

Internalizam razloga: dvije interpretacije

Sušnik, Matej

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja, 2009, 29, 349 - 363**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:122065>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-27**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Matej Sušnik

Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Omladinska 14, HR–51000 Rijeka
msusnik@ffri.hr

Internalizam razloga: dvije interpretacije

Sažetak

Internalisti razloga smatraju da je prisutnost motiva preduvjet za postojanje razloga. Prema humeovskoj interpretaciji ovog stajališta, razlozi za djelovanje uvijek su relativni budući da njihovo postojanje ovisi o arbitrarnim elementima koji čine nečiji subjektivni motivacijski skup. Jedan od najvećih izazova humeovskom internalizmu predstavlja kantovska interpretacija internalističkog stajališta. Glavna intencija kantovskog pristupa jest dokazati mogućnost racionalne motivacije te tako osporiti humeovski relativizam. U članku kritički prikazujem ovu raspravu te nastojim obraniti humeovski internalizam od jednog suvremenog kantovskog prijedloga.

Ključne riječi

normativni razlozi, motivirajući razlozi, racionalnost, internalizam, eksternalizam

Uvod

Na razlikovanje tzv. unutarnjih (internih) i vanjskih (eksternih) razloga prvi je ukazao Bernard Williams u članku »Internal and External Reasons« (1981). McDowell je svojevremeno možda sasvim ispravno naznačio da je taj Williamsov članak »nedostatno diskutiran« (McDowell 1988: 95), ali takva dijagnoza danas ipak više ne stoji. U posljednje je vrijeme pojam 'razloga' došao u samo središte etičkih rasprava, a samim time se i Williamsova internalistička pozicija često nalazila na udaru kritika. U ovom ću se radu usredotočiti na, po mom mišljenju, najozbiljnije prigovore Williamsovu internalizmu. Za razliku od Williamsa, čije shvaćanje razloga proizlazi iz humeovske tradicije sklone relativizmu, kantovski orijentirani autori nastoje osporiti relativističke implikacije internalizma ističući da se unutar tog stajališta također može dokazivati postojanje kategoričnih razloga. Humeovsku interpretaciju internalizma predstaviti ću u prvom dijelu rada smještajući je u širi kontekst rasprave o normativnim i motivirajućim razlozima. Drugi dio rada posvetit ću kritičkom razmatranju u posljednje vrijeme vjerojatno najutjecajnije kantovske verzije internalizma koju zastupa Michael Smith (1994, 2004).

Motivirajući i normativni razlozi

U pozadini gotovo svakog postupka nalazi se određeni razlog. Navođenjem razloga naše postupke možemo objasniti i drugima te naše ponašanje učiniti inteligibilnim. Međutim, razlozi koji nas motiviraju na postupanje ne moraju ujedno biti i dobri razlozi. Razlozi koji motiviraju osobu S da učini Φ ne moraju biti takvi da S zbog njih treba učiniti Φ . Razlozi zbog kojih S čini Φ mogu *objasniti* S-ovo činjenje Φ -a, ali to ne povlači da ti razlozi mogu ujedno

i *opravdati* S-ovo činjenje Φ -a. Navedeni slijed rasuđivanja naveo je mnoge filozofe da ukažu na distinkciju između *motivirajućih* i *normativnih* razloga.¹ Motivirajući su razlozi oni koji objašnjavaju naše postupke odnosno oni koji odgovaraju na pitanje *zašto* je netko nešto učinio, dok su normativni razlozi oni koji te iste postupke opravdavaju odnosno razlozi zbog kojih bi netko *trebao* nešto učiniti. Ukoliko bi netko u određenoj situaciji postupio na krajnje neprimjeren način, mogli bismo pružiti objašnjenje zašto je ta osoba tako postupila, ali, budući da takav postupak ne bismo mogli opravdati, rekli bismo da ne postoji normativni razlog zbog kojeg bi netko tako trebao postupiti. Nasuprot tome, mi možemo biti svjesni da imamo dobre razloge nešto učiniti, ali nam opet mogu nedostajati motivirajući razlozi da to učinimo. Najkraće rečeno, ponekad može postojati motivirajući razlog za određeno postupanje, ali ne i normativni razlog. Isto tako, može postojati normativni razlog za određenu vrstu postupanja, a da pritom nedostaje motivirajući razlog za tu istu vrstu postupanja.²

Ali koji je odnos između normativnih i motivirajućih razloga? Kada prosuđujemo kako postupiti u određenoj situaciji, mi razmatramo razloge te se u većini slučajeva (izuzev slučajeva *akrasije*) opredjeljujemo za one razloge za koje smo utvrdili da su dobri. Nakon što smo rasuđivanjem utvrdili da imamo dobar razlog učiniti neku radnju, tada je smisleno kazati da nas upravo taj razlog može i motivirati da učinimo tu radnju: »Ako je istinito da A ima razlog učiniti Φ , tada mora biti moguće da bi on trebao učiniti Φ iz tog razloga; te ako postupa iz tog razloga, tada će taj razlog biti objašnjenje njegova postupanja« (Williams 1995: 39). Ili kako, nadovezujući se na Nagela, napominje Christine Korsgaard: »(...) kada prepoznavanje tvrdnje o razlogu ne bi uključivalo prepoznavanje motiva, tada bi netko tko ima razlog za djelovanje mogao pitati: zašto učiniti ono što imam razloga učiniti?« (Korsgaard 1996: 317).

Normativni razlozi bi, prema tome, također trebali figurirati u objašnjenju naših postupaka. Poslužimo se jednim primjerom. Pretpostavimo da imam razlog napustiti prostoriju u kojoj se nalazim (recimo da se u prostoriji nalazi bomba). Pretpostavimo da na koncu i napustim tu prostoriju. Koji je razlog *zašto* sam to učinio? Koji je moj motivirajući razlog? Izgleda razumnim pretpostaviti da sam prostoriju napustio zbog toga što je u njoj bomba. Ako zanemarimo ekstremne slučajeve (npr. da sam terorist samoubojica koji želi aktivirati bombu), činjenica da je u prostoriji bomba ne samo da *objašnjava* zašto sam je napustio već ta ista činjenica moj postupak i *opravdava*. Premda se normativni i motivirajući razlozi u mnogim slučajevima ne poklapaju, ovaj primjer svjedoči da se barem ponekad poklapaju odnosno da se u nekim situacijama naše ponašanje može ne samo opravdati, već i objasniti normativnim razlozima. Stoga je plauzibilno pretpostaviti da nas razlozi moraju biti u stanju pokrenuti na postupanje, a svaka teorija razloga mora biti u stanju detaljnije objasniti ovu pretpostavku.³ No zašto tom zahtjevu i nije toliko jednostavno udovoljiti postat će jasnije ako se još malo zadržimo na navedenom primjeru.

Činjenica da je u prostoriji bomba jest razlog zašto bih tu prostoriju trebao napustiti, ali, strogo gledajući, ono što objašnjava zašto sam je na koncu napustio nije *činjenica* da je u prostoriji bomba, već kombinacija mog *vjerovanja* da je u njoj bomba i moje *želje* koju sam realizirao njezinim napuštanjem (želje da ostanem neozlijeđen).⁴ Normativni razlozi su, ako prihvatimo ovu sliku, činjenice u svijetu, dok su razlozi koji objašnjavaju naše postupke (tj. motivirajući razlozi) psihološka stanja.⁵ Dakle, dok se s jedne strane čini pot-

puno neuvjerljivim dovoditi u pitanje pretpostavku da nas normativni razlozi mogu motivirati, s druge strane proizlazi da to *nikada* ne može biti slučaj jer su normativni i motivirajući razlozi, da se poslužim Dancyevim riječima, »metafizički različite zvijeri« (Dancy 2000: 106).

Humeovski internalizam razloga

Williamsova formulacija

Svjesni ovih poteškoća, neki su autori došli do zaključka da razlog – *da bi se uopće smatrao razlogom* – mora biti u stanju motivirati osobu na koju se odnosi. O razlozima za djelovanje, oni tvrde, nema smisla govoriti prije nego što ih osoba ne prepozna kao svoje razloge. Ako osoba nije motivirana učiniti nešto što ima razloga učiniti, to znači da ona zapravo i *nema* razloga to učiniti. Da bi nešto za nekoga predstavljalo razlog, osoba taj razlog mora internalizirati odnosno uvidjeti da je to razlog za nju samu. U tom smislu Williams, razvijajući neohumeovsku poziciju, nastoji pokazati da su razlozi za djelovanje uvijek unutarnji odnosno da je subjektova motivacija uvjet za prisutnost razloga. Tako je, prema internalističkom čitanju, rečenica »A ima razlog učiniti Φ « istinita ako i samo ako A ima motiv učiniti Φ . Eksternalisti, nasuprot tome, tvrde da ta rečenica može biti istinita čak i ako A nema motiv učiniti Φ . Čak i kada osoba A ne bi bila motivirana učiniti Φ , to ne bi povlačilo da ona nema razlog učiniti Φ . Normativni razlozi su, prema eksternalistima, izvan subjekta te se nazivaju *vanjskim* razlozima.⁶

Jedna od prednosti internalističke pozicije jest u tome što – zbog svog shvaćanja ontološkog statusa normativnih razloga – na jednostavan i elegantan način može udovoljiti objašnjavačkom zahtjevu o kojem je prethodno bilo riječi. Normativni razlozi mogu motivirati zato što je motivacija *preduvjet* za njihovu prisutnost. Jasnije formulirano, sama činjenica da je u prostoriji bomba, internalist će reći, za osobu još uvijek ne predstavlja normativni razlog da tu prostoriju napusti. Razlog za to može postojati samo ako ta osoba ima odgovarajuću motivaciju (recimo, želju da ostane neozlijeđena). Problem s eksternalističkim čitanjem, s druge strane, jest u tome što relaciju između normativnih i motivirajućih razloga ostavlja nerazjašnjenom. Eksternalisti su

1

Trebalo bi odmah istaknuti da mnogi ne čine oštru razliku između ova dva tipa razloga. Ipak, distinkciju navodim jer smatram da je formulaciju internalističkog stajališta lakše pružiti ako se ona prethodno ima u vidu. O motivirajućim i normativnim razlozima vidi Cullity, G. i Gaut, B. (2003), Dancy, J. (2000), Lazović, Ž. (1988), Smith, M. (1994, 2004), Schueler, G. F. (1995).

2

U daljnjem dijelu članka, ukoliko ne naznačim drukčije, pod izrazom 'razlog' podrazumijevat ću *normativni* razlog.

3

Jonathan Dancy (2000: 101) to je nazvao »objašnjavačkim ograničenjem«.

4

Navedeni primjer podrazumijeva prethodno prihvaćanje humeovske teorije motivirajućih

razloga. Ta se teorija može dovesti u pitanje, no u ovom ću članku pretpostaviti njezinu istinitost te ću se usredotočiti na neke druge aspekte internalističkog stajališta.

5

Moglo bi se tvrditi da su psihološka stanja isto tako činjenice. No, kao što je dobro primijetio anonimni recenzent, ovdje je prvenstveno riječ o različitoj *prirodi* tih činjenica. Želi se sugerirati da su normativni razlozi činjenice koje su *neovisne* o našoj psihološkoj konstituciji, dok su motivirajući razlozi činjenice *o našim psihološkim stanjima*. Zahvaljujem anonimnom recenzentu što me potaknuo da jasnije formuliram gornje stavove.

6

Stajalište da postoje vanjski razlozi može se pripisati Kantu. No, kao što ćemo vidjeti u posljednjem dijelu, Kanta se može interpretirati i kao internalista.

primorani pružiti objašnjenje načina na koji nas razlozi uopće mogu motivirati odnosno moraju pokazati kako se, unutar te pozicije, može udovoljiti objašnjavalačkom ograničenju.⁷

Internalistička se pozicija, međutim, već na prvi pogled suočava s određenim poteškoćama. Jer što ako je netko motiviran nešto učiniti premda je više nego očito da ne postoji razlog da se to učini? Pretpostavimo, koristeći Williamsov primjer, da želim popiti džin-tonik te da vjerujem da je u boci, koja se nalazi ispred mene, džin. Prema internalističkoj interpretaciji slijedi da imam razlog pomiješati sadržaj boce s tonikom. No pretpostavimo da je moje vjerovanje o sadržaju boce lažno (u boci se ne nalazi džin, već benzin). Imam li tada razlog pomiješati sadržaj boce s tonikom? Čini se da nemam. Zašto? Normativni razlog za djelovanje, internalisti smatraju, ne ovisi o tome jesmo li trenutno motivirani na neko postupanje, već o tome bismo li bili motivirani na to postupanje kada bismo imali više saznanja o svijetu te kada bismo rasuđivali na ispravan način. Moje bi se želje u svjetlu novih informacija vrlo vjerojatno promijenile te, kada bih znao da se u boci nalazi benzin, tada više ne bih bio motiviran pomiješati sadržaj boce s tonikom.

Svaka osoba, Williams tvrdi, posjeduje nešto što on naziva subjektivnim motivacijskim skupom (S). Taj motivacijski skup uključuje nečije želje, projekte, preferencije... – ukratko, elemente koji su u stanju motivirati osobu na djelovanje. Elemente S-a podvrgavamo određenoj korekciji, a motivacijski skup, koji proizlazi kao rezultat te korekcije, usko je povezan s motivacijskim skupom s kojim je rasuđivanje započelo. Korekcija motivacijskog skupa sastoji se u formiranju istinitih vjerovanja, odbacivanju lažnih vjerovanja te ispravnom rasuđivanju. Williamsovim riječima:

»Kao rezultat takvih procesa, osoba može vidjeti da ima razlog učiniti nešto što uopće nije vidjela kao razlog za djelovanje. Na taj način, proces rasuđivanja može dodati nove radnje za koje postoje interni razlozi, baš kao što može dodati nove interne razloge za dane radnje. Proces rasuđivanja također može oduzeti elemente iz S-a. Promišljanje može dovesti osobu do uvida da je neko vjerovanje lažno i da ustvari nema razlog učiniti nešto za što je mislila da ima razlog. Još preciznije, ona bi mogla pomisliti da ima razlog promicati neki razvoj stanja stvari zato što nije dovoljno upotrijebila maštu o tome kako bi bilo kada bi se to dogodilo. (...) mašta može stvoriti nove mogućnosti i želje. (...) Procesi rasuđivanja mogu imati svakojake učinke na S, i to je činjenica koju bi teorija internih razloga trebala s veseljem prihvatiti.« (Williams 1981: 104–105)

Procesi rasuđivanja ne uključuju samo instrumentalno rasuđivanje odnosno rasuđivanje o tome kako na najbolji način realizirati svoje želje, već uključuju i upotrebu mašte koja može proizvesti nove želje, ali i odbaciti neke želje koje trenutno imamo. Osim toga, ukoliko iz nekog razloga ne možemo realizirati neke naše želje i projekte, promišljanjem možemo utvrditi kojim željama i projektima pridajemo veću važnost te se pokušati usredotočiti na njihovu realizaciju. Isto tako, ako uspijemo odbaciti lažna vjerovanja koja imamo o svijetu, tada možemo očekivati da će se neke naše želje, koje su na tim vjerovanjima zasnovane, također promijeniti. No formiranje novih želja pod utjecajem rasuđivanja ne nastaje *ex nihilo*, jer su nove želje na neki način već usađene u postojeći motivacijski skup. Ukoliko, upotrebljavajući maštu, formiram želju učiniti Φ , to znači da sam tu želju razvio iz već postojećih motiva koje sam imao prije nego što je proces rasuđivanja uopće započeo. Rasuđivanjem možemo samo »osvijestiti« naše već postojeće motive ili shvatiti da možda ipak nismo motivirani učiniti nešto za što smo prethodno bili uvjereni da nam ne nedostaje motivacije. Proces rasuđivanja mora početi iz našeg postojećeg S-a odnosno iz elemenata koji su nas u stanju motivirati na

neko djelovanje jer taj proces, sam po sebi, ne može proizvesti nove motive koji već prije nisu bili prisutni u motivacijskom skupu.⁸

Glavna karakteristika Williamsova internalizma očituje se u stajalištu da nikada nije istinito reći da netko ima razlog za djelovanje ukoliko u njegovu subjektivnom motivacijskom skupu ne postoji nešto što bi ga na to djelovanje moglo potaknuti. No, ako je to točno, kako onda objasniti porijeklo ekstermalističke intuicije da je ponekad sasvim primjereno govoriti o razlozima za djelovanje čak i ako nedostaje bilo kakva motivacija? Mnogi su skloni reći da su razlozi takve vrste upravo prudencijalni i moralni razlozi te da se oni na nas odnose neovisno o tome jesmo li motivirani postupati u skladu s njima. Postojanje prudencijalnih i moralnih razloga, prema ovoj liniji razmišljanja, nije ovisno o elementima nečijeg S-a, što znači da se svi imamo razloga brinuti o vlastitoj dobrobiti, baš kao što svi imamo i razloge za moralno ponašanje.

Poslužimo se jednom ilustracijom. Zamislimo da se A-ov prijatelj nalazi u velikoj nevolji i da mu jedino A može pružiti pomoć. Pretpostavimo da A nije motiviran to učiniti jer pružanje pomoći njegovu prijatelju ne zadovoljava nijednu njegovu preferenciju ili interes. Pomaganje prijatelju jednostavno nije kompatibilno s njegovim ciljevima i projektima. Ima li A, unatoč tome, razlog pružiti pomoć? Razlog o kojemu je ovdje riječ, eksternalist će reći, jest *moralni* razlog, dakle, razlog koji postoji neovisno o nečijem motivacijskom skupu. Williams se, međutim, nije spreman složiti s takvim gledištem te ističe kako ne možemo sa sigurnošću tvrditi da se u S-u svake osobe nalazi motivacija za prudencijalno i moralno ponašanje:

»Netko može reći da je svaki racionalni prosuditelj vezan ograničenjima morala (...). Ali ako je to tako, tada su ograničenja morala dio svačijeg S-a i svaki ispravan moralni razlog bit će interni razlog. Ali mora postojati argument za takav zaključak. Netko tko tvrdi da su ograničenja morala sama po sebi ugrađena u pojam onoga što znači biti racionalnim prosuditeljem ne može izvesti takav zaključak tek tako. Jednostavno ukazivanje da imamo pojam dobrog razloga koji uključuje prudencijalne i moralne tvrdnje (...) ne utječe ni na što.« (Williams 1995: 37)

Premda u svakodnevnom životu (pogotovo u moralnim situacijama) često rabimo pojam razloga u eksternalističkom smislu, tj. pretpostavljajući da su razlozi odvojeni od naše psihološke domene, takva pretpostavka ipak nije utemeljena. Svi se *prividno* vanjski razlozi, uključujući prudencijalne i moralne, na koncu svode na one interne. Na primjer, moje inzistiranje na tome da neka osoba ima razlog uzeti lijek koji joj je potreban, unatoč činjenici da ona pokazuje nezainteresiranost za očuvanje vlastitog zdravlja, može biti pokazatelj mogjeg uvjerenja kako je taj razlog »izvan« samog subjekta. No takvo je uvjerenje pogrešno. Uvjeravanjem nekoga da mu je lijek potreban ne želimo da ta osoba prepozna razlog koji postoji neovisno o njegovoj motivaciji, već se nadamo da ta osoba »na nekoj razini mora željeti biti dobro« (Williams 1981: 106). Kada bi ta osoba na koncu pristala uzeti lijek, to ne bi pokazalo da je cijelo vrijeme bilo istinito da je ona imala razlog to učiniti. Upravo suprotno, internalist će tvrditi da ona taj razlog nije imala sve do trenutka dok nije stvorila motivaciju to učiniti. Slično će, prema internalizmu, vrijediti i za moralne razloge. Moralni razlozi nemaju veći »autoritet« od drugih razloga samo zato što su »moralni«. Kao što je za prisutnost bilo kojeg razloga potrebna odgovarajuća motivacija, tako je i za prisutnost moralnog razloga potrebna da osoba u svom motivacijskom skupu ima želju koja može biti zadovoljena

7

U ovom se članku neću baviti eksternalističkim rješenjima navedenog problema.

8

Ovo je ujedno i primarni razlog zašto se Williamsova verzija internalizma može smatrati humeoovskom.

moralnim ponašanjem. Ako takav element nije prisutan, ne može biti prisutan ni moralni razlog.

Navedena razmatranja otvaraju određene poteškoće na koje ću se vratiti nešto kasnije kada ću govoriti o kantovskom internalizmu. Prije toga ću izdvojiti samo jedan prigovor Williamsovu internalizmu koji, prema mojem mišljenju, ipak ne uspijeva uzdrmati njegovo stajalište.

Argument iz krivnje

Čini se razumljivim zašto je internalističko stajalište, interpretirano na ovaj način, teško prihvatiti. Elementi koji čine nečiji motivacijski skup mogu se razlikovati od osobe do osobe, što znači da razlozi u krajnjoj instanci ovise o nečemu sasvim arbitrarnom i da takvo shvaćanje vodi u neku vrstu relativizma. Kada bi postojanje razloga bilo ovisno o našim motivima, tada bi se svatko mogao ponašati u skladu s vlastitim preferencijama i ciljevima; za svaki bi se postupak, koliko god bio moralno neprihvatljiv, mogao pronaći dobar razlog jer bi bilo dovoljno pozvati se na motive onoga koji je tako postupio. No ljudsko je ponašanje podložno etičkoj procjeni pa tako uvijek ima smisla reći da za neke postupke jednostavno ne postoje dobri razlozi. Srž ovog prigovora jest da takva procjena zapravo ne bi imala nikakvog smisla kada bi internalizam bio istinit.

U skladu s tim, pripisivanje krivnje za određeni postupak u nekom smislu pretpostavlja postojanje eksternih (vanjskih) razloga – zašto osobu na koncu i smatramo krivom jest zato što vjerujemo da ona nije imala razloga postupiti onako kako je postupila. No pod pretpostavkom prihvaćanja internalističkog shvaćanja razloga, praksa pripisivanja krivnje očito bi izgubila svoj smisao i opravdanje. U tom slučaju mi ne bismo mogli kazati da netko nije imao razloga učiniti ono što je učinio jer bi to bilo neistinito. Osim toga, to bi značilo da bismo svoje postupke uvijek mogli opravdati jednostavnim ukazivanjem na činjenicu da nam je u danim okolnostima nedostajao odgovarajući element u S-u. Na tragu ovog razmišljanja vrlo zanimljivu kritiku internalistima je uputio Russ Shafer-Landau (2003: 187–189). Kako on ističe, mi ipak nećemo nekog mizantropa ili neku osobu koja se ponaša na najbrutalniji mogući način prestati smatrati krivom zato što joj nedostaje motivacija za promjenu takvog ponašanja. Internalist, prema njemu, stoga može birati između dvije, ne baš tako obećavajuće, strategije: s jedne strane, on mora ili revidirati standarde zbog kojih se krivnja pripisuje ili, s druge strane, on mora potpuno izuzeti od krivnje neke najgore oblike ljudskog ponašanja. Priklanjanje prvoj opciji impliciralo bi da internalist neku osobu može smatrati krivom za činjenje Φ -a premda ona u danoj situaciji nije imala razloga ne činiti Φ . Priklanjanje toj opciji nije privlačno jer bi u tom slučaju ostalo sasvim nerazumljivo na čemu bi pripisivanje krivnje uopće bilo zasnovano. Prihvaćanje druge opcije impliciralo bi da bi najgori zločinci mogli biti oslobođeni ne samo krivnje, već i kazne jer bi ona imala smisla jedino ukoliko je prethodno utvrđena krivnja za njihovo ponašanje.

Vjerujem da bi internalisti ovaj prigovor mogli izbjeći tako da negiraju samu njegovu pretpostavku. Oni bi mogli tvrditi da opcije pred koje ih eksternalisti stavljaju možda i nisu toliko problematične kao što to može izgledati. Takav bi odgovor zahtijevao opširniju analizu uvjeta i okolnosti pod kojima je krivnju primjereno pripisivati i iz koje bi moglo slijediti da internalisti tu praksu mogu bolje objasniti od svojih protivnika. Na ovom se mjestu u takvu *opširniju* analizu ne mogu upuštati, ali ću se u narednom dijelu ipak upustiti u nagađanje o mogućim rezultatima takve analize. Kako i sâm Williams nipo-

minje (1995), u većini slučajeva krivnju ipak pripisujemo ljudima koji imaju odgovarajući element u svom motivacijskom skupu. U tim slučajevima, takva je praksa opravdana budući da osoba možda nije dovoljno dobro rasuđivala odnosno, prije odluke o tome kako postupiti, nije razmotrila sve relevantne činjenice koji bi mogli znatno utjecati na ishod odluke. Takve situacije pokazuju da je osoba ipak imala razlog učiniti Φ iako u danim okolnostima možda nije bila svjesna da u svom S-u ima motivaciju koja bi bila zadovoljena činjenjem Φ -a. S druge strane, osoba možda stvarno nije imala razlog učiniti Φ jer joj motivacija da to učini tada nije bila najjača. Svrha okrivljavanja i tada ima uporište jer se time želi postići da osoba u nekoj idućoj sličnoj situaciji razmotri stavove koji su prisutni u samoj toj osudi te koji bi je stoga mogli nagnati da tada postupi drukčije. Osim toga, moguće su i situacije u kojima netko uistinu nema nikakvu direktnu motivaciju koja bi bila zadovoljena činjenjem Φ -a, ali zato ima općenitiju motivaciju da izbjegne osudu i kritiku te da s ljudima koje cijeni ostvari dobar i prijateljski odnos. Osuđivanje i pripisivanje krivnje u tim je okolnostima također primjereno jer se time želi ukazati da je nekakav razlog za drukčije ponašanje ipak postojao.

Internalističko shvaćanje krivnje, prema mojem mišljenju, ne bi smjelo *a priori* zanemariti. Tim se shvaćanjem pretpostavlja da krivnju u većini situacija pripisujemo ljudima za koje vjerujemo da će to na njih polučiti određeni učinak.⁹ Ukazivanjem na pogreške u ponašanju i na moralno pogrešne postupke vjerujemo da je većina ljudi sposobna shvatiti da njihovo ponašanje u određenim okolnostima nije bilo primjereno i da bi u budućnosti trebali izbjegavati donošenje sličnih odluka. Svrha pripisivanja krivnje velikim dijelom sastoji se upravo u tome. No što je s ljudima kod kojih se takav učinak ne može postići? Što je s onima koji u svojem motivacijskom skupu ne posjeduju nijedan element koji bi ih mogao potaknuti na promjenu ponašanja te koji su nesposobni shvatiti da njihovi postupci nisu društveno prihvatljivi? Znači li to, kako tvrdi Schafer-Landau, da su takvi ljudi izuzeti od krivnje i kazne? Na to je pitanje teško pružiti odgovor kojim se pritom ne bi pretpostavljala neka od filozofskih teorija kazne i moralne odgovornosti, ali možda vrijedi spomenuti sljedeće. Čini mi se da je ovdje potrebno razlikovati značenja u kojima se pojam 'krivnje' može pojavljivati. Naime, bilo bi pogrešno tvrditi da je krivnja isključivo *moralna* kategorija budući da krivnju ima smisla pripisivati čak i u izvanmoralnim situacijama, tj. u situacijama u kojima osobu ne tretiramo kao *moralni* subjekt. Stoga mi se čini da Schafer-Landau u svom argumentu protiv internalizma ne koristi pojam 'krivnje' u istom značenju. On smatra da zastupanje internalizma povlači da bi oni »najgori od najgorih (...) tako bili imuni na krivnju (...) a vjerojatno i na kaznu« (2003: 187). Ali to ne mora biti sasvim točno. »Najgori od najgorih« mogli bi biti imuni na *moralnu* krivnju, ali ne i krivnju shvaćenu u drugom, kauzalnom smislu. Kažnjavanje bi u takvim situacijama imalo osnovu jer svrha kažnjavanja ne mora biti ista kao i svrha pripisivanja krivnje. Kažnjavanje ponekad može biti opravdano jer se time zaštićuje društvo od mogućih postupaka osobe koja je kažnjena te kažnjavanje ne mora ujedno povlačiti i *moralnu* krivnju kažnjene osobe. Naravno, postoji mnogo graničnih slučajeva u kojima je teško procijeniti ima li pripisivanje *moralne* krivnje uopće smisla. U takvim situacijama može biti relevantno pokazuje li osoba žaljenje ili kajanje jer time daje do znanja da bi

9

Uočimo da takvo shvaćanje krivnje eksternalisti ne mogu u potpunosti prihvatiti. Netko bi mogao zaista ustanoviti da ima razlog postu-

pati drukčije nego što postupa, ali to bi ga i dalje moglo ostaviti nemotiviranim da promijeni svoje ponašanje.

moralna kritika mogla u budućnosti polučiti određene rezultate. No možda ne bi bilo čudno smatrati da određeni broj ljudi ipak ne bi trebao biti predmetom moralne osude, već da bismo ih, umjesto toga, radije trebali smatrati »bezna- dežnim ili opasnim likovima« (Williams 1995: 43).

Kantovski internalizam razloga

Tvrđnja da procesi rasuđivanja ne mogu sami po sebi generirati motivaciju središnje je obilježje humeovskog internalizma. Sva motivacija mora biti derivirana iz već postojeće prethodne motivacije. Tu misao, podsjetimo se, nalazimo u Humeovoj tvrdnji o »razumu kao robu strasti« ili, drukčije formulirano, u tvrdnji da »nijedna pojedinačna temeljna motivacija (ne može biti) racionalno zahtijevana ili zabranjivana« (Gert 2004: 41). Mi ne možemo, takoreći, stvoriti motivaciju pod pritiskom razuma. Uloga razuma, grubo rečeno, za humeovce se sastoji u pružanju informacija o tome kako na najbolji način realizirati motivaciju koja je već prisutna i u korigiranju one motivacije koja je rezultat pogrešnog uvida u određeno stanje stvari. U okviru humeovskog internalizma, to bi značilo da rasuđivanjem ne podvrgavamo našu motivaciju *autoritetu razuma* u svrhu utvrđivanja je li naša motivacija racionalna ili nije, već je samo nastojimo korigirati u svjetlu novih činjenica i saznanja o svijetu. Humeovski internalist dakle ne može jamčiti da bi se, na primjer, nečije moralno dvojbene želje nužno promijenile kada bi osoba imala sva istinita vjerovanja i kada bi ispravno rasuđivala, već takvu promjenu može samo očekivati. Kada bi nečije moralno neprihvatljive želje nekim slučajem »preživjele« proces rasuđivanja, humeovski internalist bio bi obvezan tvrditi da bi takve želje toj osobi tada pružale razlog za djelovanje. Williamsov model nije humeovski u pravom smislu riječi budući da se procesi rasuđivanja, prema njegovu mišljenju, ne svode samo na instrumentalizam, već uključuju, kao što smo vidjeli, upotrebu imaginacije, razmišljanje o tome kako zadovoljiti različite elemente u S-u ukoliko između njih postoji konflikt itd. Međutim – i to je ključni razlog zašto se njegovo stajalište može nazvati neo-humeovskim – procesi rasuđivanja, *u čemu god da se sastojali*, moraju početi iz već postojeće motivacije jer, sami po sebi, nisu u stanju generirati motivaciju koja već nije prisutna.

Ovaj posljednji stav Christine Korsgaard nazvala je *motivacijskim skepticizmom* (Korsgaard 1996: 311–334). Središnja Korsgaardina teza jest da motivacijski skepticizam odnosno skepticizam u pogledu mogućnosti racionalne motivacije zapravo nema neovisnu snagu, već da je zasnovan na tzv. *sadržajnom skepticizmu*, tj. skepticizmu u pogledu pitanja mogu li formalna načela rasuđivanja – sama po sebi – proizvesti motivaciju te tako biti vodičem u izboru i djelovanju. Williams, Korsgaard smatra, jednostavno pretpostavlja da ne postoje načela praktičnog rasuđivanja koja bi nas mogla motivirati na taj način, ali za tu tvrdnju ne pruža nikakav argument. Korsgaardina namjera nije pružiti takav argument, već samo ukazati da internalist, u izgradnji svoje pozicije, ne bi smio polaziti od motivacijskog skepticizma te tako limitirati ono što bi se moglo smatrati načelom po kojem se odvija praktično rasuđivanje. Upravo suprotno, internalist bi prvo trebao imati jasnu sliku o tome što bi se moglo smatrati načelom rasuđivanja, a tek onda izvlačiti zaključke o motivacijskoj snazi takvih načela.

Korsgaardina linija argumentacije otvara sljedeću mogućnost. Kada bi se moglo pokazati da postoje načela rasuđivanja koja bi, sama po sebi, mogla generirati motivaciju te tako pokrenuti na djelovanje, tada bi se internalistička pozicija i dalje mogla sačuvati. Jedina, ali esencijalna, razlika sastojala bi se u

tome što bi se tada izbjegle relativističke posljedice Williamsova internalizma te bi se ipak mogla zagovarati objektivnost (moralnih i prudencijalnih) razloga. Internalistička pozicija mogla bi biti sačuvana jer bi prisutnost razloga i dalje ovisila o motivaciji, ali tu bi motivaciju nužno posjedovale sve *racionalne* osobe. Jedan od najpoznatijih zagovornika takvog pristupa u posljednje vrijeme je Michael Smith (1994, 2004). Smith predlaže teoriju koja pomiruje dvije, naizgled potpuno suprotne, tvrdnje – tvrdnju da su normativni razlozi utemeljeni u prethodnoj motivaciji i tvrdnju da normativni razlozi imaju objektivno utemeljenje. U sljedećem dijelu promotrit ću glavne aspekte Smithove pozicije, a potom ću pokušati pokazati da ona, unatoč mnogim vrlinama, ipak ne uspijeva potkopati humeovski internalizam.

Smithov internalizam

Smith predlaže sljedeću formulaciju internalističke pozicije:

(IR) A ima razlog učiniti Φ u okolnostima C akko bi A želio učiniti Φ u okolnostima C kada bi bio potpuno racionalan.

IR je, Smith ističe, podložan dvjema različitim interpretacijama. Prema prvoj interpretaciji, koju naziva *modelom primjera*, IR povlači da ono što imam razloga učiniti u okolnostima C ovisi o tome što bih ja, kada bih bio potpuno racionalan, želio učiniti kada bih se nalazio u okolnostima C. S druge strane, prema *modelu savjeta*, ono što imam razloga učiniti u okolnostima C ovisi o tome što bih ja, kada bih bio potpuno racionalan, želio da ja, *sada kada nisam potpuno racionalan*, učinim u okolnostima C. U svrhu boljeg objašnjenja ovih modela, Smith zamišlja dva moguća svijeta: svijet u kojem se nalazi subjektov potpuno racionalan »ja« (evaluirajući svijet) i svijet u kojem se nalazi subjektov manje racionalan »ja« (evaluiran svijet). Ideja se sastoji u tome da *ili* subjektov potpuno racionalan »ja« svojim ponašanjem u evaluirajućem svijetu daje *primjer* koji bi njegov manje racionalan »ja« trebao slijediti u evaluiranom svijetu *ili* subjektov potpuno racionalan »ja« svom manje racionalnom »ja« pruža *savjet* o tome što bi njegov manje racionalan »ja« trebao učiniti u evaluiranom svijetu. Smithova namjera jest pokazati da je model primjera neplauzibilan i da se IR može braniti jedino ako je shvaćen kao model savjeta.

Pokušat ću Smithovu distinkciju približiti koristeći poznati primjer iz Homerove *Odiseje*. Odisej je, unatoč činjenici da bi zbog toga mogao izgubiti glavu, želio čuti opojan glas sirena. Stoga je naredio svojim ljudima da ga zavežu za jarbol i zanemare njegove naredbe da ga odvežu kada se začuje glas sirena. Interpretirajući ovu priču kroz prizmu modela savjeta, mogli bismo kazati sljedeće. Odisej, u stadiju u kojem jasno rasuđuje i u kojem je svjestan svih mogućih opasnosti, *savjetuje* svom manje racionalnom »ja« da se, s obzirom na njegovu želju da čuje glas sirena, zaveže za jarbol. Prema tome, u okolnostima u kojima je Odisejeva moć jasnog rasuđivanja znatno oslabljena pjevanjem sirena, Odisej ima razloga učiniti ono što bi njegov potpuno racionalan »ja« želio da on učini u tim okolnostima – vezati se za jarbol. Model primjera, s druge strane, implicira da ono što Odisej ima razloga učiniti u okolnostima u kojima je njegova moć rasuđivanja oslabljena jest ono što bi njegov *potpuno racionalni* 'ja' želio učiniti *u istim tim okolnostima*. Ali problem je u tome što mi jednostavno ne možemo zamisliti potpuno racionalnog Odiseja u *istim* okolnostima kao manje racionalnog Odiseja. Mi ne možemo zamisliti da je moć rasuđivanja *potpuno racionalnog* Odiseja oslabljena pjevanjem sirena jer bi to značilo da Odisej ipak nije potpuno racionalan. Želja da bude zavezan za jarbol kod potpuno racionalnog Odiseja ne bi bila formirana jer za formi-

ranjem takve želje ne bi bilo nikakve potrebe. Ili, Smithovim riječima, »(...) ono što je subjektov potpuno racionalan 'ja' motiviran učiniti ovisit će o okolnostima u kojima se nađe i, po definiciji, te okolnosti nikada neće uključivati njegovu iracionalnost« (Smith 2004: 20).

Internalizam razloga, interpretiran isključivo kao model savjeta, Smith naglašava, također može objasniti mehanizam rasuđivanja te uspješno pokazati kako se motivacija može generirati racionalnim putem. Kada rasuđujemo o tome što učiniti, mi zapravo nastojimo utvrditi razloge koje imamo za određenu vrstu postupanja. Ako smo rasuđivanjem formirali vjerovanje da imamo razlog učiniti Φ , tada je to vjerovanje, internalizam razloga nam govori, ekvivalentno vjerovanju da bismo željeli učiniti Φ u stadiju potpune racionalnosti. Ali ako vjerujem da bih želio učiniti Φ u okolnostima C kada bih bio potpuno racionalan, tada je *racionalno* da, ako vjerujem da se *sada* nalazim u okolnostima C, formiram želju (motivaciju) učiniti Φ . Psihologija koja, prema Smithovim riječima, sadrži vjerovanje o tome da bih želio učiniti Φ u C kada bih bio potpuno racionalan i želju da učinim Φ u C jest »koherentnija i ujedinjenija« od psihologije koja ne sadrži takvu kombinaciju vjerovanja i želja. Ipak, Smith napominje, takvo objašnjenje nastanka motivacije racionalnim putem ne bi bilo moguće kada bi model primjera bio istinit. Osoba bi u tom slučaju mogla vjerovati da bi njezin potpuno racionalni »ja« želio učiniti Φ u okolnostima u kojima se njezin *potpuno racionalni »ja«* nalazi, ali takvo vjerovanje na nju ne bi moralo imati nikakvog utjecaja budući da takve okolnosti ne bi bile iste kao okolnosti u kojima se ona, kada nije potpuno racionalna, nalazi. No stvari se mijenjaju ukoliko prihvatimo model savjeta. U tom je slučaju osoba pod određenim pritiskom racionalnosti da stvori želju (motivaciju) djelovati u skladu sa savjetom svojeg potpuno racionalnog »ja« jer bi jedino na taj način njezina psihološka stanja postigla stadij koherencije. Smithov argument sigurno predstavlja jedno od centralnih mjesta njegove teorije budući da njime odstupa od glavnog obilježja Williamsova internalizma razloga – da procesi rasuđivanja, kakvi god da jesu, ne mogu sami po sebi generirati motivaciju. Takva motivacija, podsjetimo se, prema Williamsu mora biti prisutna prije nego što rasuđivanje uopće započne.

Koherencija želja, prema Smithu, jedan je od glavnih uvjeta koji moraju biti zadovoljeni da bismo za nekoga mogli reći da je potpuno racionalan. Smith kaže:

»Moj prijedlog jest da osoba, da bi bila potpuno racionalna, ne smije patiti od učinaka bilo kakvog fizičkog ili emocionalnog poremećaja, ne smije imati lažna vjerovanja, mora imati sva relevantna istinita vjerovanja i mora imati sistematski opravdljiv skup želja, naime skup želja koji je maksimalno koherentan i sjedinjen.« (Smith 2004: 263)

Smith se ovdje velikim dijelom nadovezuje na uvjete koje je prethodno naznačio Williams, ali s dva ključna dodatka. Kao prvo, Smith, za razliku od Williamsa, smatra da emocionalni i fizički poremećaji moraju biti isključeni kada je riječ o potpuno racionalnoj osobi. Depresija, *akrasia*, bijes – sve su to fenomeni koji mogu znatno utjecati na proces rasuđivanja. Kao drugo, potpuno racionalna osoba mora imati želje koje međusobno nisu proturječne i koje zajedno tvore jedan koherentan skup. Na taj način Smith predlaže metodu koja je po svojoj formi analogna tzv. metodi reflektivnog ekvilibrija i koja se najčešće povezuje s koherentističkom teorijom epistemičkog opravdanja.

Promatrajući tu metodu u kontekstu moralnog rasuđivanja, njezin glavni cilj jest postići stanje ekvilibrija između pojedinačnih moralnih vjerovanja i općih, teoretskih moralnih načela. To se stanje može postići jedino usklađivanjem, što znači da je na nekim mjestima potrebno revidirati teoriju, dok je

ponekad potrebno odustati i od nekih pojedinačnih vjerovanja koja s njom ne mogu biti usklađena. Neko se moralno vjerovanje tako smatra opravdanim ako nije proturječno drugim moralnim vjerovanjima odnosno ako se zajedno s drugim vjerovanjima nalazi u stanju koherencije. Originalnost Smithova pristupa, međutim, prepoznaje se u njegovoj tvrdnji da se ova metoda može primijeniti i u pogledu opravdanja želja. Naše želje također mogu biti podvrgnute racionalnoj kritici pa je stoga, između dva skupa, uvijek *racionalniji* onaj skup u kojemu želje nisu proturječne odnosno onaj u kojemu se želje nalaze u međusobnoj ravnoteži. Tu ravnotežu, slično kao i kod vjerovanja, možemo postići ili napuštanjem nekih pojedinačnih želja koje imamo ili pak dodavanjem općenitijih želja koje tada mogu služiti kao opravdanje onih pojedinačnih. Oslanjanjem na metodu reflektivnog ekvilibrija, Smith tako dolazi i do svoje središnje tvrdnje – da proces opravdanja želja na koncu uvijek rezultira *samo jednim* maksimalno koherentnim skupom i da sve potpuno racionalne osobe, po definiciji, *konvergiraju* u svojim željama u pogledu toga što učiniti u određenim okolnostima. Time ujedno i dokazuje postojanje kategoričnih razloga jer sve osobe, u stadiju potpune racionalnosti, imaju i jednake razloge za djelovanje.¹⁰

Protiv konvergencije

Smithu se može prigovoriti da opravdanje želja putem metode reflektivnog ekvilibrija možda i nema toliku snagu kao kada je riječ o primjeni te metode na sama vjerovanja. Kao prvo, zašto bismo morali smatrati da je nekoherentan skup želja *iracionalan*? Zašto bi nas činjenica da *imamo* želje koje su međusobno proturječne nužno činila iracionalnima? Ako A ima proturječne želje, to samo znači da prije samog postupanja mora utvrditi do koje mu je želje više stalo ili koja mu je želja najjača. No to još uvijek ne znači da sama činjenica da A *ima* proturječne želje nužno mora utjecati na njegovu racionalnost. Kao drugo, objašnjenje potrebe za koherentnošću naših vjerovanja može se pružiti zbog same prirode vjerovanja kao mentalnih stanja, dok nije očito u čemu bi se to objašnjenje moglo sastojati kada je riječ o željama. Smith, kao što smo vidjeli, tvrdi da ako A vjeruje da bi želio učiniti Φ u okolnostima C kada bi bio racionalan, tada je, takoreći, pod racionalnim pritiskom da formira želju učiniti Φ ako je u okolnostima C. Kada A ne bi formirao takvu želju, to je slično kao da A vjeruje da bi vjerovao da p kada bi bio potpuno racionalan, ali unatoč tome *sada* odbija vjerovati da p. No zašto smatrati da su prvi i drugi slučaj identični odnosno da opis jedne situacije mora biti jednak opisu druge situacije? Ako je A iracionalan u slučaju kada njegova vjerovanja nisu koherentna, to još uvijek ne znači da je A iracionalan u slučaju kada njegove želje nisu koherentne. Smith, čini se, prešutno pretpostavlja da postoji čvrsta analogija između teoretskog i praktičnog zaključivanja, ali to je pretpostavka koja se može dovesti u pitanje. Razlika između vjerovanja i želja jest u tome što vjerovanja mogu biti istinita ili lažna, dok želje ne mogu. Kada je riječ o vjerovanjima, mi smo pod određenim normativnim pritiskom da naša vjerovanja međusobno uskladimo. Ta činjenica može objasniti zašto može

10

Smithova teza o konvergenciji je *konceptualna* teza. Naime, sam pojam 'razloga' pretpostavlja konvergenciju želja kod potpuno racionalnih osoba. Smithova se tvrdnja o konvergenciji, dakle, ne može potkopati pružanjem primjera u kojem potpuno racionalne

osobe divergiraju u svojim željama oko toga što učiniti u određenim okolnostima. Takav se primjer, ukoliko je Smith u pravu, ne može zamisliti: postojanje takvih osoba značilo bi da one jednostavno nisu u potpunosti racionalne.

postojati pritisak za koherencijom kada je riječ o vjerovanjima, ali porijeklo tog pritiska kada je riječ o željama ostaje misteriozno.¹¹

Čak i pod pretpostavkom da Smith može uspješno odgovoriti na gornji prigovor, još uvijek ostaje razmotriti njegove argumente za konvergenciju želja kod potpuno racionalnih osoba. Smith navodi dva takva argumenta. Prvim se nastoji pokazati da se o normativnosti razloga uopće ne bi moglo govoriti kada bi razlozi bili relativni, dok se drugim pokazuje da fenomen neslaganja govori u prilog ne-relativnosti razloga odnosno da predstavlja indirektan dokaz za konvergenciju. Evo i Smithove formulacije prvog argumenta:

»Tvrđnja da bi potpuno racionalna bića konvergirala u svojim željama jaka je tvrdnja i branim je na sljedeći način. Kažem da misliti drukčije (...) znači pretpostaviti (...) da nešto sasvim arbitrarno (...) može na neki način konstituirati normativnu činjenicu: činjenicu o racionalnom opravdanju. Ali to je nekoherentno jer jedinu odlučnu tvrdnju koju možemo izreći o normativnosti jest da arbitarnost, kao takva, uvijek potkopava normativnost. (...) Interni razlozi, prema relativističkom poimanju, stoga nemaju normativni značaj. A ako je to točno, tada slijedi da relativni interni razlozi uopće nisu razlozi.« (Smith 2004: 265)

Humeovski internalizam, Smith tvrdi, ne može objasniti normativnost razloga jer bi u tom slučaju normativnost bila zasnovana na željama koje su potpuno arbitrarne. Govor o *normativnosti* ima smisla jedino ukoliko »treba« nije ovisan o subjektivnim, arbitrarnim psihološkim karakteristikama i stoga se unutar humeovske koncepcije o normativnosti ne može ni govoriti. Recimo još jednom da, prema humeovskom internalizmu, elementi koje A ima u svom motivacijskom skupu nakon rasuđivanja uvijek zavise o elementima koje A ima u tom skupu prije rasuđivanja. Ali elementi nečijeg S-a prije rasuđivanja, humeovski internalisti tvrde, potpuno su arbitrarni: A može, ali i ne mora imati želju učiniti Φ , što znači da to *treba li* (odnosno ima li razlog) A učiniti Φ na koncu konca ovisi samo o tome ima li A tu želju u svom S-u ili nema. Ako A nema tu želju, ne postoji jamstvo da će je stvoriti nakon rasuđivanja, a ako A ima tu želju, ne postoji jamstvo da će ta želja »preživjeti« proces rasuđivanja. Hoće li A stoga imati normativni razlog učiniti Φ zapravo je relativna stvar, jer to ovisi samo o A-ovoj arbitrarnoj motivaciji. No tako shvaćena normativnost, Smith nastoji pokazati gornjim argumentom, uopće nije normativnost: pojam relativnog normativnog razloga za Smitha predstavlja *contradictio in adjecto*.

Smithov internalizam, s druge strane, vrlo lako izbjegava relativističke posljedice. Koje će elemente A imati u svom S-u nakon rasuđivanja ni na koji način ne ovisi o tome koje je elemente A imao prije nego što ih je podvrgnuo sistematskom opravdanju jer »sam razum određuje sadržaj naših potpuno racionalnih želja« (Smith 2004: 33). Budući da *sve* potpuno racionalne osobe konvergiraju u svojim željama u pogledu toga što učiniti u određenim okolnostima, više ne postoji opasnost od relativizma, a razlozi ne gube svoj normativni značaj. Jer odgovor na pitanje *treba li* A učiniti Φ u C odnosno ima li A normativni razlog učiniti Φ u C ne ovisi više o tome bi li *samo* A želio učiniti Φ u C kada bi bio racionalan, već o tome bi li *sve* potpuno racionalne osobe željele učiniti Φ u C.

Smithov je argument, čini mi se, dijelom posljedica njegova vrlo jasnog razlikovanja normativnih i motivirajućih razloga. Jer kako uopće možemo govoriti o *normativnosti* razloga ako, kao što to humeovski internalisti tvrde, normativni razlozi zapravo ne postoje?¹² No vjerujem da, čak i ako distinkcija između normativnih i motivirajućih razloga nije tako oštra, to još uvijek ne znači da za normativnost nema mjesta unutar humeovske koncepcije. Na primjer, vidjeli smo da je jedan od učinaka rasuđivanja to da osoba može utvr-

diti da je neka njezina motivacija rezultat pogrešnog shvaćanja stanja stvari. Ako je A stvorio motivaciju da učini Φ zato jer nije razmotrio sve relevantne činjenice ili možda zato jer je njegovo vjerovanje o tome što će postići tim postupkom lažno, tada ima smisla reći da on ne bi trebao učiniti Φ . On to ne bi trebao učiniti budući da on sam to ne bi bio motiviran učiniti kada bi znao relevantne činjenice. Osim toga, A možda može imati neki element u svom S-u koji ga može potaknuti na neko postupanje, ali A, uslijed brojnih faktora, tog elementa ne mora biti svjestan u danom trenutku ili u danim okolnostima. Tada izgleda primjereno kazati da A treba učiniti Φ premda u svom S-u ne može pronaći ništa što bi ga potaknulo na činjenje Φ -a. Iz toga proizlazi da ponekad možemo kazati da bi A ili *trebao* ili *ne bi trebao* postupati na određeni način, ali takve su tvrdnje primjerene jedino ako su izrečene u odnosu na A-ov već postojeći motivacijski skup. No čak i ako takve tvrdnje imaju smisla samo ako se promatraju u relaciji s nečijom motivacijom, one su još uvijek normativne. Očito je da se ovako shvaćena normativnost razlikuje od Smithova shvaćanja normativnosti budući da su razlozi i dalje zavisni od arbitrarnih elemenata koji čine nečiji motivacijski skup. Ali nije jasno zašto bismo u prvom redu i prihvatili Smithovo shvaćanje normativnosti? Ako je točno da unutar humeovske koncepcije ima smisla govoriti o tome što bi netko *trebao* ili *ne bi trebao* učiniti, tada smatram da je to dovoljno za obranu Smithove tvrdnje prema kojoj razlozi unutar humeovske koncepcije »nemaju normativni značaj«.

Osvrnut ću se sada na drugi Smithov argument protiv relativističkog shvaćanja razloga. Smith smatra da svakodnevna (moralna) praksa nedvojbeno pokazuje da su razlozi ne-relativni. Njegovim riječima:

»Mi se potencijalno slažemo ili ne slažemo jedni s drugima oko toga što konstituira razlog, a što ne. Zato, u slučaju neslaganja (...) uvijek imamo opciju upustiti se u raspravu da bismo pokušali ustanoviti tko je u pravu a tko u krivu. Mišljenja drugih ljudi o tome koji su razlozi za djelovanje konstituira potencijalne izazove mojim vlastitim mišljenjima. Ovo je sve nekonzistentno s tvrdnjom da je naš pojam razloga za djelovanje (...) relativan u odnosu na pojedinca; da tipično znači razlog_a iz mojih usta, razlog_i iz tvojih, razlog_{njezin} iz njezinih, i tako dalje. Prije sugerira da je naš pojam razloga nepobitno ne-relativan.« (Smith 2004: 32–33)

Snaga Smithova argumenta posebno dolazi do izražaja ukoliko taj argument sagledamo iz šire perspektive. U metaetičkim je raspravama, pogotovo kod realistički usmjerenih autora, često prisutno pozivanje na moralnu fenomenologiju. Moralni realisti, pokušavajući obraniti svoju poziciju, nerijetko ukazuju na same karakteristike moralnog diskursa te smatraju kako one svjedoče u prilog tome da je etika objektivna odnosno da postoji moralna stvarnost koju naši moralni sudovi opisuju. Nama se čini da moralni sudovi referiraju na objektivne moralne činjenice za koje pretpostavljamo da postoje nezavisno od naših vjerovanja. Također nam se čini da postoje neslaganja oko moralnih pitanja, vjerujemo da postoji opravdanje za mnoga naša moralna uvjerenja te smatramo da su neki ljudi »bliže« moralnoj istini od nekih drugih. Sagledavajući ove karakteristike u cjelini, možemo kazati da nam se moral *pojavljuje*

11

Možda bi trebalo naglasiti da moja namjera nije dovesti u pitanje činjenicu da naše želje mogu biti nekoherentne, već samo ukazati na problematičnost teze da je *iracionalno* imati nekoherentne želje. Moj prigovor Smithu djelomično je inspiriran prigovorom koji je Smithu uputio Sayre-McCord (vidi u Smith 2004).

12

Williams na jednom mjestu napominje da »mora biti pogreška jednostavno razdvojiti eksplanatorne i normativne razloge« (Williams 1995: 39).

na način da o njemu mislimo kao o nečemu objektivnom, kao o području koje možemo spoznati i koje nije ovisno o našim subjektivnim uvjerenjima. Kada i sami ne bismo smatrali da ne postoji moralna istina, tada se ne bismo niti upuštali u neslaganja o moralnim pitanjima, ne bismo pokušavali opravdati naše moralne sudove i ne bismo smatrali da nam neki ljudi mogu biti od pomoći kada je riječ o moralnim dilemama. Ali budući da ovo jesu glavna obilježja moralne prakse, zašto ne zaključiti da moral zaista jest takav kakvim ga mi doživljavamo? Intuitivna plauzibilnost realističkog rješenja leži u njegovoj jednostavnosti, dok antirealisti moraju ponuditi rješenje koje bi objasnilo realističku prirodu moralnog iskustva, ali koje ujedno ne bi impliciralo moralni realizam. Jer, ukoliko u tome ne uspiju, zašto tada ne bismo zaključili da etika uistinu jest o nečemu objektivnom? Ne ulazeći dublje u problem moralnog realizma, očito je gdje se skriva najveća poteškoća. Uzimajući u obzir fenomenologiju moralnog iskustva, moramo priznati da nam se u mnogim situacijama (poglavito moralnim) čini da razlozi za djelovanje ne ovise o našim subjektivnim preferencijama. To poborniku objektivnih razloga već na samom početku omogućuje bolju »startnu poziciju« budući da samo treba ukazati na činjenicu da se ljudi vrlo često ponašaju *kao* da razlozi za djelovanje nisu relativni. Smith u svom argumentu u prilog konvergenciji koristi upravo tu strategiju i na taj način s lakoćom prebacuje teret dokazivanja na svog protivnika. Jer zašto bi se na koncu A i B upuštali u raspravu oko toga što imaju razloga učiniti kada sami ne bi smatrali da postoji *samo jedan* istinit odgovor na to pitanje?

Smithu se, međutim, može prigovoriti da oslanjanje na moralnu fenomenologiju ne može poslužiti kao konkluzivni argument za izgradnju određene metaetičke pozicije. Premda teško možemo osporiti da karakteristike moralnog diskursa favoriziraju kognitivizam i objektivnost u etici, brojni su moralni filozofi ta svojstva nastojali objasniti ujedno zadržavajući nekognitivni pristup. Emotivistički pristup problemu moralnog neslaganja, na primjer, zasnovan je na pretpostavci da *pravo* moralno neslaganje ustvari ne postoji, da je moralno neslaganje zapravo neslaganje oko činjenica te da se svrha moralne argumentacije sastoji u tome da se sugovornika natjera na promjenu moralnog stava. No, kada bi obje strane zadržale svoj moralni stav unatoč postignutom konsenzusu oko svih činjenica, tada više ne bismo mogli tvrditi da je netko od njih u pravu, a netko u krivu. Ovdje ne želim sugerirati da je emotivizam (ili neka verzija te teorije) istinita moralna teorija koja uspješno pristupa problemu moralne fenomenologije, već samo nastojim istaknuti da postoje i druga objašnjenja moralne prakse koja ujedno ne povlače realizam ili objektivizam u etici. Zašto bi Smithovo objašnjenje u tom smislu bilo najprirodnije? Zašto bismo, temeljem neslaganja dvoje ljudi oko toga što imaju razloga učiniti, morali zaključiti da samo jedan od njih može biti u pravu? Smithov argument jednostavno pretpostavlja kognitivističku interpretaciju fenomenologije moralnog iskustva, ali ne nudi dodatno objašnjenje zašto bismo tu interpretaciju trebali prihvatiti. Jer čak i ako je tako da mi u svakodnevnim moralnim situacijama pretpostavljamo postojanje objektivne moralne stvarnosti, nije isključeno da bi istinito objašnjenje naše moralne prakse takvu pretpostavku smatralo krajnje neopravdanom. Jedno je pitanje kakva je *naizgled* priroda morala, a sasvim drugo kakva je *uistinu* priroda morala.

Literatura

- Cullity, G. i Gaut, B., »Introduction«, u: Cullity, G. i Gaut, B. (ur.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Dancy, J., *Practical Reality*, Oxford University Press, New York 2000.
- Gert, J., *Brute Rationality: Normativity and Human Action*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Korsgaard, C., »Skepticism about Practical Reason«, u: Korsgaard, C., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Lazović, Ž., *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, Filozofsko društvo Srbije, Beograd 1988.
- McDowell, J., »Might There Be External Reasons?«, u: McDowell, J., *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge 1988.
- Schueler, G. F., *Desire: Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action*, MIT Press, Cambridge 1995.
- Shafer-Landau, R., *Moral Realism: A Defence*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Smith, M., *The Moral Problem*, Basil Blackwell, Oxford 1994.
- Smith, M., »In Defence of *The Moral Problem*: A Reply to Brink, Copp, and Sayre-McCord«, u: Smith, M., *Ethics and the A Priori*, Cambridge University Press, New York 2004.
- Smith, M., »Internal Reasons«, u: Smith, M., *Ethics and the A Priori*, Cambridge University Press, New York 2004.
- Williams, B., »Internal and External Reasons«, u: Williams, B., *Moral Luck*, Cambridge University Press, London 1981.
- Williams, B., »Internal Reasons and the Obscurity of Blame«, u: Williams, B., *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Matej Sušnik

Internalism about Reasons: Two Interpretations

Abstract

Internalists about reasons argue that the presence of a motive is a precondition for the existence of a reason. According to the Humean interpretation of this view, reasons for action are always relative since their existence depends on the arbitrary elements which form one's subjective motivational set. One of the greatest challenges to Humean internalism is the Kantian interpretation of the internalist position. The main intention of Kantian approach is to prove the possibility of rational motivation and thus deny Humean internalism. In this article I critically examine this discussion and attempt to defend Humean internalism against one contemporary Kantian proposal.

Key words

normative reasons, motivating reasons, rationality, internalism, externalism