**Aristotelovo shvatanje sreće**

Od Aristotela, pa tokom celog helenističkog razdoblja, pojam cilja (*telos*) bio je središnji za etičku teoriju. U formalnom smislu, pojam cilja predstavlja „ono radi čega se sve čini“ i što se „samo ne čini radi ničega drugog“; taj cilj je krajnji predmet strmljenja, nešto što se uvek izabire radi sebe samog. Takav cilj je potpun, samodovoljan i najvredniji izbora. Aristotel smatra da je sreća (*eudaimonia*) to najviše dobro. Do preciznog određenja sreće Aristotel dolazi na osnovu specifične funkcije čoveka. Ta funkcija je razumska delatnost duše. Prema tome, sreća se određuje kao razumska delatnost duše u skladu s njenom vrlinom. (Vrlo je važno da se sreća kod Aristotela određuje kao *delatnost*; u tom smislu, ona nije statička; tj. nije stanje nego aktivnost).

Sreću uvek biramo radi nje same, a nikada radi bilo čega drugog. Međutim čast, zadovoljstvo, bogatstva biramo zaista i radi njih samih, ali i radi sreće, pretpostavljajući kako ćemo s pomoću njih postati sretni. Međutim, sreću nitko ne bira radi tih stvari, a ni radi bilo čega drugog. Pored toga, sreća nikada nije sredstvo za postizanje bilo čega drugoga – ona je kranji cilj; krajnje dobro. Upravo u tom smislu, sreća je jedina intrinsična vrednost (tj. jedino intrinsično dobro) i, kako Aristotel kaže, najviše dobro.

Ovo najviše dobro (tj. *eudaimonia*) je samodovoljno. Samodovoljno je ono što samo čini život poželjnim i bez ikakve oskudice. Po Aristotelu, sreća je upravo takva. Ipak, iako je sreća samodovoljna u ovom smislu, za sreću su potrebna spoljašnja dobra. U skladu s tim, postoje neke stvari čiji nedostatak pomućuje sreću, kao što je dobro poreklo, dobro potomstvo, lepota. Teško može da bude srećan onaj ko je ružan, nižega porekla, samac i bez dece; a još teže ako su mu deca ili prijatelji loši. Ovo Aristotelovo shvatanje izgleda dosta očigledno; npr. čovek čije je dete postalo monstruozni ubica teško može da se okarakteriše kao srećan uprkos svim ostalim dobrima koja poseduje.

Aristotel razmatra i sledeće pitanje: utiče li sudbina potomaka na sreću umrlih bližnjih i prijatelja? Na pokojnike donekle deluju dobre ili zle sudbine prijatelja, ali ne tako ni toliko da srećne učine nesrećnima.

**Aristotel o delovima duše**

**Aristotelova podela vrlina**

Po Aristotelu, duša je jednim delom razumna, a jednim delom nerazumna. U skladu sa ovom podelom, postoje dve vrste vrlina: (1) vrilne koje se odnose na deo duše koji je razuman (to su tzv. intelektualne vrline), i (2) vrline koje se odnose na deo duše koji nije razuman, ali može da sledi razum (to su tzv. karakterne vrline). Primeri karakternih ili etičkih vrlina su umerenost, hrabrost, darežljivost itd. Primeri intelektualnih vrlina su praktična mudrost (*phronesis*), mudrost itd.

Evo Aristotelove potpune definicije vrline: *Vrlina je sklonost da se bira koja se drži sredine u odnosu na nas, razumom određene tako kako bi to uradio razuman čovek*. U stvari, vrlina je sredina između dva rđava smera: preterivanja i zaostajanja za merom. Dakle, suština vrline je u držanju mere (tj. sredine). Aristotel je ovo veoma detaljno ilustrovao na pojedinim vrlinama: umerenost je sredina između neosetljivosti i razuzdanosti; darežljivost je sredina između rasipnosti i škrtosti; hrabrost je sredina između kukavičluka i neke vrste nepromišljenog srljanja u opasnost (mislim da mi nemamo konkretan termin).

Naravno, sredina o kojoj se ovde govori nije neka mehanički ili aritmetički određena sredina (kao što bi npr. 15 predstavljao sredinu između 10 i 20), već kao mera koju treba da pronađe razum. Zato se u definiciji i kaže da je sredina određena razumom onako kako bi to uradio razuman čovek. Isto tako, vrline nemamo po prirodi. Kako Aristotel navodi, kamen po prirodi pada na zemlju kada se ispusti. Prema tome, ono što je po prirodi, ne može se menjati navikom. To nije slučaj sa vrlinama. Po prirodi imamo samo dispoziciju da steknemo vrline, a stičemo ih navikom (tj. tako što postupamo na način na koji bi postupala osoba koja bi posedovala vrlinu).

**Platonovo objašnjenje vrlina**

Postoje četiri kardinalne vrline: pravednost, umerenost, hrabrost i mudrost.

U okviru Platonove Države postoji jedna temeljna pretpostavka: čovekova duša ima istu trodelnu strukturu kao i država. U filozofiji politike se ovakav način posmatranja države zove *organicizam* (tj. država se posmatra kao organizam). Čovekova duša ima tri dela: (1) razumski deo; koji se nalazi smešten u glavi, (2) *thymos*, tj. sposobnost da se odlučujemo; to je deo koji se smešten u grudima, (3) strasni ili požudni deo; koji je smešten u stomaku i genitalijama. Platon u devetoj knjizi pravi vrlo zgodnu ilustraciju ove trodelne strukture čovekove duše: zamislimo spoljašnji omotač u obliku velikog čoveka, a unutar tog čoveka jednu celinu sastavljenu od malog čoveka, lava i gorgone (čudovišta koje ima bezbroj glava). Mali čovek simbolizuje razumski deo, lav simbolizuje *thymos*, gorgona simbolizuje požudni deo. Ova ilustracija je veoma korisna kada je reč o objašnjenju prirode vrlina kod čoveka. Isto tako i država ima tri dela: (1) vladari; koji su posebno odabrani nadareni pojedinci iz klase čuvara, (2) čuvari; tj. vojnici, (3) zanatlije i zemljoradnici; to je najbrojniji stalež.

Budući da čovekova duša ima istu strukturu kao i država, moguće je ispitivati vrline na primeru države, koja je veća. Pokazuje se da je priroda vrlina i u slučaju države i u slučaju pojedinca potpuno ista.

Umerenost je slična harmoniji; ona je vladanje nad uživanjima i strasnim sklonostima. Kaže se da je umeren čovek „jači od samog sebe“. To znači da u samom čoveku ima više elemenata i da je čovek jači od sebe kad ono što je u njemu bolje nadvladava ono što je u njemu gore (tj. kad razumski deo nadvladava sklonosti, požude i strasti). U okviru države, umerenost se postiže time što čuvari obuzdavaju najbrojniji stalež (zanatlije i zemljoradnike) na osnovu onoga što im kažu vladari.

Država je mudra po najmanjem staležu; tj. mudra je na osnovu svojih vladara. Na nivou pojedinca, čovek je mudar na osnovu svog razumskog dela.

Država je hrabra na osnovu svojih čuvara. Na nivou pojedinca, čovek je hrabar na osnovu onoga što Platon zove *thymos* (tj. na osnovu sposobnosti da se odlučimo, koja se nalazi u grudima).

„Obavljati svoj posao“ – u tome se sastoji pravičnost. Pravičnost omogućuje ostalim vrlinama da nastanu, a kad su nastale, pruža im zaštitu. U okviru države, pravičnost se sastoji u tome da svaki pojedinac obavlja samo jednu vrstu posla za koju je po prirodi najviše nadaren. Na nivou pojedinca, pravičnost se sastoji da svaki od delova duše obavlja svoj posao: razumski deo treba da vlada, sposobnost odlučivanja (tj. lav) da obuzdava strasni deo (tj. gorgonu).

Prema tome, ono što predstavlja suštinu pravednosti u Platonovoj Državi jeste osnovni postulat koji se sastoji iz dva dela: (1) i u čovekovoj duši i u državi postoje različite funkcije, (2) u državi svaki pojedinac treba da obavlja samo jednu funkciju za koju je po prirodi najnadareniji; tj. svaki deo čovekove duše treba da obavlja svoju funkciju (razumski deo treba da vlada, sposobnost odlučivanja (tj. lav) da obuzdava strasni deo (tj. gorgonu).

**Platonovo objašnjenje vaspitanja**

Kod vaspitanja, prvo se kreće sa gimnastikom i muzičkim obrazovanjem. Muzičko obrazovanje se sastoji od istinitih i lažnih govora (tj. mitova). Ti govori su ispravljeni mitovi o bogovima u kojima se više ne pominje da bogovi čine bilo šta što se može smatrati nedoličnim. Isto tako, u ove mitove Platon ubraja i feničansku laž: zapravo, reč je o klasičnoj propagandi; o priči na osnovu koje se deci u Platonovoj zamišljenoj državi od malena usađuje rasni način razmišljanja. Ovaj način razmišljanja treba da zaštiti temeljni postulat koji Platon obrazlaže u *Državi* i na osnovu kojeg zasniva prirodu pravičnosti: u državi svaki pojedinac treba da obavlja samo jednu funkciju za koju je po prirodi najnadareniji.

Razlog zbog kojeg Platon uvodi i gimnastiku i muzičko obrazovanje je da se postigne sklad u ljudskom telu i duši. Oni koji se od mladosti bave samo gimnastikom postaju neobrazovani i neosetljivi za umetnost i nauke; oni koji se od mladosti bave samo muzikom, postaju previše „mekani“. Ono u pogledu čega je Platon vrlo jasan je to da muzičkim obrazovanjem i gimnastikom treba da se bave i muškarci i žene čuvari. Oni za koje se pokaže da su najviše nadareni za gimnastiku i muzičko obrazovanje od dvadesete do tridesete godine treba da proučavaju sledećih pet nauka:

1. aritmetika (tj. umešnost baratanja brojevima izvan praktičnih svrha)
2. logistika (tj. praktično računanje – koje je čuvarima neophodno zbog ratovanja)
3. geometrija
4. stereometrija (tj. prostorna geometrija; proučavanje trodimenzionalnih tela)
5. astronomija (tj. pručavanje nebeskih tela)

Nakon toga, oni koji su se najbolje pokazali u proučavanju ovih nauka, treba sledećih pet godina da se bave *dijalektikom*. Dakle, dijalektikom se bave od tridesete godine, pa sledećih pet godina. Dijalektika je „put koji vodi krajnjem cilju“; tj. ona je put koji vodi apsolutnom znanju. U tom smislu, filozofija je nezamisliva bez dijalektike. Dijalektikom ne bi trebalo da se bave mladi ljudi, budući da je reč o veštini koja osposobljava da „slabiji govor“ pretvorimo u jači. Takvu veštinu su podučavali sofisti, a na mlade ljude ova veština ne deluje pogodno, već ih navodi da je zloupotrebljavaju. Upravo zato, dijalektikom treba da se bave tridesetogodišnjaci. Platonov plan obrazovanja možemo da sagledamo i pomoću alegorije pećine. Pet nauka pomažu da se izađe iz pećine (tj. one predstavljaju proces izlaska iz pećine), a dijalektika pomaže da se stvari izvan pećine sagledavaju kako bismo na kraju mogli da gledamo i u sam izvor onoga što omogućava da se stvari vide – ideju dobra.

**Platonova ideja Dobra**

Ideja Dobra zauzima posebno mesto u *Državi*. Platon ideju Dobra poredi sa suncem, koje čini sve predmete vidljivim i stoga je izvor njihove vrednosti i lepote, kao i nužni uslov za njihovo saznanje. Kao što sunce omogućava da vidimo predmete, na sličan način ideja Dobra omogućava da saznamo ostale ideje. Tačnije, ostale ideje postoje na osnovu ideje dobra i možemo da ih saznamo na osnovu ideje dobra upravo kao što možemo da vidimo predmete zahvaljujući sunčevoj svetlosti. Ovakvo objašnjenje ideje Dobra je Platon predstavio pomoću alegorije pećine u *Državi*.

Evo u čemu je suština ove alegorije: Platon zamišlja da ljudi žive u podzemnoj pećini i da od detinjstva imaju okove oko vratova tako da mogu da gledaju samo napred u zid koji se nalazi ispred njih i ne mogu da okreću glave. Svetlost im dolazi od vatre koja gori iza njihovih leđa. Sve što ovi ljudi vide jesu vlastite senke i senke drugih ljudi i stvari. Platon smatra da su ovi ljudi slični nama u pogledu saznajnog položaja: kao što oni vide samo senke pravih stvari, tako i mi vidimo samo nesavršene i propadljive kopije „ideja“. To je analogija koja je u osnovi alegorije pećine. Međutim, kada bi neko oslobodio jednog od zatvorenika iz ove pećine, šta bi se dogodilo? Platon smatra da bi taj zatvorenik prilikom izlaska iz pećine morao dugo da se navikava na svetlost. U početku bi najpre raspoznavao senke, a zatim bi se polako privikao i počeo da vidi prave stvari, da bi na kraju mogao da gleda direktno u sunce (koje omogućava da se sve stvari vide). Analogija u pogledu saznanja je direktno povezana sa Platonovim planom obrazovanja. Deset godina se proučava pet posebnih nauka koje, slikovito rečeno, pomažu da se izađe iz pećine (tj. one predstavljaju proces u okviru kojieg se dolazi do saznavanja ideja), a dijalektika pomaže da se sagledaju *stvari izvan pećine* kako bismo na kraju mogli da gledamo i u sam izvor onoga što omogućava da se te stvari vide – ideju dobra.

Međutim, vrlo je diskutabilno koliko se uspešno može odbraniti Platonovo objašnjenje ideje Dobra. Aristotelova čuvena kritika ove ideje se svodi na sledeće: mi za najrazličitije stvari govorimo da su dobre; prema tome, svim tim stvarima ne može biti u osnovi jedna zajednička ideja (na osnovu koje su sve te stvari dobre).

**Sokratov stav „vrlina je znanje“**

Sokrat je uzimao za glavni i skoro isključivi predmet filozofskog raspravljanja upravo etičke probleme.

Sokrat je smatrao da niko od ljudi ne bira zlo dobrovoljno i svesno. Drugim rečima, niko ne čini zlo sa znanjem i unapred postavljenim ciljem: niko ne bira zlo kao takvo.

Ovaj etički intelektualizam kritikovao je već Aristotel, tvrdeći da identifikovanje znanja i vrline zanemaruje iracionalne delove duše i moralnu slabost koja čoveka može navesti da da učini i ono za šta zna da je loše. To je takozvana slabost volje (*akrasia*). Osoba koja ima slabu volju postupa suprotno razumu zbog određene emocije ili osećanja. Ova osoba ne samo što poseduje osećanje koje je suprotno razumu, već ima i tu manu što popušta tom osećanju pre nego da postupa u skladu sa razumom.

Sokrat stvari posmatra na drugačiji način. Naime, po Sokratu neko može znati da je opijanje za njega loše, ali u trenutku kada ga spopadne poriv da pije on odvraća svoju pažnju od tog znanja i usmerava je na stanje opijenosti kao kontrast svom nesrećnom životu i u tom smislu istinski veruje da to stanje predstavlja njegovo istinsko dobro. Nakon što osećanje opijenosti prođe, on sebi priznaje da je učinio nešto za šta je znao da je rđavo, ali ostaje činjenica da je, u trenutku kada je podlegao nagonu, spomenuto znanje izmaklo iz područja njegove mentalne pažnje. Kada bismo Sokrata postavili u okvire savremene metaetičke terminologije, mogli bismo reći da je bio kognitivista i internalista. Internalizam je shvatanje prema kojem iskreno prihvatanje određenog moralnog suda povlači postupanje u skladu s tim sudom.

 U skladu s tim, Sokrat je smatrao da postoji samo jedna vrlina – mudrost. Ova teza o odnosu između znanja i vrline karakteristična je za celokupnu etiku Sokratovu. Prema njemu, znanje i vrlina su identični u tom smislu da će mudar čovek, dakle onaj koji poseduje znanje o tome šta je ispravno, takođe i činiti ono što je ispravno. Sve vrline su posledica i izraz pravog znanja i razumevanja.

Iz identifikacije mudrosti i vrline proizlazi jedinstvo vrline: postoji samo jedna vrlina, uviđanje onoga što je istinski dobro za čoveka, onoga što zaista vodi ka njegovom duševnom zdravlju i duševnoj harmoniji. Što je još važnije, iz te identifikacije proizlazi i to da se čovek može učiti vrlini.

Na kraju, Sokratov metod raspravljanja o moralnim pitanjima se sastojao iz tri dela: ironija, majeutika (tj. babička veština ili veština porađanja) i indukcija. Sokratov cilj je da pokaže da u pogledu svake stvari i svakog postupka postoje *objektivna* merila na osnovu kojih se može utvrđivati kakve te stvari i ti postupci treba da budu (tj. Sokrat je bio moralni objektivista). Ironija se svodi na to da se prikladnim pitanjima sagovorniku pokaže kako je njegovo znanje o određenom pitanju neadekvatno. Majeutika se sastoji u postavljanju pitanja na osnovu kojih je Sokrat pomagao sagovorniku da svoje saznanje o određenom pitanju ili pojmu pročisti; tj. da dođe do jasnog shvatanja nekog pojma. Indukcija se sastoji u navođenju niza primera iz kojih se izvodi neki opšti pojam.

**Sofisti- učitelji vrline**

Reč „sofista“ je termin kojim je u antičkoj Grčkoj nazivan čovek koji je posedovao određenu veštinu i koji je stoga mogao za sebe tvrditi da je mudar (σοφός). Od 5. veka st. e. ovaj se termin uglavnom koristio za učitelje koji su putovali od grada do grada i držali predavanja za novac.

Protagora je jedan od najpoznatijih sofista. Protagora ističe da je „čovek merilo svih stvari: onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu". Protagora zapravo govori da ono što se meni čini istinitim – to za mene i jeste istinito, ono što se tebi čini istinitim – to za tebe i jeste istinito, i tako za svakog pojedinog čoveka. Ovo predstavlja osnovu Protagorinog relativističkog stanovišta. Međutim, Platon Protagori pripisuje i *etički* relativizam. Protagorim etički relativizam se svodi da to da "ono što svakoj državi izgleda pravedno i lepo, to njoj i jeste lepo, sve dok ga ona takvim smatra".

Jedna od važnih distinkcija koja je u samom centru etičkih shvatanja sofista je razlika između *fizisa* (prirode, prirodnog reda) i *nomosa* (ljudskih zakona u pravu i običajima).

Sofist Hipija vidi suprotnost između fizisa i nomosa. U tom smislu, Hipija kaže da "zakon kao tiranin prisiljava ljude da čine mnoge stvari protiv prirode". Ljudska priroda je dobra, ljudi su po prirodi solidarni, jednaki, a zakoni i običaji ih dele i zbog toga te zakone treba procenjivati prema tome koliko su uskladu s prirodom, sa zakonima prirode.

I za mlađe sofiste, Gorgiju i Kalikla, postoji suprotnost između nomosa i fizisa, ali u sasvim drugačijem smislu nego za Hipiju. Tačnije, načini na koje Hipija i ovi mlađi sofisti vide prirodno stanje se razlikuju. Za Hipiju su ljudi jednaki. Za mlađe sofiste, u prirodi vlada zakon sile i prava jačeg. Ljudi su po prirodi nejednaki i tek zakoni uspostavljaju jednakost među ljudima. Ali, kako ovi sofisti smatraju, ove zakone su stvorili slabi ljudi kako bi zaštitili vlastite interese od moćnih, jakih. Na taj način, zakon ide protiv prirode: po prirodi bi bilo pravedno da jaki ima više od slabijeg.

Po Kaliklu su čak i individualne vrline protivprirodne. Vrline propovedaju slabi ljudi, a razlog zbog kojeg to čine je nesposobnost i zavist. Naime, i slabi ljudi bi želeli da potpuno zadovoljavaju svoje želje i strasti, ali su za to nesposobni, pa im jedino preostaje da licemerno proglase kako je umerenost vrlina. U tom smislu Kalikle ističe da se vrline kao što su umerenost i pravednost hvale iz kukavičluka i zavisti slabih ljudi prema snažnima (koji bi sve svoje strasti mogli da zadovolje).[[1]](#footnote-1)

**Epikurejski indeterminizam**

U osnovi Epikurovog stanovišta je materijalistička metafizika; tj. atomističko shvatanje prema kojem postoje samo atomi i praznina. Atomi su osnovni konstituenti sveta. Epikur polazi od zapažanja da se sve složene stvari raspadaju na svoje sastavne delove. Ipak, u osnovi moraju stajati elementi koji se dalje ne mogu deliti; ti delovi su atomi (bukvalno: nedeljivi). Inače, atomi su večni: oni su oduvek postojali i oni ne mogu da prestanu da postoje, ali sve što je sastavljeno od njih je prolazno. Pored toga, Epikur primećuje da se složene stvari kreću; prema tome, pored atoma, mora postojati i prazan prostor koji bi omogućio složenim telima da se kreću.

Epikur je u pogledu formulacije svog atomizma u velikoj meri sledio gledište Demokrita (filozofa koji se smatra osnivačem antičkog atomizma). Međutim, Demokrit se nije uspešno izborio sa sledećom kritikom: Zašto se atomi kreću, umesto da naprosto stoje u mestu? Ako se ne odgovori na ovo pitanje, onda čitav atomizam postaje neuspešan, jer se ne može ni objasniti kako bi od atoma moglo da nastane bilo kakvo složeno telo.

Epikur na ovaj prigovor odgovara tako što pretpostavlja da atomi imaju težinu i padaju na dole (iako ne postoji dno univerzuma). Pored toga, Epikur smatra da atomi ponekad neobjašnjivo i nasumično skreću u stranu i taj način dolazi do njihovog sudaranja i stvaranja složenih tela. (Da nije uveo ovo nasumično skretanje, Epikur bi mogao da objasni zašto se atomi kreću, ali ne i kako mogu da stvore složena tela, jer bi naprosto pravolinijski padali na niže poput kišnih kapi.)

Na osnovu pretpostavke da atomi nasumično skreću u stranu, Epikur ostavlja prostor za čovekovu slobodnu volju. To je Epikurov indeterminizam. Ipak, postoje dva ključna pitanja koja su značajna za etičara:

1. Prvo, to što se na nivou atoma dozvoljava slučajno i nepredvidivo skretanje, ne povlači da će taj isti indeterminizam vladati i na nivou objekata koji su sastavljeni od tih atoma (svako ko to tvrdi čini grešku kompozicionalnosti – da svojstvo koje pripisujemo delovima, ima i celina sastavljena od tih delova).
2. Drugo, čak i ako bi ovaj indeterminizam zaista vladao na nivou složenih objekata, upitno je da li je slučajno i nepredvidivo ponašanje zaista slobodno, a ne ludačko ponašanje.

**Epikurejsko shvatanje sreće**

U okviru Epikurovske filozofije, dobar život (*eudaimonia*) predstavlja cilj svih radnji. Epikur je sreću (*eudaimoniu*) shvatio kao zadovoljstvo (*hedone*). Epikurovska etika je verzija egoističkog hedonizma: jedina stvar koja ima intrinsičnu vrednost je postizanje vlastitog zadovoljstva. Na osnovu toga se vidi da vrline imaju samo instrumentalnu vrednost (tj. one su dobre samo u onoj meri nam omoguavaju dolaženje do zadovoljstva). Stanje sreće kojem čovek teži postiže se uklanjanjem iluzija u pogledu bogova; postizanjem ispravnog stava prema smrti; te ograničavanjem želja na ciljeve koji su lako dostupni.

Epikurova materijalistička metafizika uklanja svaki vid božanskog uplitanja u ljudski svet. Bogovi su bića koja žive u međusvetovima i ni na koji način se ne upliću u ljudske stvari, a svi prirodni fenomeni se objašnjavaju mehanistički na osnovu atoma – čime se otklanja rašireno uverenje, koje je izvor straha, da npr. poplava ili požar predstavlja božanski gnev itd.

Epikur je svoj etički hedonizam (to je teorija na osnovu koje se procenjuje ispravnost postupaka) zasnovao na psihološkom hedonizmu (to je teorija prema kojoj je izvor naše motivacije postizanje zadovoljstva). Epikur primećuje da čak i novorođenčad izbegavaju bol i teže zadovoljstvu, a isto je i sa životinjama. Na osnovu toga izvodi da je postizanje zadovoljstva i izbegavanje bola najveće dobro.

Pored toga, on smatra da smo *neposredno* svesni toga da je zadovoljstvo dobro i da je bol loš, a upravo iz tog razloga nikakva dalja argumentacija nije potrebna da bi nam pokazala da je zadovoljstvo dobro i da je bol loš.

Epikur zadovoljstvo shvata kao zadovoljenje želja. Prema tome, postoje dva glavna načina na koji možemo da postignemo zadovoljstvo: (1) ili da zadovoljimo naše želje (2) ili da eliminišemo naše želje. Epikur se najčešće zalaže za drugo rešenje – svesti želje na minimum koji se onda može lako zadovoljiti.

Postoje tri vrste želja: (1) prirodne i nužne kao što su želje za hranom i skloništem, (2) prirodne koje nisu nužne kao što je želja za luksuznom hranom, (3) neprirodne, kao što je želja za novcem ili slavom. Drugu vrstu želja bi svakako trebalo ograničiti i ne težiti za takvim stvarima, dok bi neprirodne želje trebalo potpuno eliminisati, jer je reč o željama koje nemaju ograničenje (npr. koliko god bio bogat, mogu biti još bogatiji).

Pored toga, Epikur pravi razliku i između mentalnih (ili duhovnih) i fizičkih zadovoljstava. Mentalna zadovoljstva i bolovi se prostiru i na prošlost i na budućnost i upravo zbog toga oni mnogo više utiču na sreću od fizičkih zadovoljstava i bolova. Jedna od stvari koje najviše uništavaju sreću jeste jedna vrsta mentalnog bola; strah od budućnosti, tj. strah od Bogova i od smrti. Epikur smatra da omogućava postizanje ataraksije time što pruža razloge da se otkloni ovaj strah.

Kao što su mentalni bolovi gori od fizičkih bolova, tako su i mentalna zadovoljstva bolja od fizičkih zadovoljstava, a najvrednije od svih mentalnih zadovoljstava je ataraksija (*ataraxia*) tj. neuznemirenost duše. Do ataraksije se dolazi na osnovu oslobođenja od strahova od bogova i smrti, kao i od težnje za postizanjem nepotrebnih zadovoljstava kao i onih koja ne možemo da postignemo.

Strah od smrti je jedna od najvećih prepreka dolaženju do *ataraksije*. Epikur nudi dva argumenta na osnovu kojih pokušava da otkloni strah od smrti: (1) Smrt predstavlja raspadanje atoma koji čine dušu; u tom pogledu, smrt za mrtvu osobu ne predstavlja ništa; tj. smrt nije nešto loše čega se treba plašiti) – ne postoje užasi zagrobnog života. (2) Kao što se niko ne plaši prenatalnog perioda pre nego što smo nastali, tako ne bi trebalo ni da se plašimo večnog perioda nakog smrti. Tj. kao što ne smatramo da je period pre našeg rođenja u kojem nismo postojali nešto strašno, tako bi trebalo da doživljavamo i period nakon naše smrti.

**Stoici i etika**

Kod stoika, kao i u svim antičkim etičkim sistemima, polazi se od pretpostavke da postoji neki „cilj“ (telos). Taj cilj se može poistovetiti sa „srećom“ (*eudaimonia*). Zenon ovu sreću određuje kao „življenje u skladu“, ili kao „življenje u skladu s prirodom“. Veliko je pitanje da li „življenje u skladu s prirodom“ treba shvatiti kao ljudsku prirodu ili kao prirodu univerzuma. Ipak, u oba slučaja ta priroda je racionalna.

Kod stoika je Bog određen kao aktivni princip (kao razum (*logos*), koji prožima materiju (koja je pasivni princip) i delujući na nju je oblikuje. Bog, kao aktivni princip koji oblikuje materiju je vrlo često predstavljen kao vatra.

Opšte karakteristike stoičke kosmologije su relevantne za osnove etike. Svet je jedinstvena celina, prožeta božanskom racionalnošću. Ta je racionalnost koncentrirana u određenim delovima sveta, kao što su vatrena nebeska tela (tj. zvezde) i ljudska duša.

Od Aristotela, pa tokom celog helenističkog razdoblja, pojam cilja (*telos*) bio je središnji za etičku teoriju. U formalnom smislu, pojam cilja predstavlja „ono radi čega se sve čini“ i što se „samo ne čini radi ničega drugog“. Cilj (*telos*) ima dva aspekta, formalni i sadržajni. U formalnom smislu, cilj je krajnji predmet stremljenja, nešto što se uvek izabire radi sebe samog, on je i potpun, samodovoljan i najvredniji izbora (u tom smislu da ga bilo koje drugo dobro koje mu je dodano ne bi moglo učiniti vrednijim izbora). Na ovom nivou bi se većina helenističkih škola složila u svom (formalnom) opisu cilja. Međutim, po svom sadržaju stočki se cilj razlikuje od cilja koji je postavila bilo koja druga škola. Diogen Leartije izveštava o sadržaju stoičkog cilja na sledeći način:

Cilj je „živeti u skladu s prirodom“, tj. u skladu s vlastitom prirodom i prirodom svemira, ne čineći ništa što je zabranjeno opštim zakonom, a to je ispravni razum koji prožima sve stvari i koji je isto što i Zevs koji vodi upravljanje stvarima. A upravo to je vrlina sretnog čoveka.

Poenta svih formulacija stoičkog cilja života u suštini je ista. Život u potpunom skladu s prirodom (pri čemu se misli na ljudsku prirodu i kosmičku prirodu) jeste ono za šta su ljudi stvoreni da žive. Takav će život biti konzistentan, teći će glatko i skladno. Inače, stoičko gledište da je vrlina na neki način prirodno ukorenjena u ljudskim bićima, te da je vrlo ponašanje u najmanju ruku deo naše prorodne funkcije kao racionalnih životinja, jedno je od osnovnih stajališta koje stoici dele s peripatetičkom i platonovskom etikom. To je gledište u suprotnosti s instrumentalnom koncepcijom vrline koju zastupaju epikurovci.

Jedino moralna vrlina poseduje istinsku dobrotu. Stoici su smatrali da je dobro, tj. vrlina, ključ za postizanje krajnjeg cilja, tj. sreće. Stvari koje nisu ni loše ni dobre su indiferentne. Stvari koje se mogu nazvati indiferentnim: život i smrt, zdravlje i bolest, prijatnost i neprijatnost, dobar izgled i ružnoća, telesna snaga i slabost, bogatstvo i siromaštvo, dobar i loš ugled, plemenito i nisko poreklo, kao i prirodna sposobnost i veština. Ove stvari čine neposredne predmete na koje je usmerena većina ljudskih nastojanja i težnji.

Za stoike je tzv. „upravljački“ deo duše (*hegemonikon*) jedini od važnosti za etiku; ovaj deo duše je u potpunosti racionalan. Stanja duše koja su iracionalna (npr. strasti) treba u potpunosti eliminisati. Strasti su „nerazumska i neprirodna kretanja duše“. Prema stoicima, strasti uzrokuju intelektualne greške u pogledu vrednosti. Stoici su strasti podelili u četiri grupe: strah (*phobos*), žudnja, bol, prijatnost (*hedone*). Žudnju osećamo prema onome za šta verujemo da je dobro, što ne posedujemo, a šta bismo mogli biti u stanju dobiti; prijatnost osećamo prema onome za šta verujemo da je dobro i za šta verujemo da imamo. Suprotno važi za strah i bol.

Što se tiče tretmana strasti, stoici su identifikovali dve osnovne metode: prevenciju, tj. sprečavanje da se strasti uopšte pojave, i konkretnu terapiju, tj. tretiranje simptoma (strasti) koji se već pojavio. Ovo „lečenje“ od strasti nas dovodi do adekvatnog shvatanja stoičke vrline. Pretpostavimo da je terapija (lečenje od strasti) uspešno došla do kraja i da je umesto neispravnih sudova o indiferentnim stvarima dovela do ispravnih mnjenja. Jasno je da će ta osoba u tom slučaju posedovati sklop sudova koji su savršeno konzistentni i koji se potpuno podudaraju sa zakonom kosmičke prirode i voljom Zevsa. Racionalna konzistentnost je ili savršena ili ne postoji (tj. skup propozicija je ili konzistentan ili nekonzistentan). To je razlog zbog kojeg su stoci tvrdili da ne postoje stepeni vrline, te da čovek ili poseduje savršenu vrlinu ili uopšte ne poseduje vrlinu. Racionalna konzistentnost i odsustvo stepenovanja su dve ključne karakteristike vrline u stoičkoj filozofiji.

Iz nepostojanja stepenovanja vrline sledi da čovečanstvo treba podeliti u samo dve moralne kategorije: vrle ljude (ili mudrace) i pokvarene (ili glupake). Apsolutno potpuni oblik vrline je mudrost, a mudrac je neko ko poseduje sve vrline. Posedovati sve vrline znači, pre svega, posedovati četiri primarne vrline koje su iste kao i u sokratovskoj i platonovskoj tradiciji: mudrost (ili razboritost), umerenost, hrabrost i pravednost. Te su vrline neodvojive jedna od druge: svako ko ima jednu ima ih sve, i ne može postojati čovek koji je pravedan a da nije ujedno i mudar, umeren i hrabar. Sokratovski uticaj na stoike je u ovom pogledu sasvim jasan: vrlina se shvata kao zbir oblika znanja. Pojedine vrline se takođe definišu kao oblici znanja, a svaki porok koji im je suprotstavljen kao oblik neznanja.

Mudrac je teoretski ili polumitski konstrukt, budući da su stoici teško bili u mogućnosti da navedu ijednu stvarnu osobu- uključujući i njih same- koja je zaista postala mudrac. Uprkos tome, jedino je mudrac dobar i srećan. Što je još gore, svi koji nisu mudrac imaju suprotne predikate: oni su loši, jadni, nesrećni itd. Pa ipak, ogromna se važnost pridavala napredovanju prema mudraštvu. Dakle, stoici veruju da neki ljudi napreduju prema vrlini (ali napredovati prema vrlini nije isto što i posedovati vrlinu).

Još jedno obeležje stoičkog mudraca zaslužuje da ga istaknemo. Mudrac je u potpunosti slobodan od strasti. Ideal potiskivanja strasti je tokom celokupne antike ostao jedno od najpoznatijih obeležja stoičke etike. No stoičko insistiranje na uklanjanju strasti je logično: ako su strasti vezane uz neispravne sudove ili ako su one isto što i neispravni sudovi, potpuna konzistentnost individualnog razuma i njegovo potpuno prilagođavanje ispravnom razumu nužno zahteva uklanjanje svake greške u prosuđivanju. Među strastima koje treba ukloniti ih duga izričito se spominje samilost: mudrac ne sme biti pohlepan, bezvoljan ili uznemiren, ali ne sme biti ni samilostiv. Ne sme biti dirnut nijednim pojedinim slučajem i ne sme krivca osloboditi njegove pravedne kazne. Još od antičkog doba možda nijedan vid stoičke moralnosti nije bio toliko nepopularan kao taj; odatle neprijatna slika mudraca kao stroge, surove osobe, lišene svake emocije.

**Epikurejci i stoici –sličnosti i razlike**

Pre svega, dosta očigledna sličnost se sastoji u tome da u oba slučaja postoji veoma detaljno razvijeno metafizičko stanovište na koje se nadovezuje etika. Ipak, jedna od razlika između epikurejaca i stoika je u tome da se u okviru Epikurove filozofije ostavlja samo nominalno mesto za bogove (oni se ne mešaju u ljudske stvari), dok u okviru stoicizma bog igra izuzetno važnu ulogu: Bog se ponekad definiše kao „stvaralačka vatra koja proizvodi nastajanje sveta“.

Pored toga, i epikurejci i stoici su materijalisti. Međutim, gotovo sve u pogledu objašnjenja prirode tog materijalizma je različito. Epikurejci zastupaju atomizam i indeterminizam. Etičke implikacije ovog indeterminizma se potpuno razlikuju od etičkih implikacija stoičkog determinizma prema kojem se život u skladu s prirodom bar u jednom smislu sastoji u tome da prihvatimo činjenicu da smo determinisani. Stoici smatraju da je primordijalni element vatra i zastupaju determinizam.

U pogledu etike, i epikurejci i stoici su zastupali teleološkim stanovištima (to je slučaj sa svim antičkim etičkim sistemima). Pored toga, epikurejci kao i stoici taj cilj kojem se teži (*telos*) se određuje kao sreća (*eudaimonia*). Međutim, to je samo formalna sličnost, a u pogledu odeđenja sadržaja te sreće objašnjenja koja nude epikurejci i stoici se potpuno razlikuju.

Kod Epikura, sreća se određuje kao zadovoljstvo; zastupa se egoistički hedonizam prema kojem jedino postizanje vlastitog zadovoljstva ima intrinsičnu vrednost; vrline imaju samo čisto instrumentalnu vrednost. Kod stoika, sreća se određuje kao život u skladu s prirodom; vrline svakako nemaju instrumentalnu vrednost; zapravo, jedino moralna vrlina je zaista dobra.

U pogledu vrline, stoičko gledište je da je vrlina na neki način prirodno ukorenjena u ljudskim bićima, te da je vrlo ponašanje u najmanju ruku deo naše prorodne funkcije kao racionalnih životinja, jedno je od osnovnih stajališta koje stoici dele s peripatetičkom i platonovskom etikom. To je gledište u suprotnosti s instrumentalnom koncepcijom vrline koju zastupaju epikurovci.

Kod stoika se strasti eliminišu, budući da su to iracionalna stanja. Međutim, Epikur se, vrlo slično tome, zalagao za eliminaciju velikog broja želja (npr. one koje su neprirodne ili koje su prirodne ali nisu nužne). Na taj način, iako su razlozi ovih eliminacija gotovo potpuno različiti, dolazi se do rezultata koji je poprilično sličan: do asketskog načina življenja.

**Filozofski smisao Sokratove Odbrane i smrti[[2]](#footnote-2)**

Sokrat u *Odbrani* ističe da je optužba koja mu se upućuje „da kvari omladinu i ne veruje u bogove“ neka vrsta klišeizirane optužbe; to je kao kad se danas neka zemlja napada tako što se kaže da nije „demokratska“ (to je jednostavno kliše). A Sokrata su napali na taj način zato što čitava optužba dolazi od strane onih koje je Sokrat ispitivao i pokazao pred drugima da ne poseduju ono znanje koje su tvrdili da imaju.

Sokrat u *Odbrani* ističe da cela optužba polazi od toga što je proročica Pitija u proročištu u Delfima izjavila da niko nije mudriji od Sokrata. Sokrat je nakon toga ispitivao mnoge koji su važili za mudre ljude; ispitivao je državnike, pesnike i zanatlije. U svim slučajevima se pokazalo da je reč o ljudima koji misle da znaju, ali zapravo nemaju znanje (tj. oni ne znaju ono što misle da znaju; isto tako, ako znaju jednu stvar (kao zanatlije), oni misle da onda znaju i sve ostale stvari).

U tom smislu, Sokrat je zaista mudriji, jer bar ne smatra da zna ono što ne zna – tj. svestan je ljudskih ograničenja u pogledu znanja. Na taj način, kod Sokrata epistemologija ima izuzetno važne etičke implikacije. U tome se ogleda jedan značajan filozofski smisao *Sokratove Odbrane i smrti*. Sokratov stav („znam da ništa ne znam“) se može shvatiti tako da se ističe ljudsko ograničenje u pogledu postizanja mudrosti. Ovaj stav koji je iznesen u *Odbrani* je moguće dovesti u vezu sa kasnijom stoičkom etikom, gde se ističe da je „mudrac“ neka vrsta etičkog ideala, ali da u realnosti niko ne poseduje mudrost (tj. vrlinu), već da se samo može napredovati prema vrlini.[[3]](#footnote-3)

**Šopenhauer**

Šopenhauerova etika na vrlo dosledan način sledi iz njegovog stanovišta o prirodi sveta.

Po Šopenhaueru, ono što leži u osnovi sveta jeste težnja, nagon ili volja. Preciznije rečeno, svet je za Šopenhauera objektivacija volje. Međutim, upravo iz tog razloga, sve je po njemu zao. Kao objektivacija volje svet je zlo, jer volja znači volju za održanjem, širenjem, a samim tim je svaka pojedinačna volja nužno sprečavana od strane drugih volja, na osnovu čega dolazi do borbe. A sprečenost i borba se doživljavaju kao bol i patnja. Iz tog razloga, najviši imperativ Šopenhauerove etike je zahtev za samoponištenjem volje.

Na osnovu toga, Šopenhauer je protiv etičkog egoizma (tj. stanovišta po kojem je naš postupak ispravan u onoj meri u kojoj unapređuje naš vlastiti interes) – ovo je sasvim jasno, jer egoizam zapravo predstavlja afirmaciju volje. U skladu s tim, ako je cilj nekog postupka postizanje vlastite sreće ili eliminacija bola, onda taj postupak po Šopenhaueru nema moralnu vrednost. Odliku moralnosti mogu da imaju samo oni postupci čija je neposredna svrha dobro drugog čoveka ili uklanjanje nečega što može proizvesti bol kod drugoga. Ali kako dobro ili sreća drugoga mogu neposredno postati cilj naših radnji? Šopenhauer ističe da je potrebno da se identifikujemo sa tom drugom osobom. Ovaj proces identifikacije se događa u okviru sažaljenja. Sažaljenje je fenomen identifikacije jedinke s drugom jedinkom u aktu sažaljenja. U tom smislu je sažaljenje osnova moralnosti.

Naravno, ovo neposredno saučestvovanje postoji samo u patnjama drugoga, a ne i u njegovim radostima – tj. možemo da se identifikujemo sa drugim samo u pogledu njegovih patnji. Isto tako, da je sažaljenje osnova i suština moralnosti se vidi na osnovu toga što ništa toliko ne osuđujemo kao ono svojstvo koje je suprotno sažaljenju, naime svirepost.

Šopenhauerov zaključak je da volju za životom treba savladati i negirati, ali ne putem samoubistva, jer pri samoubistvu čovek ne dokazuje da je savladao volju za životom, već da voli život ali ga negira zato što ne može da ostvari neke svoje želje u njemu. Volju za životom treba negirati putem akeze. Šopenhauerov ideal (tj. asketa) uzdržava se pre svega od akta rađanja i suzbija polni nagon. Prema tome, osnovno svojstvo Šopenhauerovog askete je čednost. Asketa ima i druge osobine: ravnodušan je prema svemu, potiskuje svoje želje i nagone.

**Niče**

Niče ističe primat nesvesnog, instinktivnog, voljnog dela čovekove psihe.

On smatra da je volja za moć suština svega, te da joj treba podrediti i moralne norme.

Niče pokušava da obezvredi dotadašnja moralna pravila i načela. Niče kritikuje dotadašnji moral. On hoće da pokaže nestvarnost ili iluzornost morala.

On kritikuje moralne ideale poput humanosti, pravičnosti, altruizma itd. Ovi moralni ideali su proizvod tzv. *instinkata*: instinkta stada protiv jakih i nezavisnih i instinkta prosečnih protiv izuzetnih. Ovi instinkti ne trpe nikakvu jaku individualnost, jer osećaju da je opasna. Instinkt stada dopušta pojedincu da postoji samo kao deo celine i ne podnosi one koji se izdvajaju iz celine. Zahtevi za jednakošću, čovečnošću i sl. zapravo teže ka tome da obuzdaju moćne ličnosti, da ih svedu na svoj nivo, da im nametnu svoju prosečnost kao normu i ideal.

Na sličan način Niče interpretira i vrline. Iskrenost nam se dopada zato što iskren čovek nije opasan; njegove namere su nam poznate i njegova moć nas neće iznenaditi. Iz istog razloga mi cenimo takozvanog „dobrog“ čoveka, tj. blagog, skromnog, a kako Niče smatra, slabog čoveka. Jednostavno, taj čovek nije opasan za nas. Po Ničeu, čovek pun vrlina je u stvari čovek bez ikakve životnosti i nema snage da ide prema cilju. Takav čovek je dobar, zato što nema dovoljno snage da bude zao.

Ukratko, *moral je prerušena volja za moć*: on je izraz zavisti slabih i nesposobnih protiv moćnih ljudi kod kojih je život razvijen u većem stepenu.[[4]](#footnote-4)

Na sličan način, Niče kritikuje i hrišćanstvo. On zamera hrišćanstvu njegovu protivživotnost. Hrišćanstvo je zločin prema životu, jer osuđuje čovekove instinkte i strasti. Ukratko, hrišćanstvo sputava zdrave i stvaralačke snage u čoveku. Na kraju, ono je antiživotno i po tome što je proglasilo sažaljenje za osnovnu vrlinu. Kako Niče smatra, sažaljenje služi održanju onih koji u sebi nemaju životne snage.

U potpuno istom duhu i na istim osnovama, Niče kritikuje i demokratiju: Niče kritikuje demokratiju zbog njene težnje za jednakošću. Ideal jednakosti je izraz slabih duša koje bi sebi htele da pridaju značaj.

**Kantovo shvatanje dobre volje**

U okviru Kantovog stanovišta imati volju znači imati moć da se postupa u skladu s principima. Samo umna bića imaju volju. Međutim, Kant govori o *dobroj* volji. Kada je reč o dobroj volji, Kant navodi nekoliko sledećih stavova:

* Jedina stvar koja je dobra bez ograničenja je dobra volja.
* Sve ostale stvari su dobre u određenom smislu, ali nisu dobre bez ograničenja, tj. nisu dobre bezuslovno. Sve te stvari pretpostavljaju dobru volju kako bi mogle biti dobre. A bez dobre volje koja bi ih upotrebljavale, sve te stvari mogu biti veoma loše.
* U tom smislu, dobra volja poseduje bezuslovnu unutrašnju vrednost.
* Isto tako, dobra volja nije dobra po onome što proizvodi (tj. po svojim rezultatima), već po htenju. Drugim rečima, ona je dobra po sebi.
* Korisnost ili neplodnost dobre volje ne može njenoj vrednosti ništa ni da doda ni da oduzme.

Pomoću ovih stavova, Kant zastupa tezu o apsolutnoj vrednosti dobre volje. On je, međutim, svestan da mnogima takva teza može delovati neuverljivo. Zato nudi sledeći argument na osnovu kojeg pokušava da pokaže da je upravo dobra volja prava svrha naše prirode.

Kod svih bića koja su podešena za život na svrhovit način (tj. u svim organizmima) svaki organ obavlja samo onu svrhu za koju je najprikladniji. Kant primećuje da nam je priroda dodelila um kamo moć koja treba da utiče na našu volju. Um proizvodi volju koja je dobra po sebi. Isto tako, um nije pogodan da postigne takvu svrhu kao što je sreća (tu svrhu bi mnogo bolje postigao neki prirodni instinkt). Prema tome, prava svrha naše prirode je postizanje volje koja je dobra po sebi, a ne postizanje sreće.

Međutim, kakva je to konkretno dobra volja? Kant precizno kaže da je reč o volji koja je determinirana (tj. određena) na osnovu predstave zakona samog po sebi – tj. zakona iz kojeg je isključen svaki sadržinski element (ili svaka osobina predmeta volje). Ovo je u bliskoj vezi sa autonomijom volje. Autonomija volje je ona osobina volje na osnovu koje volja samoj sebi postavlja zakon nezavisno od svke osobine predmeta htenja. Međutim, ona volja koja je determinirana (tj. određena) na osnovu predstave zakona iz kojeg su isključeni svi empirijski elementi jeste dobra volja. Drugim rečima, autonomija volje je ona osobina volje na osnovu koje volja može da bude dobra.[[5]](#footnote-5)

Takođe, pojam dužnosti sadrži u sebi pojam dobre volje. Zbog toga Kant analizira pojam dužnosti kako bi postalo jasnije šta je to dobra volja.[[6]](#footnote-6)

**Kantovo shvatanje i razvrstavanje dužnosti**

Kant dužnost određuje kao nužnost jedne radnje iz poštovanja prema zakonu. To je zvanična definicija a ključni pojam u ovoj definiciji je pojam „poštovanja“. To je pojam koji nije lako definisati. Za Kanta samo čist zakon može biti predmet poštovanja (sve ostalo možda može biti predmet naše naklonosti ali ne i poštovanja, koje Kant rezerviše za čist zakon).

Taj čist zakon je zakon iz kojeg je isključen svaki predmet volje. Dakle, zakon u okviru kojeg nema nikakvog sadržaja. Isto tako, to je zakon koji propisujemo sami sebi. Sa druge strane, budući da smo nesavršena umna bića, nas taj zakon ipak prinuđuje na poslušnost i tako nosi izvestan element straha. Međutim, budući da sami sebi propisujemo ovaj zakon, ona nosi i izvesnu dozu privlačnosti. Ta kompleksna kombinacija straha i privlačnosti (naklonosti) koju osećamo prema zakonu jeste poštovanje.

Sve dužnosti se dele na osnovu dva principa podele: na dužnosti prema sebi i prema drugima i na savršene i nesavršene dužnosti. Na taj način dobijamo sledeće dužnosti: savršene dužnosti prema sebi (npr. dužnost koja zabranjuje samoubistvo), savršene dužnosti prema drugima (npr. dužnosti koja zabranjuje laganje). Nesavršene dužnosti prema sebi (npr. dužnosti koja mi nalaže razvijanje vlastitih talenata i sposobnosti) i nesavršene dužnosti prema drugima (npr. dužnost koja mi nalaže da pomognem drugima u neprilici).

Očigledna razlika među ovim dužnostima je da savršene zabranjuju, dok nesavršene nalažu postupanje. Razlika između savršenih i nesavršenih dužnosti se izvodi na osnovu logičke i praktične univerzalizacije. Ukoliko možemo da zamislimo da maksima bude univerzalizovana (tj. da bude univerzalni zakon), onda to znači da prolazi test logičke univerzalizacije. Univerzalizacija te maksime ne sadrži nikakvu protivrečnost. Ukoliko je maksima prošla test logičke univerzalizacije, moguće je zapitati se da li možemo *hteti* da ova maksima bude univerzalni zakon. Ukoliko možemo hteti, onda ove maksime prolaze i test praktične univerzalizacije.

Maksime postupaka koji su suprotni našim savršenim dužnostima ne prolaze čak ni test logičke univerzalizacije (čak se ni ne mogu zamisliti kao univerzalni zakoni). Sa druge strane, maksime postupaka koji su suprotni našim nesavršenim dužnostima prolaze test logičke univerzalizacije (mogu se zamisliti kao univerzalni zakoni), ali su takve da niko ne bi mogao hteti da ove maksime postanu univerzalni moralni zakon. Evo šta Kant kaže kada su u pitanju maksime koje ne prolaze test logičke univerzalizacije:

Čovek, kome je život dodijao usled niza nevolja... ispituje da li maksima njegove radnje može da postane opšti prirodan zakon. Njegova je maksima: ja iz samoljublja postavljam sebi princip da mogu svoj život da prekratim ako su zla kojima me on ugrožava veća od ugodnosti koje mi obećava. Da li taj princip može da postane prirodan zakon. Ubrzo se uviđa da takva priroda ne bi mogla da postoji kao priroda; prema tome maksima toga čoveka ne bi mogla postojati kao opšti prirodni zakon.

Babić na sledeći način objašnjava zašto je reč o maksimi koja ne bi mogla postojati kao opšti prirodni zakon (tj. zašto se ta maksima opire logičkoj univerzalizaciji): univerzalna primena te maksime samoubistva bi uništila svaku mogućnost života i htenja. To bi bilo htenje da se ukine svako buduće htenje (htenje ne-htenja). Prema tome, reč je o maksimi koja je inherentno protivrečna i koja ne može čak ni da se zamisli kao univerzalni prirodni zakon. Isto je sa maksimom prema kojoj možemo da lažemo kad nam to koristi: kada bi ta maksima važila kao univerzalni prirodni zakon, niko nikome ne bi verovao, pa bi sama institucija obećanja prestala da postoji.

U slučaju maksima koje ne prolaze test praktične univerzalizacije, iako maksima može da se zamisli kao univerzalni prirodni zakon, ipak se *ne može hteti* da ta maksima bude univerzalni prirodni zakon. Npr. iako je logički moguć svet u kome niko nikome ne pomaže u nevolji (tj. takav svet se može neprotivrečno zamisliti), *nije moguće hteti takav svet*, jer bi takva volja protivrečila samoj sebi: tj. ta volja bi htela svet u kojem bi nama samima u problemu niko ne bi priskočio u pomoć.

**Kantovo shvatanje odnosa izmedju maksima i moralnog zakona**

Kada je reč o moralnom zakonu kod Kanta, to je kategorički imperativ, koji glasi: „Postupaj samo prema onoj maksimi, za koju istovremeno možeš hteti da postane sveopšti zakon“. Kako bi se bolje objasnila razlika između maksima i moralnog zakona, treba navesti nekoliko seledećih objašnjenja. Pre svega, u okviru Kantovog stanovišta imati volju znači imati moć da se postupa u skladu s principima. Samo umna bića imaju volju.

Prema tome, volja je moć da se na osnovu principa odlućimo na postupak. Na osnovu toga, svaki postupak umnog bića mora imati princip. Principi mogu biti subjektivni (to su maksime) ili objektivni. Maksima je subjektivni princip htenja: slobodno rečeno, to je princip na osnovu kojeg se određena individua određuje na radnju. Objektivni princip je onaj princip prema kojem bi svaki racionalni delatnik nužno postupao ako bi um imao punu kontrolu nad njegovim strastima.

Kod bića koje bi se sastojalo samo iz umne prirode, objektivni princip bi bio nužan: takvo biće ne bi bilo prinuđeno moralnim zakonom i za takvo biće ne bi postojali imperativi.

Za nesavršena umna bića (koja pored umne prirode imaju i određene strasti) objektivni princip prinuđuje volju i predstavlja zapovest. Formula te zapovesti je imperativ. Imperativi se izražavaju rečima „Ja treba“.

U tom smislu, imperativi su objektivni principi posmatrani kao prinuđujući.

Postoje dve vrste imperativa: hipotetički i kategorički. Hipotetički imperativ nalaže radnju koja je dobra kao sredstvo za neki cilj; on glasi: „Treba da uradim to-i-to, ako hoću da postignem ovo-i-ovo“ Kategorički imperativ nalaže radnju bezuslovno (tj. kategorički), on nalaže radnju koja je dobra po sebi.

Kategorički imperativ isključuje uticaj svakog interesa. Kategorički imperativ glasi: „Treba da uradim to-i-to“ (nema nikakvog daljeg specifikovanja nekog cilja). U tom smislu je kategorički imperativ bezuslovan: nema cilja koji bi uslovoljavao volju i predstavljao joj uslov na osnovu kojeg bi se ona određivala.

**Kantovo shvatanje najvišeg moralnog zakona**

Kada je reč o najvišem moralnom zakonu kod Kanta, to je kategorički imperativ, koji glasi: „Postupaj samo prema onoj maksimi, za koju istovremeno možeš hteti da postane sveopšti zakon“. Kako bi se bolje objasnila priroda ovog moralnog zakona, treba navesti nekoliko sledećih objašnjenja: Šta su maksime? Šta je moralni zakon? Koja je razlika između kategoričkih i hipotetičkih imperativa? U čemu se sastoji priroda Kantovog najvišeg moralnog zakona?

Pre svega, u okviru Kantovog stanovišta imati volju znači imati moć da se postupa u skladu s principima. Samo umna bića imaju volju. Prema tome, volja je moć da se na osnovu principa odlućimo na postupak. Na osnovu toga, svaki postupak umnog bića mora imati princip. Principi mogu biti subjektivni (to su maksime) ili objektivni. Maksima je subjektivni princip htenja: slobodno rečeno, to je princip na osnovu kojeg se određena individua određuje na radnju. Objektivni princip je onaj princip prema kojem bi svaki racionalni delatnik nužno postupao ako bi um imao punu kontrolu nad njegovim strastima.

Kod bića koje bi se sastojalo samo iz umne prirode, objektivni princip bi bio nužan: takvo biće ne bi bilo prinuđeno moralnim zakonom i za takvo biće ne bi postojali imperativi.

Za nesavršena umna bića (koja pored umne prirode imaju i određene strasti) objektivni princip prinuđuje volju i predstavlja zapovest. Formula te zapovesti je imperativ. Imperativi se izražavaju rečima „Ja treba“.

U tom smislu, imperativi su objektivni principi posmatrani kao prinuđujući.

Postoje dve vrste imperativa: hipotetički i kategorički. Hipotetički imperativ nalaže radnju koja je dobra kao sredstvo za neki cilj; on glasi: „Treba da uradim to-i-to, ako hoću da postignem ovo-i-ovo“ Kategorički imperativ nalaže radnju bezuslovno (tj. kategorički), on nalaže radnju koja je dobra po sebi.

Kategorički imperativ isključuje uticaj svakog interesa. Kategorički imperativ glasi: „Treba da uradim to-i-to“ (nema nikakvog daljeg specifikovanja nekog cilja). U tom smislu je kategorički imperativ bezuslovan: nema cilja koji bi uslovoljavao volju i predstavljao joj uslov na osnovu kojeg bi se ona određivala.

Za Kanta kategorički imperativ predstavlja fundamentalni moralni kriterijum. Moralni kriterijum je standard na osnovu kojeg se procenjuje moralna ispravnost naših postupaka. Kant želi da formuliše moralni zakon (tj. kriterijum moralne procene) koji bi bio univerzalan; tj. koji bi važio ne samo za sva ljudska bića, već i za sva bića koja poseduju um. Upravo zato se moralni zakon ne može izvesti iz iskustva: moralni zakon koji bi bio izveden iz iskustva bi mogao da ima samo generalno ali ne i nužno važenje. Iz tog razloga, kod Kanta su svi empirijski elementi isključeni iz ovog moralnog kriterijuma. Za Kanta samo forma zakona kao takvog (tj. zakonitost kao takva iz koje su svi sadržinski elementi isključeni) može da predstavlja osnovu za opredeljenje volje. Upravo tako određen (formalni) moralni princip može da bude univerzalan. Ova odlika Kantovog moralnog zakona se zove formalizam.

Kategorički imperativ je samo jedan i može da postoji samo jedan kategorički imperativ: to je jedan jedini moralni zakon, iako postoji nekoliko različitih formulacija (postoje različite podele, ali se standardno smatra da postoji pet formulacija).

Formula opšteg zakona (formula 1): Postupaj samo prema onoj maksimi za koju istovremeno možeš hteti da postane opšti zakon.

* Ovo je glavna formula. Postoji samo jedan kategorički imperativ i ova formula ga na najjasniji način izražava. Ova formula mora da se zna vrlo precizno. Jedna od ključnih reči je reč „hteti“, a ne „želeti“. Želje bi uvele jedan sadržinski element koji bi bio potpuno stran Kantovom shvatanju moralnog zakona.

Formula prirodnog zakona (formula 1a): Postupaj tako da maksima tvog delovanja tvojom voljom treba da postane opšti prirodni zakon.

* Ako hoćemo da testiramo maksimu neke radnje, onda moramo da vidimo da li ona može da postane univerzalni prirodni zakon; a taj zakon je zakon uzroka i posledice. Tako se dolazi do ove formulacije kategoričkog imperativa.

Formula svrhe po sebi (formula 2): Postupaj tako da čoveštvo kako u tvojoj ličnosti tako i u ličnosti svakog drugog uzimaš uvek i kao cilj a nikada samo kao sredstvo.

* Čoveštvo o kojem Kant govori u ovoj formuli je zapravo umna priroda. U međuljudskim odnosima mi koristimo ljude kao neku vrstu sredstva (npr. koristim prodavca kao sredstvo da bih dobio nešto što mi je potrebno itd.). Poenta je međutim, da umna bića predstavljaju i tzv. svrhe po sebi koje nikada ne smemo da tretiramo kao *puka* sredstva (tj. da prenebregavamo činjenicu da umna bića imaju vrednost po sebi).

Formula autonomije (formula 3): Postupaj tako da tvoja volja na osnovu svoje maksime istovremeno samu sebe posmatra kao opštezakonodavnu.

* Poenta ove formule je u tome da ne samo što treba da sledimo univerzalni zakon (što se tvrdi u prvoj formuli), već treba da sledimo univerzalni zakon koji sami sebi donosimo kao umna bića. Na taj način, ova formula na eksplicitan način izražava da princip moralnosti mora da bude kategorički imperativ i da kategorički imperativ nalaže upravo autonomiju volje.

Formula carstva svrha (formula 3a): Postupaj tako kao da ćeš pomoću tvojih maksima uvek biti zakonodavni član opšteg carstva svrha.

* Ova formula proizlazi direktno iz formule autonomije: umna bića koja sama sebi propisuju univerzalni zakon jesu tzv. svrhe po sebi. Ta bića čine jedno carstvo svrha. Svako umno biće pripada carstvu svrha kao njegov član.

**Kategoricki imperativ i zlatno pravilo**

Pre nego što se pokaže razlika između kategoričkog imperativa i zlatnog pravila, pogledajmo kako glase njihove definicije. Kategorički imperativ glasi: „Postupaj samo prema onoj maksimi, za koju istovremeno možeš hteti da postane sveopšti zakon“. Zlatno pravilo ima dve varijante: pozitivnu i negativnu. Pozitivna glasi: „Čini drugima ono što želiš da oni tebi čine“. Negativna glasi: „Ne čini drugima ono što ne želiš da oni tebi čine“. Pozitivna varijanta je problematičnija jer, za razliku od negativne, nalaže postupanje. Negativna varijanta zabranjuje. Iako deluje da ova razlika nema neki značaj, ta razlika je od velike moralne relevancije. Pozitivna varijanta zlatnog pravila bi nalagala mazohisti (čoveku koji želi da mu neko nanosi bol) da postane sadista. Negativna varijanta zlatnog pravila nema ovakve posledice.

Ukoliko se dobro shvati priroda Kantovog kategoričkog imperativa, onda postaje sasvim jasno da kategorički imperativ ne može da bude isto što i zlatno pravilo. Evo u čemu je suštinska razlika:

* U okviru kategoričkog imperativa se zahteva da volja apstrahuje od svih osobina predmeta htenja. Ono što ostaje je pogodnost maksima za jedno opšte zakonodavstvo. Na osnovu toga volja samoj sebi propisuje zakon. To je autonomija volje.
* Za razliku od toga, zlatno pravilo je jedan heteronomni princip: tu se volja određuje na osnovu onoga što delatnik želi da rade njemu.
* U okviru kategoričkog imperativa su svi empirijski elementi isključeni: samo forma zakona kao takvog (tj. zakonitost kao takva iz koje su svi sadržinski elementi isključeni) može da predstavlja osnovu za opredeljenje volje. Upravo tako određen (formalni) moralni princip može da bude univerzalan. Ova odlika Kantovog moralnog zakona se zove formalizam.
* Za razliku od toga, nijedna formulacija zlatnog pravila nije formalna. Naprotiv, zlatno pravilo podrazumeva specifikaciju sadržaja htenja: to je ono što bi delatnik hteo da njemu urade.
* Kao direktna posledica svega što je navedeno proizlazi da je Kantov kategorički imperativ je univerzalan, dok nijedna formulacija zlatnog pravila ne može da pretenduje na univerzalnost.

**Kantovo shvatanje pojmova: legalitet/moralitet, autonomija/heteronomija**

Kada je reč o razlici između legaliteta i moraliteta, ona se sastoji u sledećem. Slaganje jedne radnje sa zakonom dužnosti je legalitet; slaganje maksime te radnje sa zakonom je moralitet. Preciznije rečeno, princip legaliteta samo zahteva da se postupa *shodno* dužnosti (tj. u skladu s njom). Princip moraliteta zahteva da se postupa *iz* dužnosti.[[7]](#footnote-7)

Dakle, ukoliko delatnik postupa onako kako traži moralni zakon, tada je njegova radnja u skladu sa principom legaliteta. Ukoliko se *maksima* njegovog postupanja slaže sa moralnim zakonom, onda on postupa moralno (tj. tada njegov postupak ima moralnu vrednost). Prema tome, ono što je u skladu s principom legaliteta, ne mora biti u skladu s principom moraliteta: princip moraliteta je strožiji.

Ova razlika između legaliteta i moraliteta je naročito važna u pogledu načina na koji procenjujemo vlastite i tuđe postupke. Naime, kad su drugi u pitanju, dovoljno je da njihovi postupci zadovoljavaju princip legaliteta. To znači da mi ne smemo ulaziti u sumnjičavo ispitivanje njegovih motiva, nego se moramo zadovoljiti time da on zadovoljava slovo zakona. Princip moraliteta mogu primeniti samo na sebe.

Autonomija volje je ona osobina volje na osnovu koje volja predstavlja zakon samoj sebi nezavisno od svake osobine predmeta volje. Drugim rečima, volja postavlja zakon samoj sebi apstrahujući od svake osobine predmeta htenja; tj. donosi taj zakon nezavisno od tih osobina. Kant je vrlo jasan da princip autonomije prema kojem volja treba da postavlja zakon samoj sebi predstavlja princip morala. Tačnije, princip moralnosti je kategorički imperativ, a kategorički imperativ ne nalaže ništa drugo do upravo autonomiju volje. Na taj način, autonomija volje leži u osnovi moralnosti.[[8]](#footnote-8)

Ukoliko volja traži zakon svog opredeljenja u bilo čemu drugom, a ne u samoj sebi, onda iz toga proizlazi heteronomija. Heteronomija znači da zakon volje proizlazi iz nečeg drugog (to je bukvalan prevod reči „heteronomija“ – drugi vlada ili postavlja zakon).

**Postulati praktičnog uma**

Kant navodi tri postulata: slobodu, boga i besmrtnost.

Kada je reč o prvom postulatu, Kant ističe da je moralni zakon neposredni *fakt* svesti; tj. mi smo neposredno svesni da nešto *treba* da uradimo.

Moralni zakon je *ratio cognoscendi* slobode, tj. razlog na osnovu kojeg saznajemo slobodu. S druge strane, sloboda je *ratio essendi* (razlog postojanja) moralnog zakona. U tom smislu, sloboda kao prvi postulat predstavlja pretpostavku mogućnosti moralnog zakona.

Sloboda je određena kao osobina kauzaliteta umnih bića. Prema Kantu je svaki kauzalitet povezan sa pojmom zakona (misli se na zakon uzroka i posledice). Sloboda volje je isto što i autonomija; tj. osobina volje na osnovu koje je ona zakon samoj sebi. Autonomija volje je ona osobina volje na osnovu koje volja predstavlja zakon samoj sebi nezavisno od svake osobine predmeta volje.

Druga dva postulata, besmrtnost duše i postojanje boga, zajedno predstavljaju nužan i dovoljan uslov mogućnosti „najvišeg dobra“. Ovo najviše dobro ima dva ključna elementa; to su vrlina i sreća. Postulat besmrtnosti duše se povezuje sa vrlinom: pretpostavka besmrtnosti je nužan uslov kako bi se mogla ostvariti potpuna vrlina. Ovaj uslov je potreban zbog toga što ljudska volja nije savršena i na nju utiču strasti (tj. ona je patološki aficirana).

Kada je reč o drugom elementu najvišeg dobra (tj. o sreći), Kant smatra da je neophodno pretpostaviti postojanje boga kako bi se obezbedilo da sreća bude nužno povezana sa vrlinom.

Postoji izrazita sličnost između ova tri postulata praktičnog uma: nijedan od njih ne može biti predmet našeg iskustva.

**Kantovo shvatanje slobode (pozitivna-negativna, praktična i transcendentalna)**

Kant objašnjava volju kao jednu vrstu kauzaliteta umnih bića, a sloboda predstavlja onu osobinu tog kauzaliteta po kojoj on može da funkcioniše nezavisno od stranih uzroka koji ga determiniraju. Sa druge strane, prirodna nužnost je osobina kauzaliteta svih bezumnih bića po kojoj njihovo postupanje u potpunosti određuje uticaj stranih uzroka. Navedeno objašnjenje slobode je negativno.

Pozitivan pojam slobode je vezan za pojam zakona. Sloboda je određena kao osobina kauzaliteta umnih bića. Prema Kantu je svaki kauzalitet povezan sa pojmom zakona (misli se na zakon uzroka i posledice). Sloboda volje je isto što i autonomija; tj. osobina volje na osnovu koje je ona zakon samoj sebi. Autonomija volje je ona osobina volje na osnovu koje volja predstavlja zakon samoj sebi nezavisno od svake osobine predmeta volje. Drugim rečima, volja postavlja zakon samoj sebi apstrahujući od svake osobine predmeta htenja; tj. donosi taj zakon nezavisno od tih osobina. Kant je vrlo jasan da princip autonomije prema kojem volja treba da postavlja zakon samoj sebi predstavlja princip morala. Tačnije, princip moralnosti je kategorički imperativ, a kategorički imperativ ne nalaže ništa drugo do upravo autonomiju volje. Na taj način, autonomija volje leži u osnovi moralnosti.[[9]](#footnote-9)

Kada je reč o odnosu praktične i transcendetalne slobode Kant smatra da su ljudi umna bića i da imaju moć da donose odluke, a za svaku odluku postoji razlog. To je praktična sloboda. Kant definiše transcendetalnu slobodu kao apsolutni spontanitet uzroka koji sam sobom započinje jedan niz pojava koji teče prirodnim zakonima. Kada tvrdi da su ljudi transcendentalno slobodni, Kant pod time podrazumeva da oni ne podležu isključivo fizičkim zakonima, već i kauzalitetu na osnovu slobode.

Transcendetalna sloboda je uslov mogućnosti praktične slobode. Međutim, kako bi uspeo da pokaže na koji način transcendentalna sloboda uslov mogućnosti praktične, Kant mora da pokaže da je transcendetalna sloboda koegzistentna sa determinizmom fizičkih zakona. Ovo Kant radi u kritičkom razrešenju treće antinomije (eventualno dopuniti trećom antinomijom).

**Kantovo shvatanje primata praktičnog uma**

Kada je reč o njegovoj praktičnoj upotrebi, um ima izvesnu prednost u odnosu na teorijsku upotrebu. Reč je o tome da ako se u teorijskoj upotrebi um usudi da apstrahuje od iskustvenih zakona i čulnog opažaja, on zapada u protivrečnosti sa samim sobom. Zapravo, apstrahovanje od čulnog opažaja dovodi do glavnog problema sa kojim se suočava Kantova teorijska filozofija. Međutim, u slučaju praktične upotrebe uma stvari stoje sasvim suprotno. Praktična upotreba počinje da se pokazuje potpuno korisnom upravo kada obični razum isključi iz praktičnih zakona sve čulne pobude.

Ako pogledamo objašnjenje autonomije volje, videćemo da isključenje svih čulnih pobuda zauzima ključno mesto. Autonomija volje je ona osobina volje na osnovu koje volja predstavlja zakon samoj sebi nezavisno od svake osobine predmeta volje. Drugim rečima, volja postavlja zakon samoj sebi apstrahujući od svake osobine predmeta htenja; tj. donosi taj zakon nezavisno od tih osobina. Isto tako, objašnjenje dobre volje podrazumeva isključenje svih čulnih pobuda. Kant precizno kaže da je reč o volji koja je determinirana (tj. određena) na osnovu predstave zakona samog po sebi – tj. zakona iz kojeg je isključen svaki sadržinski element (ili svaka osobina predmeta volje). Jednom rečju, u okviru Kantove etike isključenje svih empirijskih elemenata ima izuzetan (zapravo ključni) značaj.

Međutim, ovo isključenje ujedno znači da um neopozivo nalaže moralne propise i da pri tome potpuno *eliminiše sklonosti*. Upravo se iz tog razloga u ljudima razvija težnja da nekako usklade moralni zakon sa svojim željama i sklonostima. Ova težnja se razvija u dijalektiku koja se uspešno razrešava samo pomoću kritike praktičnog uma. Prema tome, praktični um zaista ima izvestan primat u odnosu na teorijski, ali se sa svoje strane suočava sa problemom koji treba da reši kritika praktičnog uma.

**Hedonizam, konsekvencijalizam i utilitarizam**

Termin „hedonizam“ potiče od grčke reči *hēdonē* (ἡδονή), koja se prevodi kao zadovoljstvo.

Hedonizam je stanovište prema kojem jedino zadovoljstvo poseduje intrinsičnu vrednost (tj. jedino je zadovoljstvo dobro po sebi), a sve ostalo može da ima samo instrumentalnu vrednost – ovo je tzv. vrednosni hedonizam.

Postoji i psihološki hedonizam (ili motivacioni hedonizam), prema kojem su svi naši postupci motivisani unapređenjem zadovoljstva ili otklanjanjem bola. Džeremi Bentam je prihvatao psihološki hedonizam. [[10]](#footnote-10) On otvoreno kaže da je priroda postavila čovečanstvo pod vlast dva suverena gospodara: zadovoljstvo i bol.

Postoji i etički hedonizam. Ovo je teorija prema kojoj su naši postupci ispravni ukoliko i u onoj meri u kojoj unapređuju zadovoljstvo i otklanjaju bol.

Konsekvencijalizam je isto što i teleološka etika.[[11]](#footnote-11) Konsekvencijalizam je stanovište prema kojem su posledice (lat. consequentia – ono što sledi, posledica) naših postupaka jedini kriterijum njihove moralne ispravnosti.

Utilitarizam je gledište prema kojem moralnu ispravnost ljudskih postupaka i praksi treba prosuđivati na osnovu njihovih posledica. Reč o jednom od najznačajnijih gledišta u etici. Standardno se pravi razlika između utilitarizma u širem i utilitarizma u užem smislu. Utilitarizam u širem smislu je zapravo isto što i konsekvencijalizam. Utilitarizam u užem smislu je podvrsta utilitarizma u širem smislu. Naime, i prema ovom stanovištu su posledice naših postupaka jedini kriterijum njihove moralnosti. Ono što ovu vrstu etičke pozicije čini specifičnom jeste insistiranje na tome da je stepen u kojem naši postupci doprinose stvaranju zadovoljstva i eliminaciji bola ili patnje jedini kriterijum njihove moralne ispravnosti; to je tzv. hedonistički utilitarizam. Istorijski posmatrano, sa sigurnošću možemo reći da je ova verzija utilitarizma imala najviše uticaja. To je stanovište koje su zastupali Džeremi Bentam i Džon Stjuart Mil (J. S. Mill).

Pored hedonističkog, postoje i druge varijante utilitarizma. Npr. utilitarizam interesa ili preferencija, prema kojem je neka radnja moralno ispravna ukoliko i u onoj meri u kojoj maksimizuje interese ili preferencije svih onih kojih se postupak tiče – ovo stanovište zastupa Piter Singer.

Murov idealni utilitarizam. Mur ne zastupa hedonistički utilitarizam, već tzv. idealni utilitarizam. U osnovi Murovog utilitarističkog stanovišta stoji pluralistička teorija vrednosti: postoji više stvari koje imaju intrinsičnu vrednost. Za razliku od klasičnih hedonista (npr. Bentam, Mil) prema kojima samo zadovoljstvo ima intrinsičnu vrednost, za Mura estetsko iskustvo lepog i prijateljstvo takođe imaju instrinsičnu vrednost. Kada Mur govori o „idealima“ on govori o svojevrsnoj listi stvari koje poseduju intrinsičnu vrednost. Takođe, za Mura su reči „treba“ i „dužnost“ sinonimi: čovek „treba“ da uradi ono što će proizvesti više dobra (tj. onoga što poseduje intrinsičnu vrednost) nego bilo koja druga alternativna radnja, a to mu je i dužnost da učini. S druge strane, radnja je „ispravna“ ukoliko postiže isto toliko dobra koliko i ma koja druga alternativna radnja i ne manje dobra od bilo koje alternativne radnje. U skladu s tim, može postojati više ispravnih opcija, ali samo jedna od tih opcija je naša dužnost ili ono što treba da uradimo.

Na osnovu navedene definicije vidi se da je utilitarizam monističko stanovište. Etički monizam je stanovište prema kojem postoji samo jedan fundamentalni moralni princip na osnovu kojeg se procenjuje ispravnost postupaka i praksi. S druge strane, etički pluralizam je stanovište prema kojem postoji mnoštvo fundamentalnih moralnih principa (možeš da navedeš da je primer etičkog pluralizma Rosova teorija *prima facie* dužnosti).

**Utilitarizam pravila i utilitarizam postupaka**

Utilitarizam je gledište prema kojem moralnu ispravnost ljudskih postupaka i praksi treba prosuđivati na osnovu njihovih posledica. U okviru utilitarizma, jedna od najčešće isticanih razlika jeste razlika između utilitarizma postupaka i utilitarizma pravila. Reč je o tome da li se direktno procenjuje ispravnost svakog pojedinačnog postupka ili procenjujemo pravila (klasu ili određenu vrstu postupaka).

Ukoliko se direktno procenjuje svaka pojedinačna radnja, tada je reč o utilitarizmu postupaka. Prema utilitarizmu postupaka testiraju se pojedinačni postupci na osnovu njihovih posledica, a opšta pravila, kao „održavaj obećanja“, jesu puke smernice koje koristimo samo kako bismo izbegli da na svakom koraku procenjujemo koje će biti verovatne posledice naših postupaka. Ispravnost ili neispravnost održavanja obećanja u nekom pojedinačnom slučaju zavisi samo od dobrote ili rđavosti održavanja ili kršenja obećanja u tom pojedinačnom slučaju. Naravno, jedan deo posledica kršenja obećanja, i to deo kojem bismo normalno pripisali odlučujuću važnost, biće slabljenje vere u instituciju obećanja. Ipak, ukoliko je dobrota posledica kršenja pravila, kada se sve uzme u obzir, veća od dobrote posledica zadržavanja tog pravila, tada moramo da prekršimo pravilo, bez obzira na to da li dobrota posledica toga da svi poštuju to pravilo jeste ili nije veća od posledica toga da ga svi prekrše.

Ukoliko direktno procenjujemo klase postupaka, onda je reč o utilitarizmu pravila. Utilitarizam pravila je stanovište prema kojem su moralna pravila mnogo više od pukih smernica za postupanje. Ispravnost nekog postupka se procenjuje na osnovu toga što taj postupak potpada pod određeno moralno pravilo koje, u tim okolnostima, dovodi do boljih posledica od bilo kog drugog moralnog pravila. Drugim rečima, ispravnost postupaka se procenjuje na osnovu pravila, dok se ispravnost tih pravila procenjuje na osnovu njihovih posledica. Na taj način se utilitaristički princip ne primenjuje direktno na same postupke, već se na njih primenjuje indirektno, tj. preko pravila. Jedini slučajevi kada u okviru utilitarizma pravila moramo da testiramo pojedinačni postupak direktno na osnovu njegovih posledica jesu (a) kada postupak potpada pod dva različita pravila, od kojih ga jedno nalaže, a drugo zabranjuje, i (b) kada ne postoji nikakvo pravilo koje bi upravljalo slučajem.

Džon Rols pravi razliku između pravila prakse i sumarnih pravila. Pre svega, pogledajmo šta je to praksa. Praksa je neki oblik aktivnosti koji je specifikovan sistemom pravila koji definiše uloge, radnje, prekršaje itd. Taj sistem pravila daje strukturu toj aktivnosti, tj. taj sistem pravila je skup konstitutivnih pravila. Ova konstitutivna pravila su pravila prakse i sve što se zbiva u okviru neke prakse je određeno ovim pravilima. U tom smislu, pravila prakse logički prethode svakom pojedinačnom postupku koji potpada pod praksu: ne može postojati nijedan potez u igri šaha dok ova igra (praksa) nije uspostavljena na osnovu skupa konstitutivnih pravila (tj. pravila prakse).

Sumarna pravila su generalizacije prošlih odluka do kojih se je došlo direktnom primenom utilitarističkog principa. Ova pravila se formulišu kako bi se brže i bolje odlučivalo na osnovu prošlih uspešnih odluka. To znači da te ranije odluke logički prethode ovim pravilima i iz tog razloga je svakome u načelu dopušteno da dovede u pitanje ispravnost nekog sumarnog pravila i da odlučuje o tome šta će uraditi na osnovu direktne primene utilitarističkog principa.

Rols koristi ovu distinkciju između dve vrste pravila da odbrani utilitarizam pravila od dva tradicionalna prigovora: (a) da bi utilitarista opravdao kažnjavanje nevine osobe i (b) da utilitarista ne može da objasni zašto imamo obavezu da održavamo obećanja. Rols smatra da su kažnjavanje i obećavanje *prakse* i da su pravila koja ih konstituišu tako formulisana da niko nema diskreciono pravo da kazni nevinu osobu ili da razmatra da li sme da prekrši obećanje.

**Utilitarizam i kazna**

Utilitarizam je gledište prema kojem moralnu ispravnost ljudskih postupaka i praksi treba prosuđivati na osnovu njihovih posledica. Argument o kažnjavanju nevinih je, prema opštem mišljenju, jedan od najjačih argumenata koji se mogu upotrebiti protiv utilitarističke teorije kazne: ukoliko je moguće pokazati da utilitarizam zaista dovodi do toga da se u određenim okolnostima opravda kažnjavanje nevine osobe, onda je, kako kritičari ove teorije tvrde, automatski pružen dokaz da je ovo stanovište moralno neprihvatljivo.

U primeru koji se najčešće navodi kao ilustracija, pretpostavlja se situacija u kojoj je crnac silovao belkinju u gradu u kojem već postoji izrazita rasna netrpeljivost. Uprkos ogromnim naporima šerif nije u stanju da pronađe krivca; crnac kojeg drži u pritvoru, prema svim dostupnim dokazima, nije počinitelj ovog zločina. Ipak, ukoliko se krivac vrlo brzo ne pronađe, sa sigurnošću će doći do masovnih nereda koji će imati pogubne posledice. Iz tog razloga, šerif se suočava sa sledećom dilemom: ili da prizna javnosti da je nesposoban da pronađe počinitelja zločina i dopusti da rasna netrpeljivost preraste do nezapamćeno visokog nivoa, da poverenje građana u pravni poredak bude veoma ozbiljno poljuljano, a da celo društvo dođe do ruba haosa; ili da crnca kojeg drži u pritvoru i za kojeg zna da nije kriv, prikaže javnosti kao pravog krivca i na taj način spreči pogubne posledice koje bi zadesile njegov grad. Šta šerif treba da uradi u ovakvoj situaciji? U okviru utilitarističke teorije kazne, u navedenoj situaciji bi šerif postupio ispravno kada bi kaznio nevinog čoveka; tj. šerif zaista treba da nevinog crnca proglasi krivim i da mu izrekne kaznu. Nasuprot tome, osloboditi nevino optuženog samo zato što je nevin u upravo opisanim okolnostima, prema utilitarističkoj teoriji, bilo bi moralno neispravno i nedopustivo. Naravno, istovetna situacija se može postaviti i u okvire standardnog pravnog sistema, gde se sudija suočava sa navedenom dilemom.

Utilitaristi su na razne načine pokušavali da ospore ovaj argument. Neki utilitaristi ističu da se ovakvi slučajevi u kojima bi sudija osudio nevinu osobu zapravo ne događaju u realnosti, tako da ovakvi primeri sa šerifom uopšte ne osporavaju utilitarizam. Zapravo, ovo nije tačno i postoji mnogo stvarnih slučajeva kada su nevini ljudi bili kažnjeni.

Neki utilitaristi smatraju da ovde nije reč o kažnjavanju u pravom smislu reči, jer sama reč kazna znači 'nanošenje bola onome ko je počinio neki zločin', a ovde je reč o nevinoj osobi. Prema tome, navedeni primer ne govori protiv utilitarističke teorije kazne (jer u primeru čovek nije kažnjen u pravom smislu reči). Iako načelno ovaj odgovor utilitarista zaista stoji i navedeni primer ne osporava utilitarizam kao teoriju kazne, primer sa kažnjavanjem nevinih ipak osporava utilitarizam kao opštu etičku teoriju koja bi opravdala takav tretman nevine osobe kao što je pogubljenje ili dugogodišnje zatvaranje.

**Princip korisnosti**

Ključnu ulogu u Bentamovom utilitarističkom stanovištu igra princip korisnosti. Ovo je princip na osnovu kojeg se procenjuje moralna ispravnost i neispravnost postupaka; tj. princip korisnosti je fundamentalni kriterijum moralne ispravnosti postupaka i praksi. Princip korisnosti nalaže da uvek postupamo tako da naši postupci imaju najbolje moguće posledice; tj. tako da u najvećoj mogućoj meri postižu zadovoljstvo i otklanjaju bol. U okviru principa korisnosti se pod zadovoljstvom misli na zadovoljstvo *svih* onih kojih se taj postupak tiče.

Ipak, budući da fundamentalni principi predstavljaju početni niz u lancu dokazivanja, Bentam smatra da se za ovaj princip ne može ponuditi nikakav direktan dokaz. Za Bentama je princip čvrsta tačka za koju je zakačena prva karika nekog lanca. Princip se ne može zasnovati nikakvim direktnim dokazom, jer ono što se upotrebljava da bi se dokazalo sve ostalo samo ne može biti dokazano: lanac dokazivanja mora negde imati svoj početak. Pružiti takav dokaz je nemoguće ali i nepotrebno, jer je princip nešto očigledno.

Prema tome, jedina moguća argumentacija u prilog nekom principu jeste kritika alternativnih principa. Bentam smatra da se svi etički principi koji su alternativni principu korisnosti mogu svesti na neki od sledeća tri: asketski, princip simpatije i antipatije i teološki princip. Bentamov indirektni argument na osnovu kojeg brani svoj princip korisnosti se sastoji u tome što pokazuje u čemu je nedostatnost alternativnih principa. Postoje tri principa koja Bentam kritikuje: asketski princip, princip simpatije i antipatije i teološki princip.

* Asketski princip je direktno suprotan principu korisnosti. Prema ovom principu, moralno ispravan postupak je onaj koji umanjuje ljudsku sreću i uvećava bol. Zastupnici religioznog asketizma smatraju da je dužnost podnositi bol i patnju. Bentam smatra da je ovaj princip samo pogrešno primenjeni princip korisnosti i da se asketski princip i ne može dosledno primenjivati u praksi (zapravo, Bentam ističe da kada bi se ovaj princip dosledno primenio u praksi, svet bi se pretvorio u pakao). Toga su bar donekle bili svesni njegovi zastupnici, jer iako su smatrali da je dužnost da se podnosi bol i patnja, nikada nisu pomišljali da proglase za dužnost da se patnja i bol nanose drugima, a to bi bila dosledna primena ovog principa. To je ono što ovaj princip svakako diskredituje.
* Prema principu simpatije i antipatije, neki postupak je moralno ispravan zato što onaj ko izriče moralni sud odobrava taj postupak (tj. oseća simpatiju prema tom postupku); neispravan je ukoliko onaj ko izriče moralni oseća antipatiju prema tom postupku. princip simpatije i antipatije odobrava ili osuđuje određene postupke naprosto zato što čovek oseća sklonost da ih odobrava ili osudi. Na taj način, najbeznačajnija razlika i razilaženje u mišljenju, drugačiji ukus dovoljni su da jednog čoveka učini neprijateljem u očima drugog. U metaetičkom smislu, ovaj princip je izveden direktno iz tzv. subjektivističkog kognitivizma (prema ovoj teoriji, sud „X je ispravno“ znači „Ja odobravam X“).

Bentam smatra da princip simpatije i antipatije uopšte nije princip u pravom smislu reči. Naime, etički princip bi trebalo da predstavlja neko spoljašnje merilo za procenu postupaka, a ne da se kao merilo predstavlja osećanje odobravanja ili neodobravanja. To su ključni nedostaci ovog principa. Ipak Bentam tvrdi da se na ovaj princip mogu svesti gotovo svi sistemi u dotadašnjoj filozofiji morala.

Kada je reč o principu simpatije i antipatije svako bi se morao zapitati da li njegova simpatija i antipatija treba da predstavlja kriterijum ispravnosti i za svakog drugog ili, s druge strane, svako ima jednako pravo da svoja osećanja smatra kriterijumom moralnosti? Prvo gledište bi vodilo u moralni despotizam (jedan čovek bi nametao ostalima svoje moralne sentimente kao vrhovni moralni kriterijum); drugo gledište bi vodilo u moralnu anarhiju (svako bi bio jedini sudija o tome šta je ispravno i neispravno).

* Teološki princip procenjuje ispravnost postupaka na osnovu božije volje. Bentam smatra da ovaj princip uopšte nije samostalan i da se u suštini svodi na neki od tri prethodno pomenuta principa (princip korisnosti, asketski princip ili princip simpatije i antipatije). To je ono na osnovu čega je ovaj princip neprihvatljiv.

**Bentamov psihološki hedonizam**

Bentam je prihvatao i etički i psihološki hedonizam. Pre svega, termin „hedonizam“ potiče od grčke reči *hēdonē* (ἡδονή), koja se prevodi kao zadovoljstvo. Hedonizam je stanovište prema kojem jedino zadovoljstvo poseduje intrinsičnu vrednost (tj. jedino je zadovoljstvo dobro po sebi), a sve ostalo može da ima samo instrumentalnu vrednost – ovo je tzv. vrednosni hedonizam. Postoji i psihološki hedonizam (ili motivacioni hedonizam), prema kojem su svi naši postupci motivisani unapređenjem zadovoljstva ili otklanjanjem bola. Postoji i etički hedonizam. Ovo je teorija prema kojoj su naši postupci ispravni ukoliko i u onoj meri u kojoj unapređuju zadovoljstvo i otklanjaju bol.

Džeremi Bentam je prihvatao psihološki hedonizam: on otvoreno kaže da je priroda postavila čovečanstvo pod vlast dva suverena gospodara: zadovoljstvo i bol. Međutim, on je svoj etički hedonizam zasnovao na psihološkom. Vrlo sličnu odbranu etičkog hedonizma nalazimo, mnogo pre Bentama, kod Epikura. Naime, Epikur na osnovu psihološke činjenice da sve radimo kako bismo na kraju krajeva postigli zadovoljstvo izvodi svoj etički hedonizam, prema kojem je jedina stvar koja je intrinsično vredna zadovoljstvo.

Kao što je već pomenuto, Bentam ističe činjenicu da je priroda stavila čovečanstvo pod vlast dva suverena gospodara. Međutim, jedino princip korisnosti direktno prihvata ovu činjenicu. Ostali etički principi nisu u skladu sa tom činjenicom. Prema tome, iako Bentam smatra da se etički princip ne može direktno dokazivati, činjenica da je princip korisnosti u skladu sa psihološkom činjenicom da smo uvek motivisani unapređenjem zadovoljstva snažno govori za prihvatanje tog principa.

Ipak, ono što bi predstavljalo problem za Bentama jeste to da postoje mnogi primeri koji osporavaju psihološki hedonizam. Očigledan primer protiv psihološkog hedonizma je slučaj vojnika koji se baca na bombu kako bi sprečio da njegovi prijatelji budu razneseni, iako će on sam da bude raznesen. Ovakvih primera ima jako puno, ali je poenta u tome da psihološki hedonizam jako teško može da se uskladi sa ovim postupcima, a to ovo stanovište čini poprilično neuverljivim.

**Bentamovo shvatanje sankcija**

Prema Bentamu, postoje četiri izvora zadovoljstva i bola za čoveka: fizički, politički, moralni i religijski. Ova zadovoljstva i bolovi mogu da daju daju obavezujuću snagu nekom zakonu ili pravilu ponašanja i tada se mogu nazvati sankcijama. Prema Bentamu, postoje četiri vrste sankcija:

1. Prirodna (tj. fizička) sankcija: ako se zadovoljstvo ili bol doživi, odnosno očekuje, u ovom životu od uobičajenog toka stvari, koji nije izmenjen intervencijom nekog ljudskog bića, niti posebnom intervencijom nekog nevidljivog bića.
2. Politička (tj. pravna) sankcija: ako nam bol i zadovoljstvo nanosi određena ličnost koja je izabrana da kao sudija to po zakonu čini.
3. Moralna sankcija: ako nam bol i zadovoljstvo nanose naši bližnji, koji inače nisu sudije i to ne čine prema nekom unapred utvrđenom pravilu, nego po vlastitom nahođenju, spontano, pobuđeni prijateljstvom ili mržnjom, uvažavanjem ili prezirom prema nama.
4. Religijska sankcija: bol i zadovoljstvo koje nam neposredno nanosi ruka nekog nevidljivog bića, bilo u ovozemaljskom ili u zagrobnom životu. Na taj način on govori o nesrećnom slučaju izazvanom čovekovom nesmotrenošću kao o „kazni fizičke sankcije“.

Bentam ilustruje sankcije na Pretpostavimo da čovekova imovina izgori u vatri. Ako mu se to dogodilo usled njegove vlastite nesmotrenosti, to se može nazvati kaznom fizičke sankcije. Ako mu se to dogodilo na osnovu presude državne vlasti, to je kazna koja pripada političkoj sankciji (ovo je obično naziva kaznom). Ako je do toga došlo usled toga što mu je komšija uskratio pomoć zbog neraspoloženja prema njegovom moralnom karakteru, to je kazna moralne sankcije. Ako je uzrok čin koji izražava nezadovoljstvo koje Bog oseća zbog nekog greha koji je čovek počinio, to je kazna religijske sankcije.

Bentam je smatrao da je prirodna sankcija fundamentalna i da je uključena u sve ostale sankcije. Tačnije, sve ostale sankcije deluju posredstvom prirodne sankcije, dok ona može da deluje nezavisno od ostalih sankcija.

**Bentamova moralna aritmetika**

Jedan od Bentamovih ciljeva je bio da se etika zasnuje kao nauka; da se moralne dileme i problemi rešavaju kao što se rešavaju naučni problemi. Bentamova moralna aritmetika je zamišljena tako da ovo omogući.

Bentam se dosledno drži svog polaznog stava da je stepen u kojem naši postupci doprinose postizanju zadovoljstva i izbegavanju bola jedino merilo njihove moralne ispravnosti. Međutim, za Bentama nema viših i nižih zadovoljstava, a od bilo koja dva zadovoljstva bolje je ono koje je veće zadovoljstvo u čisto kvantitativnom smislu. Zadovoljstva se porede isključivo po svojim kvantitativnim odlikama, a Bentamova moralna aritmetika predstavlja pouzdanu metodu kvantitativnog određivanja i upoređivanja zadovoljstava i bolova. Nema viših i nižih zadovoljstava u kvalitativnom smislu (nema kvalitativno boljih i gorih zadovoljstava). Zato se Bentamova verzija utilitarizma naziva kvantitativnim utilitarizmom (za razliku od Milovog kvalitativnog).

Jedan od Bentamovih ciljeva je bio da se etika zasnuje kao nauka; da se moralne dileme i problemi u moralu politici i pravu rešavaju kao što se rešavaju naučni problemi. Bentamova moralna aritmetika je zamišljena upravo tako da ovo omogući. Bentam smatra da postoji sedam dimenzija na osnovu kojih se neko zadovoljstvo može meriti:

1. Intenzitet
2. trajanje
3. izvesnost
4. bliskost
5. plodnost
6. čistota
7. obim

Svako zadovoljstvo i bol koji proizlaze iz nekog postupka razmatramo na osnovu ovih sedam dimenzija. Na osnovu toga se dolazi do tačnog kvantitativnog određenja vrednosti nekog postupka, a to pomaže da se precizno i u duhu nauke odluči da li je jedan postupak ispravniji od nekog drugog. Nažalost, ono što predstavlja najveći problem pred Bentamov moralni kalkulus je to što zadovoljstva ne mogu da se numerički izraze (tj. ne mogu da im se pripišu numeričke vrednosti).

**Milov kvalitativni utilitarizam**

**Milovo shvatanje ’viših’ i ’nižih’ uživanja**

Postoji prigovor koji se često upućivao svim zastupnicima hedonizma, počev još od Epikura: da teorija prema kojoj jedino zadovoljstvo ima intrinsičnu vrednost propagira krajnje nedostojan život. Kako bi odgovorio na ovaj prigovor i odbranio svoj hedonistički utilitarizam, Mil pravi razliku između viših i nižih zadovoljstava; on smatra da neke vrste zadovoljstva naprosto imaju veću vrednost od nekih drugih vrsta zadovoljstava. Drugim rečima, Mil zastupa tzv. kvalitativni utilitarizam, za razliku od Bentamovog kvantitativnog utilitarizma. (Ovde ubaci ceo deo o Bentamovoj moralnoj aritmetici.)

Evo kako Mil pravi razliku između viših i nižih zadovoljstava: od dva zadovoljstva bolje je ono kome svi ili gotovo svi koji su oba doživeli i koji su još uvek sposobni da ih dožive daju odlučnu prednost. Mil je verovao da oni koji podjednako poznaju obe vrste zadovoljstava i koji su još uvek podjednako sposobni da ih ocene daju odlučnu prednost zadovoljstvima koja proizlaze iz njihovih viših sposobnosti u odnosu na čulna zadovoljstva. Te više sposobnosti su intelekt i imaginacija. U tom smislu Mil kaže da je bolje biti nezadovoljan Sokrat, nego zadovoljna budala.

**Bentam i Mil-sličnosti i razlike**

Sličnosti:

1. Kriterijum ispravnosti postupaka je kod oba autora isti. Iako deluje da je ovo očigledna ili čak trivijalna sličnost, ipak je treba navesti: oba autora prihvataju i artikulišu princip na osnovu kojeg je radnja moralno ispravna ukoliko vodi unapređenju sreće svih onih kojih se postupak tiče. Drugim rečima, obojica zastupaju utilitarizam.
2. Druga sličnost je hedonizam: obojica su hedonisti i smatraju da je postupak ispravan ukoliko maksimizuje zadovoljstvo i otklanja bol. Dakle, obojica zastupaju *hedonistički* utilitarizam.
3. Pored toga, oba autora zastupaju istu (hedonistički određenu) definiciju sreće: sreću određuju kao zadovoljstvo i odsustvo bola.
4. Postoji jedna sličnost koja se retko ističe. Oba autora vrlo jasno zastupaju stav da prvi princip morala predstavlja prvu kariku u lancu dokazivanja i da se ne može direktno dokazati.
5. Postoji očigledna sličnost u pogledu opsega standarda ispravnosti kod obojice autora: kod oba autora, zadovoljstvo koje se navodi u okviru principa ispravnosti jeste zadovoljstvo *svih onih kojih se postupak tiče*, a ne samo zadovoljstvo onog ko vrši radnju. Dakle, obojica zastupaju univerzalistički, a ne individualistički utilitarizam.
6. Na kraju, postoji izrazita sličnost u pogledu odnosa prema životinjama. Ovo direktno proizlazi iz prethodne sličnosti: za oba autora, „svi kojih se postupak tiče“ je shvaćeno na takav način da podrazumeva i životinje. Ovo je razlika u odnosu na Kanta, kod koga imamo dužnosti samo prema umnim delatnicima. Prema životinjama ne možemo da imamo dužnosti i one ne spadaju u domen morala.

Razlike:

1. Bentam procenjuje zadovoljstvo na osnovu sedam *kvantitativnih* dimenzija – tj. zadovoljstva se ne razlikuju prema višim i nižim u kvalitativnom smislu. Mil razlikuje zadovoljstva koja su *kvalitativno* viša (tj. zadovoljstva iz intelekta, imaginacije i moralnog osećanja) i niža (tj. čulna zadovoljstva).
2. Neki autori smatraju da je Mil ipak bio zastupnik utilitarizma pravila, dok se za Bentama bez ikakve sumnje smatra da je bio zastupnik utilitarizma postupaka. (Ako želiš, ovo možeš dopuniti na osnovu pitanja o utilitarizmu pravila i postupaka.)
3. Bentam je svakako zastupao redefinisanje vrednosnih termina u utilitarističkim terminima (npr. Za Bentama je „dužnost“ postupak koji će postići najveću moguću količinu zadovoljstva itd.), dok je to kod Mila veoma upitno.

**Utilitarizam i tajno znanje**

Utilitarizam je gledište prema kojem moralnu ispravnost ljudskih postupaka i praksi treba prosuđivati na osnovu njihovih posledica. Postoji jedno ključno pitanje koje predstavlja izvestan problem za utilitaristu: Može li postupak koji bi bio neispravan ukoliko bi se učinio javno da bude ispravan ukoliko se sačuva u tajnosti? Utilitaristi daju pozitivan odgovor na ovo pitanje. Ovo pitanje se može ilustrovati na primeru kažnjavanja nevinih:

Dakle, pretpostavlja se situacija u kojoj je crnac silovao belkinju u gradu u kojem već postoji izrazita rasna netrpeljivost. Uprkos ogromnim naporima šerif nije u stanju da pronađe krivca; crnac kojeg drži u pritvoru, prema svim dostupnim dokazima, nije počinitelj ovog zločina. Ipak, ukoliko se krivac vrlo brzo ne pronađe, sa sigurnošću će doći do masovnih nereda koji će imati pogubne posledice. Iz tog razloga, šerif se suočava sa sledećom dilemom: ili da prizna javnosti da je nesposoban da pronađe počinitelja zločina i dopusti da rasna netrpeljivost preraste do nezapamćeno visokog nivoa, da poverenje građana u pravni poredak bude veoma ozbiljno poljuljano, a da celo društvo dođe do ruba haosa; ili da crnca kojeg drži u pritvoru i za kojeg zna da nije kriv, prikaže javnosti kao pravog krivca i na taj način spreči pogubne posledice koje bi zadesile njegov grad.

Poenta je da sudija mora da zadrži u tajnosti činjenicu da je reč o nevinoj osobi, kako bi njegov postupak imao najbolje moguće posledice. Ukoliko bi u tome uspeo, njegov postupak bi imao najbolje moguće posledice (u tim okolnostima) i utilitaristi bi bili prinuđeni da ga opravdaju. Prema utilitarizmu, postupak i može imati različite posledice (i shodno tome, različitu vrednost) u zavisnosti od toga da li je urađen javno ili tajno. Međutim, ovo izgleda kao potpuno kontraintuitivan odgovor. Na prvi pogled deluje da bi svaki postupak koji se mora zadržati u tajnosti teško mogao da bude moralno ispravan. Utilitaristi se slažu da većini ljudi ova karakteristika utilitarizma deluje neprihvatljivo. Međutim, oni i dalje prihvataju ovo stanovište ali dodaju da utilitarizam ne bi trebalo javno propagirati, nego da ovo stanovište treba da bude držano u tajnosti i da u njega budu upućeni samo malobrojni – tako se dolazi do ideje o utilitarizmu kao ezoteričkom moralu (moralu u koji su upućeni samo malobrojni).

**Utilitarizam i predvidivost posledica postupaka**

Utilitarizam je gledište prema kojem moralnu ispravnost ljudskih postupaka i praksi treba prosuđivati na osnovu njihovih posledica. Međutim, kako bi princip utilitarizma uopšte mogao da funkcioniše, utilitaristi moraju na neki način da sprovedu kalkulacije na osnovu kojih je moguće procenjivati posledice naših postupaka. Ako je nemoguće unapred proceniti posledice koje će jedan postupak imati, onda utilitarizam nema čvrstu osnovu. Alan Donagan u svom tekstu „Utilitarizam i faktor neznanja“ kritikuje utilitarizam upravo na taj način: on smatra da utilitaristi uopšte ne raspolažu nikakvim kalkulacijama na osnovu kojih bi mogli unapred proceniti posledice koje će jedan postupak imati i na osnovu kojih bi mogli da procene moralnu ispravnost tih postupaka.

Donagan eksplicitno navodi nekoliko tekstova u kojima je raspravljano pitanje o moralnom opravdanju kažnjavanja nevinih i zaključuje da u tim tekstovima utilitaristi uopšte ne iznose nikakve kalkulacije, nego naprosto raspravljaju na čisto teorijskom nivou.[[12]](#footnote-12) Ipak, treba primetiti da u tekstovima o kažnjavanju nevinih koje Donagan navodi uopšte nije bilo od presudnog značaja da se prikažu kalkulacije, već da se odgovori na jedno načelno (teorijsko) pitanje: da li bi bilo kakav ishod tih kalkulacija ipak mogao opravdati kažnjavanje nevine osobe?

Međutim, nasuprot onome sto Donagan ističe, itekako postoje utilitarističke kalkulacije. Štaviše, sam Igor Primorac koji je izraziti antiutilitarista navodi da je naučno pokazano da je *utilitarističko* opravdanje smrtne kazne neprihvatljivo: sprovedeno je ispitivanje u zemljama koje su slične u pogledu nekih osnovnih parametara u pogledu toga koja je stopa prestupa za koje je predviđena smrtna kazna kada se ta smrtna kazna uvede (ili ukine). Pokazalo se da nema značajnih promena u pogledu broja ovih prestupa za koje je predviđena smrtna kazna. Prema tome, posledice uvođenja i ukidanja smrtne kazne su takve da utilitarista ne bi opravdao ovu praksu, a do ovog stava se dolazi upravo na osnovu onoga za šta Donagan tvrdi da ne postoji - na osnovu naučno dobijenih kalkulacija.

**Kontraintuitivnost utilitarizma- moguća argumentacija**

Utilitarizam je gledište prema kojem moralnu ispravnost ljudskih postupaka i praksi treba prosuđivati na osnovu njihovih posledica. Ovo stanovište se suočava sa jednim ozbiljnim problemom. Smatra se da, ukoliko određeno etičko stanovište dovodi do kontraintuitivnih rezultata (tj. rezultata koji se sukobljavaju sa uobičajenim i zdravorazumskim moralnim shvatanjima ljudi), onda je to jasan pokazatelj da je reč o neprihvatljivoj etičkoj teoriji. U literaturi su navedena dva problema u okviru kojih utilitarizam dovodi do kontraintuitivnih rezultata.

1. Prvi je problem kažnjavanja nevinih – ostalo se nalazi u pitanju o uilitarizmu i kazni.
2. Drugi je problem tajnog znanja – ostalo se nalazi u pitanju o utilitarizmu i tajnom znanju.

Utilitaristi se podrobno bave svakim od ovih problema i nude različite odgovore na osnovu kojih pokušavaju da obesnaže njihov negativan uticaj na utilitarističko stanovište. Međutim, utilitaristi nude i jedan *direktan* odgovor na prigovor za kontraintuitivnost njihovog stanovišta. Naime, oni prihvataju da utilitarizam ponekad zaista dovodi do kontraintuitivnih rešenja. Ali, zašto je to loše? Neki utilitaristi smatraju da su naši intuitivni odgovori vrlo često proizvod vaspitanja i tradicionalno preuzetih moralnih stavova koji su ponekad međusobno sasvim neuskladivi. Za razliku od toga, utilitarizam je stanovište koje u osnovi ima jedan fundamentalni princip i svi postupci i prakse se procenjuju na osnovu tog principa. Prema tome, utilitaristi odgovaraju na optužbu za kontraintuitivnost tako što prebacuju teret dokazivanja na zastupnike zdravorazumske moralnosti.

**Utilitarizam i pojam moralnog integriteta**

Pre svega, šta znači reč integritet? Ta reč znači: očuvanje celovitosti; nezavisnost od spoljašnjih uticaja; celovitost. Jedan od argumenata sa kojim se suočava utilitarizam jeste problem moralnog integriteta: utilitarizam ne može da očuva moralni integritet osobe. Postoji puno različitih varijanti ovog argumenta, ali svi imaju iste osnovne elemente. Pogledajmo sledeći primer:

Kao i mnogobrojni studenti, Đorđe je diplomirao i očajnički traži zaposlenje u struci. Međutim, nikako ne uspeva u tome a mora da izdržava sve brojniju porodicu. Jednog dana ga poznanik obaveštava o novoj poziciji: reč je o funkciji za koju je Đorđe školovan ali je reč o poslu na kojem mi morao da vrši vrlo okrutne eksperimente na životinjama. Đorđe se oduvek protivio ovakvom postupanju prema životinjama i namerava da odbije. Međutim, njegov poznanik mu saopštava sledeću informaciju: ako Đorđe ne prihvati ovaj posao, na tu funkciju će doći osoba koja je poznata po okrutnosti i neetičkom ponašanju prema životinjama na kojima eksperimentiše. Prema tome, Đorđe se nalazi pred sledećom dilemom: ili da prihvati posao koji mu se gadi i u suprotnosti je sa njegovim načelima i počne da vrši eksperimente koji su u suprotnosti sa njegovim uverenjima, ili da odbije posao i time dopusti da na tu poziciju dođe čovek koji će svojim okrutnim ponašanjem i nesavesnim ponašanjem ove eksperimente sprovoditi na užasan način. Ukoliko je utilitarista, Đorđe bi morao da ipak prihvati posao. Međutim, u tome se i sastoji problem moralnog integriteta: Đokina odluka je u potpunosti određena spoljašnjim faktorima.

Da li Đorđe u ovom primeru uopšte može da ima moralni integritet; tj. da li može da ostane privržen bilo kojem od svojih načela? Integritet koji ovaj primer dovodi u pitanje jeste isto što i principijelnost: postupanje u skladu sa odlučivanjem na osnovu vlastitih principa i nezavisno od spoljašnjih faktora. Upravo u tom smislu navedeni primer jasno pokazuje da je vrlo upitno da li moralni integritet zaista može da se održi u okviru utilitarizma.

**Može li važiti više moralnih principa sa istom snagom istovremeno?**

Ovo pitanje se direktno odnosi na tzv. *pluralističke* teorije u etici. Dakle, pogledajmo prvo šta je etički pluralizam i šta je etički monizam. Etički monizam je stanovište prema kojem postoji samo jedan apsolutni i fundamentalni moralni princip na osnovu kojeg se procenjuje ispravnost postupaka i praksi. Princip je apsolutan u smislu da nikada nije dozvoljeno da ga prekršimo; tj. ukoliko prekršimo apsolutni moralni princip, mi smo automatski postupili nemoralno. Princip je fundamentalan u smislu da nije izveden iz nekog dubljeg, tj. osnovnijeg, moralnog principa. S druge strane, etički pluralizam je stanovište prema kojem postoji mnoštvo fundamentalnih moralnih principa.

Postoje dve vrste pluralističkih teorija: apsolutističke i neapsolutističke. Prema apsolutističkim, postoji više fundamentalnih moralnih principa koji imaju apsolutno važenje, tj. postoji više moralnih principa koje ne smemo da prekršimo. Na primer, deset božijih zapovesti predstavljaju skup od deset fundamentalnih i apsolutnih moralnih pravila. Načelno, ovi principi mogu da imaju istu snagu. Međutim, sve apsolutističke pluralističke teorije se suočavaju sa ozbiljnim problemom: zamislive su situacije u kojima se dva ovakva principa sukobljavaju. U ovakvim slučajevima, šta god da uradimo biće moralno neispravno.

Verziju pluralističke teorije koja uklanja ovaj problem ponudio je Dejvid Ros. Reč je o njegovoj teoriji prima facie dužnosti. Ovo je verzija neapsolutističkog pluralizma. Prema Rosu, postoji sedam prima facie dužnosti (kasnije ih je sveo na pet) i one predstavljaju razloge na osnovu kojih treba da uradimo neki postupak.[[13]](#footnote-13) Među njih se ubrajaju: 1) iskrenost, 2) odšteta (vraćanje dugova), 3) zahvalnost, 4) pravda, 5) milosrđe (dobročinstvo), 6) unapređenje sopstvenih sposobnosti, 7) nečinjenje zločina prema drugima. Ros prihvata da prima facie dužnosti mogu da se sukobljavaju i *mogu da istovremeno imaju istu snagu*, ali budući da one ne predstavljaju našu *pravu dužnost* (tj. ono što treba da uradimo kada se sve prima facie dužnosti uzmu u obzir), izbegava se problem koji je bio poguban za ostale verzije etičkog pluralizma. Takođe, Ros smatra da mi ne možemo da znamo šta je naša prava dužnost, već u pogledu toga možemo da imamo samo *verovatno mišljenje* (što je slabiji pojam od znanja).

**Unutrašnji problemi klasičnog utilitarizma**

Pre svega, treba objasniti šta se tačno podrazumeva pod *klasičnim* utilitarizmom. Obično se pod time misli da stanovišta Bentama i Mila. Ovi autori su zastupali stanovište prema kojem je stepen u kojem naši postupci doprinose stvaranju zadovoljstva i eliminaciji bola ili patnje jedini kriterijum njihove moralne ispravnosti; to je tzv. hedonistički utilitarizam. Istorijski posmatrano, sa sigurnošću možemo reći da je ova verzija utilitarizma imala najviše uticaja. U principu, glavni problemi koji se vezuju za ovo stanovište su sledeći:[[14]](#footnote-14)

* Problem kažnjavanja nevinih.
* Problem tajnog znanja.
* Problem kontraintuitivnosti.
* Problem koji je vezan za Bentamovu moralnu aritmetiku i koji je čini neprimenjivom: tj. problem da nije moguće numerički izraziti zadovoljstvo.
* Problem predvidivosti posledica postupaka.
* Problem utilitarizma i moralnog integriteta

**Milov dokaz utilitarizma i Murova kritika Milovog argumenta**

Mil ističe da se etički principi ne mogu direktno dokazivati. Ipak, on nudi sledeći dokaz utilitarizma. Mil smatra da je jedini dokaz da je nešto vidljivo to da ga ljudi stvarno vide. Na osnovu toga on zaključuje da je jedini dokaz da je nešto poželjno to da ga ljudi zaista žele. Ipak, ovo je potpuno promašena analogija, jer je vidljivo deskriptivan pojam dok je poželjno normativan pojam (tj. poželjno nije „ono što zaista želimo“ nego „ono što treba želeti“).

Međutim, Mil ide i dalje i iz svega ovoga izvodi da je na ovaj način pokazano da je sreća svake osobe *dobro* za tu osobu, te da je sreća jedan od ciljeva postupanja i prema tome jedan od kriterijuma moralnosti. Nakon toga, Mil pokazuje da sve što želimo, želimo ili kao sredstvo za postizanje sreće ili kao deo te sreće. Prema tome, sreća je jedini cilj ljudskih postupaka, te da je u skladu s tim sreća jedini kriterijum moralnosti. To je, u kratkim crtama, Milov dokaz.

Postoje dve ključne kritike koje Mur upućuje Milovom dokazu utilitarizma:

* Prva kritika: Mil čini naturalističku grešku time što dobro izjednačava sa onim što se želi. On izjednačava „dobro“ sa „poželjnim“, a onda nudi analizu pojma poželjnosti prema kojoj je poželjno ono što se želi. Do te analize Mil dolazi na osnovu pogrešne analogije između „vidljivog“ i „poželjnog“.
* Druga kritika. Mur odbacuje Milov psihološki hedonizam (tj. tezu da je vlastito zadovoljstvo jedino čemu ljudi teže). Uzmimo za primer novac: novac je sredstvo za postizanje zadovoljstva. Međutim, postoje i takvi ljudi koji teže sticanju novca radi samog novca; tj. ne teže novcu kako bi mogli da kupe nešto, već kako bi ga naprosto imali. Mil priznaje da ovakvi slučajevi postoje i nudi sledeće objašnjenje: kod navedenih ljudi je novac *postao deo sreće*. Međutim, Mil prihvata definiciju sreće prema kojoj je ona isto što i zadovoljstvo i odsustvo bola. Prema tome, ako je novac postao deo samog pojma sreće, ispada da je novac isto što i zadovoljstvo, a to nema nikakvog smisla. Tako Mur dolazi do rezultata da Mil ili mora da odbaci svoj psihološki hedonizam ili da prihvati besmislenu tvrdnju da je novac isto što i zadovoljstvo.

**Odnos normativne etike i metaetike**

Prvo treba objasniti ključnu razliku između normativne etike i metaetike. Normativna etika je oblast etike koja se bavi pitanjima prvog reda; metaetika je oblast etike koja se bavi pitanjima drugog reda. Na primer, pitanje prvog reda je „Da li je moralno ispravno vratiti novčanik koji sam pronašao na ulici?“ – reč je o tzv. supstantivnom etičkom pitanju. Pitanja drugog reda su pitanja koja se odnose na pitanja prvog reda: to su razna epistemološka, metafizička, semantička itd. pitanja o pitanjima prvog reda. U tom smislu se metaetika određuje kao oblast koja se bavi epistemološkim, semantičkim, metafizičkim i psihološkim pretpostavkama moralnog govora, mišljenja i prakse.

Inače, Cekić navodi trodelnu podelu etike; tj. podelu na prerefleksivnu moralnost (to je prefilozofsko donošenje moralnih sudova koje nije zasnovano na bilo kojoj etičkoj teoriji), normativnu etiku i metaetiku. To je podela koja pomaže da se bolje shvati odnos normativne etike i metaetike.

Za razliku od mnogih drugih oblasti filozofije, metaetika ima jasno određen početak: tipično se smatra da metaetika počinje Murovom knjigom *Principi etike* (1903). Etika, po Muru, ima dvostruki zadatak; da odgovori na dve vrste pitanja: 1) koje vrste stvari su dobre (a ne koje pojedinačne stvari su dobre) i

2) kakvo je značenje termina „dobro“. Mur je prvenstveno bio zainteresovan za drugo pitanje i prvi ga je eksplicitno izložio u *Principima etike* - upravo se iz tog razloga njegova knjiga smatra početkom metaetike.

Neki autori ističu da je metaetika normativno neutralna; tj. da iz metaetičke teorije nije moguće izvesti ni normativnu teoriju ni pravila neophodna za svakodnevnu praksu.

**Realizam i kognitivizam**

Kognitivizam: teorija prema kojoj naši moralni sudovi imaju istinosne uslove i, shodno tome, mogu da budu predmet saznanja. Naturalizam i nenaturalizam su dve vrste kognitivizma. Prema naturalistima, moralna svojstva su prirodna svojstva. Prema nenaturalistima su moralna svojstva neprirodna svojstva.

Deskriptivizam je do osamdesetih godina bio koekstenzivno stanovište sa kognitivizmom (tj. ako je teorija bila deskriptivistička, onda je ujedno bila i kognitivistička). Prema deskriptivizmu, moralni sudovi su opisi stvarnosti; oni opisuju moralne činjenice; opisi mogu da budu istiniti ili lažni. A kognitivizam je stanovište prema kojem naši moralni sudovi *saopštavaju* naša verovanja; a verovanja mogu da budu istinita ili lažna (to su tzv. kognitivna stanja). Na tome je zasnovana ključna sličnost između kognitivizma i deskriptivizma.

Objasniti razliku između jakog i slabog kognitivizma: poenta je u tome da je jaki kognitivizam je jedan oblik realizma (jer su istinosni uslovi naših moralnih sudova određeni nezavisno od ljudskog mišljenja), dok je slabi kognitivizam oblik antirealizma (jer su istinosni uslovi naših moralnih sudova određeni na osnovu našeg mišljenja; tj. moralnih sudova koje bi ljudi donosili pod kognitivno idealnim okolnostima).

Najbolja definicija realizma: postoje moralne činjenice i moralna svojstva, a njihovo postojanje je nezavisno od ljudskog duha; tj. mišljenja. U antirealizam svrstavamo: Mekijevu teoriju greške i sve teorije koje nedvosmisleno možemo da svrstamo u nekognitivističke teorije (npr. imperativizam, emotivizam, Stivensonovo i Herovo gledište). Objasniti te pozicije.

**Nekognitivizam, nedeskriptivizam i ekspresivizam**

Centralna teza pripadnika nekognitivističko-ekspresivističke tradicije: funkcija moralnog suda je ekspresija emotivnog (ili njemu sličnog) stanja. Ta tradicija ima samo jednu pretpostavku: moralni sudovi ne mogu biti ni istiniti ni lažni.

Kako bi se ova teza bolje objasnila, navesti definicije kognitivizma i nekognitivizma.

Navesti dve rane nekognitivističke teorije koje proizlaze iz logičkog pozitivizma: imperativizam i emotivizam.

Zatim, navesti ključne osobine Stivensonovog i Herovog stanovišta, kao novijih nekognitivističkih teorija.

Navesti ključne teze vezane za Frege-Gičov problem; koji predstavlja jedan od najozbiljnijih problema sa kojim se suočava svaka vrsta nekognitivizma.

(Eventualno) Navesti ključne teze Blekburnovog rešenja Frege-Gičovog problema.

**Nekognitivizam logičkog pozitivizma**

Prvo objasniti razliku između kognitivizma i nekognitivizma!

Objasniti osnove verifikacione teorije značenja, koja predstavlja osnovu logičkog pozitivizma: suština se svodi na to da su moralni sudovi lišeni značenja, jer prema verifikacionoj teoriji značenje mogu imati jedino iskazi koje se mogu empirijski verifikovati (tj. proveriti) ili su analitički (tj. istiniti na osnovu značenja termina u tom iskazu.

Objasniti dve nekognitivističke teorije koje direktno proizlaze iz logičkog pozitivizma: imperativizam (Karnap) i emotivizam (Ejer). Prema prvoj teoriji, moralni sudovi su prikriveni imperativi (35, 145); prema drugoj, moralni sudovi su ekspresije osećanja:

Prvobitni nekognitivizam u obliku imperativizma i, posebno, emotivizma, poricao je mogućnost pripisivanja istinosnih uslova moralnim sudovima.

 Imperativisti su moralni sud izjednačavali sa zapovešću. „Treba da izađeš napolje“ je, u imperativističkom „prevodu“ značilo: „Izađi napolje!“

S druge strane, suptilniji emotivisti, a ipak klasični nekognitivisti, smatrali su da su moralni sudovi direktni izrazi ili direktno ispoljavanje emocionalnih stanja ili emocionalnih dispozicija (stavova) subjekta. U najkraćem, sud tipa: „Petar je dobar čovek“ ne bi imao bilo kakvo značenje već bi bio nešto nalik na uzvik: „Ura za Petra!“

**Herov preskriptivizam**

Her je nekognitivista; objasniti razliku između nekognitivizma i kognitivizma!

Prema Herovom stanovištu, u okviru moralnih sudova možemo da razlikujemo deskriptivno i preskriptivno značenje.

Ključno za preskriptivno značenje je sledeće: moralni sudovi su preskripcije (propisi), tj. vodiči naših izbora. preskriptivnost moralnog suda ogleda se u tome da on za sobom povlači bar jedan imperativ. Štaviše, Her moralni sud određuje kao „sud koji za sobom povlači imperativ“ – u tom smislu je Her tzv. *internalista*; on smatra da ukoliko iskreno prihvatamo moralni sud, onda smo samim tim motivisani da postupamo u skladu s tim sudom.

Deskriptivno značenje je skup deskriptivnih karakteristika nekog postupka ili predmeta, *zbog kojih* taj postupak ili predmet pohvaljujemo. (Deskriptivne karakteristike konstituišu vrednosno neutralni opis nekog predmeta ili postupka.) – iako to Cekić nigde ne navodi precizno, isto određenje deskriptivnog značenja se nalazi i kod Stivensona: to je skup deskriptivnih karakteristika nekog postupka ili predmeta *zbog kojih* izražavamo naš stav odobravanja ili neodobravanja.

Postoji izrazita sličnost između Herovog i Stivensonog: u obe teorije moralni sudovi imaju dve vrste značenja. Kod Stivensona, *emotivno* i deskriptivno; kod Hera, *preskriptivno* i deskriptivno (dakle, isto je to da je deskriptivno značenje pristuno kod oba autora).

Pored toga, postoji značajna razlika između Herove verzije nekognitivizma i Ejerovog emotivizma. Kod Hera moralni sudovi mogu da stupaju u logičke relacije (ovo se objašnjava na osnovu toga što moralni i svi vrednosni sudovi na osnovu preskriptivnog značenja povlače bar jedan imperativ, a imperativi mogu da stupaju u logičke relacije). Kod Ejera su moralni sudovi puke ekpresije osećanja (npr. „Ubistvo je moralno neispravno“ = „Buu ubistvo!“). Stoga, Ejer ne može da objasni kako bi moralni sudovi mogli da stupaju u logičke relacije.

**Stivensonov emotivistički nekognitivizam**

Stivenson je nekognitivista. Objasniti razliku između kognitivizma i nekognitivizma!

Ukazati na razliku između kasnijeg Herovog preskriptivizma i Stivensonovog emotivizma!

Nakon toga, objasniti Stivensonovo shvatanje emotivnog i deskriptivnog značenja.

Emotivno značenje obuhvata dve kompatibilne komponente značenja: a) izražavanje stava (tj. ekspresivno značenje) i b) izazivanje ili uzrokovanje efekta promene stava kod slušaoca (tj. pobuđivačko značenje). Deskriptivno značenje je skup deskriptivnih karakteristika nekog postupka ili predmeta, *zbog kojih* taj postupak ili predmet pohvaljujemo. (Deskriptivne karakteristike konstituišu vrednosno neutralni opis nekog predmeta ili postupka.)

Kako bi se konkretno pokazao u kakvom odnosu stoje emotivno i deskriptivno značenje, treba objasniti šta su to ubeđivačke definicije: ’Ubeđivačka’ je ona definicija koja poznatoj reči daje novo pojmovno značenje, a da pri tome znatno ne menja njeno emotivno značenje, a koja se sa svesnom ili nesvesnom namerom upotrebljava da se pomoću nje promeni usmerenje ljudskih interesa.“ Stivenson sam naglašava da termin interesovde treba shvatiti kao ekvivalent terminu stav. Na kraju, objasniti Stivensonovu analizu moralnog razilaženja.

**O prirodi moralnog razilaženja**

Stivenson počinje svoj tekst „O prirodi moralnog razilaženja“ tako što objašnjava razliku između dve vrste razilaženja: u verovanju i u stavu. Prva vrsta neslaganja obuhvata suprotstavljenost u dva verovanja, pri čemu oba ne mogu biti istinita, a druga obuhvata suprotstavljenost u dva stava, pri čemu oba ne mogu biti zadovoljena. Kako Stivenson naglašava, stav je psihološka dispozicija da se bude za ili protiv nečega!

Ključno pitanje u Stivensonovom tekstu je: Da li je spor oko toga da li je nešto dobro, spor u verovanju ili u stavu? Stivenson navodi dva ključna razloga da je reč o sporu u stavu:

1. Razilaženje u STAVU određuje koja su verovanja relevantna u sporu.
2. Kada je postignuto slaganje u stavu oko nekog etičkog pitanja, spor prestaje čak i kada se suprotstavljene strane još uvek razilaze oko određenih verovanja.

Drugo važno pitanje u tekstu je: Da li se naučnim metodama mogu rešiti sva razilaženja u pogledu vrednosti? Odgovor: NE! Naučne metode nemaju istu ulogu u normativnim naukama kao što imaju u prirodnim naukama; moguće je da se dva čoveka razilaze u pogledu stavova, čak i ako su postigli potpunu naučnu istinu.

U tom smislu, etika nije grana neke nauke; ona je *aktivnost* čiji je cilj da izmeni stavove ljudi.

**Frege-Gičov problem i ekspresivizam**

Frege-Gičov problem pogađa teorije koje pripadaju emotivističko-eksprestivističkoj tradiciji i svaki nekognitivizam. Objasniti ključne karakteristike ove tradicije ili bar definiciju: funkcija moralnog suda je ekspresija emotivnog (ili njemu sličnog) stanja.

Frege-Gičov problem sastoji se u sledećem pitanju: koja je semantička funkcija (tj. značenje) izvesnih propozicija za koje je očigledno da se oni ne tvrde u tzv. „netvrđenim“ ili indirektnim kontekstima; kao što je npr. kada se te propozicije jave kao antecedens kondicionala.

Navesti nekoliko primera javljanja moralnih propozicija u netvrdećim kontekstima (105 npr. „Ako je moralno neispravno ubiti malu bespomoćnu životinju, onda je moralno neispravno nagovarati nekoga da ubije malu bespomoćnu životinju“).

Objasniti suštinu klasičnog primera Frege-Gičovog problema: problem koji moralni modus ponens postavlja pred nekognitivizam (109-110).

Objasniti drugu varijantu Frege-Gičovog problema: problem negacije i nekognitivizam (112-114).

(Eventualno) Navesti Blekburnovo rešenje ovog problema.

**Blekburnov projektivistički kvazirealizam** (169-171, 178-179)

Blekburn je projektivista i zastupnik kvazi-realizma. Objasniti šta je to projektivizam i kvazi-realizam (170).

Objasniti u čemu se sastoji Frege-Gičov problem i u čemu se sastoji Blekburnov odgovor na Frege-Gičov problem (178-179).

**Mekijeva teorija greške**

Definicija teorije greške: to je stanovište prema kojem su svi naši moralni sudovi sistematski i uniformno lažni. Zatim, objasniti Mekijevo stanovište: Meki je kognitivista; objasniti razliku između kognitivizma i nekognitivizma. Zatim objasniti zašto je Meki antirealista: zato što *ne postoje* moralna svojstva i moralne činjenice, na osnovu kojih bi naši moralni sudovi mogli da budu istiniti.

Mekijevu teoriju greške je najbolje objasniti kao konjunkciju konceptualne i supstantivne teze.

Ovo je način na koji Smit objašnjava Mekijevu teoriju greške. On je predstavlja kao spoj konceptualnog ili pojmovnog pitanja (koje se odnosi na prirodu pojma koji ispitujemo) i supstantivnog pitanja (koje se odnosi na to da li je taj pojam instanciran bilo gde u svetu).

Ovo je dosta razumljiva procedura. Ukoliko želimo da proverimo postojanje bilo koje vrste entiteta, prva stvar koju treba da uradimo je da utvrdimo šta se tačno podrazumeva pod pojmom te stvari. Na primer, ukoliko nas interesuje da li postoje veštice, prva stvar je da utvrdimo šta se podrazumeva pod pojmom veštice. Kada smo to utvrdili, preostaje da postavimo supstantivno pitanje: da li je taj pojam instanciran bilo gde u svetu.

Prema Mekiju, odgovor na pojmovno pitanje o moralnim činjenicama jeste da je naš pojam moralne činjenice pojam ’objektivno preskriptivne’ odlike u svetu. Odgovor na supstantivno pitanje je da pojam objektivno preskriptivne odlike nigde u svetu nije instanciran. Dakle, na osnovu odgovora na prvo pitanje (da su moralne činjenice objektivno preskriptivne odlike u svetu), Meki daje negativan odgovor na drugo pitanje.

Meki brani supstantivnu tezu pomoću argumenta iz neobičnosti koji ima metafizički i epistemološki aspekt. Poenta metafizičkog aspekta ovog argumenta je u tome da bi objektivno preskriptivne odlike bile poput Platonovih ideja – tj. to bi bile odlike koje bi se razlikovale od svih ostalih odlika u svetu po tome što je reč o odlikama koje nas motivišu na radnju na osnovu toga što smo ih saznali. Epistemološki aspekt se sastoji u tome da bismo ove odlike saznavali jedino pomoću moralne intuicije – sposobnosti koja je krajnje misteriozna i neobjašnjiva.

**Realisti sa Kornela**

Ovo je neredukcionistički naturalizam. Dakle, prvo objasniti šta je to naturalizam i šta je neredukcionizam.

Nakon toga, objasniti na osnovu čega realisti sa Kornel Univerziteta zastupaju upravo neredukcionističku varijantu naturalizma: ovo je dosta neobično, jer se tipično smatralo da, ako je neko naturalista, onda je i redukcionista (da analitičkim (tj. pomoću definicija) ili sintetičkim (tj. pomoću empirijskog istraživanja) putem svodi moralne pojmove na prirodne).

Odgovor je u tome što su moralna svojstva realizovana *višestruko* na osnovu prirodnih svojstava (takođe objasniti da je prirodna svojstva jako teško precizno definisati), ali budući da postoji beskonačno mnogo načina na koje jedna radnja može da bude npr. moralno ispravna, nije moguće napraviti redukciju na jedno ili neki konkretan skup prirodnih svojstava koja bi uvek realizovala to svojstvo moralne ispravnosti. Isto se odnosi i na ostala moralna svojstva – stoga, naturalistički *neredukcionizam*.

**Rejltonov metodološki naturalizam**

Rejlton je naturalista i redukcionista; objasniti šta je to naturalizam i redukcionizam.

Objasniti Rejltonovu razliku između metodološkog i supstantivnog naturalizma. Metodološki naturalista koristi aposteriorni metod; tj. on se oslanja na empirijsko istraživanje. Supstantivni naturalista se zalaže za semantičku interpretaciju moralnih pojmova u terminima empirijskih nauka; tj. slobodnije rečeno, za to da se značenje moralnih termina prevede na naturalističke termine.

Moguće je biti metodološki ali ne i supstantivni (npr. nekognitivista svakako neće da prevodi moralnu terminologiju na naturalističku, ali su u formulaciji svog stanovišta oslanja na empirijske nauke); ili supstantivni ali ne i metodološki (npr. analitički naturalisti koriste definicije (tj. analitičke sudove) kako bi preveli moralnu terminologiju na naturalistčku). Na kraju, moguće je biti i metodološki i supstantivni – to je Rejltonovo gledište.

Suština njegovog gledišta je u tzv. *reformišućoj definiciji* koja treba da dovede do semantičke interpretacije moralnih pojmova u terminima empirijskih nauka na osnovu aposteriornog istraživanja.

**Naturalistička greška i argument otvorenog pitanja**

Naturalistička greška je identifikovanje intrinsično dobrog (tj. dobrog po sebi) sa bilo kojim prirodnim svojstvom, ali i sa bilo kojim svojstvom uopšte, bilo ono prirodno ili neprirodno.

Postoje dobri razlozi da se kaže da je naturalistička greška zapravo samo podvrsta tzv. definističke greške: greška koja se sastoju u identifikovanju dva različita svojstva; dva različita svojstva se tretiraju kao da su jedno.

Argument otvorenog pitanja ključni je argument na osnovu kojeg Mur napada naturaliste (tj. definiste) i na osnovu kojeg se pokazuje na koji način se čini naturalistička greška. Prema ovom argumentu, koji god definiens D da odaberemo, uvek će biti otvoreno pitanje „Da li je dobro neko X koje je D?“. Otvoreno pitanja je takvo koje ne sadrži u sebi odgovor; zatvoreno pitanje je pitanje koje u sebi sadrži odgovor (npr. pitanje „Da li trougao ima tri ugla?“).

Murov argument je usmeren protiv tzv. analitičkih verzija naturalizma: to su stanovišta prema kojima se postiže identifikacija moralnih svojstava sa prirodnim svojstvima na osnovu toga što se pokazuje da se moralni termini koji referiraju na moralna svojstva mogu *definisati* naturalističkim terminima, koji referiraju na prirodna svojstva.

Na kraju, prigovor Vilijama Frankene, da se čini da je Mur zapravo napravio logičku grešku *petitio principii*, jer pretpostavlja da će *sve* vrste naturalizma učiniti ovu grešku: to je nešto što može da predstavlja tek zaključak argumenta otvorenog pitanja, a Mur ovu pretpostavku koristi kao jednu od premisa argumenta.

**Jeste-treba problem**

Ključ ovog problema leži u sledećem pitanju: Da li „treba“ iskazi (tj. vrednosni sudovi) zaista mogu logički valjano biti izvedeni iz „jeste“ iskaza (činjeničkih iskaza)? Ovaj problem se tradicionalno povezuje sa čuvenim Hjumovim pasusom.

Povezati ovaj problem sa naturalističkom greškom; tj. objasniti šta je to naturalistička greška i završiti sa Cekićevim stavom da je Hjumova i Murova namera suštinski identična, tj. da obojica žele da kažu da iz saznanja o činjenicama ništa ne možemo da zaključimo o vrednostima ukoliko se oslonimo na uobičajene naučne metode i logiku. Nema ni valjanih definicija vrednosnih pojmova (Mur), ni valjanog izvođenja vrednosnih sudova iz činjeničkih (Hjum).

**Institucionalne činjenice**

Serl pravi razliku između regulativnih i konstitutivnih pravila, a na osnovu te razlike objašnjava razliku između institucionalnih i sirovih činjenica. Regulativna pravila regulišu postupke i aktivnosti koje postoje nezavisno od tih pravila. Pravila pristojnog ponašanja za stolom su regulativna pravila, jer regulišu aktivnost ponašanja za stolom koja postoji nezavisno od tog pravila. Konstituivna pravila konstituišu (i ujedno regulišu) postupke i aktivnosti koje logički zavise od tih pravila. Šah ne postoji nezavisno od skupa pravila koja konstituišu ovu igru.

Institucije su sistemi konstitutivnih pravila. Institucija braka, plaćanja, obećanja, bejzbola i šaha su upravo sistemi konstitutivnih (tzv. institucionalnih) pravila. Institucionalne činjenice su činjenice koje pretpostavljaju postojanje institucija. Institucionalna je činjenica da je Džons *platio* Smitu pet dolara. (Plaćanje je moguće samo u okviru određene institucije.) Sirova je činjenica da je Džons pružio Smitu komad šarenog papira.

Značaj distinkcije između institucionalnih i sirovih činjenica i konstitutivnih i regulativnih pravila se ogleda u Serlovom izvođenju „treba“ iskaza iz „jeste“ iskaza.

**Serlovo izvođenje „treba“ iz „jeste“ – razjašnjenje celog argumenta**

Vrlo često se kaže da se ne može izvesti „treba“ iz „jeste“. Prema tom shvatanju, nijedan skup činjeničkih (deskriptivnih) iskaza ne može da omogući izvođenje vrednosnog iskaza bez pomoći bar jedne vrednosne premise. Serl smatra da može da ospori ovakvo shvatanje. Evo kako izgleda njegovo izvođenje „treba“ iz „jeste“:

1) Džons je izgovorio reči: „Ovim obećavam da ću tebi, Smite, platiti pet dolara.“ (Sirova činjenica.)

1a) Pod određenim uslovima U svako ko izgovori reči (rečenicu): „Ovim obećavam da ću tebi, Smite, platiti pet dolara“ obećava da će Smitu platiti pet dolara. Premisa (1a) objašnjava pravilo engleskog jezika da je izgovaranje reči u (1) paradigmatični način za vršenje radnje koja je opisana u premisi (2), tj. radnje obećavanja. Odnosno, da je ovo izgovaranje reči paradigmatični način za uvođenje institucije obećavanja. Uslovi U su empirijski uslovi. Reč je, na primer, o uslovu da se govornik ne šali, da govornik nije pod uticajem opijata, da je onaj kome ovo govori prisutan i da ga razume, da nije reč o pozorišnoj predstavi itd.

1b) Uslovi U su zadovoljeni. (Empirijska tvrdnja.)

2) Džons je obećao Smitu da će platiti pet dolara. (Ovom premisom je uvedena institucija obećanja.)

2a) Sva obećanja su akti stavljanja sebe pod obavezu (preuzimanja obaveze) da se uradi ono što je obećano. Prelaz od premise (2) na premisu (3) je direktan, jer je obećavanje *po definiciji* (tj. na osnovu konstitutivnog pravila institucije obećanja) isto što i stavljanje pod obavezu. Premisa (2a) objašnjava ovu (institucionalnu) činjenicu i to je tautološka premisa.

3) Džons se stavio pod obavezu (preuzeo je obavezu) da Smitu plati pet dolara. (Sledi iz 1-2a.)

3a) Ostali uslovi su jednaki. Uslov ceteris paribus služi tome da se isključi mogućnost nekog događaja ili razloga koji bi poništio obavezu. Moguće je, na primer, da je Džons Smita oslobodio obaveze ili da je Smit preminuo.

3b) Svi oni koji se stavljaju pod obavezu su, ako su ostali uslovi jednaki, pod obavezom. Premisa (3b) je tautološka premisa koja objašnjava (tautologiju) da je onaj ko se stavlja pod obavezu pod obavezom, ako su ostali uslovi jednaki. Ako su ostali uslovi jednaki, svi oni koji se stavljaju pod obavezu su *po definiciji* (tj. na osnovu konstitutivnog pravila institucije obećanja) pod obavezom. Premisa (3b) objašnjava ovu (institucionalnu) činjenicu i zato je tautološka premisa.

4) Džons je pod obavezom da plati pet dolara. (Sledi iz 1–3b.)

4a) Ostali uslovi su jednaki. (Uslov ceteris paribus.)

4b) Svi oni koji su pod obavezom, ako su uslovi jednaki, treba da izvrše obavezu. Premisa (4b) je tautološka premisa koja objašnjava (tautologiju) da onaj ko je pod obavezom da nešto uradi treba to da uradi, ako su uslovi jednaki. Ako su ostali uslovi jednaki, svi oni koji su pod obavezom *po definiciji* (tj. na osnovu konstitutivnog pravila institucije obećanja) treba da izvrše obavezu. Premisa (4b) objašnjava ovu (institucionalnu) činjenicu i zato je tautološka premisa.

5) Džons treba da plati Smitu pet dolara. (Vrednosna konkluzija.)

Ovo je argument na osnovu kojeg Serl izvodi „treba“ iz „jeste“. Ovo „treba“ koje se izvodi je tzv. kategoričko a ne hipotetičko „treba“: ne kaže se da Džons treba da plati Smitu pet dolara ako želi to-i-to, već da treba da plati Smitu pet dolara i tačka.

Argument polazi od sirove činjenice da je Džons izgovorio određene reči. Pod određenim empirijskim uslovima izgovaranje reči ili fraze „Ovim obećavam da ću ...“ uvodi instituciju obećavanja. Zatim se izvođenje od (2) do (5) oslanja na definicionalne (tj. analitičke) veze između pojmova „obećanja“, „obaveze“ i „trebanja“. Ali te analitičke veze su zasnovane na konstitutivnim pravilima institucije obećanja; tj. ove analitičke veze predstavljaju institucionalne činjenice.

**Ostinova i Serlova teorija govornih akata** (242-249)

Objasniti Ostinovu teoriju govornih akata, koja uključuje tročlanu podelu na lokucione, ilokucione i perlokucione činove, a u okviru samog lokucionog čina takođe postoje tri akta: fonetički, fatički i retički (242-245). Poenta je u tome da se većina autora slaže da ilokuciona snaga jeste ili bar može da bude deo značenja govornog akta, dok perlokuciona snaga ne može.

Objasniti poentu Serlove modifikacije Ostinove teorije govornih akata: Serl smatra da Ostin vidi lokucione i ilokucione akte kao odvojene apstrakcije izdvojene iz jedinstvenog govornog akta. Prema tome, kako Serl ističe, da je svaki retički čin ujedno lokucioni i ilokucioni čin. Na osnovu toga, Serl nudi svoju taksonomiju govornih akata u kojoj je retički čin zamenjen ilokucionim činom (245-246).

**Klasični intuicionizam Pričarda i Rosa**

Pričard se protivi moralnom skepticizmu. On smatra da je moralno mišljenje po svojoj prirodi intuitivno; tj. da je samoevidentno i u tom pogledu je poput matematičkog rasuđivanja. Tako, kao što na osnovu direktnog uvida u prirodu trougla shvatam da on ima npr. predikat trouglosti, tako na osnovu neposrednog uvida u prirodu nekog postupka shvatam da on ima određeni moralni predikat, npr. shvatam da je neispravan.

Ros je skovao termin *prima facie* dužnosti. *Prima facie* dužnosti zapravo uopšte nisu ni „na prvi pogled“ (tj. *prima facie*) niti su dužnosti: one su objektivne karakteristike postupaka na osnovu kojih imamo razlog da uradimo taj postupak. Prema Rosu, postoji sedam prima facie dužnosti (kasnije ih je sveo na pet) i one predstavljaju razloge na osnovu kojih treba da uradimo neki postupak. Među njih se ubrajaju: 1) iskrenost, 2) odšteta (vraćanje dugova), 3) zahvalnost, 4) pravda, 5) milosrđe (dobročinstvo), 6) unapređenje sopstvenih sposobnosti, 7) nečinjenje zločina prema drugima. Ros prihvata da prima facie dužnosti mogu da se sukobljavaju i *mogu da istovremeno imaju istu snagu*, ali budući da one ne predstavljaju našu *pravu dužnost* (tj. ono što treba da uradimo kada se sve prima facie dužnosti uzmu u obzir), izbegava se problem koji je bio poguban za ostale verzije etičkog pluralizma. Takođe, Ros smatra da mi ne možemo da znamo šta je naša prava dužnost, već u pogledu toga možemo da imamo samo *verovatno mišljenje* (što je slabiji pojam od znanja).

Budući da su *prima facie* dužnosti objektivne karakteristike postupaka, Ros je zastupnik moralnog realizma. Isto tako, Ros je kognitivista. Objasniti moralni realizam i kognitivizam!

Ros kaže da su moralna svojstva *konsekvencijalna* u odnosu na prirodne karakteristike. Rečeno savremenom terminologijom, to zapravo znači da moralna svojstva superveniraju na prirodnim svojstvima. Kada kažemo da moralne odlike stvari *superveniraju* na prirodnim odlikama stvari to znači da dva postupka ili dve stvari koje su iste u pogledu svih relevantnih prirodnih odlika, moraju biti iste i u pogledu svih moralnih odlika; isto to važi i za estetska svojstva, kao što su lepo ili ružno.

Dodatak o supervenijenciji: moralna svojstva superveniraju na prirodnim svojstvima u tom smislu da ako su dva predmeta (osobe, postupka, stanja stvari itd.) ista u pogledu svih prirodnih svojstava, onda nužno moraju biti ista i u pogledu svih moralnih svojstava. Stvari se ne mogu razlikovati u moralnom pogledu osim ukoliko ne postoji neka prirodna karakteristika u pogledu koje se razlikuju. Istu ideju koristi Donald Dejvidson u pogledu psihofizičke supervenijencije: ako su dve osobe potpuno identične u fizičkom smislu, onda moraju imati i potpuno ista mentalna stanja.

Činjenica da ako su dva predmeta (osobe, postupka, stanja stvari itd.) ista u pogledu svih prirodnih svojstava, onda nužno moraju biti ista i u pogledu svih moralnih svojstava predstavlja apriornu ili pojmovnu istinu u pogledu uslova na osnovu kojih se ispravno mogu upotrebiti termini ’dobro’ i ’loše’, ili ’lepo’ i ’ružno’. To znači da svako onaj ko se prilikom upotrebe ovih termina svesno ogreši o tu činjenicu, samim tim pokazuje da ne ume da upotrebljava te termine; tj. da nije ovladao skupom nužnih uslova na osnovu kojih može ispravno da primenjuje ove termine u govoru.

**Savremene intuicionističke tendencije i nenaturalistički kognitivizam**

U srži svakog oblika intuicionizma leži jedna osnovna ideja: bar neka moralna saznanja su samoevidentna. U tom smislu, *intuicija* je samoevidentan iskaz, kao npr. „Neispravno je uživati u tuđem bolu, rugati se i plašiti ranjive“.

Vrlo često stariji intuicionisti umesto reči „intuicija“ (*intuition*) koriste reč „uvid“ (*insight*), koji je etimološki vrlo blizak latinskom *in + tueri ‘to look’*,ali Cekić to odbacuje, jer mu deluje da se tako implicitno usvaja perceptivni model moralne epistemolgije, prema kojem on nema nikakve simpatije.

Prema mišljenju Majkla Hjumera, intuicije su tzv. izgledanja (*seemings*). To su kognitivna stanja (tj. stanja koja mogu da budu istinita ili lažna, a time i predmet našeg saznanja) na osnovu kojih nam nešto *izgleda* istinito. Tako su moralne intuicije, mentalna stanja gde nam određena moralna propozicija *izgleda* istinito; npr. rekli bismo da nam svakako *izgleda* istinito da je moralno neispravno ukrasti detetu bombonu.

Upravo zato što su intuicije kognitivna stanja, intuicionisti su ujedno i kognitivisti. Objasniti kognitivizam! Pored toga, oni su i moralni realisti. Objasniti moralni realizam!

Moralni intuicionisti se pozivaju na pojam samoevidentnosti: tako Filip Straton-Lejk ističe da su propozicije samoevidentne ukoliko su *saznatljive na osnovu njihovog adekvatnog razumevanja*; tj. ako su saznatljive a priori. Isto gledište zastupa i Robert Audi.

**Šejfer-Lendauov nenaturalistički kognitivizam**

Šejfer-Lendau je *kognitivista*. Objasniti kognitivizam!

Objasniti zašto je Šejfer-Lendau *nenaturalista*. Pre svega, on smatra da su prema naturalistima prirodna svojstva ona svojstva koje predstavljaju predmet usavršenih prirodnih i društvenih nauka.

On smatra da moralna svojstva i činjenice ne mogu da se svedu na ovakva prirodna svojstva i činjenice (svojstva i činjenice kojima se bave prirodne nauke), zato što se etika razlikuje od prirodnih i društvenih nauka po tome što etika ne poseduje stepen preciznosti i merljivosti koji te nauke imaju. Isto tako, etika je usmerena na praktičke procene, dok ove nauke nisu. Na kraju, ove nauke su ograničene istraživanjima a posteriori, etika nije: mi možemo fundamentalne etičke [moralne] istine saznati na aprioran način – na taj način Ras brani svoj nenaturalizam.

Pored toga, Šejfer-Lendau koristi argument o višestrukoj realizovanosti kako bi pokazao da su moralna svojstva nereducibilna (nesvodljiva) na prirodna svojstva (346) – to je isti argument koji koriste realisti sa Kornela. Dakle, sličnost između realista sa Kornela i Rasovog gledišta je u tome što i oni i on brane tezu da su moralna svojsta nesvodljiva svojstva. Ali, dok realisti sa Kornela smatraju da su moralna svojstva nesvodljiva *prirodna* svojstva, dotle Ras smatra da je reč o nesvodljivim *neprirodnim* svojstvima.

Na kraju, Ras je *moralni* *realista* (moralni realizam je stanovište prema kojem moralna svojstva i činjenica zaista postoje i nezavisne su od ljudskog mišljenja). Kako bi odbranio svoj realizam, on napada argument koji se poziva na Okamovu britvu kako bi se eliminisala ona svojstva koja su eksplanatorno neefikasna (347) – Prema tom argumentu, treba eliminisati ona svojstva koja nam nisu neophodna u naučnim objašnjenjima. Ras ističe da bi nas dosledna primena tog argumenta dovela do paradoksalnog rezultata da govorimo isključivo u terminima atoma i molekula.

1. Pošto postoji izrazita sličnost između Kalikla i Ničea, ovo pitanje možeš da dopuniš pitanjem o Ničeu. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cekić insistira na tome da *Odbrana* nije dijalog, nego da je to delo u kojem Sokrat iznosi svoj govor. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ovo možeš da dopuniš stoičkim objašnjenjem mudraca. [↑](#footnote-ref-3)
4. U pogledu ovoga postoji izrazita sličnost sa Kaliklom. Možeš napraviti to poređenje. [↑](#footnote-ref-4)
5. Ako hoćeš, možeš da dopuniš na osnovu pitanja o autonomiji i heteronomiji volje. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ako hoćeš, možeš da dopuniš na osnovu pitanja o dužnostima. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ako hoćeš, možeš da dopuniš na osnovu pitanja o dužnostima. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ako hoćeš, možeš da dopuniš na osnovu pitanja o kategoričkom imperativu. [↑](#footnote-ref-8)
9. Ako hoćeš, možeš da dopuniš na osnovu pitanja o kategoričkom imperativu. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ako želiš, možeš da dopuniš ovo pitanje na osnovu pitanja o Bentamovom psihološkom hedonizmu. [↑](#footnote-ref-10)
11. Naziv potiče od grčke reči telos (τέλος), koja se prevodi kao svrha ili cilj. [↑](#footnote-ref-11)
12. Donagan navodi raspravu između Smarta i MekKloskog o utilitarističkoj teoriji kazne i argumentima o kažnjavanju nevinih. [↑](#footnote-ref-12)
13. Savremeni tumači se slažu da prima facie dužnosti nisu ni dužnosti u pravom smislu, niti su prima facie (tj. na prvi pogled). Najbolje ih je shvatiti kao objektivne karakteristike postupaka na osnovu kojih imamo razlog da uradimo neki postupak. [↑](#footnote-ref-13)
14. Dakle, svi ovi problemi su posebno obrađeni kao pitanja i na tebi je koje od njih ćeš navesti i koliko detaljno ćeš da ih obrazložiš. [↑](#footnote-ref-14)