

# Moralna relevantnost namjera

---

Sušnik, Matej

Source / Izvornik: **Nova prisutnost : časopis za intelektualna i duhovna pitanja, 2022, 20, 41 - 55**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

<https://doi.org/10.31192/np.20.1.3>

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:889449>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-18**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

## Moralna relevantnost namjera

Matej Sušnik\*

[matej@ifzg.hr](mailto:matej@ifzg.hr)

<https://orcid.org/0000-0002-5260-2981>

<https://doi.org/10.31192/np.20.1.3>

UDK: 17.02:159.947.5

Izvorni znanstveni rad /

Original scientific paper

Primljeno: 25. ožujka 2021.

Prihvaćeno: 23. studenog 2021.

*Rasprava o moralnoj relevantnosti namjera danas se značajnim dijelom svodi na pitanje o tome jesu li namjere relevantne za moralnu dopustivost. Oni koji na to pitanje odgovaraju afirmativno, svoje stajalište opravdavaju povlačenjem distinkcije između namjernog činjenja štete i štete koja nastaje kao nenamjeravani, ali predvidljivi popratni učinak nekog djelovanja. Cilj ovog članka jest kritički preispitati navedeno stajalište – također poznato kao načelo dvostrukog učinka – te pružiti alternativno shvaćanje moralne relevantnosti namjera. Prema tom shvaćanju, temelj za moralnu pohvalu i osudu nije u izvršenoj radnji, već u namjeri s kojom je ta radnja izvršena.*

*Ključne riječi: moralna dopustivost, moralna osuda, moralna pohvala, načelo dvostrukog učinka, namjera.*

### *Uvod<sup>1</sup>*

Namjere s kojima nešto činimo imaju moralnu težinu. Pretpostavimo li, primjerice, da smo radnjom prouzrokovali neku štetu, čini se da nije nevažno – promatrajući iz moralne točke gledišta – jesmo li tu štetu prouzrokovali namjerno ili nenamjerno. Skloni smo tvrditi da postoji moralno relevantna razlika između namjernog i nenamjernog nanošenja štete te da ono što se za vrijeme izvršenja neke radnje odvija u glavi počinitelja svakako treba biti predmetom moralne procjene.

---

\* Dr. sc. Matej Sušnik, znan. sur., Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb.

<sup>1</sup> Članak je nastao kao rezultat rada na projektu »Šteta, namjere i odgovornost« (HIRE) koji je financirala Hrvatska zaklada za znanost (HRZZ).

U kojem smislu namjere trebaju biti predmetom moralne procjene? Mogući odgovor jest da su namjere relevantne za procjenu *karaktera*, odnosno da su prvenstveno indikator toga kakva je tko osoba. Tako bismo mogli tvrditi da je osoba čije su namjere dobre bolja osoba od one čije su namjere loše. No kako moralno okarakterizirati osobu koja ima loše namjere, ali ipak ne djeluje u skladu s njima? Navedena mogućnost ukazuje da ono što moralno procjenjujemo nije puko imanje neke namjere, već *postupanje* u skladu s tom namjerom. Čak i ako se složimo da namjere mogu poslužiti kao temelj za moralnu procjenu nečijeg karaktera, namjera kao mentalno stanje postaje moralno relevantna tek kada na temelju nje djelujemo. U tom se kontekstu postavlja pitanje mogu li namjere ujedno određivati i moralni status radnje, a ne samo moralni profil osobe koja vrši radnju. Drugim riječima, je li moguće da namjera s kojom nešto činimo ujedno utječe na ispravnost i pogrešnost toga što činimo? Cilj ovog teksta jest sugerirati da je odgovor na to pitanje negativan te da bi ljudski postupci trebali biti moralno evaluirani odvojeno od namjera s kojima su izvršeni.

### 1. Neke distinkcije

Moralnu relevantnost namjera nije jednostavno objasniti ne raspoložemo li pritom barem nekakvim razumijevanjem njihove prirode. Ne ulazeći predetaljno u to pitanje, ovdje je dovoljno istaknuti da o namjerama često govorimo na nekoliko različitih načina.

O namjerama nerijetko razmišljamo kao o stanjima koja su usmjerena na budućnost te smo ih stoga skloni povezivati s planovima.<sup>2</sup> Primjerice, kazati da imam namjeru otputovati u New York sljedeći tjedan znači kazati da imam plan to učiniti. Govoriti o namjerama kao planovima također znači govoriti o namjerama kao nečemu što postavlja ograničenja na naše trenutne izbore i što usmjeruje naše buduće postupke. Ako sam formirao namjeru otputovati u New York sljedeći tjedan, onda ne mogu istovremeno formirati namjeru ostati kod kuće u tom istom vremenskom periodu. Jednako tako, moja namjera da otputujem navest će me da učinim neke predradnje da bih tu namjeru na koncu i ostvario (npr. pakiranje prtljage ili kupnja avionske karte). U tom se pogledu namjere – barem na fenomenološkoj razini – razlikuju od želja. Postojanje namjere, za razliku od želje, pretpostavlja da je osoba donijela odluku o budućem smjeru djelovanja te da je, sukladno tome, spremna poduzeti odgovarajuće korake radi njezine realizacije.

Ali, kao što je već rečeno, namjere ne moramo uvijek ostvariti. Unatoč tome što sam odlučio otputovati u New York, to ne znači da se ne mogu predomi-

<sup>2</sup> Usp. Michael BRATMAN, *Intention, Plans, and Practical Reason*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1987, 1-27. Prikaz koji slijedi uvelike je utemeljen na Bratmanovoj funkcionalnoj analizi namjere koju on nudi u navedenoj knjizi.

sliti. Ovisno o novonastalim okolnostima, namjere možemo mijenjati i, ako je potrebno, od njih odustati. I upravo nam ta činjenica omogućuje da jasnije uočimo i drugi smisao kada govorimo o namjerama. Naime, kao što govorimo o *prethodnim namjerama* (ili planovima),<sup>3</sup> tako govorimo i o *namjernoj radnji*.

Namjernim radnjama obično prethodi neka namjera. Znači li to da prethodna namjera uzrokuje namjernu radnju? Na to pitanje ovdje ne moramo odgovoriti. Sasvim je očito da uzročni lanac, čak i ako postoji, u mnogim slučajevima može biti prekinut: imati prethodnu namjeru otputovati u New York i namjerno otputovati u New York dvije su različite stvari.

Ali ako namjernoj radnji ne mora uvijek prethoditi neka namjera, u kojem smislu uopće možemo govoriti o namjernoj radnji? Postojanje prethodne namjere nije nužan uvjet namjernog djelovanja, ali to ne znači da za namjerno djelovanje nije potrebno postojanje neke namjere. Netko tko je namjerno učinio *R* nije morao imati prethodnu namjeru učiniti *R*, no to ne znači da nije imao namjeru *s kojom je učinio R*.

Dok pišem ovaj tekst mogu pogledati kroz prozor da bih identificirao nepoznat zvuk koji dolazi s ulice, odgovoriti na telefonski poziv ili promijeniti sjedeći položaj, ali čini se pogrešnim kazati da te radnje moraju biti rezultat nekog prethodnog plana. Ako pogledam kroz prozor, onda ću to sigurno učiniti namjerno, no to ne znači da sam prethodno formirao namjeru to učiniti.<sup>4</sup> Unatoč tome što namjerna radnja ne mora biti rezultat prethodnog plana, ono što radnju čini namjernom jest to da je izvršena *s nekom namjerom*, odnosno zbog nekog *razloga*.

Pitanje odnosa *prethodne namjere, namjere s kojom nešto činimo te namjernog djelovanja* izlazi izvan okvira ovog teksta te ga možemo ostaviti po strani. Međutim, potrebno je uočiti da u velikom broju situacija prethodna namjera nije nešto različito od namjere s kojom radnju izvršavamo. U slučaju da u ovom trenutku imam namjeru otputovati u New York sljedeći ponedjeljak, onda ne moram sljedeći ponedjeljak ponovno formirati namjeru s kojom ću otputovati u New York. Moja namjera da otputujem, pod pretpostavkom da okolnosti ostanu jednake, neće se promijeniti te će razlog zbog kojeg sam prvi puta tu namjeru i formirao ujedno biti i razlog zbog kojeg ću na koncu i otputovati.

U ovom ću se tekstu isključivo usredotočiti na namjere *s kojima* djelujemo te preispitati mogu li tako shvaćene namjere utjecati na moralni status radnji. Pitanje moralne relevantnosti prethodnih namjera – odnosno planova – bit će važno samo u onoj mjeri u kojoj su te namjere ujedno i namjere s kojima postupamo. Ako namjere s kojima nešto činimo utječu na moralnost toga što činimo, onda je vrijedno pobliže razmotriti i preispitati je li uopće moguće da one imaju takvu moć. Da anticipiram nadolazeću raspravu, ovdje ću sugerira-

<sup>3</sup> John SEARLE, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, New York, Cambridge University Press, 1983, 84.

<sup>4</sup> Usp. *isto*.

ti da nemamo dovoljno razloga prihvatiti pretpostavku da namjere utječu na ispravnost ili pogrešnost radnji, no to ujedno ne znači da su namjere s kojima djelujemo moralno irelevantne. Tvrdit ću da su namjere s kojima postupamo, ali ne i sami postupci, temelj za moralnu pohvalu ili osudu.

## 2. *Namjere i moralni status radnje*

Obično smatramo da je šteta moralno relevantan čimbenik koji pruža razlog protiv činjenja neke radnje: ako će neka radnja proizvesti štetu, to nam daje dobar razlog da takvu radnju ne izvršimo. Ipak, to ne znači da je nastanak štete uvijek i konkluzivni razlog protiv izvršavanja radnje te da je šteta jedini moralno relevantan čimbenik. Unatoč tome što će neka radnja uzrokovati štetu, ona također može sadržavati i neke druge aspekte, a koji mogu biti takvi da nadjačavaju nastanak štete te govore u prilog njezina izvršenja.

Prema jednom utjecajnom gledištu, neki od tih moralno relevantnih aspekata ponekad su upravo namjere s kojima nanosimo štetu, odnosno razlozi zbog kojih činimo baš to što činimo. Radnja koja bi inače bila moralno nedopustiva jer se njome nanosi šteta, neki smatraju, u specifičnim okolnostima može postati moralno dopustivom ako bi bila izvršena s odgovarajućom namjerom.

U središtu ovog gledišta – koje je u svojoj najutjecajnijoj verziji poznato kao doktrina ili načelo dvostrukog učinka (NDU) – nalazi se distinkcija između namjernog činjenja štete i štete koja nastaje kao nenamjeravani, ali predvidljivi popratni učinak nekog djelovanja. Navedena distinkcija nije nepoznata te je nerijetko primjenjujemo i izvan moralnog konteksta. Osoba koja se, primjerice, podvrgava kirurškom zahvatu ili uzima antibiotik da bi riješila neki zdravstveni problem zasigurno nema namjeru proizvesti sve one štetne utjecaje koje takvi zahvati ili lijekovi obično imaju na organizam. Njezina je namjera ozdraviti, a šteta koja se pritom javlja nije ništa drugo nego nepoželjna nuspojava – predvidljivi popratni učinak operacije ili lijeka.

Zastupnici NDU-a smatraju da je opisana distinkcija ujedno i moralno relevantna. Prema njihovu mišljenju, u okolnostima u kojima će neka radnja proizvesti dva različita učinka – od kojih je jedan dobar, a drugi loš – na njezin moralni status (točnije, njezinu dopustivost) utjecat će, između ostalog, i namjera s kojom će ona biti izvršena.<sup>5</sup> Preciznije rečeno, takvu radnju bit će moralno dopustivo izvršiti samo ako bi loš učinak bio nenamjeravana popratna pojava, a ne nešto što osoba namjerava ostvariti.

<sup>5</sup> Djelovanje s odgovarajućom namjerom, prema NDU, samo je nužan, ali ne i dovoljan uvjet. Da bi radnja doista bila moralna dopustiva, također je potrebno da dobar učinak nadjačava loš učinak te da ne postoji drugačiji način za ostvarenje dobrog učinka. U tekstu ću pretpostaviti da su navedeni uvjeti zadovoljeni te ću isključivo raspravljati o uvjetu koji se tiče djelovanja s dobrom namjerom.

Jedna očita poteškoća koja nastaje u ovom kontekstu odnosi se na činjenicu da osoba ima *znanje* o učincima svog djelovanja. Ako znam da ću radnjom *R* proizvesti dobar učinak *x* i loš učinak *y* te unatoč tome izvršim *R*, koliko je uopće smisleno tvrditi da sam namjeravao učiniti *x*, ali ne i *y*?

Prisjetimo se, međutim, da je o namjeri moguće govoriti u nekoliko različitih značenja. Čak i ako znam da ću izvršenjem *R* prouzrokovati loš učinak *y*, to ne znači da je *y* ujedno i cilj, odnosno razlog mog djelovanja. Čovjek koji, čekajući u redu, kupuje posljednju kartu za kazališnu predstavu zna da će time nanijeti štetu osobi koja se nalazi iza njega, ali to nije njegov cilj. On nije kupio posljednju kartu s namjerom da čovjeku iza sebe uskrati mogućnost gledanja predstave. Jednako tako, liječnik koji, uslijed nedostatka medicinskih resursa, mora izabrati kome spasiti život, nema namjeru naštetiti osobi kojoj ne može pomoći. Premda on zna da će njegov izbor rezultirati smrću drugog pacijenta, to zasigurno nije njegov cilj, već nenamjeravani, predvidljivi popratni učinak.<sup>6</sup>

Imajući navedenu poteškoću u vidu, oni koji prihvaćaju NDU dodatno pojašnjavaju uvjete koji moraju biti ispunjeni da bi neki loš učinak bio namjeravan:

- (1) Loš učinak *y* je namjeravan ako je *y* cilj radnje.
- (2) Loš učinak *y* je namjeravan ako je *y* sredstvo za ostvarenje cilja radnje.

Najveća prednost NDU-a svakako je u njegovoj eksplanatornoj snazi. Da bismo jasnije utvrdili o čemu je riječ, promotrimo na nekoliko različitih (i iz literature poznatih) primjera kako izgleda primjena ovog načela.

*Vlak* – Vlaku kojim upravljate otkazale su kočnice te ga ni na koji način ne možete zaustaviti. Ako nešto ne učinite, vlak će pregaziti petero ljudi koji su zavezani za tračnice. Jedino što vam preostaje učiniti jest skrenuti vlak na drugi kolosijek. No ako to učinite, vlak će pregaziti jednog čovjeka koji je tamo zavezan za tračnice.<sup>7</sup>

*Most* – Nalazite se na mostu iznad pruge te primjećujete petero ljudi zavezanih za tračnice. Ako nešto ne učinite, pregazit će ih vlak koji se prema njima kreće velikom brzinom. Vlak možete zaustaviti samo ako pod njega gurnete korpu-lentnog čovjeka koji se također nalazi na mostu.<sup>8</sup>

Većina ljudi će smatrati da je u *Vlaku* moralno dopustivo skrenuti vlak na drugi kolosijek, ali da u *Mostu* nije moralno dopustivo gurnuti čovjeka pod vlak. Premda bi skretanjem vlaka i guranjem čovjeka broj spašenih ljudi u oba slučaja bio jednak, imamo intuiciju da među njima ipak postoji moralno relevantna razlika, a vjerojatno najjači argument u prilog NDU-a jest u tome što tu intuiciju uspijeva objasniti.

<sup>6</sup> Usp. Shelly KAGAN, *Normative ethics*, Boulder, Westview Press, 1998, 102; također usp. C. A. J. COADY, *Morality and Political Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 134.

<sup>7</sup> Usp. Philippa FOOT, *Virtues and Vices*, New York, Oxford University Press, 2002, 23.

<sup>8</sup> Usp. Judith THOMSON, *Rights, Restitution, and Risk. Essays in Moral Theory*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1986, 82.

Razlog zašto vjerujemo da je moralno dopustivo skrenuti vlak u prvom scenariju proizlazi iz činjenice da nijedan od gornja dva uvjeta (za namjeravani učinak) nije ispunjen. Uvjet (1) nije ispunjen zato što cilj radnje (skretanje vlaka) nije usmrćivanje jednog čovjeka (loš učinak), nego spašavanje petero ljudi (dobar učinak). Uvjet (2) nije ispunjen zato što smrt jednog čovjeka nije ni sredstvo za ostvarenje tog cilja. Drugim riječima, njegova smrt ni na koji način nije potrebna da bi petero ljudi bilo spašeno. Prema tome, ako skrenete vlak, smrt čovjeka zavezanog na tračnice neće biti namjeravana, već je možemo okarakterizirati kao nesretni popratni učinak spašavanja većeg broja ljudi.

U *Mostu* su, međutim, stvari bitno drugačije. Uočimo da ni ovdje, kao što je to slučaj u prvom scenariju, uvjet (1) nije ispunjen. Jer, strogo promatrajući, cilj guranja čovjeka pod vlak nije njegovo usmrćivanje, već spašavanje većeg broja ljudi. No, za razliku od prethodnog scenarija, uvjet (2) ovdje *jest* ispunjen. Usmrćivanje korpulentnog čovjeka jest sredstvo za ostvarenje navedenog cilja – to je, prema pretpostavci primjera, jedini način na koji vlak može biti zaustavljen i petero ljudi spašeno. Budući da je uvjet (2) u *Mostu* ispunjen, primjenom NDU-a dolazimo do zaključka da gurnuti korpulentnog čovjeka pod vlak nije moralno dopustivo.

Naravno, NDU nije ograničen samo na ovakve hipotetske i nerealne scenarije, već ima mnogo značajniju i širu primjenu. Njegova upotreba također dolazi do izražaja u medicinskoj praksi gdje je ponekad vrlo teško odrediti koji je moralno ispravan pravac djelovanja, ali i u brojnim drugim okolnostima, poput ratnih, gdje ljudski postupci nužno uzrokuju nepoželjne učinke. Promotrimo sljedeće primjere:<sup>9</sup>

*Strateški pilot* – Vi ste ratni pilot i imate mogućnost okončati rat uništenjem neprijateljske tvornice oružja. U neposrednoj blizini tvornice živi stanoviti broj civila koji će pritom nužno stradati. Njihov broj je, međutim, daleko manji od broja civila koje bi provedba navedene vojne akcije spasila.

*Teroristički pilot* – Vi ste ratni pilot i imate mogućnost okončati rat bombardiranjem naselja u kojemu živi značajan broj civila. Njihova smrt demoralizirat će neprijateljsku vojsku i praktički osigurati vašu pobjedu. Broj nevinih ljudi koji bi bili spašeni okončanjem rata nadmašuje broj nevinih ljudi koji bi bili ubijeni u bombardiranju.

Krenemo li od prilično raširenog uvjerenja o postojanju moralno relevantne razlike između terorističkih napada i strateških ratnih akcija, NDU i u ovom slučaju uspijeva objasniti u čemu je ta razlika. U *Strateškom pilotu* stradavanje nevinih civila nikako nije cilj vojne akcije: cilj akcije je uništenje tvornice oružja i time okončanje rata. Stradavanje civila nije ni sredstvo za ostvarenje tog cilja. No primijetimo da to nije slučaj u *Terorističkom pilotu*. Premda i teroristički pilot ima cilj okončanje rata, on taj cilj može ostvariti samo ubijanjem civila, što znači da će uvjet (2) ovdje biti ispunjen. S obzirom da stradavanje civila

<sup>9</sup> Usp. Jonathan BENNETT, *The Act Itself*, New York, Oxford University Press, 1995, 198-201.

neće biti nenamjeravani popratni učinak ili, kako je ponekad uobičajeno reći, »kolateralna šteta«, provedba akcije u njegovu slučaju nije moralno dopustiva.<sup>10</sup>

### 3. Dvije poteškoće

NDU se suočava s nekim poteškoćama. U nedostatku jasnog kriterija na temelju kojeg možemo razlikovati između namjeravanog i nenamjeravanog predvidljivog popratnog učinka proizlazi da je NDU moguće interpretirati tako da to načelo proglašava moralno dopustivim čak i ono djelovanje za koje će ono nedvojbeno kazati da je moralno nedopustivo. Radi ilustracije, promotrimo sljedeći primjer.<sup>11</sup>

*Špilja* – Grupa speleologa ne može izaći iz špilje zato što je jedan član njihove grupe zapeo u rupi koja vodi prema izlazu. U špilju prodire voda, a od utapanja se mogu spasiti samo ako eksplozivom raznesu čovjeka koji je blokirao izlaz.

Primjena NDU na gornji slučaj pokazuje da nije moralno dopustivo raznijeti čovjeka, i to zato što bi time bio ispunjen uvjet (2). Unatoč tome što je njihov cilj izlazak iz špilje, a usmrćivanje čovjeka koji je zapeo na izlazu jest jedino sredstvo na koji zatočena grupa taj cilj može ostvariti. Stoga ovdje ne može biti govora o tome da je loš učinak nešto što spomenuta skupina ne namjerava prouzrokovati.

Ipak, stvari ni izdaleka nisu tako jednostavne kao što izgledaju. Kritičar NDU-a ovdje bi mogao tvrditi da uvjet (2) ustvari *nije* ispunjen. Razlog zašto bi on to mogao tvrditi jest taj što, sasvim strogo promatrajući, sredstvo za otvaranje izlaza iz špilje nije *smrt* čovjeka koji je zapeo u rupi. Premda je točno da speleolozi trebaju raznijeti čovjeka eksplozivom da bi otvorili izlaz, nije točno da ga oni trebaju usmrtiti. Naravno, raznijeti čovjeka eksplozivom jest isto što i usmrtiti ga, ali budući da je speleolozima ispravno pripisati namjeru samo pod prvim od ta dva opisa, zašto ne kazati da će smrt čovjeka u ovom slučaju biti nesretni, nenamjeravani popratni učinak?

Mnogima će gornji prigovor vjerojatno zvučati kao besmisleno cjepidlačenje, ali to ne znači da je zastupnicima NDU-a na njega jednostavno odgovoriti. Jer doista, zašto nije uvjerljivo tvrditi da speleolozi imaju namjeru raznijeti čovjeka eksplozivom, ali da ga nemaju namjeru usmrtiti? Phillipa Foot je sugerirala

<sup>10</sup> Netko bi na ovom mjestu mogao prigovoriti da između navedenih scenarija nema nikakve razlike te da je, promatrajući iz perspektive žrtve, potpuno nevažno je li stradavanje nevinih ljudi bilo namjerno uzrokovano ili je nastupilo tek kao nesretni popratni učinak [usp. William J. FITZPATRICK, Intention, Permissibility, and Double Effect, u: Mark TIMMONS (ur.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, sv. 2, Oxford, Oxford University Press, 2012, 97-127, 104]. No zastupnik NDU-a mogao bi odgovoriti da perspektiva žrtve nije ujedno i *moralna* perspektiva. Premda je točno da nevinu civilu jednako stradavaju i u jednom i u drugom slučaju, njihovo stradavanje ipak nema jednaku moralnu težinu.

<sup>11</sup> Foot, *Virtues...*, 21.



da bi odgovor mogao biti u tome da su navedeni događaji »preblizu«. <sup>12</sup> Ali što točno znači da su ti događaji »preblizu«? Odgovoriti na to pitanje predstavlja izazov za svakog zastupnika NDU-a.

Ipak, cilj ovog članka nije utvrditi postoji li zadovoljavajuće rješenje problema »blizine«. <sup>13</sup> Jer čak i ako postoji, još uvijek preostaje razjasniti zašto je distinkcija između onoga što je namjeravano i onoga što je nenamjeravano uopće relevantna za pitanje moralne dopustivosti. Osim toga, tvrdnja da namjere utječu na moralnu dopustivost, prema mišljenju nekih, dovodi do neprihvatljivih i apsurdnih konzekvenci. <sup>14</sup> Promotrimo sljedeći slučaj. <sup>15</sup>

*Maliciozni liječnik* – Vi ste liječnik i jedan od vaših pacijenata, koji se nalazi u terminalnoj fazi bolesti, trpi nepodnošljive bolove. Jedini način na koji mu možete ublažiti bol jest davanjem smrtonosne doze morfija. Odlučujete mu dati morfij (uz pacijentov pristanak), ali ne s namjerom da pacijentu ublažite bol, već s namjerom da ga ubijete.

Judith Thomson (1991) zaključuje da u gornjem slučaju, prema NDU, nije dopustivo pacijentu ubrizgati injekciju morfija. Unatoč tome što bi pacijentu time bolovi bili značajno ublaženi, to ipak nije ono što vi namjeravate postići. Ali ako je to pravilan način kako razumjeti NDU, Thomson tvrdi, onda je sasvim očito da to načelo ima prilično neplauzibilne implikacije. Najjednostavnije rečeno, ako bi kojim slučajem vaša namjera bila dobra – naime, ako biste djelovali s namjerom da pacijentu ublažite bolove – onda biste, prema NDU, imali moralno dopuštenje ubrizgati mu injekciju. No kako je moguće, pita Thomson, da moralna dopustivost na ovakav način ovisi o onome što se odvija u glavi liječnika?

Prigovor Thomsonove, neki će odgovoriti, utemeljen je na pogrešnom razumijevanju NDU-a. Dok njezina interpretacija tog načela pretpostavlja da razlozi na temelju kojih osoba djeluje uvjetuju moralnu dopustivost radnje, osnovna ideja NDU-a zapravo je sasvim suprotna: razlog koji opravdava izvršenje radnje, odnosno razlog koji radnju čini moralno dopustivom postoji neovisno o subjektu te je ujedno i razlog na temelju kojeg osoba *treba* djelovati. <sup>16</sup> Drugim

<sup>12</sup> Foot, *Virtues...*, 22.

<sup>13</sup> Za kvalitetnu raspravu o tom problemu usp. Dana K. NELKIN, Samuel C. RICKLESS, So Close, Yet So Far. Why Solutions to the Closeness Problem for the Doctrine of Double Effect Fall Short, *Noûs*, 49 (2015) 2, 376-409; W. FITZPATRICK, The Intend/Foresee Distinction and the Problem of »Closeness«, *Philosophical Studies*, 128 (2006) 3, 585-617.

<sup>14</sup> Prvu kritiku u tom pravcu razvila je Judith THOMSON, Self-Defense, *Philosophy and Public Affairs*, 20 (1991) 4, a kasnije je sličan prigovor uputio i Thomas SCANLON, *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2008.

<sup>15</sup> Usp. Judith THOMSON, Physician-assisted suicide: two moral arguments, *Ethics*, 109 (1999) 3, 497-518, 514; također usp. W. FITZPATRICK, Acts, Intentions, and Moral Permissibility. In Defence of the Doctrine of Double Effect, *Analysis*, 63 (2003) 4, 317-18.

<sup>16</sup> Usp. Jeff MCMAHAN, Intention, Permissibility, Terrorism, and War, *Philosophical Perspectives*, 23 (2009) 345-372; Ralph WEDGWOOD, Defending Double Effect, *Ratio*, 24 (2011) 4, 384-401.

riječima, ono što je moralno dopustivo učiniti u danim okolnostima, suprotno mišljenju Thomsonove, određeno je neovisno o tome što osoba *de facto* namjerava učiniti. Nije riječ o tome da moralna dopustivost varira ovisno o namjeri s kojom osoba djeluje, već o tome da je pred osobu postavljen zahtjev za formiranjem namjere s kojom je moralno dopustivo djelovati. Ili, da se zadržimo na primjeru, premda je točno da, prema NDU, nije moralno dopustivo pacijentu dati morfij s namjerom da ga ubijete, to ne povlači da stoga imate moralno dopuštenje pustiti da pacijent trpi velike bolove. Ono što je moralno dopustivo učiniti jest djelovati s dobrim namjerama, a u ovom konkretnom slučaju to znači dati pacijentu morfij s namjerom da mu ublažite bolove.

Ali čak i ako je ovaj odgovor na dobrom tragu, prisutnost dobre namjere ni na koji način ne dolazi do izražaja u samom činu ubrizgavanja injekcije morfija. Promatrajući iz vanjske perspektive, između malicioznog i dobrohotnog liječnika ne postoji nikakva razlika. Zastupnik NDU-a vjerojatno bi naglasio da postojanje namjere u ovom slučaju određuje samu prirodu radnje. Tako bismo u slučaju djelovanja dobrohotnog liječnika mogli kazati da je smrt pacijenta nenamjeravan, predvidljiv popratni učinak radnje ubrizgavanja injekcije, ali da je u slučaju malicioznog liječnika riječ o *ubojstvu*.

Naravno, da bismo neku radnju moralno kvalificirali, najprije je potrebno odrediti o kakvoj je radnji uopće riječ. Priroda radnje nerijetko ovisi upravo o onome što se za vrijeme njezina izvršenja odvija u glavi počinitelja. Ovdje je osnovna ideja da neka radnja jednostavno ne bi bila ista radnja kada bi bila izvršena s drugačijom namjerom. Potvrdu te ideje nalazimo i u zakonodavnoj praksi. Naime, visina kazne za neki prekršaj isključivo će ovisiti o prirodi samog prekršaja, a priroda prekršajnog djela ovisit će o onome što je poznato kao *mens rea* – mentalnom stanju u kojem se počinitelj nalazio za vrijeme njegova izvršenja. Primjerice, postojanje namjere da se prisvoji tuđe vlasništvo nužan je uvjet da bi radnja bila klasificirana kao kazneno djelo *krađe*. Ako taj uvjet ne bi bio ispunjen – recimo, ako bi do prisvajanja tuđeg vlasništva došlo nepažnjom ili nekom drugom pogreškom – onda jednostavno ne bi bila riječ o krađi. Slično tome, kazneno djelo teškog ubojstva pretpostavlja da je počinitelj djelovao s malicioznom namjerom. Usmrćivanje druge osobe u situacijama gdje taj element nedostaje jednostavno je pogrešno okarakterizirati kao »teško ubojstvo«. I upravo postojanje namjere ima presudnu ulogu u određivanju kazne za izvršeni čin. Kazna predviđena za teško ubojstvo znatno je veća od, primjerice, kazne predviđene za usmrćivanje druge osobe iz nehata.

Dok sve ovo pokazuje da zastupnici NDU-a na raspolaganju imaju različite strategije kako izbjeći prigovor Thomsonove, oni ipak ne objašnjavaju zbog čega namjere utječu na moralnu dopustivost. Preciznije rečeno, NDU samo kaže *da* je u određenim okolnostima dopustivo djelovati s dobrom namjerom, ali ne i s lošom namjerom, no ostavljaju nerazjašnjenim *zašto* je postojanje namjere uopće relevantno za pitanje moralne dopustivosti. Uostalom, to što su namjere

ponekad konstitutivni element radnje ne znači da one ujedno određuju i njezinu *moralnu dopustivost*. Recimo, nama se doista čini da je teško ubojstvo (ono koje je motivirano zlom namjerom) moralno gore od ubojstva iz nehata, ali uočimo da je i jedno i drugo moralno nedopustivo.<sup>17</sup>

#### 4. *Alternativno shvaćanje*

Namjere, prema NDU, imaju značajnu moralnu snagu. Radnje koje bi inače bile moralno nedopustive mogu postati dopustive kada bi bile izvršene s odgovarajućim namjerama. Međutim, vidjeli smo da još uvijek nedostaje objašnjenje zašto namjere mogu utjecati na moralnu dopustivost.

Sasvim općenito govoreći, moralna dopustivost radnje prvenstveno ovisi o njezinim moralno relevantnim karakteristikama. Primjerice, ako ćemo radnjom nekome prouzročiti bol, to nam sasvim sigurno pruža početni razlog da takvu radnju ne izvršimo. Na sličan način, ako ćemo radnjom nekome prouzročiti ugodu, ta činjenica govori u prilog izvršenja takve radnje. 'Bol' i 'ugoda' ovdje su moralno relevantne karakteristike koje utječu na moralni status postupka – njegovu dopustivost. Ali pretpostavimo da sada netko upita zašto su upravo bol i ugodu moralno relevantne karakteristike. Plauzibilan odgovor mogao bi biti da neka karakteristika postaje moralno relevantna *ako se tiče drugoga* ili *ako ima nekakav učinak na dobrobit drugoga*. U tom smislu, radnje koje kod drugih uzrokuju bol jesu radnje koje negativno utječu na dobrobit drugih ljudi te ih je, pod uvjetom da su sve ostale stvari jednake, moralno nedopustivo izvršiti.

Uočimo, međutim, da navedeno objašnjenje nije primjenljivo kada je riječ o namjerama. Jer zastupnici NDU-a vjeruju da namjere s kojima djelujemo utječu na moralnu dopustivost čak i onda kada nemaju nikakav utjecaj na dobrobit drugoga. Ali kako objasniti da moralni status radnje može ovisiti o tome s kojom je namjerom radnja izvršena ako se ta namjera ni na koji način ne manifestira u samom činu?<sup>18</sup> Mogući zaključak jest da uvjerljiv odgovor na to pitanje ne postoji i to zato što namjere uopće nemaju takvu snagu. Ali opet, ako namjere ne utječu na moralnu dopustivost, u čemu je onda njihova moralna relevantnost?

<sup>17</sup> Usp. Ulrike HEUER, Intentions, Permissibility, and the Reasons for Which We Act, u: G. Pavlakos, V. Rodriguez-Blanco (ur.), *Reasons and Intentions in Law and Practical Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 26-28; Scanlon, *Moral Dimensions...*, 12-13; Alec WALLEN, Comments on Doug Husak. The Low Cost of Recognizing (and of Ignoring) the Limited Relevance of Intentions to Permissibility, *Crim Law and Philos*, 3 (2009) 73-74.

<sup>18</sup> Ovdje treba reći da doista postoji smisao u kojem namjere mogu vršiti takav utjecaj. Namjere s kojima djelujemo u pojedinoj situaciji mogu biti razlog da činimo nešto što inače ne bismo učinili da tu namjeru nemamo. Ovdje je riječ o utjecaju namjera u *prediktivnom* ili *derivativnom* smislu. O takvim slučajevima ne raspravljam u ovom tekstu (usp. Scanlon, *Moral Dimensions...*, 31-32; FitzPatrick, *Intention...*, 100).

Prijedlog kojemu se ovdje priklanjam jest da je namjera s kojom je radnja izvršena relevantna za pitanje o tome kakav je stav primjereno zauzeti prema njezinu počinitelju. Namjere s kojima netko čini baš to što čini, prema tom prijedlogu, ne utječu na moralnu dopustivost toga što on čini, nego su temelj za moralnu pohvalu (ako su namjere dobre), odnosno moralnu osudu (ako su namjere loše). Stav koji treba zauzeti prema počinitelju ne ovisi o moralnom statusu radnje, nego o mentalnom stanju počinitelja. Ono što je relevantno za moralnu pohvalu ili osudu, drugim riječima, jest subjektivna perspektiva osobe koja djeluje, odnosno način na koji ona sama razumije i vidi ono što čini. S obzirom da se to razumijevanje, između ostalog, pokazuje i namjerama s kojima osoba djeluje, one stoga i postaju moralno relevantne. Nasuprot tome, ono što radnju čini moralno dopustivom nisu karakteristike njezina počinitelja, već vanjske karakteristike same radnje. Za pitanje moralne dopustivosti relevantno je samo ono što je osoba učinila, ali ne i ono što je namjeravala učiniti. Stoga je problem moralne dopustivosti moguće sagledati neovisno o tome što se događa u glavi počinitelja.

Ovakvo shvaćanje ima potporu i u distinkciji između opravdanja i isprike. Primjerice, ljudi se nerijetko ispričavaju za nešto što su učinili tako što ukazuju na nepostojanje loše namjere. Osoba koja je učinila nešto pogrešno ovdje doista prepoznaje da je to bilo pogrešno, ali se izjavom da to nije učinila namjerno u nekom smislu pokušava distancirati od toga što je učinila. Ukazivanjem na nepostojanje loše namjere, njezin cilj nije opravdati svoj postupak, već umanjiti vlastitu krivnju i izbjeći moralnu osudu, koliko god je to moguće. U takvom je ponašanju implicitno sadržana sugestija da bi praksa moralnog hvaljenja i osuđivanja doista trebala biti neovisna o pitanju moralne dopustivosti.

Ukratko, moralno dopustive radnje su one radnje za koje postoji opravdan razlog. Ali ako za izvršenje neke radnje postoji opravdan razlog, to ujedno ne znači da osoba tu radnju mora izvršiti *zbog tog* razloga. Sasvim je lako moguće da radnju za koju postoji opravdan razlog osoba izvrši zbog nekog drugog, moralno problematičnog razloga. Upravo je razlog zbog kojeg osoba izvršava radnju, a ne razlog koji radnju čini dopustivom, ono što je relevantno kada razmišljamo o tome kakav moralni stav zauzeti prema toj osobi.

Krenemo li od pretpostavke o irelevantnosti namjera za moralnu dopustivost, promotimo поближе sljedeće četiri mogućnosti:<sup>19</sup>

- (1) Radnja je moralno dopustiva te je izvršena s dobrom namjerom.
- (2) Radnja je moralno nedopustiva te je izvršena s lošom namjerom.
- (3) Radnja je moralno dopustiva te je izvršena s lošom namjerom.
- (4) Radnja je moralno nedopustiva te je izvršena s dobrom namjerom.

<sup>19</sup> Sličnu, ali ne i jednaku klasifikaciju pruža Heidi M. HURD, *Justification and Excuse, Wrongdoing and Culpability*, *Notre Dame Law Review*, 74 (1999) 5, 1562-1567.

Slučajevi (1) i (2) nisu kontroverzni. Gotovo će se svatko složiti da moralna osuda nije primjerena reakcija u (1), ali da jest primjerena reakcija u (2). No je li moralna osuda primjerena reakcija u (2) zato što je osoba izvršila radnju koja je bila moralno nedopustiva ili zato što je tu radnju izvršila s lošom namjerom? Prema stajalištu koje ovdje pokušavam skicirati, odgovor je ovo drugo. Prihvatimo li da je praksa moralnog osuđivanja, kao što je već sugerirano, utemeljena na onome što se odvija u glavi počinitelja te da je logički odvojena od pitanja moralne dopustivosti, onda možda i ne bi trebalo biti iznenađujuće da mentalno stanje u kojem se osoba nalazi dok izvršava radnju nije samo nužan, nego i dovoljan uvjet za moralnu osudu (ili pohvalu).<sup>20</sup>

Slijedi li iz toga da je moralna osuda primjerena reakcija i u (3)? Ako jest, zar to nije neplauzibilno? Naime, ako je osoba učinila nešto što je moralno dopustivo, zašto je onda moralno osuđujemo? Međutim, oslonimo li se na ideju da moralna osuda doista može biti u raskoraku s moralnom dopustivošću djelovanja, onda u tome ne bi trebalo biti ništa čudno. Radi ilustracije, pogledajmo sljedeći primjer:<sup>21</sup>

*Otrov* – Marko namjerava otrovati svog bolesnog ujaka da bi se što prije domogao njegova nasljedstva. Međutim, Marko ne zna da supstanca kojom planira otrovati ujaka nije otrov, nego lijek koji njegovu ujaku može značajno produljiti život. Marko daje supstancu svom ujaku.

Prema interpretaciji za koju se zalažem u ovom tekstu, davanje navedene supstance njegovu ujaku jest moralno dopustivo, ali Marko bi trebao biti podvrgnut moralnoj osudi (a vjerojatno i zakonskoj kazni).

Oni koji misle da namjere utječu na moralnu dopustivost neće nužno odbaciti tu interpretaciju. Premda oni ne moraju negirati da je u opisanom scenariju davanje supstance moralno dopustivo, oni će ipak tvrditi da Marko ima moralno dopuštenje to učiniti s namjerom da svom ujaku produlji život, ali ne i s namjerom da ga usmrti. No poteškoća s tom sugestijom jest u tome što nije jasno kako bi Marko navedenom zahtjevu uopće mogao udovoljiti. S obzirom da on vjeruje da je supstanca koju posjeduje otrov, on je ne može dati svom ujaku s namjerom da mu produlji život.

Imajući to u vidu, neki će argumentirati da se o moralnoj dopustivosti može govoriti na nekoliko različitih načina te da svaki od tih načina »ima legitimnu ulogu u našoj moralnoj misli«. <sup>22</sup> Primjerice, uzmemo li u obzir *činjenice*, onda je doista ispravno kazati da Marko ima moralno dopuštenje svom ujaku dati

<sup>20</sup> Usp. Larry ALEXANDER, Kimberly K. FERZAN, Results Don't Matter, u: Paul H. ROBINSON i dr. (ur.), *Criminal Law Conversations*, New York, Oxford University Press, 2009, 147.

<sup>21</sup> Usp. Thomson, *Self-Defense...*, 293.

<sup>22</sup> McMahan, *Intention...*, 353.

navedenu tvar, no uzmemo li u obzir Markove *loše namjere*, onda to što on čini nije moralno dopustivo.<sup>23</sup>

Taj prijedlog nije moguće konkluzivno odbaciti, ali ovdje se ipak priklanjam drugačijem razumijevanju moralne dopustivosti. Kao što je već naznačeno, ono što je moralno dopustivo učiniti u nekim specifičnim okolnostima ovisi o vanjskim svojstvima radnje te je posve neovisno o mentalnim stanjima počinitelja. Takvo objektivno shvaćanje moralne dopustivosti također otvara mogućnost da osoba, kao što je to slučaj u (4), s dobrom (ili barem moralno neproblematičnom) namjerom učini nešto što je moralno nedopustivo. Razmotrimo sljedeći primjer.<sup>24</sup>

*Lažni pištolj* – Marko vidi da je Stjepan, čovjek za kojeg se zna da je nedavno pušten iz zatvora zbog ubojstva, naciljao pištolj u Ivana, Markova brata. Međutim, Stjepan samo želi zastrašiti Ivana, a pištolj koji drži u ruci je obična dječja igračka. Marko puca u Stjepana s namjerom da Ivanu spasi život. Stjepan umire od posljedica ranjavanja.

Dok će neki kazati da je Markova radnja moralno dopustiva, čini mi se da to nije adekvatan opis. Jer, zašto bi iz moralne točke gledišta pucanje u Stjepana bilo moralno dopustivo ako Stjepan objektivno nije nikakva prijetnja ili opasnost za Ivana?<sup>25</sup> Zar stoga nije ispravnije kazati da je Markova radnja moralno nedopustiva, ali da je Marko, s obzirom na svoju epistemičku situaciju, ispričan (ako ne u potpunosti, onda barem dijelom) za svoj postupak?<sup>26</sup>

Odgovor bi mogao biti sljedeći. Ono što je moralno dopustivo učiniti u nekoj situaciji isključivo ovisi o tome koje su nam opcije moguće. U tom smislu, Marko *ili* može ne učiniti ništa *ili* može upucati Stjepana. Promotrimo li situaciju iz Markove perspektive, sasvim je neuvjerljivo kazati da moral zabranjuje intervenciju kojom bi on mogao spasiti život vlastitog brata. Prema tome, upucati Stjepana mora biti moralno dopustivo. Tvrditi da intervencija nije moralno dopustiva znači priznati da moralnost u ovom konkretnom slučaju ne može obavljati funkciju usmjeravanja djelovanja. Jer da bi moralnost mogla obaviti tu funkciju, Marko bi trebao imati ispravno razumijevanje situacije u kojoj se nalazi, a to jednostavno nije slučaj.

No ovime se ponovno vraćamo na problem o kojemu govori Thomson. Pretpostavimo li, suprotno opisanom scenariju, da je Marko nekim slučajem

<sup>23</sup> McMahan se u razlikovanju različitih shvaćanja dopustivosti oslanja na Dereka Parfita (usp. McMahan, *Intention...*, 353).

<sup>24</sup> Usp. Kimberly K. FERZAN, *Justifying Self-Defense*, *Law and Philosophy*, 24 (2005) 6, 711-749, 728; o primjeru također raspravlja Jeff McMAHAN, *Self-Defense and Culpability*, *Law and Philosophy*, 24 (2005).

<sup>25</sup> Usp. McMahan, *Self-Defense...*, 752.

<sup>26</sup> Uočimo također da ono što Marka u ovoj situaciji ispričava nije samo njegova epistemička situacija, nego i namjera da spasi vlastitog brata. Tako bismo mogli zamisliti da Marku uopće nije stalo do Ivana te da je iskoristio okolnosti da bi realizirao svoju ranije formiranu namjeru da ubije Stjepana. U tom bi slučaju bilo riječ o teškom ubojstvu te bi Marko bio podložan moralnoj osudi, ali i zakonskoj kazni.

raspolagao informacijom o tome da je Stjepanov pištolj zapravo igračka, gotovo bi se svatko složio da njegova intervencija ne bi bila moralno dopustiva. Ako je to točno, dolazimo do vrlo neplauzibilne pozicije prema kojoj će odgovor na pitanje je li moralno dopustivo upucati Stjepana u konačnici ovisiti o nečemu što je sasvim kontingentno – o tome jesu li Markova vjerovanja istinita ili nisu. Upravo se iz tog razloga čini da bismo trebali prihvatiti objektivno shvaćanje moralne dopustivosti i učiniti je sasvim neovisnom o svojstvima počinitelja.

Osim toga, moguće je tvrditi da moralnost usmjerava djelovanje čak i u opisanom scenariju. Podsjetimo, izvor problema jest činjenica da Marko nema ispravno razumijevanje situacije u kojoj se nalazi te mu informacija o tome što je moralno dopustivo učiniti nije dostupna. Ali zašto ne bismo mogli reći da je to problem koji se tiče Marka, a ne moralnosti? Uzmimo sljedeću analogiju. Putokazi na cestama nam govore kuda trebamo ići i tako usmjeravaju naše kretanje. Ali ako iz nepažnje odaberemo pogrešan smjer, to neće dovesti u pitanje spomenutu funkciju putokaza, već ćemo reći da je izvor pogreške bio u nama. Zašto ne bismo mogli slično tvrditi i za ovaj slučaj?

### *Zaključak*

Danas je među mnogim autorima rašireno uvjerenje da namjere mogu utjecati na moralni status naših postupaka. Premda tu mogućnost ovdje nisam konkluzivno odbacio, nastojao sam skicirati alternativno shvaćanje odnosa namjera i moralne dopustivosti. Prema tom shvaćanju, namjere s kojima djelujemo ne utječu na moralnu dopustivost onoga što činimo, ali zato čine temelj na kojemu počiva naša praksa moralne osude i pohvale. Na taj način pitanje moralne dopustivosti postaje odvojivo od pitanja na koji način moralno tretirati osobu koja izvršava radnju. Hoćemo li nekoga osuditi ili pohvaliti za učinjeno djelo, tvrdio sam, ne ovisi o tome je li to djelo moralno ispravno ili pogrešno (dopustivo ili nedopustivo), već o stavu samog počinitelja radnje. Taj se stav, između ostalog, reflektira i kroz namjere s kojima osoba djeluje. Namjerno nanošenje štete, za razliku od nenamjernog, sugerira da je počinitelj djelovao planski i bez prisile te da je radnja, ako ne u potpunosti, onda barem velikim dijelom, bila pod njegovom kontrolom. To je ujedno i razlog zašto R. A. Duff kaže da su upravo naše namjere ono što nas kao djelatnike najtješnje povezuje sa svijetom, ali i sa »stvarnim i potencijalnim učincima [naših] radnji.«<sup>27</sup>

<sup>27</sup> R. A. DUFF, *Intentions Legal and Philosophical*, *Oxford Journal of Legal Studies*, 9 (1989) 1, 76-94, 92.

Matej Sušnik\*

*The Moral Relevance of Intentions*

Summary

The debate about the moral relevance of intentions today boils down to the question of whether intentions are relevant to moral permissibility. Those who answer this question affirmatively justify their position by drawing the distinction between intentional harm and harm that occurs as an unintended, but foreseeable side-effect of an action. In this article, I critically examine this view—also known as the principle of double effect—and propose an alternative understanding of the moral relevance of intentions. According to this understanding, the basis of moral praise and blame does not lie in the performed act, but rather in the intention with which an action is performed.

*Key words: intention, moral blame, moral permissibility, moral praise, principle of double effect.*

(*na engl. prev. Matej Sušnik*)

---

\* Matej Sušnik, PhD, Research Associate, Institute of Philosophy; Address: Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb, Croatia; E-mail: matej@ifzg.hr.