takav argument.



## II

Ako je tačno ono što sam rekao o privlačnosti utilitarizma, suparnička teorija mora da ponudi alternativu filozofskom utilitarizmu kao koncepciji predmeta moralnosti. Upravo je to ono što teorija koju ću zvati kontraktualizam nastoji da učini. Međutim, čak iako ona u tome uspije i ako je kao teoriju o prirodi moralnosti bude-mo smatrali nadmoćnom u odnosu na filozofski utilitarizam, normativni utilitarizam neće biti pobijen. Ostaje mogućnost da normativni utilitarizam bude uspostavljen na drugim osnovama, recimo, kao normativno ishodište samog kontraktualizma. Ipak, jedan ćemo neposredan i, vjerujem, važan argument za normativni utilitarizam odbaciti.

Kontraktualističko poimanje prirode moralne pogrešnosti može se izraziti na sljedeći način: "Postupak je pogrešan ako bi njegovo izvršenje pod datim okolnostima zabranio bilo koji sistem pravila za opšte regulisanje ponašanja koji niko ne bi mogao razumno da odbaci kao osnovu obaviještenog, nenametnutog opšteg sporazuma". Namjera ove definicije je da odredi tip svojstva koji moralna pogrešnost jeste. Nalik filozofskom utilitarizmu, ona će imati normativne posljedice, no nije moj trenutni cilj da njih

detaljno istražim. Ovdje sam samo izložio približno određenje kontraktualističkog poimanja jednog moralnog pojma, koje će možda iziskivati znatne izmjene. Na ovom mjestu mogu da ponudim nekoliko napomena u svrhu pojašnjenja.

Idejom “obaviještenog sporazuma” namjerava se izuzeti sporazum zasnovan na sujevjerju ili na neistinitom vjerovanju o posljedicama postupaka, čak i ako su to vjerovanja koje bi bilo razumno da osoba posjeduje. S druge strane, riječju “razumno” namjerava se izuzeti odbacivanje koje bi bilo nerazumno s obzirom na cilj da se pronađu principi koji bi mogli predstavljati osnovu za obaviješteni, nenametnuti opšti sporazum. S obzirom na taj cilj, bilo bi, na primjer, nerazumno da neki princip odbacite jer vas opterećuje kada svaki alternativni princip druge ljude opterećuje mnogo više. O osnovama za odbacivanje principa imaću da kažem više kasnije.

Zahtjevom da hipotetički sporazum, koji je predmet moralnog argumenta, ne bude nametnut, ne namjerava se samo izuzeti prinuda, već i prisiljavanje na prihvatanje sporazuma kada je osoba u lošem pregovaračkom položaju, jer, primjerice, drugi ljudi mogu da izdrže duže i stoga mogu da ustrajavaju na boljim uslovima. Moralni argument odvraća od takvih obzira. Jedina relevantna prisila na sporazum potiče od

želje da se pronađu principi koje niko ko tu želju posjeduje ne bi mogao razumno da odbaci, i da se na njih pristane. Po kontraktualizmu, moralni se argument tiče mogućnosti sporazuma među osobama potaknutim ovom željom i njome potaknutim istom jačinom. Ipak, ova kontračinjenička pretpostavka opisuje samo sporazum kojim se moralnost bavi, ne i svijet na koji se moralni principi imaju primijeniti. Ljudi koji se obaziru na moralnost traže principe koji se primjenjuju na njihov nesavršeni svijet, koje ne bi mogli razumno da odbace i koje drugi ljudi u tom svijetu, trenutno nemotivisani željom za sporazumom, ne bi mogli razumno da odbace, kad bi bili tako motivisani.<sup>9</sup>

Razlog zašto kontraktualističko poimanje moralne pogrešnosti govori o principima “koje niko ne bi mogao razumno da odbaci”, a ne o principima “koje bi svi mogli razumno da prihvate” je sljedeći.<sup>10</sup> Razmotrite princip po kome će neki ljudi snositi užasne teškoće i pretpostavite da se one daju izbjeći. Drugim riječima, pretpostavite da postoje alternativni principi po kojima niko ne bi morao da snosi slične teškoće. Može se, međutim, desiti da su ljudi koji ove teš-

---

<sup>9</sup> Ovdje sam dužnik Gilbertu Harmanu za komentare koji su mi pomogli da razjasnim moje viđenje kontraktualizma.

<sup>10</sup> Ovu poentu dugujem Dereku Parfitu.

koće snose osobito požrtvovani i da su voljni da ih prihvate u ime nečega što smatraju većim dobrom svih. Mislim da ne bismo kazali da bi bilo nerazumno od njih da to učine. S druge strane, ne mora biti nerazumno od njih da ove namete odbiju i stoga ne mora biti nerazumno za nekoga da odbaci princip koji od njega traži da ih snosi. Ako je ovo odbacivanje razumno, princip koji nameće ove teškoće doveden je u sumnju, bez obzira na to što bi ga neki osobito požrtvovani ljudi (razumno) prihvatili. Stoga moralni argument počiva na razumnosti odbacivanja principa, a ne na razumnosti njegovog prihvatanja.

Izgleda vjerovatno da će mnogi neistovjetni skupovi principa proći test neodbacivosti. To, na primjer, nagovještava činjenica da je mnogo načina da se važne dužnosti odrede, od kojih nijedan nije manje ili više “odbaciv” od drugih. Mnogo je, recimo, različitih sistema za postizanje sporazuma i mnogo različitih načina da se pripiše odgovornost za brigu o drugima. Ipak, iz toga ne slijedi da po kontraktualizmu nijedan postupak dopušten barem jednim od ovih skupova principa ne može biti moralno pogrešan. Ako je za nas važno da imamo *neku* dužnost ove vrste (neku dužnost poštovanja sporazuma ili uzajamne pomoći), koja ima mnoge moralno prihvatljive oblike, onda se jedan od tih oblika

mora uspostaviti konvencijom. Kada jedan od ovih oblika *bude* uspostavljen konvencijom, postupci njime zabranjeni biće pogrešni u smislu koji navedena definicija određuje. Jer, s obzirom na potrebu za takvim konvencijama, jedna stvar oko koje se uglavnom ne bismo mogli složiti je skup principa koji bi nam dozvolio da zanemarimo konvencijom uspostavljena (i moralno prihvatljiva) određenja važnih dužnosti. Zavisnost od konvencije u kontraktualističku moralnost unosi dozu kulturne relativnosti. Sem toga, to što osoba može razumno da odbaci zavisice od bitnih ciljeva i prilika u njenom životu, a ovi će zavisiti od društva u kojem ona živi. Gore navedena definicija dopušta varijacije oba ova tipa, omogućavajući da pogrešnost postupka zavisi od okolnosti u kojima je on izvršen.

Djelimični prikaz kontraktualizma koji sam ponudio ima apstraktan karakter prikladan u poimanju predmeta moralnosti. Na prvi pogled, on ne sadrži posebnu tvrdnju o tome oko kojih bi se principa mogli složiti, pa čak ni o tome postoji li jedinstveni skup principa koji bi mogao predstavljati osnovu sporazuma. Jedan, no ne i jedini, način da kontraktualista dođe do supstantivnih moralnih tvrdnji bio bi da ponudi tehničku definiciju relevantnog pojma sporazuma, tj. da odredi uslove pod kojima se sporazum ima postići,

ugovorne stranke, te kriterijume razumnosti koji se imaju primijeniti. Različiti su kontraktualisti to učinili na različite načine. Za takvu se definiciju mora kazati da, u okolnostima u kojima se ona ima primijeniti, to što ona opisuje zbilja jeste tip nenametnutog, razumnog sporazuma kome moralni argument strijemi. Međutim, kontraktualizam se može razumjeti i kao neposredan opis predmeta moralnosti pomoću koga se mogu razumjeti i procjenjivati uobičajeni obrasci moralnog rasuđivanja, ne oslanjajući se pritom na tehnički pojam sporazuma.

Ko će sve biti uključen u opšti sporazum o kojem kontraktualizam govori? Opseg moralnosti teško je pitanje supstantivne moralnosti, no filozofska teorija prirode moralnosti treba da pruži neku osnovu da se na njega odgovori. Prikladna teorija treba da postavi okvir unutar koga se mogu iznijeti relevantni argumenti za i protiv konkretnih tumačenja moralne granice. Uvriježeno je mišljenje da kontraktualizam ne može da ponudi uvjerljiv odgovor na ovo pitanje. Kritičari tvrde ili da kontraktualizam uopšte ne daje odgovor, jer neku skupinu ugovornih stranki mora da uzme zdravo za gotovo, ili da daje odgovore koji su očito isuviše ograničavajući, jer ugovor iziskuje stranke koje su sposobne da donesu i održe sporazume i od ko-

jih je svaka sposobna da drugima ponudi neku dobrobit na račun njihove saradnje. Nijedna od ovih primjedbi ne odnosi se na verziju kontraktualizma koju ja branim. Opšte određenje opsega moralnosti koje ta verzija podrazumijeva, je da se moralnost primjenjuje na neko biće ako za biće tog tipa pojam opravdanja ima smisla. Što je neophodno da bi se to ostvarilo? Ovdje mogu navesti samo neke nužne uslove. Prvi je da to biće “posjeduje dobro”, odnosno da postoji jasan smisao u kome se može reći da stvari mogu ići bolje ili lošije za njega. To daje djelimičan smisao ideji o tome što bi bilo razumno za povjerenika da u ime tog bića prihvati. Za povjerenika bi bilo razumno da prihvati makar one stvari koje su dobre, ili koje nisu loše, za dato biće. Koristeći se idejom povjereništva, pojam prihvatanja možemo proširiti na bića nesposobna da se bukvalno saglase s bilo čim. Međutim, po kontraktualizmu, ovaj minimalni pojam povjereništva isuviše je slab da zasnuje moralnost. Kontraktualistička moralnost oslanja se na pojmove o tome što bi bilo razumno prihvatiti, ili razumno odbaciti, koji su u suštini uporedni pojmovi. Da li bi od mene bilo nerazumno da neki princip odbacim, s obzirom na cilj da se pronađu principi koje niko ko taj cilj ima ne bi mogao razumno da odbaci, zavisi ne samo

od toga koliko će me postupci koje taj princip dopušta povrijediti u apsolutnom smislu, već i kako se ta moguća šteta poredi s mogućim štetama po ostale, pod tim principom i njegovim alternativama. Dakle, da bi biće s nama stajalo u moralnim odnosima, nije dovoljno da posjeduje dobro, već je nužno i da je njegovo dobro dovoljno slično našem sopstvenom kako bi postojala osnova za neki sistem uporedivosti. Ideja o tome što bi povjerenik mogao u ime bića razumno da odbaci može dobiti pravi smisao samo na osnovu takvog sistema.

Međutim, opseg mogućeg povjereništva širi je do opsega moralnosti. Neko može da bude povjerenik biljke paradajza, šume ili mravlje kolonije, a takva stvorenja ne potpadaju pod opseg moralnosti. Možda se ovo može objasniti zahtjevom uporedivosti: iako ova stvorenja posjeduju dobro, ono se ne može porediti s našim sopstvenim na način koji pruža osnovu za moralni argument. No, sem toga, u ovim slučajevima nema valjanog uporišta za ideju opravdanja *biću*. Jedan dodatni minimalni uslov za ovu ideju je da biće sačinjava neko stajalište, tj. da postoji tako nešto kao kako je biti ono, nešto kao kako mu svijet izgleda. Bez ovog uslova, ne stojimo u odnosu s bićem *kome* bi bilo prihvatljivo ponuditi čak i hipotetičko opravdanje.



Na osnovu onoga što sam do sada rekao, kontraktualizam može da objasni zašto sposobnost za osjećanjem bola mnogima izgleda kao obzir koji se računa u prilog moralnog statusa: čini se da biće koje ima ovu sposobnost, zadovoljava tri uslova koja sam naveo kao neophodna da bi imalo smisla govoriti o opravdanju tom biću. Ako neko biće može da osjeća bol, onda ono čini središte svijesti kome se opravdanje može uputiti. Jasan način na koji to biće može biti u gorem položaju je kada osjeća bol, dok je ublažavanje bola način na koji ono može imati koristi. Čini se da su ovo vidovi dobrobiti i nedaća koji se mogu porediti s našim sopstvenim.

Nije očigledno da su tri uslova koja sam nabrojao kao nužna, ujedno i dovoljni uslovi da se ideja opravdanja nekom biću učini smislenom. Jesu li oni dovoljni i, ako nisu, koji se još uslovi mogu zahtijevati, teška su i sporna pitanja. Neki bi ograničili opseg moralnosti na ona bića kojima se opravdanja u načelu mogu saopštiti, ili na ona koja se zaista mogu s nečim saglasiti ili na bića sposobna da razumiju moralnu argumentaciju. Kontraktualizam, na način na koji sam ga ja predstavio, ova pitanja ne rješava smjesta. Jedino što tvrdim je da on daje osnovu da se o njima raspravlja, osnovu uvjerljivu barem koliko i suparnička poimanja prirode moralnosti. Bilo bi

prirodno shvatiti predložena ograničenja opsega moralnosti kao sporne tvrdnje o uslovima pod kojima relevantna ideja opravdanja dobija smisao, a na istoj je osnovi moguće shvatiti i argumente koji se obično nude za i protiv tih uslova.

Neka druga ograničenja opsega moralnosti mogu se odbaciti iz očiglednijih razloga. Moralnost se može ograničiti na bića sposobna da ta ograničenja opaze, ili na ona sposobna da drugim učesnicima dodijele neku obostranu dobrobit. No, pretpostaviti da se bića izuzeta ovim zahtjevima nalaze van zaštite moralnosti, vrlo je neubjedljivo. Kontraktualizam, onako kako sam ga ja predstavio,<sup>11</sup> može objasniti i zašto: odsustvo ovih sposobnosti, kao takvo, ne čini ništa da podrije mogućnost da se biću ponudi opravdanje. Ipak, odsustvo ovih sposobnosti može u nekim

---

<sup>11</sup> Ono što je po ovom gledištu od temeljnog značaja za moralnost (za razliku od nekih drugih gledišta koja koriste pojam sporazuma) je želja za razumnim sporazumom, a ne traganje za uzajamnom koristi. Vidi peti odjeljak u tekstu ispod. Trebalo bi da je jasno da ova verzija kontraktualizma može da objasni moralni položaj budućih osoba koji će u zavisnosti od toga što sada činimo biti u boljem ili gore stanju. Manje je jasno kako se kontraktualizam može izbaviti iz problema koji predstavljaju buduću ljude koji ne bi bili rođeni da nismo postupali na načine koji su stvorili uslove da oni žive lošije. Imaju li takvi ljudi razlog da odbace principe koji dopuštaju da se takvi postupci čine? Ovaj težak problem, kojim se ovdje ne mogu baviti, postavlja Derek Parfit u 'On Doing the Best for Our Children', u M. Bayles (prir.), *Ethics and Population* (Cambridge, Mass.: Schenkman), 100–15.

slučajevima da izmijeni relevantna opravdanja. Kakav god bio značaj sposobnosti za rasuđivanjem i obostranim dobročinstvom, riječ je o činocima koji mijenjaju dužnosti koje bića imaju i dužnosti drugih prema njima, a ne o uslovima čije odsustvo posve obustavlja moralni okvir.

### III

O normativnom sadržaju kontraktualizma do sada sam rekao malo. S obzirom na sve što sam rekao, može ispasti da je formula utilitarizma postupaka teorema kontraktualizma. Ne mislim da je to istina, no moja glavna teza je da, bez obzira na svoje normativne implikacije, kontraktualizam kao filozofska teza o prirodi moralnosti ima osoben sadržaj. Ovaj sadržaj – razlika između, na primjer, utilitariste koji utilitarnu formulu smatra osnovom opšteg sporazuma i utilitariste na drugim osnovama – najjasnije pokazuje odgovor koji kontraktualizam daje na prvo motivaciono pitanje.

Uvjerljivost filozofskog utilitarizma jednim dijelom leži u očividnoj motivacionoj snazi činjenica koje on određuje kao moralno temeljne, naime činjenica o blagostanju pojedinaca. Po ovom gledištu, moralne činjenice mogu da nas motivišu zbog našeg saosjećajnog poistovjećiva-

nja sa dobrom drugih. Ipak, kada se od filozofskog utilitarizma okrenemo ka posebnoj utilitarnoj formuli kao mjerilu ispravnog postupka, tip motivacije na koji se utilitarizam poziva postaje apstraktniji. Ukoliko je klasični utilitarizam tačna normativna doktrina, prirodni izvor moralne motivacije biće sklonost da budemo pokrenuti promjenama u združenom blagostanju, bez obzira na to kako su one uzrokovane. Na isti način moramo biti pokrenuti istom količinom združenog dobitka bez obzira na to je li ona ostvarena olakšanjem užasne patnje nekoliko ljudi ili davanjem majušne dobrobiti ogromnom broju ljudi, možda i po cijenu prilične nelagodnosti za nekolicinu. Velika je razlika između ovoga i nama poznatog oblika saosjećanja sa pojedincima, no utilitarista može da tvrdi da je ova apstraktnija želja nešto što prirodno saosjećanje postaje kada ga racionalno razmišljanje koriguje. Sadržaj ove želje isti je kao sadržaj saosjećanja – radi se o brizi za dobro drugih – no ona nije pristrasna ni izbirljiva u svom izboru predmeta.

Ostavimo po strani psihološku uvjerljivost ove nepristrasne saosjećajnosti. Koliko je ona dobar kandidat za ulogu moralne motivacije? Uobičajena saosjećajnost nesumnjivo je jedan od mnogih motiva koji nas ponekad mogu nagnati da učinimo pravu stvar. Ona može biti presudan

motiv kada, na primjer, potrčim u pomoć djetetu koje pati. No, kada me članak<sup>12</sup> Pitera Singera (Peter Singer) o gladi ubijedi, i kada se osjetim slomljeno uvidjevši jasan moralni zahtjev, radi se o nečemu drugom. Pored misli o tome koliko bih dobra mogao učiniti za ljude u zemljama pogođenim sušom, preplavljuje me jedna druga, naizgled različita misao, da bi bilo pogrešno da im ne pomognem kada bih to mogao učiniti po tako niskoj cijeni po sebe. Utilitarista bi mogao da odgovori da se njegovom poimanju moralne motivacije ne može prigovoriti da ne obuhvata ovaj aspekt moralnog iskustva, jer je on samo odraz našeg neutilitarnog moralnog vaspitanja. Štaviše, on mora biti neosnovan. Jer koji bi to tip činjenice bila ova navodna dodatna činjenica o moralnoj pogrešnosti, i da li bi nam ona pružila dodatan, zaseban, razlog za djelanje? Pitanje za kontraktualizam je, dakle, da li on može da ponudi zadovoljavajući odgovor na ovaj izazov.

Po kontraktualizmu, izvor motivacije neposredno izazvane vjerovanjem da je neki postupak pogrešan, je želja da budemo sposobni da svoje postupke opravdamo drugima na osnovama koje oni ne bi mogli razumno<sup>13</sup> da odbace. Ovo

---

<sup>12</sup> Peter Singer, 'Famine, Affluence, and Morality', *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1972), 229–43.

<sup>13</sup> Razumno, tj. s obzirom na želju da pronađemo principe

mi se poimanje moralne motivacije čini veoma uvjerljivo – makar uvjerljivije od prirodne utilitarne alternative kao poimanje mojeg moralnog iskustva – i čini mi se da ono predstavlja uporište kontraktualističkog gledišta. Svi bismo mi mogli željeti da se istinski usaglasimo sa ljudima oko nas, ali želja koju kontraktualizam određuje kao osnovu moralnosti ne vodi nas prostom povinovanju obrascima ponašanja koje drugi prihvataju, kakvi god oni bili. Želja da budemo sposobni da drugima opravdamo svoje postupke na osnovama koje oni ne bi mogli razumno da odbace biće ispunjena kada budemo znali da za naš postupak postoji valjano opravdanje, čak i ako drugi odbijaju da ga prihvate (jer možda nemaju interes da pronađu principe koje mi i drugi ne bismo mogli razumno odbaciti). Slično, osobu pokrenutu ovom željom neće zadovoljiti to da drugi prihvataju opravdanje njenog postupka ako ona to isto opravdanje smatra prividnim.

Jedan približan test za to da li neko opravdanje smatrate dovoljnim je da li biste ga prihvatili ako biste bili u položaju u kojoj se druga osoba nalazi. Ova veza između ideje o “promjeni mjesta” i motivacije koja utemeljuje moralnost, objašnjava zašto su argumenti “zlatnog pravila”

---

koje drugi, slično motivisani ljudi, ne bi mogli razumno da odbace.

česta pojava u sistemima moralnosti i učenjima raznih religija. Međutim, misaoni eksperiment o promjeni mjesta samo je približan vodič; temeljno pitanje je što bi bilo nerazumno odbaciti na osnovu obaviještenog, nenametnutog, sporazuma. Kako je Kant primijetio,<sup>14</sup> naša različita stanovišta, kao takva, u načelu mogu biti naprosto nepomirljiva. “Saglasje sudova” zahtijeva izgradnju istinski međusobnog tipa opravdanja koje je ipak nešto s čim bi se svaki pojedinac mogao saglasiti. S ovog međusobnog stanovišta, dio onoga kako stvari izgledaju sa stanovišta druge osobe, kao i dio onoga kako one izgledaju sa mog stanovišta, računat će se za predrasudu.

Ne tvrdim da je želja da se bude sposoban da se svoji postupci opravdaju drugima na osnovama koje oni ne bi mogli razumno da odbace, univerzalna ili “prirodna”. Čini mi se da je prihvatljivo shvatiti “moralno obrazovanje” kao tok oplemenjivanja i oblikovanja ove želje, dobrim dijelom putem učenja o tome koja su opravdanja drugi zapravo voljni da prihvate, pronalaženja opravdanja koja sami smatrate prikladnim kada ih razmotrite sa različitih stanovišta, te procjenjivanja vašeg ili tuđeg prihvatanja ili odbijanja tih opravdanja u svijetlu šireg iskustva.

---

<sup>14</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, prev. H. J. Paton kao *The Moral Law* (London: Hutchinson, 1948), sec. 2, fn. 14.

Zbilja, čini mi se da većina ljudi posjeduje veoma jaku želju da budu sposobni da opravdaju svoje postupke (i svoje institucije) na osnovama koje smatraju prihvatljivim. Ljudi su voljni da se svojski potrude, teško se žrtvujući, kako bi izbjegli priznanje da se njihovi postupci i institucije ne mogu opravdati. Ozloglašena nedovoljnost moralne motivacije kao načina da se ljudi nagnuju da učine pravu stvar nije naprosto u slabosti tog temeljnog motiva već prije u činjenici da ga lični interes i samoobmana lako skrajnjuju.

Ovdje bi se moglo razumno zamjeriti da izvor motivacije koji sam opisao nije isključivo vezan za kontraktualističku ideju moralne istine. Poimanje moralne motivacije koje sam izložio odnosi se na ideju opravdanja koje bi bilo nerazumno odbaciti; možda je ova ideja šira od kontraktualističke ideje sporazuma. Neka  $M$  bude neko nekontraktualističko poimanje moralne istine. Pretpostavimo da je, po  $M$ -u, pogrešnost nekog postupka jednostavno moralna odlika tog postupka na osnovu koje ga ne treba činiti. Po  $M$ -u, postupak koji posjeduje ovu odliku sasvim je nezavisan od bilo koje sklonosti obaviještenih osoba da o njoj postignu sporazum. Međutim, budući da su obaviještene osobe po svojoj prilici u položaju da prepoznaju pogrešnost nekog tipa djelanja, čini se da slijedi da ako je neki postupak pogrešan, takve bi osobe trebalo da se saglase da ga ne treba činiti.



Slično, ako neki postupak nije moralno pogrešan i postoji prikladno moralno opravdanje da se on učini, trebalo bi da postoji moralno opravdanje za taj postupak koje bi bilo nerazumno da obaviještena osoba odbaci. Stoga, čak iako je *M* a ne kontraktualizam ispravno poimanje moralne istine, želja da se bude sposoban da se svoji postupci opravdaju drugima na osnovama koje oni ne bi mogli razumno da odbace, mogla bi da posluži kao osnova moralne motivacije.

Ovo pokazuje da privlačnost kontraktualizma, kao i privlačnost utilitarizma, dijelom leži u ograničenom skepticizmu. Nekontraktualistička teorija moralnosti može se koristiti izvorištem motivacije na koji se kontraktualizam poziva. Ipak, moralni će argument pokrenuti to izvorište motivacije samo zato što je on dobro opravdanje za djelanje na određeni način, opravdanje koje bi bilo nerazumno da drugi ne prihvate. Stoga nekontraktualistička teorija mora da tvrdi da postoje moralna svojstva čija je opravdavajuća snaga u potpunosti nezavisna od priznanja tih svojstava u bilo kom idealnom sporazumu. Ova bi svojstva bila ono što je Džon Meki (John Mackie) zvao primjerima intrinzične “treba-činjenosti” i “ne-treba-činjenosti”.<sup>15</sup> Privlačnost kontraktualizma dijelom leži u gledištu da je, kao što Meki

---

<sup>15</sup> J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Pelican, 1977), 42.

kaže, zagonetno kako takva svojstva mogu da postoje “u svijetu”. Idejom razumnog sporazuma kontraktualizam nastoji da objasni kako opravdavajuću tako i motivacionu snagu moralnih svojstava. U nekim slučajevima pomoću te ideje treba shvatiti sama moralna svojstva. To je, na primjer, slučaj kod gorerazmotrenog svojstva moralne pogrešnosti. Ipak, postoje i ispravno-tvorna i pogrešnotvorna svojstva koja ne zavise od kontraktualističke ideje sporazuma. Svojstvo bivanja činom ubistva zarad vlastitog užitka je, držim, pogrešnotvorno svojstvo te vrste. Takva su svojstva pogrešnotvorna jer bi bilo razumno odbaciti bilo koji skup principa koji bi dopustio postupke koje ona odlikuju. Dakle, iako postoje moralno relevantna svojstva “u svijetu” koja ne zavise od kontraktualističke ideje sporazuma, ona nisu primjeri intrinzične “treba-činjenosti” i “ne-treba-činjenosti”: njihov moralni značaj – kako njihova snaga u opravdanjima, tako i njihova veza s motivacijom – ima se objasniti na kontraktualističkim osnovama.

Kontraktualizam može posebno da objasni navodni moralni značaj činjenica o blagostanju pojedinaca, koje su po utilitarizmu temeljne činjenice. Po kontraktualizmu, blagostanje pojedinaca moralno je značajno ne zato što je intrinzično vrijedno ili zato što je samoočigled-

no da je unapređenje blagostanja pojedinaca ispravnotvorna odlika, već jednostavno zato što bi pojedinac mogao razumno da odbaci argument koji njegovom blagostanju ne bi dao nikakav značaj. Ipak, ova je tvrdnja o moralnom značaju samo približna, jer postoji dodatno teško pitanje o tome kako tačno razumjeti “blagostanje” i na koje načine treba u obzir uzeti blagostanje drugih u odlučivanju što činiti. Iz ove tvrdnje ne slijedi, recimo, da će neka želja svagda i svugdje imati istu težinu u odlučivanju o ispravnosti postupka koji bi je ispunio, težinu srazmjernu njenoj snazi ili “silini”. Ispravnotvorna snaga želja neke osobe određena je onime što možemo nazvati koncepcija moralno opravdanih interesa. Takva koncepcija proizvod je moralnog argumenta; za razliku od ideje blagostanja pojedinaca, nju naprosto ne pruža ideja o tome što je za pojedinca racionalno da želi. Neće sve što racionalno želim biti ono što će drugi dopustiti da imam opravdan interes da želim, koji će oni smatrati značajnim pri odlučivanju što da čine. Opseg stvari koje mogu da budu predmeti mojih racionalnih želja zaista je veoma širok, no opseg zahtjeva koje bi drugi mogli razumno da odbiju da prepoznaju skoro sigurno će biti uži od njega. Postojeće sklonost interesa da se prilagode racionalnoj želji – odnosno uslova koji čine racio-

nalnim da nešto želimo da zasnuju i opravdan interes za tu stvar – no ovo dvoje neće se uvijek podudarati.

Stoga je jedan od učinaka kontraktualizma brisanje oštre razlike između položaja ideje blagostanja pojedinaca i položaja drugih moralnih ideja, na koju se argumenti za utilitarizam pozivaju. Okvir moralnog argumenta potreban je kako bi se odredili naši opravdani interesi i objasnila njihova moralna snaga. Isti taj kontraktualistički okvir može da objasni i snagu drugih moralnih ideja, poput ideja prava, individualne odgovornosti, te proceduralne pravičnosti.

#### IV

Malo je vjerovatno da je utilitarizam postupaka teorema upravo opisane verzije kontraktualizma. Pozitivni moralni značaj interesa pojedinaca izravan je odraz kontraktualističkog zahtjeva da postupci budu opravdivi svakoj osobi na osnovama koje ona ne bi mogla razumno da odbaci. Ipak, dalek je put od ovoga do zaključka da se svaki pojedinac mora saglasiti s tim da uvijek rasuđuje sa stanovišta maksimuma združene dobrobiti i da prihvati opravdanja koja počivaju samo na tom obziru. Po kontraktualizmu je zbilja moguće da *neka* moralna pitanja

budu valjano razriješana pozivajući se na maksimum združenog blagostanja, no ovo nije jedino a ni konačno mjerilo opravdanja.

Ono što izgleda vjerovatnije je da će se kontraktualizam podudarati s nekim oblikom utilitarizma “na dva nivoa”. Ovdje ne mogu u potpunosti razmotriti tu mogućnost. Kontraktualizam s ovim teorijama uistinu dijeli bitnu odliku da se pojedinačni postupci brane tako što se brane principi koji bi te postupke dopustili. Međutim, kontraktualizam se od nekih oblika utilitarizma na dva nivoa razlikuje na jedan značajan način. U kontraktualizmu je uloga principa temeljna; oni nisu puka sredstva za sprovođenje postupaka ispravnih po nekom drugom mjerilu. Budući da kontraktualizam ne zagovara dva tipa moralnog rasuđivanja koji se mogu sukobiti, on izbjegava nestabilnost koja često proganja utilitarizam pravila.

Ovdje je, međutim, suštinsko pitanje da li principi do kojih kontraktualizam dovodi moraju da budu principi čije bi opšte usvajanje (bilo pod idealnim ili realističnijim uslovima) sprovodilo maksimum združenog blagostanja. Mnogima se činilo da to mora biti slučaj. Da bih pokazao zašto se ne slažem, razmotriću jedan od najpoznatijih argumenata u prilog ove teze i objasniti zašto ga smatram neuspješnim. To će mi pomoći

i da ispitam odnos verzije kontraktualizma koju sam ovdje branio i verzije koju brani Rols.

Argument koji ću razmotriti poznat je iz spisa Haršanjija (Harsanyi)<sup>16</sup> i drugih. Haršanji polazi od tumačenja kontraktualističkog pojma prihvatanja, a zaključuje s principom maksimuma prosječne korisnosti. Da bi o nekom principu mislio kao o kandidatu za jednoglasni sporazum, moram smatrati da je on ne samo prihvatljiv *meni* (da li zbog mog posebnog društvenog položaja, mojih ukusa, itd.), već da je prihvatljiv<sup>17</sup> i drugima. Da bi bio relevantan, moj sud da je taj princip prihvatljiv mora da bude nepristrastan. Što to znači? Moglo bi se reći da donijeti nepristrastan sud da je neki princip prihvatljiv znači donijeti sud da je to princip koji biste imali razloga da prihvatite bez obzira na to ko ste. Drugim riječima, i ovo je Haršanjijevo tumačenje, to znači

---

<sup>16</sup> Vidi John C. Harsanyi, 'Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparison of Utility', *Journal of Political Economy*, 63 (1955), sec. iv. U tom članku Haršanji razmatra argument koji je ranije izložio u 'Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking', *Journal of Political Economy*, 61 (1953), 434–5.

<sup>17</sup> U raspravi o Haršanjiju i Rolsu pratiću ih u tome da ću govoriti o prihvatljivosti principa prije nego li o njihovoj odbacivosti. Razlika između ovo dvoje, koju sam gore istakao, važna je samo u sklopu verzije kontraktualizma koju ja branim. Stoga ću govoriti o odbacivosti samo kada vlastito gledište budem suprotstavljao njihovim.

donijeti sud da je to princip koji bi bilo racionalno prihvatiti u slučaju da ne znate položaj koje osobe zauzimate i ako biste vjerovali da imate jednaku šansu da budete u bilo kojem od ovih položaja. (“Biti u položaju neke osobe” ovdje znači naći se u njenim objektivnim okolnostima i procjenjivati ih sa stanovišta ukusa i sviđanja te osobe.) Međutim, Haršanji tvrdi, princip koji bi u tim okolnostima bilo racionalno izabrati – onaj koji bi biraču ponudio najveću očekivanu korisnost – jeste princip po kome bi prosječna korisnost njime pogođenih stranki bila najveća.

Ovaj se argument može osporiti po nekoliko osnova, no ono što me trenutno interesuje jeste navedeno tumačenje nepristrasnosti. Možemo razlučiti tri faze ovog argumenta. Prva je zamisao da moralni principi moraju biti nepristrasno prihvatljivi. Druga je zamisao o biranju principa ne znajući svoj položaj (podrazumijevajući tu neznanje o svojim ukusima, sviđanjima, itd.). Treća je zamisao o racionalnom izboru pod pretpostavkom da svako ima jednaku šansu da zauzme bilo čiji položaj. Dopustite mi da za trenutak po strani ostavim prelaz s druge na treću fazu i da se usredsredim na prvi korak, od prve ka drugoj fazi. Smatram da postoji jedan sasvim opravdan način da se nešto nalik ovom koraku napravi, no on ne vodi zaključku koji ovaj argu-

ment potrebuje. Ako vjerujem da se određeni princip,  $P$ , ne može razumno odbaciti na osnovu obaviještenog, nenametnutog sporazuma, onda moram da vjerujem ne samo da je taj princip nešto što bi bilo razumno od mene da prihvatim, već nešto što bi i od drugih bilo razumno da prihvate, sve dok svi mi tragamo za osnovom opšteg sporazuma. Prema tome, moram da vjerujem da bih imao razloga da prihvatim  $P$  bez obzira na društveni položaj koji bih zauzeo (doduše, zbog gorenavedenih razloga, možda neću vjerovati da *bih* prihvatio  $P$  kad bih se u nekom od tih položaja našao). Dalo bi se pomisliti da ideja o biranju ili saglašavanju s principom u neznanju svog društvenog položaja ne može imati nikakav smisao, posebno kada ona uključuje nepoznavanje svojih ukusa, sviđanja, itd. Međutim, ova ideja ima barem minimalan smisao. Ako bi za sve osobe bilo razumno da odaberu ili da se saglase s  $P$ , onda moje znanje o tome da imam razlog da to učinim ne mora zavisiti od mog znanja o svom pojedinačnom položaju, ukusima, sviđanjima, itd. Stoga, dok god ima imalo smisla govoriti o biranju ili saglašavanju s nečim u nedostatku ovog znanja, moglo bi se reći da imam razloga da odaberem ili da se saglasim s onim stvarima koje svako ima razloga da odabere ili sa kojima svako ima razlo-



ga da se saglasi (opet pretpostavljajući cilj da se pronađu principi oko kojih bismo se svi mogli složiti). I doista, istim ovim razmišljanjem možemo doći do jedne verzije treće faze argumenta. Jer ako smatram da je  $P$  princip s kojim svako ima razloga da se saglasi, onda bi se moglo reći da bih imao razloga da se s njime saglasim ako bih smatrao da imam jednaku šansu da budem bilo ko, ili zbilja, ako mogućnostima da budem ovaj ili onaj pojedinac pripišem bilo koju drugu skupinu vjerovatnoća.

Međutim, jasno je da ovo nije zaključak kome izvorni argument strijemi. Taj se zaključak ticao onoga što bi bilo racionalno da osoba koja se rukovodi sopstvenim interesima odabere ili s čim bi bilo racionalno da se, pod pretpostavkom neznanja ili jednake vjerovatnoće da može biti bilo ko, ona saglasi. Zaključak do koga smo došli oslanja se na drugačiju ideju, na ideju o tome što bi bilo nerazumno da ljudi odbace imajući u vidu da tragaju za osnovom opšteg sporazuma. U ova dva argumenta smjer objašnjenja je potpuno suprotan. Izvorni argument nastojao je da objasni ideju o nepristrasnoj prihvatljivosti nekog etičkog principa pozivajući se na ideju o racionalnom samointeresnom izboru pod posebnim uslovima, koja izgleda jasnija. Moj izmijenjeni argument objašnjava kako, s obzirom na neku

ideju o tome što bi bilo nerazumno odbaciti kao osnovu opšteg sporazuma, ideja o izboru ili sporazumu u neznanju svog položaja može dobiti *neki* smisao. Ovo ukazuje na problem s mojom verzijom kontraktualizma – može joj se zamjeriti da ne može da objasni središnju ideju na kojoj počiva. Ovdje bih odgovorio da moja verzija kontraktualizma ne teži da objasni ovu ideju, već da samo pokušava da je jasnije opiše i pokaže kako se ostala svojstva moralnosti pomoću nje mogu razumjeti. Ona naročito ne teži da tu ideju objasni svodeći je na ideju o tome što bi najviše uvećalo samointeresna očekivanja osobe koja donosi izbor iz položaja neznanja ili s obzirom na jednaku vjerovatnoću da može biti bilo ko.

Početna uvjerljivost prelaska iz prve u drugu fazu izvornog argumenta počiva na vještom prelazu s jedne od ovih ideja na drugu. Da bi vjerovao da je neki princip moralno tačan, pojedinac mora da vjeruje da je to princip s kojim se svi mogu razumno saglasiti i koji niko ne može razumno da odbaci. No, moje vjerovanje da je to tako može nerijetko biti iskrivljeno sklonošću da prednosti tog principa po sebe razmotrim ozbiljnije od mogućih šteta koje on ima po druge. Iz ovog je razloga ideja da “sebe treba staviti u položaj drugog” korisno korektivno sredstvo. Isto se može reći i za misaoni eksperiment u kome bi

postavio sebi pitanje s čim bih se mogao saglasiti kada ne bih znao svoj stvarni položaj. Međutim, oba ova misaona eksperimenta sredstva su pomoću kojih možemo preciznije razmotriti pitanje o tome na što bi svi mogli razumno da pristanu ili što niko ne bi mogao razumno da odbaci. Drugim riječima, ovi eksperimenti sadrže obrazac rasuđivanja kakav sam izložio u izmijenjenoj verziji argumenta u tri faze, a ne onaj iz prvobitne verzije tog argumenta. Pitanje o tome što bi najviše uvećalo iščekivanja samointeresne osobe koja u neznanju svog stvarnog položaja donosi izbor, sasvim je drugačije pitanje. Ovo se može uvidjeti kada razmotrimo mogućnost da raspodjela s najvećom prosječnom korisnošću, nazovimo je A, ima iznimno niske nivoe korisnosti za neke ljude, koji su mnogo niži od minimuma koji bi bilo ko uživao pod raspodjelom koja bi donijela veću jednakost.

Pretpostavite da je A princip koji bi bilo racionalno da samointeresni pojedinac, koji ima jednaku šansu da zauzme bilo čiji položaj, odabere. Slijedi li da niko ne može razumno da odbaci A? Jasno je da ne slijedi.<sup>18</sup> Pretpostavite da bi položaj

---

<sup>18</sup> Rasprava koja slijedi ima dosta zajedničkog sa poređenjem principa većine i principa jednoglasnosti koje Tomas Neigel navodi u 'Equality', 8. poglavlju njegove knjige *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press). Dužnik sam Neigelovoj raspravi o ovoj ideji.

onih koji bi u raspodjeli  $A$  prošli najgore, nazovimo ih gubitnici, bio izuzetno loš, te da postoji alternativa, nazovimo je  $E$ , u kojoj ničiji položaj ne bi bio ni približno loš. Na prvi pogled, čini se da bi gubitnici imali razumnu osnovu da se na  $A$  žale. Njihova bi se primjedba mogla opovrgnuti, tako što bi se pozvali na gubitke nekog drugog pojedinca pri izboru  $E$  a ne  $A$ . Međutim, sama činjenica da  $A$  ima najveću prosječnu korisnost, koja može biti ishod toga da su mnogi ljudi u  $A$  u neznatno boljem položaju nego u  $E$  a da su nekolicina drugih u znatno gorem položaju, ne rješava problem.

Kada, po kontraktualizmu, razmatramo neki princip, naša je pažnja prirodno prvo usmjerena na one koje bi on najviše pogodio. Razlog za to je da ako iko ima razumnu osnovu da se na taj princip žali, to će *vjerovatno* biti ti ljudi. Ipak, to ne znači da kontraktualizam uvijek zahtijeva da odaberemo princip po kome su iščekivanja onih u najgorem položaju najveća. Razumnost primjedbe gubitnika na  $A$ , ne počiva naprosto na činjenici da su oni u gorem položaju u  $A$  i da niko u  $E$  ne bi bio u toliko lošem položaju. Snaga njihovog prigovora počiva i na činjenici da je njihov položaj u  $A$ , u apsolutnom smislu, vrlo loš, i da bi u  $E$  bio znatno bolji. Ovaj prigovor treba suprotstaviti prigovoru onih pojedinaca koji bi

u *E* bili u gorem položaju. Pitanje koje treba postaviti je da li je za neku osobu nerazumno da odbije da bude u položaju gubitnika u *A* kako bi neko drugi mogao da uživa dobrobit od koje bi u *E* morao da odustane? Prigovor gubitnika slabi poboljšanjem njegovog položaja u *A* ili smanjenjem njegovog dobitka u *E* u odnosu na gubitke potrebne da taj dobitak ostvari.

Jedna odlika kontraktualističkog argumenta, na način na koji sam ga do sad predstavljao, kojoj vrijedi posvetiti pažnju jeste njegovo nezadržavanje – porede se pojedinačni dobici, gubici i nivoi blagostanja. Kako združeni obziri mogu postati dio kontraktualističkog argumenta dodatno je pitanje koje je isuviše veliko da bi se njime ovdje bavili.

Kritikovao sam argument za utilitarizam prosjeka koji se obično povezuje s Haršanijem. Moje primjedbe ovom argumentu (ostavljajući po strani posljednju opasku o maksimumu) imaju očigledne sličnosti s Rolsovim.<sup>19</sup> No, primjedbe koje sam naveo jednako se primjenjuju na neke djelove Rolsovog argumenta. Rols prihvata prvi korak argumenta koji sam opisao. On drži da su

---

<sup>19</sup> Na primjer, s intuitivnim argumentom protiv utilitarizma na p. 14 *A Theory of Justice*, te s Rolsovom učestalom primjedbom da ne možemo očekivati da neki ljudi prihvate niže životne standarde zarad većih očekivanja ostalih.

ispravni principi pravde oni koje bi prihvatile “racionalne osobe zainteresovane da unaprijede svoje interese” u okolnostima određenim njegovim izvornim položajem, a u kojem one ne znaju svoje sopstvene posebne talente, svoje viđenje dobra, te društveni položaj u kome su rođene (ili generaciju kojoj pripadaju). Rols odbacuje drugi korak tog argumenta, tj. tvrdnju da bi za osobe koje se u takvom položaju nalaze bilo racionalno da odaberu principe koji bi im pružili najveću očekivanu korisnost, pod pretpostavkom da imaju jednaku šansu da u tom društvu budu bilo ko. Ja, međutim, smatram da je greška počinjena već pristankom na prvi korak.

Na ovu poentu možemo ukazati ako obratimo pažnju na dvosmislenost ideje o osobama “zainteresovanim da unaprijede svoje interese”. Po jednom je tumačenju ovo suštinski sastojak kontraktualističkog argumenta; po drugom se on može i, vjerujem, treba izbjeći. Po prvom tumačenju, dati su interesi naprosto interesi članova društva na koje se principi pravde imaju primijeniti (i koji će u konačnom te principe morati da prihvate). Činjenica da ovi ljudi imaju interese koji se mogu sukobiti, i koje su zainteresovani da unaprijede, jeste ono što pitanjima pravde daje suštinu. Po drugom tumačenju, zainteresovanost osoba da “unaprijede

svoje interese”, zainteresovanost je ugovornih stranki u Rolsovom izvornom položaju i ona u prvom redu<sup>20</sup> određuje koje će principe pravde ugovorne stranke prihvatiti. Jednoglasni sporazum među ovim strankama, od kojih je svaka motivisana da postigne što više može dobra za sebe, biće postignut tako što će se one lišiti bilo kojih informacija koje bi im mogle dati razloga da naprave različit izbor jedna od druge. Iza vela neznanja, najbolji izgledi za jednog biće najbolji izgledi za sve, jer niko ne može da zna što bi njemu kao pojedincu koristilo. Stoga Rols kaže da se izbor principa može donijeti sa stanovišta jednog jedinog racionalnog pojedinca iza vela neznanja.

Kakva god da su pravila racionalnog izbora kojima se rukovodi pojedinac zainteresovan da unaprijedi svoje vlastite interese što je više moguće, svođenje problema na samointeresni izbor jedne osobe trebalo bi da u nama pobudi sumnju. Kako sam naznačio u kritici Haršanjija, važno je postaviti pitanje da li se radi o tezi da ovaj pojedinac neki princip prihvata zato što

---

<sup>20</sup> Iako se stranke potom moraju uvjeriti da su principi koje su odabrale postojani, da ne proizvode nepodnošljive “terete pristanka”, itd. Kako ću kasnije objasniti, ovi se ostali obziri mogu protumačiti na način koji Rolsovu teoriju približava kontraktualizmu koji ovdje predstavljam.

smatra da ga ne bi mogao razumno odbaciti koji god položaj zauzeo, ili se, naprotiv, radi o tezi da je taj princip prihvatljiv osobi u bilo kom društvenom položaju, jer bi za samointeresnog pojedinca iza vela neznanja predstavljao racionalan izbor. Prethodno sam tvrdio da argument za prosječni utilitarizam pravi prikriveni prelaz s prvog tipa rasuđivanja na ovo drugo. Čini se da je i Rolsov argument ovog drugog tipa. Rolsova odbrana njegova dva principa pravde barem se isprva oslanja na tvrdnje o tome što bi bilo racionalno da osoba zainteresovana da unaprijedi svoje vlastite interese odabere iza vela neznanja. Ipak, ja želim da tvrdim da je moguće očuvati, a u nekim slučajevima i ojačati, uvjerljivost Rolsovih argumenata u prilog njegova dva principa nasuprot principa prosječne korisnosti ako ih shvatimo kao primjere kontraktualističkog argumenta prvog tipa.

Nekih od ovih argumenata imaju nezvaničan moralni karakter. Spomenuo sam Rolsovo zapažanje da je neprihvatljivo da se nekim ljudima nametnu mala očekivanja u ime većih očekivanja ostalih. Konkretno, o strankama u izvornom položaju Rols kaže da su zainteresovane da "odaberu principe s čijim su posljedicama spremne da žive bez obzira na generaciju kojoj će pripa-



sti”<sup>21</sup> ili, po svoj prilici, na to koji će im društveni položaj biti. Ovo je jasan izraz kontraktualističkog argumenta prvog tipa. Nešto kasnije Rols napominje, o dva principa pravde, da su to principi “koje bi osoba odabrala za projektovanje društva u kojem bi mu njen neprijatelj dodijelio mjesto.”<sup>22</sup> On odbacuje ovu primjedbu rekavši da stranke “ne treba da rasuđuju na osnovu neistinitih pretpostavki,”<sup>23</sup> no vrijedi postaviti pitanje zašto je to bilo primamljivo spomenuti na prvom mjestu. Odgovor je, vjerujem, sljedeći. U kontraktualističkom argumentu prvog tipa, koji za predmet ima pronalazak principa prihvatljivih svakoj osobi, pitanje o tome koje bi nam mjesto u društvu zlonamjerni protivnik dodijelio misaoni je eksperiment čija je heuristička uloga nalik ulozi vela neznanja – riječ je o načinu da se provjeri da li zaista mislimo da je neki princip prihvatljiv sa svih tački gledišta ili, naprotiv, nismo ozbiljno razmotrili njegove posljedice po ljude koji se nalaze u društvenim položajima drugačijim od našeg vlastitog.

Ipak, sva su ova zapažanja neusiljena i razložno je pretpostaviti da je namjera Rolsovog argumenta, poput argumenta za prosječnu korisnost, da se od nezvanične kontraktualističke ideje o

---

<sup>21</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 137.

<sup>22</sup> Ibid. 152.

<sup>23</sup> Ibid. 153.

principima “prihvatljivim svima” okrene ideji o racionalnom izboru iza vela neznanja, koja je, Rols se nadao, preciznija i sposobnija da postigne nedvosmislena rješenja. Dozvolite mi stoga da pređem na Rolsove poznatije argumente u prilog izbora principa razlike u izvornom položaju. Rols navodi tri svojstva odluke s kojom se stranke u izvornom položaju susrijeću, a koje, tvrdi on, njihovo oslanjanje na “maksimin pravilo” i, shodno tome, njihov izbor principa razlike kao principa pravde čine racionalnim. Ta su svojstva: (1) odsustvo bilo koje objektivne osnove za procjenu vjerovatnoća, (2) činjenica da bi neki principi mogli da imaju posljedice koje stranke “teško da bi mogle prihvatiti”, iako je (3) moguće da (oslanjajući se na maksimin) one sebi osiguraju minimalne izgleda, u poređenju sa kojima napredniji izgledi imaju mnogo manji značaj.<sup>24</sup> Prvo je svojstvo malo zagonetno, te ću ga ostaviti po strani. Međutim, čini se očitim da su druga dva navedena obzira izrazito prisutna u nezvaničnom kontraktualističkom argumentu o tome s čim bi se svi mogli razumno saglasiti, makar koliko i u određivanju racionalnog izbora pojedinca zainteresovanog da unaprijedi svoje interese. Ovi obziri izražavaju snagu primjedbe koju “gubitnici” mogu da imaju na shemu koja najviše

---

<sup>24</sup> Rawls, Ibid. 154.

unaprijeđuje prosječnu korisnost na njihovu štetu, u poređenju sa protivprimjedbama koje ostali mogu da imaju na egalitarnije uređenje.

Pored ovog argumenta o racionalnom izboru, među “glavnim razlozima za dva principa” Rols navodi druge obzire koji se, kako kaže, u većoj mjeri koriste pojmom ugovora.<sup>25</sup> Rols tvrdi da stranke u izvornom položaju mogu da pristanu na principe pravde samo ako smatraju da je taj pristanak nešto s čim bi stvarno mogle da žive. Rols kaže da je ta tvrdnja uvjerljivija u pogledu njegova dva principa pravde nego principa prosječne korisnosti, koji bi mogao da zahtijeva mnogo veće žrtve (“terete pristanka”). Druga, srodna tvrdnja, jeste da ta dva principa imaju veću psihološku stabilnost od principa prosječne korisnosti. Rols tvrdi da je uvjerljivije da će u društvu u kome su ti principi ostvareni ljudi nastaviti da ih prihvataju i da budu motivisani da u skladu sa njima djelaju. S druge strane, neprekidno prihvatanje principa prosječne korisnosti zahtijevalo bi da oni čije žrtve taj princip zahtijeva pokažu izuzetan nivo poistovjećivanja s dobrom cjeline.

Ove se napomene daju shvatiti kao tvrdnje o “stabilnosti” društva zasnovanom na Rolsova dva principa pravde (u posve praktičnom smi-

---

<sup>25</sup> Ibid., sec. 29, pp. 175 ff.

slu). No, mogu se protumačiti i kao pokušaj da se pokaže da će princip do koga se dospjelo kontraktualističkim rasuđivanjem drugog tipa zadovoljiti i zahtjeve rasuđivanja prvog tipa, tj. da je taj princip nešto što niko ne bi mogao razumno da odbaci. Baš kao i ideja da nam naš najgori neprijatelj dodijeli mjesto u društvu, pitanje: “Je li prihvatanje ovog principa sporazum u skladu s kojim biste mogli da živite?”, misaoni je eksperiment koji nam omogućava da svoje vlastite reakcije upotrijebimo kako bismo provjerili svoj sud da su određeni principi ti koje niko ne bi mogao razumno da odbaci. U istu tu svrhu možemo se pozvati na opšte principe ljudske psihologije.

Rolsov zaključni argument kaže da usvajanje njegova dva principa pravde pruža javnu podršku samopoštovanju pojedinačnih članova društva, te da “nudi bolje i osobenije tumačenje Kantove ideje”<sup>26</sup> da se ljudi moraju tretirati kao ciljevi, a ne samo kao sredstva za ostvarenje većeg opšteg dobra. Ipak, kakva god bila razlika između Rolsova dva principa pravde i principa prosječne korisnosti, između dva obrasca kontraktualističkog rasuđivanja istaknutih ranije postoji barem jednako oštra suprotnost. Zahtjev da principi pravde budu oni koje nijedan član društva ne bi mogao razumno da odbaci, održavaju vezu

---

<sup>26</sup> Ibid. 183.

sa samopoštovanjem i sa Kantovom formulom. Ta veza slabi kada se okrenemo ideji izbora koji štiti interese racionalnog pojedinca za koga su različiti pojedinačni životi u društvu samo mnoge različite mogućnosti. Ovo stoji bez obzira na pravilo odluke koje racionalni birač koristi. Čini se da argument iz maksimina ovu vezu održava jer kao tvrdnju o racionalnom izboru predstavlja nešto što je, na donekle različit način, privlačan moralni argument.

“Položaj izbora”, koji je od temeljne važnosti za kontraktualizam kako sam ga predstavio, ostvarujemo tako što otpočnemo sa “uzajamno nezaintersovanim” pojedincima koji posjeduju puno znanje o svojim okolnostima, te tome dodamo (ne, kako se to ponekad predlaže, dobronamjernost, već) želju svakog od njih da pronađu principe koje niko, imajući u vidu da ovu želju posjeduje, ne bi mogao razumno da odbaci. Rols takvu ideju razmatra usputno nekoliko puta.<sup>27</sup> Odbacuje je u prilog svoje ideje o uzajamno nezainteresovanom izboru iza vela neznanja, a iz razloga što nam ova potonja omogućava da dođemo do konačnih rješenja. “Ako bismo pri izboru principa zahtijevali jednoglasnost čak i

---

<sup>27</sup> e.g. *ibid.* 141, 148, premda se u ovim paragrafima ne pravi jasna razlika između te alternative i pretpostavke dobronamjernosti.

kada postoji potpuna obaviještenost,” piše Rols, “riješili bismo svega par krajnje očiglednih slučajeva.”<sup>28</sup> Mislim da je navodna prednost te ideje upitna. Možda su moja iščekivanja od moralnog argumenta skromnija od Rolsovih. Ipak, kao što sam pokazao, skoro svi Rolsovi vlastiti argumenti imaju barem istu jačinu kad ih protumačimo kao argumente u sklopu verzije kontraktualizma koju sam predlagao. Mogući izuzetak je argument za maksimin. Ako se princip razlike shvati kao princip koji se u opštem smislu primjenjuje na odluke javnih politika, drugi tip kontraktualističkog rasuđivanja kojim se do njega došlo imao bi dalekosežnije implikacije od labavijeg tipa argumenta koji poredi gubitke a kojim sam se ja služio. No, ove šire primjene tog principa nisu uvijek prihvatljive, te ne mislim da je Rols namjeravao da se on primjenjuje toliko široko. Rols je namjeravao da se princip razlike primijeni samo na glavne nejednakosti koje proizvode temeljne institucije u društvu. Ovo ograničenje odraz je posebnih uslova pod kojima, po Rolsu, maksimin biva prikladna osnova racionalnog izbora. To su uslovi da je posljedice nekih izbora teško prihvatiti, da su dobici iznad minimuma koje neko može osigurati za sebe od malog

---

<sup>28</sup> Ibid, 141.

značaja, itd. Stoga se u primjeni principa razlike – u određivanju granica njegove primjenjivosti – moramo vratiti nezvaničnom poređenju gubitaka, koje je srž verzije kontraktualizma koju sam opisao.

## V

Ovu sam verziju kontraktualizma prikazao samo u kratkim crtama. Potrebno je reći još mnogo toga kako bi se njeni ključni pojmovi razjasnili i njene normativne implikacije razradile. Nadam se da sam rekao dovoljno da ukažem na privlačnost kontraktualizma kao filozofske teorije moralnosti i kao poimanja moralne motivacije. Kontraktualizam sam predstavio kao alternativu utilitarizmu, no osobenosti ove doktrine moguće je istaći suprotstavljajući je jednom donekle drugačijem gledištu.

Neki autori tvrde<sup>29</sup> da je moralnost sredstvo za uzajamnu zaštitu. Po kontraktualizmu, ovo je gledište djelimično tačno, ali u jednom bitnom smislu nepotpuno. Naša težnja da zaštitimo svo-

---

<sup>29</sup> Na različite načine to čine G. J. Warnock u *The Object of Morality* (London: Methuen, 1971) i J. L. Mackie u *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Vidi i zapažanja Ričarda Branta (Richard Brandt) o opravdanju u 10. poglavlju njegove knjige *A Theory of the Good and the Right*.

je ključne interese značajno će uticati na to s čim se možemo razumno saglasiti. Stoga, ako je kontraktualizam tačno gledište, ta će težnja značajno uticati na sadržaj moralnosti. Ovi će interesi biti ostvareni u mjeri u kojoj se te moralnosti pridržavamo. Kada ne bismo imali želju da budemo sposobni da svoje postupke drugima opravdamo na osnovama koje oni ne bi mogli razumno da odbace, nada za dobijanjem ove zaštite dala bi nam razlog da pokušamo da u druge ljude tu želju usadimo, možda masovnom hipnozom ili uslovljavanjem, čak i ako bi to značilo da ćemo je i mi sami steći. No, budući da ovu želju već posjedujemo, naša je obazrivost na moralnost u manjem stepenu instrumentalna.

Razlika između ova dva gledišta može se predočiti na sljedeći način. Po jednom je gledištu težnja za zaštitom temeljna, te je opšti sporazum značajan kao sredstvo ili kao nužan uslov osiguranja ove zaštite. Po drugom, kontraktualističkom gledištu, želja za zaštitom važan je činilac koji određuje sadržaj moralnosti, jer određuje s čim se možemo razumno saglasiti. Ipak, ideja opšteg sporazuma nije sredstvo za osiguranje zaštite. Ona je, u temeljitijem smislu, ono čega se moralnost tiče.







**DEREK PARFIT**



## OPRAVDIVOST SVAKOJ OSOBI

### 1

Po *Skenlonovoj formuli*:

Postupak je pogrešan samo kada, i zato što, takve postupke zabranjuje neki princip koji niko ne bi mogao razumno da odbaci.

Premda “razumno” obično znači isto što i “racionalno”, Skenlon ovu riječ koristi u drugačijem, moralnom, smislu. U ovom smislu nerazumni ako zanemarujemo ili dajemo premalo značaja blagostanju ili moralnim zahtjevima drugih ljudi.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Skenlon ne pretpostavlja da kada se dvoje ljudi ne slažu, barem jedan od njih mora da bude nerazuman. Razumne greške su moguće. Ipak, ukoliko nijedna osoba ne pokazuje nerazumnost u odbacivanju principa ove druge, moguće je da nema relevantnog principa koji se ne bi mogao razumno odbaciti, te bi Skenlonova formula zakazala. Stoga, kada Skenlon tvrdi da niko ne bi mogao razumno da odbaci neki princip, treba ga shvatiti da tvrdi da bi bilo ko ko bi taj princip odbacio, počinio moralnu grešku, ne

Neki su kritičari tvrdili da, pošto se Skenlon poziva na “razumnost” u ovom smislu, njegova je formula isprazna. Po ovoj primjedbi, kad god smatramo da je neki postupak pogrešan, mi smatramo da ljudi imaju moralne zahtjeve da se prema njima tako ne postupa. Stoga bismo mogli da tvrdimo da takve postupke zabranjuje princip koji niko ne bi mogao razumno da odbaci, jer bi bilo ko ko bi taj princip odbacio davao premalo značaja moralnim zahtjevima ljudi da se prema njima tako ne postupa. Pošto bi svi mogli da tvrde da se principi koje prihvataju ne mogu razumno odbaciti, Skenlonova formula ne bi imala nikakvog uticaja po naše moralno mišljenje.

To nije tačno. Ako odbacimo principe koji zabranjuju određene postupke, mi poričemo da su takvi postupci pogrešni. To bi poricanje bilo nerazumno ako bismo moralnim zahtjevima nekih drugih ljudi dali premalo značaja. Stoga Skenlonova formula podrazumijeva da je

- (1) postupak pogrešan ako bi, i zato što bi, poricanje da su takvi postupci pogrešni dalo premalo značaja moralnim zahtjevima nekih ljudi.

---

prepoznavši moralne zahtjeve drugih ljudi ili im davši premalo značaja, čak i ako ta greška ne bi bila nerazumna.

Ako prihvatimo (1), ne možemo tvrditi i da  
(2) ljudi imaju moralne zahtjeve da se prema njima ne postupa na neki način, jer su takvi postupci pogrešni.

Ljudi ne mogu imati ove moralne zahtjeve zato što bi poricanje da su takvi postupci pogrešni tim zahtjevima dalo premalo značaja.

Da bismo pojasnili ovu poentu, razmotrimo

*Zemljotres:* Vi i Blek ste zarobljeni u ruševini koja gori. Mi smo spasioci. Mogli bismo spasiti Blekin život, ali samo po cijenu toga da vi ostanete bez ruke.

Po jednom gledištu o takvim slučajevima koje možemo nazvati

*Princip većeg opterećenja:*

Dopušteno nam je da neku osobu opteretimo ako je to jedini način da neku drugu osobu spasimo mnogo većeg opterećenja.

*Po Principu sredstva:*

Pogrešno je nanijeti velike povrede nekim ljudima kao sredstvo da neke druge ljude spasimo većih povreda.

Skenlon iznosi različite tvrdnje o tome što bi bile razumne osnove za odbacivanje moralnih principa. Po jednoj takvoj tvrdnji:

bilo bi nerazumno... da neki princip odbacite, jer vas opterećuje kada svaki alternativni princip druge ljude opterećuje mnogo više.<sup>2</sup>

Blek bi mogla da kaže da, kao što ovaj navod ukazuje, vi ne biste mogli razumno da odbacite princip većeg opterećenja. Iako biste snosili teret kada bismo slijedili ovaj princip, Blek bi snosila mnogo veći teret kada bismo slijedili princip sredstva. Mnogo je gore umrijeti nego ostati bez ruke.

Mogli biste odgovoriti da, po vašem mišljenju, Blek ne bi mogla da odbaci princip sredstva. Ali zašto bi ovo odbacivanje bilo nerazumno? Mogli biste reći da imate pravo da ne budete ozbiljno povrijeđeni kao sredstvo da se nekom drugom donese dobrobit. Međutim, tvrdnjom da imate ovo pravo oslanjali biste se na vaše vjerovanje da bi bilo pogrešno da vas povrijedimo na taj način. Kao što smo vidjeli, po Skenlonovom gledištu, ne možemo se oslanjati na takva vjerovanja. Po Skenlonovoj formuli,

---

<sup>2</sup> 'Contractualism and Utilitarianism', u *Moral Discourse and Practice*, priredili Stiven Darval (Stephen Darwall), Alan Gibbard (Allan Gibbard) i Piter Reilton (Peter Railton) (OUP, 1997) p. 272.



(3) ako je pogrešno povrijediti ljude na taj način, to je zato što se princip sredstva ne može razumno odbaciti.

Ako prihvatate (3), ne možete tvrditi i da

(4) se princip sredstva ne može razumno odbaciti, jer je pogrešno povrijediti ljude na taj način.

Sastavljanje ovih tvrdnji bilo bi nalik pridržavanju za vezice vaših čizmi da se održite u vazduhu. Ako su određeni postupci pogrešni zato što ih neki neodbacivi princip zabranjuje, taj princip ne može biti neodbaciv zato što su takvi postupci pogrešni.

Kao što ovaj primjer pokazuje, ako prihvatimo Skenlonov kontraktualizam, neka ćemo moralna vjerovanja moći braniti lakše a druga teže. Kada Blek brani princip većeg opterećenja, ona može da tvrdi da je mnogo gore umrijeti nego izgubiti ruku. Ovo je tip činjenice na koje se, prema Skenlonovom gledištu, moralno rasuđivanje može osloniti. Kada branite princip sredstva ne možete se pozvati na neku takvu činjenicu. Problem je u tome da je, za razliku od principa većeg opterećenja, princip sredstva najbolje braniti pozivajući se na naše moralne intuicije. Kada razmotrimo ovakve slučajeve, većina nas

vjeruje da je pogrešno povrijediti neke ljude, bez njihove saglasnosti, kao sredstvo da se drugima donese dobrobit. Ako o moralnosti mislimo na Skenlonov način, ne možemo se oslanjati na takva intuitivna vjerovanja. Po onome što bismo mogli nazvati

*Ograničenje moralnih vjerovanja*, kada primjenjujemo Skenlonovu formulu, ne možemo odbaciti moralne principe pozivajući se na svoja vjerovanja o tome koji su postupci pogrešni.<sup>3</sup>

Ova odlika Skenlonovog gledišta ima daleke implikacije. Na primjer, po

*Konsekvencijalizmu postupaka*: Treba da učinimo što god bi ostvarilo najbolje stanje stvari.

Ovo je gledište osporavano pozivanjem na naše moralne intuicije. Većina nas vjeruje da bi bilo pogrešno postupati na određene načine — recimo, ubijati, lagati, ili krasti — čak i kada bi takvi postupci ostvarili najbolje stanje stvari. Međutim, ako bismo svi prihvatili Skenlonovu formulu, konsekvencijalisti postupaka bi mogli da odbace ova pozivanja na naše intuicije.

---

<sup>3</sup> Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Harvard University Press, 1998), 4–5, 216. Pojedinačni brojevi stranica navedeni ispod odnose se na ovu knjigu.

Po *Konsekvencijalizmu pravila*: Treba da postupamo po principima čije bi prihvatanje ostvarilo najbolje stanje stvari.

Ako bismo prihvatili Skenlonovu formulu, konsekvencijalisti pravila bi mogli da tvrde:

Treba da postupamo po principima koje niko ne bi mogao razumno da odbaci. Niko ne bi mogao razumno da odbaci bilo koji princip čije bi prihvatanje ostvarilo najbolje stanje stvari.

Dakle, ovo su principi po kojima treba da postupamo.

Skenlon smatra da su obje ove verzije konsekvencijalizma pogrešne. Dijelom iz tog razloga, on ograničava osnove po kojima se moralni principi mogu odbaciti na još jedan način. Po onome što bismo mogli nazvati Skenlonovo

*Antikonsekvencijalističko ograničenje*: Ne možemo razumno odbaciti neki princip pozivajući se na tvrdnje o dobroti ishoda.

Takve tvrdnje, kaže Skenlon, „ne pružaju, same po sebi, razlog da se principi odbace“.<sup>4</sup> Ako

---

<sup>4</sup> 222.

ne možemo odbaciti principe pozivajući se na takve tvrdnje, konsekvencijalizam je podriven.

Po *Utilitarizmu postupaka*: Treba da učinimo što god će ljudima donijeti najveću dobrobit.

Ovo gledište ne mora iznositi tvrdnje o dobroti ishoda. Ako utilitaristi postupaka ne iznose takve tvrdnje, Skenlonovo antikonsekvencijalističko ograničenje ne podriva njihovo gledište. A ako bi prihvatili Skenlonovu formulu, utilitaristi postupaka bi mogli da odbace najjače primjedbe upućene svom gledištu. Kako Skenlon navodi,

implikacije utilitarizma postupaka u velikoj su mjeri suprotstavljene moralnim uvjerenjima kojih se čvrsto držimo.<sup>5</sup>

Po Skenlonovom poimanju moralnog rasuđivanja, ne možemo odbaciti neko moralno gledište pozivajući se na takva uvjerenja.

Po *Utilitarizmu pravila*: Treba da postupamo po principima od čijeg prihvatanja bi ljudi imali najveću dobrobit.

Kao i gledište prije njega, ni ovo gledište ne mora iznositi tvrdnje o dobroti ishoda. Takođe, ako bi prihvatili Skenlonovu formulu, utilitaristi pravila bi mogli da tvrde:

---

<sup>5</sup> 'Contractualism and Utilitarianism', 267.

Treba da postupamo po principima koje niko ne bi mogao razumno da odbaci. Niko ne bi mogao razumno da odbaci bilo koji princip od čijeg prihvatanja bi ljudi imali najveću dobrobit.

Dakle, ovo su principi po kojima treba da postupamo.

Skenlon smatra da su obije ove verzije utilitarizma pogrešne. Dijelom iz tog razloga, on dodaje još jednu tvrdnju o osnovama za razumno odbacivanje. Po onome što bismo mogli nazvati Skenlonovo

*Individualističko ograničenje:* Pri odbacivanju nekog moralnog principa moramo se osloniti samo na implikacije tog principa po nas ili po nekog drugog *pojedina*ca.

Skenlonovim riječima:

Opravdivost nekog moralnog principa zavisi samo od razloga *pojedina*ca da prigovore tom principu i njegovim alternativama.<sup>6</sup>

Ovo ograničenje podriva upravo navedeni argument. Čak i ako je neki princip onaj od čijeg prihvatanja bi ljudi imali najveću dobrobit, moguće je da postoje ljudi koji bi mogli razumno

---

<sup>6</sup> 229.

da ga odbace. Ovi bi ljudi mogli da imaju lične razloge da taj princip odbace, koji su jači od bilo čijih razloga da odbace neki alternativni princip.

Skenlon navodi nekoliko tvrdnji o ličnim razlozima za odbacivanje principa. Kao što smo vidjeli, snaga ovih razloga dijelom zavisi od toga koliko su velika opterećenja koje bi nam nametnulo prihvatanje nekog principa. No, ona može zavisiti i od nekih drugih činjenica, poput toga u koliko smo lošem položaju, te od toga da li bismo bili odgovorni za opterećenja koja bi nam bila nametnuta. Neki razlozi za odbacivanje principa, dodaje Skenlon, nemaju nikakvu vezu s našim blagostanjem. Takve razloge može, recimo, pružiti činjenica da je neki princip nepravičan prema nama.<sup>7</sup> Moguće je i da je ova lista nepotpuna, jer razmišljanjem možemo spoznati druge osnove za odbacivanje moralnih principa.

Skenlonovo gledište izuzetno je privlačno. “Ono što je od temeljnog značaja za kontraktualizam”, kaže Skenlon, “jeste ideja opravdivosti svakoj osobi”. Ako se neki postupak ne može opravdati drugim ljudima, čini se da je to dovoljno da taj postupak učini pogrešnim. Takođe, Skenlonova tvrdnja da se naši postupci daju opravdati svakoj osobi samo kada, i zbog toga

---

<sup>7</sup> 212, i drugdje.

što, slijedimo principe koje niko ne bi mogao razumno da odbaci, djeluje uvjerljiva.

Treba li da prihvatimo Skenlonovo gledište?

## 2

Jedan od Skenlonovih ciljeva je da ponudi “jasnu teoriju o zasnivanju neutilitarnog moralnog rasuđivanja”<sup>8</sup>. Skenlon pretpostavlja da ono što najviše doprinosi ostvarenju tog cilja jeste njegovo individualističko ograničenje.

Rols (Rawls) slično tvrdi da njegova verzija kontraktualizma daje jedan argument protiv utilitarizma. Držim da je ovaj argument neuspješan. Po jednoj verziji kontraktualizma vela neznanja, ugovornim stranama je rečeno da pretpostave da imaju jednaku šansu da budu u bilo čijem položaju. Kao što je nekolicina autora tvrdilo, na ovu *formulu jednakih šansi* Rols nema nijednu primjedbu, osim toga da ona vodi uopšteno utilitarnim zaključcima.

Može se učiniti da, nametanjem svog individualističkog ograničenja, Skenlon prati Rolsa u tome da daje samo kružni argument protiv utilitarizma. No, na ovu se primjedbu može

---

<sup>8</sup> ‘Contractualism and Utilitarianism’, 267. On kaže i da je jedan od onih “koji se naročito okreću kontraktualizmu kako bi izbjegli utilitarizam”, 215.

djelimično odgovoriti. Po Rolsovoj predloženoj zamjeni za naše uobičajeno moralno mišljenje, nepristrasnost ostvarujemo tako što se oslanjamo na principe koje bi za nas bilo racionalno da odaberemo kada ne bismo znali ko smo. Ništa u vezi sa ovom idejom nije protivno pretpostavci da imamo jednaku šansu da budemo bilo ko. Kao sredstvo za obezbjeđivanje nepristrasnosti, ovaj predlog nije moguće poboljšati. To je razlog zašto kontraktualizam vela neznanja ne pruža argument protiv utilitarizma.

Nasuprot tome, po Skenlonovoj verziji kontraktualizma, oslanjamo se na principe koje niko, s obzirom na punu obaviještenost, ne bi mogao razumno da odbaci. Ova ideja sama po sebi ne podrazumijeva da samo oni razlozi koje Skenlon naziva “razlozima pojedinaca” daju osnov za odbacivanje principa. Ne čini se nerazumnim odbaciti neki princip ukazujući na opterećenja koja bi on nametnuo nekoj grupi ljudi. Ipak, Skenlonovo individualističko ograničenje, koje isključuje takva obraćanja, nije puko pretpostavljanje onoga što treba da se dokaže. Pošto se pitamo koji su to principi koje *niko* ne bi mogao razumno da odbaci, moramo razmotriti razloge svake osobe da odbaci neki princip, te je stoga prihvatljivo tvrditi da te razloge daju implikacije ovog principa po *ovu* osobu. Za ra-



zliku od Rolsovog odbacivanja formule jednakih šansi, Skenlonovo individualističko ograničenje donekle dobija potporu od ostatka njegove teorije moralnog rasuđivanja.

Skenlon tvrdi i da, oslanjajući se na ovo ograničenje, možemo odbaciti utilitarizam “na način koji se, intuitivno, čini ispravnim”<sup>9</sup>. Utilitaristi dolaze do neprihvatljivih zaključaka, pretpostavlja Skenlon, jer pogrešno sabiraju dobrobiti i opterećenja različitih ljudi. Zato utilitaristi vjeruju da bi bilo ispravno nametnuti velika opterećenja nekim ljudima kad god bi to dovelo do manjih dobrobiti dovoljnog broja drugih ljudi.

Da bi izbjegli takve zaključke, smatra Skenlon, treba da tvrdimo da se dobrobiti različitih ljudi ne mogu moralno sabirati. Skenlonovim riječima:

Kontraktualistička teorija, po kojoj sve primjedbe nekom principu moraju podnijeti pojedinci, spriječava takva opravdanja na intuitivno privlačan način. Ona dozvoljava da se čuju intuitivno uvjerljivi prigovori onih koji su teško opterećeni, dok, s druge strane, zbir manjih dobrobiti drugih nema nikakvu težinu u opravdanju jer nema pojedinca koji bi te dobrobiti uživao...<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> 241.

<sup>10</sup> 230.

Pokazaću da postoji jedan drugi, bolji, odgovor utilitarizmu. Ovu alternativu nagovještava sam Skenlon, a sasvim je podržava i kontraktualistička ideja opravdivosti svakoj osobi. Ako bi Skenlon odbacio individualističko ograničenje i razvio ovu alternativu, ta bi izmjena samo doprinijela ubjedljivosti i snazi njegove teorije.

U odbrani ove izmjene Skenlonovog gledišta pozivaću se na ono što bi bilo prihvatljivo da vjerujemo o pogrešnosti određenih tipova postupaka. Moglo bi se prigovoriti da se ne možemo pozivati na takva vjerovanja kada primjenjujemo Skenlonovu formulu. No, ja neću raspravljati o tome što podrazumijeva Skenlonova formula, već Skenlonova odbrana individualističkog ograničenja. Skenlon podupire ovo ograničenje pozivajući se na naša vjerovanja o pogrešnosti određenih postupaka u nekim zamišljenim slučajevima. U jednom takvom slučaju,

*Džons* je doživio nesreću u kontrolnoj sobi televizijske stanice. Da bismo ga spasili sata teške patnje, morali bismo da otkážemo dio prenosa fudbalske utakmice u kojoj uživa veliki broj ljudi.<sup>11</sup>

Čak i da milijardu ljudi gleda ovu utakmicu,

---

<sup>11</sup> 240.

njihovo bi uživanje trebalo da prekinemo kako bismo Džonsa spasili sata njegove patnje. Pošto Skenlon brani individualističko ograničenje pozivajući se na naše intuicije o posebnim slučajevima, i ja ću se pozivati na takve intuicije.

U većini slučajeva o kojima ću raspravljati, nekim je ljudima potrebna pomoć, a na nama je da odlučimo kome da pomognemo. Pretpostavimo da niko od tih ljudi nema nikakav poseban zahtjev da mu se pomogne, niti da se oni razlikuju jedan od drugoga u bilo kom drugom moralno značajnom smislu.

Po Skenlonovom individualističkom ograničenju, dobrobiti različitih ljudi ne mogu se moralno sabirati. Po onome što bismo mogli nazvati *čisto gledište protiv brojeva*, uvijek je nebitno koliko je ljudi pogođeno našim postupcima. Pri izboru između bilo koja dva postupka, treba da u obzir uzmemo samo bilo čiji najjači zahtjev da postupamo na jedan od ta dva načina, te bilo čiji najjači zahtjev da postupamo na drugi način. Nebitno je koliko ljudi ima te najjače zahtjeve, a možemo zanemariti i sve slabije zahtjeve. Svaki se izbor stoga može posmatrati kao da pogađa svega dvoje ljudi.

Ovo gledište, smatra Skenlon, ide u preveliku krajnost. Po gledištu koje Skenlon brani, a koje možemo nazvati

*Gledište prelamanja:* Kada su najjači suprotstavljeni zahtjevi otprilike jednake jačine, brojevi prelome, te treba da učinimo ono što će udovoljiti zahtjevima većine.<sup>12</sup>

Da bismo procijenili ovo gledište, razmotrimo

*Čamac za spasavanje:* Vajt se nasukala na jedan hrid, a petoro ljudi na drugi. Prije nego što nadolazeća plima prekrije oba hrida, mogli bismo čamcem za spasavanje spasiti ili Vajt ili petoricu.

Pretpostavimo da bi ovo šestoro ljudi uživali iste dobrobiti od toga što bi im životi bili spašeni. Po Skenlonovom gledištu prelamanja, pošto su ove dobrobiti jednake, brojevi odlučuju. Treba da spasimo petoricu a ne Vajt.

Vajt bi mogla da ospori ovaj zaključak. Neki princip možemo razumno odbaciti, tvrdi Skenlon, ako imamo lične razloge da ga odbacimo, koji su jači od bilo čijih razloga da odbace neki alternativni princip. Jačina naših razloga da odbacimo neki princip zavisi ponajviše od toga koliko su velika opterećenja koje bi prihvatanje tog principa na nas nametnulo. A u opterećenje ubrajamo i lišenost neke moguće dobrobiti. Pod

---

<sup>12</sup> 240.

ovim pretpostavkama, Vajt bi mogla razumno da odbaci gledište prelamanja.

Po *Principu jednake šanse*: Kada ili nekim ljudima ili nekima drugima možemo da pružimo jednake dobrobiti, treba da svima damo jednaku šansu da te dobrobiti dobiju.

Vajtina primjedba gledištu prelamanja jača je od bilo čije primjedbe ovoj alternativni. Kada bismo postupali u skladu sa prelamajućim gledištem, to bi Vajt opteretilo sigurnom smrću. Kada bismo postupali u skladu sa principom jednake šanse, to ne bi nikoga toliko opteretilo.

Razmatrajući jedan sličan princip, Skenlon kaže:

Moglo bi se tvrditi da su najjači razlozi da se ovaj princip odbaci slabiji od najjačih razloga da se odbaci princip spasavanja većeg broja, jer ko god da je pod ovim principom gubitnik barem mu je data šansa da bude spašen. Ovaj argument, međutim, nije ubjedljiv. Kojim se god od ovih principa bude rukovalo, konačni ulozi za pogođene strane biće jednaki: neki će ljudi biti teško oštećeni, dok će drugi biti spašeni.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> 233.

Ovi navodi pretpostavljaju da, pri poređenju različitih principa, treba da zanemarimo šanse ljudi da izbjegnu opterećenja ili da dobiju dobrobit, jer šansa za dobrobiti nije isto što i dobrobit. Vajt ne može da tvrdi da bi za nju bilo bolje ako bismo joj pružili šansu da bude spašena. Možda neće imati sreće, a ako je bude imala, neće time ništa dobiti.

Moje je mišljenje da ovi navodi ne odgovaraju na Vajtin argument. Premda šansa za dobrobiti nije isto što i dobrobit, ne treba da zanemarujemo takve šanse. Treba da uzmemo u obzir *očekivane* dobrobiti po ljude, koji su moguće dobrobiti koje bi ti ljudi mogli dobiti podijeljeni sa šansama da će ih dobiti. Po najprostijem gledištu, koje je barem približno tačno, očekivane dobrobiti bitne su koliko i izvjesne. Pretpostavimo da smo, u nekom medicinskom slučaju, suočeni sa sljedećim alternativama:

Liječiti Grin	Grin će sigurno živjeti još jednu godinu	Grej će sada umrijeti
Liječiti Grej	Grin će sada umrijeti	Grej će imati pedeset posto šanse da živi još četrdeset godina

Skenlon bi se složio da u ovom slučaju treba da liječimo Grej. Grej možemo pružiti očekivanu dobrobit od još dvadeset godina života, a ta je očekivana dobrobit mnogo veća od izvjesne dobrobiti jedne dodatne godine koju bismo mogli pružiti Grin. Dobrobit koju bismo mogli pružiti Grin, mogli bismo dodati, zapravo ne bi bila izvjesna. Mogli bismo u najbolju ruku s velikom vjerovatnoćom omogućiti da Grin živi još jednu godinu, no to je manja očekivana dobrobit od Grejinih pedeset posto šanse da živi dodatnih četrdeset godina.

Vratimo se sada Vajt i petorici. Dok bi gledašće prelamanja opteretilo Vajt sigurnom smrću, princip jednake šanse bi svima njima nametnuo samo šansu od pedeset posto da umru. U poređenju sa izvjesnom smrću, ta bi šansa bila znatno manje očekivano opterećenje. Stoga, prema Skenlonovom individualističkom ograničenju, Vajt može razumno da odbaci gledašće prelamanja. Njeni lični razlozi da odbaci ovo gledašće znatno su jači od bilo čijih razloga da odbaci princip jednake šanse.

Iz ovoga možemo izvesti jedan opštiji zaključak. Po Skenlonovim pretpostavkama, uvijek treba da pratimo princip jednake šanse. Kad god smo u mogućnosti da ili nekim ljudima ili nekim drugima pružimo jednake dobrobiti, treba da

svima damo jednaku šansu da te dobrobiti dobiju, jer bi na taj način najveće pojedinačno opterećenje uvijek smanjili što je više moguće. U svim takvim slučajevima, samo je princip jednake šanse onaj koji ne bismo mogli razumno da odbacimo.

Ipak, Skenlon ima pravo što odbacuje ovaj princip. Bilo bi pogrešno baciti novčić, dajući time Vajt šansu da bude spašena, jer bi to predstavljalo i šansu da spasimo četiri života manje. Kao što Skenlonovo gledište prelamanja ukazuje, treba da spasimo petoricu.

Držim da Skenlon mora da odbaci svoje individualističko ograničenje da bi odbranio ovo gledište. Petorici se mora dopustiti da tvrde da, premda je Vajtin lični razlog da odbaci gledište prelamanja jači od bilo kog njihovog razloga da odbace princip jednake šanse, njihovih pet razloga *zajedno* pretežu njen.

Vratimo se sada Skenlonovoj tvrdnji da, kada opterećenje jedne osobe donosi male dobrobiti drugima, zbir manjih dobrobiti drugih nema nikakvu težinu u opravdanju jer nema pojedinca koji bi te dobrobiti uživao.

Vajt bi slično mogla da tvrdi da, premda bi naše spašavanje petorice njima pružilo zbir dobrobiti veći od jedne dobrobiti koju bismo mogli njoj pružiti, taj zbir nema nikakvu težinu u opravdavanju jer nema nikoga ko bi te dobrobiti



uživao. Kada bismo spasili petoricu, nijedan od njih ne bi živio pet života.

Skenlon daje neke druge argumente u prilog gledišta prelamanja. Ti argumenti, tvrdi on, čuvaju “individualističku osnovu kontraktualizma” jer ih je moguće ponuditi “sa stanovišta pojedinaca koji se pitaju”. Mislim da je to tačno samo u smislu u kojem i utilitarizam ima individualističku osnovu. Na primjer, Skenlon kaže:

Bilo bi razumno odbaciti princip... koji životu svake osobe ne bi pridao pozitivnu težinu.<sup>14</sup>

Baš kao što bi i utilitaristi mogli reći: “Svaka se osoba računa za jednu. Zato se više njih računaju za više”.

Nakon što je branio gledište prelamanja, Skenlon predlaže da, u nekim slučajevima, brojevi mogu učiniti više nego prelomiti. Po ovom predlogu, koji možemo nazvati

*Gledište dovoljno bliskog*: Kada su opterećenja različitih ljudi dovoljno bliska po veličini, dovoljan broj manjih opterećenja može moralno da pretegne jedno veće opterećenje.

Ovo se gledište može spojiti sa pretpostavkom da je moralni značaj opterećenja srazmjernan nji-

---

<sup>14</sup> 233.

hovoj veličini kada su ona dovoljno bliska. To utilitaristi vjeruju. Utilitaristi samo dodaju da su sva opterećenja dovoljno bliska, u smislu da je značaj svakog opterećenja srazmjeran njegovoj veličini.

Čini se da je Skenlonova pretpostavka drugačija. Kada opisuje gledište dovoljno bliskog, Skenlon kaže da bi

moglo biti pogrešno spasiti život jedne osobe kada bismo umjesto toga mogli spriječiti da milion ljudi... postane paralizovano.<sup>15</sup>

Za većinu ljudi postati paralizovan predstavljalo bi barem dvadesetinu onog lošeg u umiranju. Kada bi značaj ovih opterećenja bio srazmjeran njihovoj veličini, paralizovanost svega trideset ili četrdeset ljudi moralno bi prevagnula nad smrti jedne osobe. Budući da se Skenlon odlučuje za mnogo veći broj – milion ljudi, čini se da on ovim manjim opterećenjima daje mnogo manji značaj. Po onome što bismo mogli nazvati

*Nesrazmjerno gledište:* Manja bi opterećenja trebalo diskontovati jer je njihov moralni značaj manji od srazmjernog njihovoj veličini.

Pred nama su sada četiri gledišta. Po Skenlonovom individualističkom ograničenju,

---

<sup>15</sup> 239–40.

opterećenja različitih ljudi ne mogu se moralno sabirati. Po gledištu prelamanja, kada moramo odabrati koga da spasimo jednako velikih opterećenja, brojevi mogu prelomiti. Po gledištu dovoljno bliskog i nesrazmjernom gledištu, mnogo manjih opterećenja dovoljno bliskih po težini mogu prevagnuti nad velikim opterećenjima, premda je težina tih manjih opterećenja nesrazmjerno manja.

Držim da postoji jedna odlučujuća primjedba svim ovim gledištima. Skenlon brani individualističko ograničenje kao najbolji način da se izbjegnu neki neprihvatljivi utilitarni zaključci. Po utilitaristima, može biti ispravno dopustiti da neki ljudi trpe velika opterećenja zarad manjih dobrobiti dovoljnog broja drugih ljudi. Skenlon razložno pretpostavlja da, u nekim takvim slučajevima, treba da odbacimo ovo gledište. Ipak, kao što ću pokazati, Skenlonov opis ovih slučajeva brka njihove moralno bitne odlike. To za ishod ima da on odbacuje utilitarizam iz pogrešnog razloga. Utilitaristi ne zastranjuju jer smatraju da brojevi igraju ulogu, već zato što zanemaruju ili odbacuju sve principe distributivne pravde.

### 3

U slučajevima koji su od najvećeg značaja za ovo pitanje, nekolicini ljudi možemo lako da pomognemo, ali moramo da odaberemo kome da pomognemo. U nekim slučajevima ove vrste, ne uključimo li se, neki će se ljudi kojima bismo mogli pomoći naći u gorem položaju od drugih. Možemo reći da je, u takvim slučajevima, *osnova nejednaka*.

Pretpostavite da, u *Prvom slučaju*, različiti ljudi boluju od teških bolesti. Ne možemo ih izliječiti sve jer su nam medicinski resursi oskudni. Jedini mogući ishodi su sljedeći:

	Buduće nedjelje bola za svakog pojedinca od nekog broja drugih ljudi	
	Blu	
Ne činimo ništa	100	10
Činimo (A)	100	0
Činimo (B)	0	10

Po utilitaristima, ako je broj ovih drugih ljudi jedanaest, treba da odaberemo (A), jer bismo na taj način proizveli najveći zbir dobrobiti. Većina nas se s tim ne bi složila. Smatrali bismo da treba

da spasimo Blu njenih teških muka. Možda bismo smatrali i da treba da pomognemo Blu prije nego li tim drugim ljudima, koliko god da ih je.

Skenlon predlaže tri vida odbrane takvih vjerovanja. Po individualističkom ograničenju, Blu bi mogla razumno da odbaci sve principe koji bi nam dopustili da odaberemo (A), jer bi je ti principi opteretili mnogo više nego što bi principi koji bi zahtijevali da odaberemo (B) opteretili bilo koga. Po jednoj verziji gledišta dovoljno bliskog, Bluinu dobrobit od sto bezbolnih nedjelja ne bi mogle prevagnuti deset bezbolnih nedjelja ma koliko drugih ljudi, jer te manje dobrobiti nisu dovoljno bliske po veličini. Po nesrazmjernom gledištu, čak i da su one dovoljno bliske, treba ih diskontovati. Treba da pomognemo Blu prije nego li da dvadesetorici, ili stotini, pa čak i većem broju ljudi pružimo te manje dobrobiti.

Moje je mišljenje da su sva ova gledišta pogrešna. Ako treba da pomognemo Blu a ne tim drugim ljudima, to nije zato što bismo njoj dali veću dobrobit. Razlog za to je što bi, bez te pomoći, Blu patila mnogo više od tih drugih ljudi.

To se može pokazati tako što ćemo ukloniti ovu posebnost iz datog slučaja. Pretpostavite da smo u, *Drugom slučaju*, suočeni sa sljedećim alternativama:

## Buduće nedjelje bola za

	Blu	svakog pojedinca od nekog broja drugih ljudi
Ne činimo ništa	100	100
Činimo (A)	100	0
Činimo (B)	0	10

U ovoj verziji, osnovica je jednaka. Ako se ne uključimo, svi će ovi ljudi biti u jednako lošem položaju jer će svi jednako patiti. Po Skenlonovom individualističkom ograničenju, pošto se dobrobiti različitih ljudi ne mogu moralno sabirati, treba ponovo da odaberemo (B), dajući time Blu njenu veću dobrobit. Nije bitno koliko bismo drugih ljudi mogli spasiti nekih njihovih muka. Blu treba da pružimo njenih stotinu bezbolnih nedjelja, prije nego li da svakome od čak *milion* drugih ljudi pružimo deset bezbolnih nedjelja. To je vrlo teško za povjerovati.

Jedna primjedba ovom gledištu kaže da, ako bismo Blu dali njenu dobrobit, ishod bi bio mnogo gori, jer bismo proizveli mnogo više patnje. Da bismo uvidjeli snagu ove primjedbe, ne moramo biti konsekvencijalisti postupaka, koji vjeruju da nikada ne treba da odaberemo lošiji ishod. Dovoljno je da budemo *polukonsekvencijalisti*,

koji vjeruju da su neki postupci pogrešni jer su njihovi ishodi baš loši. Većina nas bi smatrala da, u navedenom primjeru, milion drugih ljudi treba da spasimo deset nedjelja njihovog bola.

Skenlon je čisti *antikonsekvencijalista* jer smatra da pogrešnost postupaka nikada ne zavisi od toga koliko su njihovi ishodi loši. Među onima koji prihvataju to gledište, većina odbacuje ideju da su neki postupci gori od drugih. To nije Skenlonovo gledište. Skenlon smatra da bi bilo gore ako bi više ljudi patilo ili umrlo. Međutim, po Skenlonovom poimanju moralnog rasuđivanja, lošost ishoda moralno je nebitna.

Skenlon je svjestan da je rekao da zanemarimo tu lošost. No moj primjer ima jednu drugu odliku čiji je značaj, izgleda, Skenlon previdio. Ako bismo Blu dali njenu veću dobrobit, ne bismo samo propustili da spriječimo mnogo veću patnju. Ta bi patnja sustigla ljude koji bi, bez naše pomoći, svi patili isto koliko i Blu. Držim da se u takvim slučajevima Skenlonovo gledište kosi sa svim prihvatljivim gledištima o distributivnoj pravdi.

Biće dovoljno ako razmotrimo dva takva gledišta. Po oba, iako uvijek imamo moralni razlog da proizvedemo najveći neto iznos dobiti minus opterećenja, bitno je i kako su dobiti i opterećenja raspoređeni među različitim ljudi-

ma. Po *egalitarijancima*, treba da damo prednost jednakosti raspodjele. Po *gledištu prioriteta*, davanje dobrobiti ljudima postaje bitnije što su ljudi koji bi ih dobijali u gorem položaju. Po ovom gledištu, ako bismo Blu dali njenih stotinu bezbolnih nedjelja, veći dio te dobrobiti bio bi manje značajan od dobrobiti koju bismo mogli dati svakom od ostalih ljudi. U poređenju sa svođenjem opterećenja svakog od tih ljudi sa stotinu bolnih nedjelja na devedeset, bilo bi manje značajno svesti Bluino opterećenje sa devedeset na osamdeset bolnih nedjelja, još manje značajno svesti ga dalje na sedamdeset nedjelja, itd.

Ako bi odbacio individualističko ograničenje, Skenlon bi mogao da se pozove na gledište dovoljno bliskog. Mogao bi i da tvrdi da su, u poređenju sa sto bezbolnih nedjelja, deset takvih nedjelja dovoljno bliske. Stoga bi mogao da tvrdi da milionu ljudi treba dati manje dobrobiti prije nego li Blu veću dobrobit. Dalje, ako bi prihvatio blažu verziju nesrazmjernog gledišta, Skenlon bi mogao da tvrdi da te manje dobrobiti ne treba značajno diskontovati. Stoga bi mogao da tvrdi da svega stotini, ili pedesetorici, ili čak dvadesetorici ovih ljudi treba da damo manje dobrobiti prije nego li Blu veću dobrobit.

Smatram da ove izmjene ne bi išle predaleko. Ako značaj ovih dobrobiti nije srazmjeran njihovoj veličini, ne treba diskontovati te manje do-



brobiti, već Bluinu *veću* dobrobit. Kao što prioritarijanci tvrde, dobrobiti treba diskontovati ne kada su manje već kada ih dobijaju ljudi koji su u relevantnom smislu boljestojeći. Ako bi Blu pružili njenu veću dobrobit, ona bi bila u značajno boljem položaju nego ti drugi ljudi, jer bi oni bovali stotinu nedjelja a ona nijednu. Prije nego li Blu njenih stotinu bezbolnih nedjelja, treba da desetorici, ili devetorici, pa i manjem broju tih drugih ljudi pružimo svega deset takvih nedjelja.

Može biti od pomoći ako izmijenimo primjer. Pretpostavite da u, *Trećem slučaju*, naše oskudne medicinske resurse možemo upotrijebiti da izliječimo ili samo jednu osobu, Blek, ili neku skupinu drugih ljudi. Mogući su ishodi sljedeći:

	Blek će živjeti (godina)	milion će drugih ljudi živjeti (godina)
Ne činimo ništa	30	30
Činimo (A)	30	35
Činimo (B)	80	30

Ako je tačno da se dobrobiti različitih ljudi ne mogu sabirati, treba da odaberemo ishod (B), te da Blek pružimo njenih pedeset dodatnih godina života, prije nego li da pružimo pet dodatnih

godina svakome od milion drugih ljudi. Jasno je da je taj zaključak pogrešan. Ono što ga čini pogrešnim nije samo to da bi, u poređenju sa pedeset godina, pet miliona godina života predstavljalo mnogo veći zbir dobrobiti. Ishodom (A) te bi dobrobiti bile mnogo bolje raspodijeljene među različitim ljudima. Kao i ranije, ako ijednu od tih dobrobiti treba diskontovati, to je Blekina veća dobrobit. Većinu te dobrobiti dobila bi osoba koja bi ionako živjela duže od svih tih drugih ljudi. Prije nego li Blek njenih pedeset dodatnih godina, treba da desetorici, ili devetorici, pa i manjem broju tih drugih ljudi pružimo još pet godina života.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> U prilog se izbora (B) može nešto kazati jer bi on dopustio barem jednoj osobi da živi potpun život. Možemo ovo nazvati kvalitativnim argumentom za nejednakost. Premda ovaj argument ima težinu, on ne podržava nesrazmjerno gledište. Razmotrite, primjerice, *Muzičke stolice*: Stotinu ljudi će kasnije uživati nivo blagostanja od stotinu. Postoje dvije mogućnosti:

(A) Osoba Jedan je na nivou 1, osoba Dva na nivou 2, itd.

(B) Osoba Jedan je na nivou 100, a svi drugi na jednom nivou niže.

Po nesrazmjernom gledištu, treba da odaberemo (B). Ako je značaj dobitaka i gubitaka veći od srazmjernog njihovoj veličini, jedan jedini dobitak za osobu Jedan u tome da je ona devedeset devet nivoa više od drugih mora prevagnuti nad devedeset devet gubitaka za druge jer su oni na jednom nivou niže. Pretpostavite, potom, da je u jednoj varijanti ovog slučaja alternativa ishodu (A):

Budući da utilitaristi smatraju da je značaj svih dobrobiti srazmjeran njihovoj veličini, oni poriču da bi kao takvo bilo bolje kada bi dobrobiti bile raspodijeljene više u znaku jednakosti ili kada bi ih dobili ljudi koji se nalaze u gorem položaju. Premda ovo gledište može biti pogrešno, utilitaristi su makar ravnodušni spram različitih obrazaca raspodjele. Kao što smo vidjeli, u nekim slučajevima različite verzije Skenlonovog gledišta naklonjene su manje jednakoj raspodjeli. One imaju predrasudu prema jednakosti i prema davanju prioriteta onima u gorem položaju. To nije bila Skenlonova namjera. On bi se složio da ta gledišta treba odbaciti.

#### 4

Može se učiniti da postoji nešto tačno u vezi gledišta dovoljno bliskog. Kako Skenlon navodi, utilitaristi smatraju da nad velikim opterećenjem

---

(C) Osoba Jedan je na nivou 100, osobe Tri do Stotinu su na jednom nivou niže, a osoba Dva na dva nivoa niže.

Po nesrazmjernog gledištu, u ovom slučaju treba da odaberemo ishod (C). Kao i prije, dobitak bi od devedeset devet nivoa za osobu Jedan, ako bismo joj dali nesrazmjerno veći značaj, moralno prevagnuo nad združenim gubicima devedeset devet drugih ljudi.

Smatram da je, u oba ova slučaja, nesrazmjerno gledište pogrešno. Takođe, ne postoji kvalitativni argument da se osobi Jedan da njena veća dobrobit.

jedne osobe mogu moralno prevagnuti dovoljne dobrobiti drugih, “ma koliko te dobrobiti bile male”.<sup>17</sup> No, mi možemo smatrati da nad nekim velikim opterećenjima ne može moralno prevagnuti nijedan broj takvih sićušnih dobrobiti. Može nam se učiniti da su takve dobrobiti ono što Kam (Kamm) naziva “nebitne korisnosti”.

Prije nego li razmotrimo ovu ideju, treba da obratimo pažnju na jednu tehničku primjedbu gledištu dovoljno bliskog. Pretpostavite da, da bi dvije dobrobiti bile dovoljno bliske, manja dobrobit mora da bude makar deseti dio veće. Gledište dovoljno bliskog bi u tom slučaju predlagalo da

prije nego li Blek pedeset dodatnih godina, treba da pružimo pet dodatnih godina života određenom broju drugih ljudi.

Slično, to bi gledište predlagalo da

prije nego li ovim ljudima pet godina, treba da pružimo jednu jedinu dodatnu godinu života većem broju drugih ljudi.

No, ovo bi gledište predlagalo i da

prije nego li ovim ljudima tu jednu godinu, treba da pružimo Blek dodatnih pedeset godina života.

---

<sup>17</sup> 230.

Ovo gledište zastranjuje jer *dovoljno blisko* nije *tranzitivna* relacija. Premda je jedna godina dovoljno bliska pet godina, a pet godina dovoljno bliske pedeset, jedna godina nije dovoljno bliska pedeset. Ako smatramo da veliku dobrobit jedne osobe ne može moralno prevagnuti bilo koji broj mnogo manjih dobrobiti drugih ljudi, ne možemo se pozvati na relativnu razliku u veličini ovih dobrobiti. Kao što smo upravo vidjeli, to bi podrazumijevalo da, što god da smo uradili, trebalo je da postupimo drugačije. Ipak, možemo se pozvati na jedan ili na više široko određenih pragova. Možemo tvrditi da nad bilo čime iznad takvih pragova ne može prevagnuti bilo šta ispod njih.

Takve su tvrdnje najuvjerljivije u pogledu dobrobiti i opterećenja koja su ili beznačajna ili neprimjetna. Na primjer, možemo tvrditi da

(1) treba da jednoj osobi pružimo dodatnu godinu života, prije nego li da produžimo živote bilo kom broju drugih ljudi za samo jednu minutu.

Možemo tvrditi i da

(2) treba da spasimo jednu osobu čitave godine bola, prije nego li da bilo koji broj drugih ljudi spasimo jedne minute istog bola.

Ove se manje dobrobiti, mogli bismo kazati, nalaze ispod *praga beznačajnosti*.

Premda su ove tvrdnje uvjerljive, pogrešne su. Jedna godina sadrži oko pola miliona minuta. Pretpostavite da naša zajednica broji nešto više od milion ljudi i da bi svako od njih mogao jednom da ostvari dobrobit na način koji opisuje tvrdnja (1). Svaki od ovih postupaka pružio bi jednoj osobi dodatnih pola miliona minuta života, prije nego li jedan dodatan minut svakome od milion drugih ljudi. Pošto bi ovi učinci bili jednako raspodijeljeni, ti bi postupci bili gori po svakoga. Kada bismo uvijek postupali na ovaj način, svako bi izgubio jednu godinu života. Pretpostavite potom da možemo jednom svakoj osobi omogućiti da ostvari dobrobit na način koji opisuje tvrdnja (2). Svaki od ovih postupaka spasio bi jednu osobu pola miliona minuta bola prije nego li milion drugih ljudi jednog takvog minuta. Kao i prije, ti bi postupci bili gori po sve. Kada bismo uvijek postupali na ovaj način, svako bi patio jednu godinu više.

Nekoliko je razloga zbog kojih se tvrdnje poput (1) i (2) mogu učiniti uvjerljivim. Većina nas loše procjenjuje značaj velikih brojeva. Možda pretpostavljamo da, ako je dodatni minut bola jedne osobe moralno beznačajan, isto važi i za dodatne minute miliona ljudi. Dalje, možda pret-

postavljamo da, ako neki ljudi snose mnogo veća opterećenja od drugih ili ako gube mnogo više od svog blagostanja, ti su ljudi u najgorem položaju. Ovo ne mora da bude tačno, a kada nije, to mijenja relativni značaj navedenih opterećenja. Ako bih nekoj agenciji za pomoć ljudima dao milion dolara, a ona taj iznos podijelila stotini miliona najsiromašnijih ljudi na svijetu na jednake djelove, gubitak po moje blagostanje mogao bi biti mnogo veći od prosječne dobrobiti koju bi jedan jedini dodatni cent pružio svakom od ovih ljudi.<sup>18</sup> No, tih bi sto miliona dobrobiti skupa bile mnogo veće od mog gubitka. Pošto bi taj zbir dobrobiti bio mnogo veći i pošto bi ga dobili ljudi koji se nalaze u mnogo gorem položaju od mene, moralno je nebitno što bi te dobrobiti bile veoma male. Svoje bih pare valjano potrošio.

Treća je greška razmatranje samo pojedinačnih postupaka. Neki nam postupci pružaju značajne dobrobiti tako što nameću sićušna opterećenja veoma velikom broju drugih ljudi. To je, na primjer, tačno u pogledu mnogih postupaka koji doprinose zagađenju vazduha, hrane i vode

---

<sup>18</sup> Kažem “prosječne dobrobiti” jer može biti da nekima od tih ljudi jedan dodatni cent ne bi pružio nikakvu dobrobit. Može biti da za taj jedan cent ne mogu kupiti ništa. No, mogu postojati i ljudi kojima bi jedan dodatni cent mnogo značio. Recimo, ako bih im samo dozvolio da kupe neko oruđe ili da odu na neko putovanje, to bi im potom pružilo nekoliko dobrobiti.

velikog broja ljudi. Kada razmotrimo samo jedan takav postupak, sićušni učinci po veliki broj ljudi mogu se učiniti beznačajnim. Može izgledati nebitno što takav postupak drugim ljudima pravi trošak manji od jednog centa, ili što skraćuje njihove živote za manje od jednog minuta. Međutim, kada mnogi ljudi postupaju na takav način, ovi se mali učinci zbrajaju. A kada su takvi učinci raspodijeljeni manje-više jednako, ovi su postupci gori po skoro sve umiješane strane. U svijetu kakav trenutno jeste, takvi postupci skupa znatno opterećuju veoma veliki broj ljudi.

Skenlon nas upozorava na ovu treću grešku. On raspravlja o principu koji bi od nas tražio da jednu osobu spasimo sata bola na užtrb nelagodnosti bilo kojeg broja drugih ljudi. Po onome što bismo mogli nazvati

*Princip beznačajnosti:* Treba da jednu osobu spasimo velikog opterećenja prije nego li bilo koji broj drugih ljudi spasimo veoma sićušnih opterećenja.

Skenlon tvrdi da, pri odluci da li da ovaj princip prihvatimo, treba da se upitamo da li bi

ako bi se [po njemu] postupalo, posljedice po neke pojedince (sabrane u sklopu života osobe) bile toliko velike da bi taj princip bilo razumno odbaciti.



Skenlon ovdje ukazuje na način na koji bi, ako bi slijeđenje ovog principa stalno nametalo mala opterećenja određenim ljudima, ta opterećenja skupa bila velika. Ako bi ona bila dovoljno velika, kao što Skenlon ispravno pretpostavlja, ovi bi ljudi mogli razumno da odbace princip beznačajnosti.

Skenlonovo se gledište o ovom principu, međutim, razlikuje od mojeg na jedan način. Ja držim da je, u procjeni moralnih principa, često bitno razmotriti što bi ti principi predlagali u slučajevima koji su puke mogućnosti. U moja dva zamišljena slučaja, ako bismo uvijek slijedili princip beznačajnosti, to bi skratilo živote svih i svima nanijelo više bola. To je, vjerujem, dovoljno da ovaj princip opovrgne. Čini se da Skenlon pretpostavlja da, u procjeni ovog principa, treba da razmotrimo samo stvarne slučajeve. Nakon što je postavio gorenavedeno pitanje, Skenlon tvrdi:

Ne vjerujem da je to tačno. Čini mi se da mi trenutno pratimo nešto nalik ovom principu i da su okolnosti u kojima se on primjenjuje dovoljno rijetke da opterećenja po svakog od nas ne budu veoma značajna.

Skenlon pretpostavlja da niko ne bi mogao razumno da odbaci ovaj princip jer je premalo stvarnih slučajeva u kojima bi svako mogao da postupa u skladu s njim.

Činjeničke tvrdnje ove vrste mogu biti dovoljne da opravdaju prihvatanja neke politike. No, one ne mogu odbraniti neki moralni princip. Ako treba da spriječimo da jedna osoba postane znatno opterećena prije nego li da spriječimo bilo koji broj sićušnih opterećenja drugih osoba, to je uvijek tačno. Kada neki princip od nas traži da postupamo na određeni način, njegova prihvatljivost ne može zavisiti od toga da li su takvi postupci često mogući. Ne možemo braniti neki princip tvrdeći da, u svijetu kakav jeste, ne postoji opasnost da će previše ljudi postupati kako on zahtijeva.

Možemo, međutim, takav princip izmijeniti, tako da on od nas zahtijeva da postupamo na ovaj način samo ako znamo da broj drugih ljudi koji postupaju na isti način nije prevelik. Moralni principi treba da imaju ovaj oblik kada je najbolje da niti premalo niti previše ljudi postupa na neki način. Na primjer, možemo biti u obavezi da pristupimo nekoj spasilačkoj misiji ako znamo da su dodatni spasioци potrebni, ali i u obavezi da joj ne pristupimo ako znamo da za tim nema potrebe i da bismo samo predstavljali smetnju.

Po principu beznačajnosti, treba da spasimo jednu osobu velikog opterećenja bez obzira na broj malih opterećenja koje bismo tim postupkom nametnuli drugima. Kao što smo vidjeli,

ako bi ljudi često postupali na ovaj način, to bi bilo loše po sve umiješane strane, uključujući i one koje bi ti postupci spasili velikih opterećenja. Ovaj se princip može izmijeniti tako da od nas zahtijeva da postupamo na taj način samo ako znamo da je broj ljudi koji na isti način postupaju ispod nekog praga. Sklon sam da vjerujem da je, čak i u toj verziji, ovaj princip neodbranljiv. No, kako je značaj ovog izmijenjenog principa mali, a argumenti protiv njega postavljaju teška pitanja, te argumente ovdje neću iznositi.

## 5

Raspravljajući o individualističkom ograničenju, Skenlon kaže:

Ovo je svojstvo od središnje važnosti za ideju vodilju kontraktualizma i ujedno ono što joj omogućava da ponudi jasnu alternativu utilitarizmu...<sup>19</sup>

Ni jedno ni drugo, držim, nije tačno. Skenlonova ideja vodilja je ideja opravdivosti svakoj osobi. Ova ideja donekle daje potporu Skenlonovom individualističkom ograničenju. Skenlon uvjerljivo pretpostavlja da bi naši

---

<sup>19</sup> 229.

postupci bili opravdivi svakoj osobi ako bi ih dopustio neki princip koji niko ne bi mogao razumno da odbaci. Kada se upitamo po kojoj bi osnovi neko mogao razumno da odbaci neki princip, odgovor da osnove svake osobe da odbaci neki princip daju opterećenja koja bi toj osobi taj princip nametnuo, kao i drugi takvi lični razlozi, djeluje uvjerljivo. Međutim, ideja opravdivosti svakoj osobi ne povlači ovaj odgovor o osnovama za odbacivanje. Bilo bi ništa manje uvjerljivo tvrditi da se, pri odbacivanju nekog principa, svaka osoba može pozvati na opterećenja koja bi taj princip nametnuo ne samo njoj, već i drugim ljudima. Skenlon bi mogao da odustane od individualističkog ograničenja a da pritom ne odustane, ili da ni na koji način ne oslabi, ideju opravdivosti svakoj osobi.

Vratimo se, recimo, *Čamcu za spasavanje*, u kome možemo da spasimo ili Vajt ili petoro drugih ljudi. Skenlon ispravno tvrdi da, u takvim slučajevima, treba da spasimo većinu. Tu bismo tvrdnju mogli opravdati Vajt. Mogli bismo razumno očekivati da se Vajt složi s tim da, pošto je svačiji život jednako važan, naši razlozi da spasimo petoricu moralno prevagnuju naš razlog da spasimo nju. Kako sam Skenlon primjećuje,

bilo koji neodbaciv princip mora da usmjeri djelatnika da prepozna pozitivan razlog za spašavanjem svake osobe... Bilo bi razumno odbaciti princip... koji životu svake osobe ne bi pridao pozitivnu težinu...<sup>20</sup>

Skenlonove tvrdnje se primjenjuju na slučajeve u kojima su dobrobiti i opterećenja nejednaki. Vratimo se slučaju u kome bismo mogli pružiti ili Blek još pedeset godina života ili još pet godina svakom od velikog broja drugih ljudi – ljudi koji bi svi, bez naše pomoći, umrli u istom cvijetu mladosti kao i Blek. Mogli bismo razumno očekivati od Blek da se saglasi s tim da njena jedna jedina dobrobit ne može moralno prevagnuti nad nekim brojem manjih dobrobiti ovih drugih ljudi.

Skenlon smatra i da možemo izbjeći neke neprihvatljive utilitarne zaključke pozivajući se na njegovo individualističko ograničenje. Obrazlagao sam da to vjerovanje postavlja pogrešnu dijagnozu o tome kako utilitaristi dolaze do ovih zaključaka. Utilitaristi ne zastranjuju jer sabiraju dobrobiti i opterećenja različitih ljudi, već zato što odbacuju sve distributivne principe. Kao što smo vidjeli, s obzirom na Skenlonovo individualističko ograničenje, njegova nas formula može odvesti do zaključaka

---

<sup>20</sup> 233.

koji su makar isto toliko neprihvatljivi, dijelom zbog toga što se kose sa svim prihvatljivim distributivnim principima.

Skenlon tvrdi da, ako bi odustao od individualističkog ograničenja, njegova kontraktualistička teorija ne bi više nudila “jasnu alternativu utilitarizmu”. Držim da to nije istina. Skenlon potcjenjuje što njegova teorija može da postigne. Ako bi odbacio individualističko ograničenje, njegova bi formula mogla da pruži potporu različitim neutilitarnim principima. To bi ojačalo Skenlonovu teoriju i učinilo je boljom alternativom utilitarizmu.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Smatram i da bi Skenlon trebalo da odustane od tvrdnje da kontraktualizam daje poimanje same pogrešnosti. Trebalo bi da tvrdi da ako su postupci pogrešni u kontraktualističkom smislu, to ih čini pogrešnim u različitim nekontraktualističkim smislovima. Ako bi odustao od antikonsekvencijalističkog ograničenja, Skenlon bi mogao da tvrdi da njegova formula opisuje jedinstveno svojstvo najvišeg stepena koje čini da postupci budu pogrešni u tim drugim smislovima. Premda ova verzija Skenlonove teorije ne bi bila konstruktivistička, to bi je ojačalo. Skenlon bi dopustio da se, u odluci da li da prihvatimo njegovu teoriju, možemo osloniti na svoja vjerovanja o pogrešnosti postupaka. Kada primjenjujemo Skenlonovu formulu, ta vjerovanja treba da stavimo po strani. No, mi bismo se ovdje pozivali na naša vjerovanja o jednom drugom pitanju, naime o tome koje su to razumne osnove za odbacivanje principa. Kao što dobar dio Skenlonove knjige pokazuje, to bi unaprijedilo naše moralno rasuđivanje. Držim i da Skenlon pokazuje da najbitnija pitanja nisu o pogrešnosti, već o razlozima. Ove ću tvrdnje braniti u knjizi radnog naslova *Wrongness, Rationality*,

## *Izvori*

Parfit, Derek (u pripremi). *Wrongness, Rationality, and Reasons* (Oxford: Oxford University Press).

Scanlon, T. M. (1997). 'Contractualism and Utilitarianism', u *Moral Discourse and Practice*, priredili Stephen Darwall, Allan Gibbard i Peter Railton (Oxford: Oxford University Press).

—— (1998). *What We Owe To Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

---

*and Reasons* (Oxford University Press, u pripremi.) (Knjiga je objavljena 2011. pod naslovom *On What Matters* u dva toma. Treći tom objavljen je, posthumno, 2017. – prim. prev.).

T. M. Skenlon  
Derek Parfit

## MORALNI KONTRAKTUALIZAM

AKADEMSKA KNJIGA  
Novi Sad, Pašičeva 6

INSTITUT ZA FILOZOFIJU  
I DRUŠTVENU TEORIJU  
Beograd, Kraljice Natalije 45

*Lektura i korektura*  
Saša Ćirić

*Kompjuterski slog*  
Tamara Hasičević

ISBN 978-86-80484-11-2 (IFDT)

2018

CIP — Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

**MORALNI kontraktualizam** / T. M. Skenlon, Derek Parfit; priredio [i preveo] Anton Markoč. — Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju; Novi Sad : Akademska knjiga, 2018 (Beograd : Donat graf). — 136 str.; 18 cm

Tiraž 300. — Str. 7 — 30: Skenlonov kontraktualizam kao etika opravdivosti / Anton Markoč. — Napomene i bibliografske reference uz tekst. — Iz sadržaja: Kontraktualizam i utilitarizam / T. M. Skenlon = Contractualism and Utilitarianism / T. M. Scanlon. Opravdivost svakoj osobi / Derek Parfit = Justifiability to Each Person.

ISBN 978-86-80484-11-2 (IFDT)

a) Етика — Рационалност

COBISS.SR-ID 238143244