

SVEUČILIŠTE J. J. STROSSMAYERA U OSIJEKU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU
KATEDRA FILOZOFIJE

SKRIPTA IZ KOLEGIJA ETIKA

Skripta je složena za isključivu upotrebu studenata KBF Đakovo ak. god.
2011./2012.

Kao priručno sredstvo za predavanje i pripremu ispita priredio:
Stjepan Radić, prof.

• I. UVODNA RAZMATRANJA O ETICI KAO FILOZOFSKOJ DISCIPLINI

1.1 Pojam čovjeka u kontekstu rasprave o etici

Promatrajući sam početak kulture možemo ustvrditi da se usporedno njenim nastajanjem razvijalo i pitanje o moralu, odnosno čovjekovog uvida što je to dobro, a što zlo u pogledu njegova vlastita djelovanja. Sam nastanak etike međutim, kao jednog dijela filozofije pripisujemo grčkoj kulturi i filozofiji. Međutim, prije nego li se osvrnemo na etimološku razradu samog pojma Etika, nameće se važnim razmotriti pitanje Antropološke pozadine moralna. U tom smislu dolazimo do iznimno važnog pitanja, a ono glasi: tko zapravo može uopće moralno djelovati te time i postavljati pitanje o moralu? Odgovor je vrlo jasan i jednoznačan: čovjek, grč. (anthropos). Riječ anthropos u tom smislu zanimljiva je zbog svog korijenskog značenja i ukazuje na tri bitne činjenice:

a. Prva asocijacija koja se nameće u promišljanju o grčkom pojmu *ανθρωπός* jest ta, da je čovjek biće koje gleda motri gore, *an(a)-tra-op(s)*. U tom smislu, čovjek bi bio biće koje je uvijek usmjereno prema nečem višem, uzvišenijem. Tu dimenziju čovjekova „pogleda prema gore“ odnosno težnji za „uzvišenim stvarima“ Grci su promatrali u kontekstu čovjekove mogućnosti mišljenja odnosno mogućnosti apstrakcije.

b. Čovjek se, dakle, po svojoj apstrakciji uzdiže iznad pukog materijalnog svijeta te u toj „uzvišenosti“ očituje vlastitu snagu. U tom smislu on je i biće rascvjetanosti, razvitka koji pred sobom uvijek ima određeni *teolos, svrhu, cilj*. Taj cilj mu je unaprijed zadan, i on ga je dužan, unutar svojeg životnog prostora (prirodnog i društvenog) ostvariti.

c. Uz riječ čovjek nadalje povezan je pojam *προσopόν* (prosopon), osoba. Izvorno prosopon zapravo znači *maska*. U tom je smislu važno napomenuti da Grci, noseći maske u svojim dramama, nisu imali cilj nešto ili nekoga skrivati već na nešto i nekog ukazivati. U tom smislu, riječ čovjek očituje ili bolje ukazuje na eminentno ljudski lik, a ne tek izvrsno organiziranu (prikrivenu) i samodostatnu biološku cjelinu.

Ovo kratko razmatranje o pojmu čovjeka pokazalo je da su već stari Grci ljudsko biće promatrali kao nešto odn. nekog bitno različitog od svih ostalih bića. Istina, starogrčko promatranje ljudske osobe imalo je i svoje drugo lice: kategoriju osobe oni, naime, nisu pripisivali robovima (oni su za njih bili oruđe koje govori) i strancima tj. onima koji žive izvan polisa (barbari, koji ne govore njihov jezik nego samo blebeću – odatle i pojam barbari). U tom smislu pridjevanje pojma čovjek u grčkom je Polisu bilo iznimno uskog karaktera. Upravo će to imati za posljedicu da je Grčko poimanje jednakosti i ravnopravnosti daleko od današnjeg poimanja. U svakom slučaju za primijetiti

je da ono što su Grci označavali pojmom *anthropos*, čovjek (bez obzira što su ga neopravdano pripisivali samo uskom krugu slobodnih građana), bilo takvog karaktera, da se, kao što rekosmo, bitno razlikovao od svih drugih živih bića. Za napomenuti je također da će radikalni prekid ovog uskog tumačenja pojma čovjek doći tek pojavom kršćanstva i pavlovske teologije u kojem će se svako ljudsko biće držati za hramom Duha Svetoga tj. slikom Božjom, a time ravnopravnim sa svim ostalima. U tom smislu odn. takvim stavom, kršćanstvo stavlja u pitanje mnoštvo elemenata staroga svijeta kao primjerice robovlasnički sustav. Upravo će to radikalno novo promatranje čovjeka biti jedan od glavnih uzroka progona kršćana. Posebice u kasnijim tumačenjima osoba predstavlja biće koje je obdareno duhovnom naravi i to u svojoj jedinstvenosti i originalnosti. Upravo ovaj pojam jedinstvenosti i originalnosti osim što je vezan uz duhovno, može ga se promatrati i u okviru biološke dimenzije: svaki čovjek ima specifičnu i jedinstven genetski potencijal.

Isto tako, osim ove jedinstvenosti osoba je bitno i relacione strukture. Čovjek je biće odnosa. Tako grčki izraz *prosopon* to najbolje izražava: „pros“ zajedno s imenicom „oops“ znači oko, lice, obraz. U tom smislu i riječ *prosopon* označava biće koje bitno okrenuto pogledom prema drugom biću. Osim, dakle, duhovno-intelektualne dimenzije, osoba se očituje tako s jedne strane kao samostojna i neponovljiva individua, a s druge kao relaciono biće. U tom smislu i objedinjujući sve ove netom iznesene karakteristike osobe, dolazimo do filozofske definicije, a koja vrijedi kao paradigma u tumačenju osobe kao takove. Definicija potječe o kasno-antičkog filozofa Boeti-a (480-526), koju je on iznio u svom znamenitom djelu: "De persona et duabus naturis", a glasi: „**Naturæ rationalis individua substantia**“ – Individualna supstancija razumske prirode.

Nakon svega izrečenog, možemo ustvrditi da je čovjek biće koje etički promišlja i djeluje zato što je osoba, te u isto vrijeme postavlja pitanje o moralu i na njega pokušava iznaći odgovor.

1.2 Podrijetlo i značenje riječi etika i moral

Riječ etika (eng. *ethics*, njem. *die Ethik*, tal. *la etica*) potječe od grčkog izraza *eethos*, a koji se prevodi na dva bitna načina: kao običaj, navada, navika, te i kao svojstvo karaktera (čovjekova karaktera). Tako Aristotel upotrebljava u svojoj *Nikomahovoj etici* ovu riječ da bi da bi njome označio svojstvo čovjekova karaktera, te ju bitno povezuje s običajem, navadom. Pod pojmom običaj, navada misli se soc.-kulturalno okruženje u kojem pojedinac raste i stasa. U tom smislu, i prema Aristotelu, čovjekov karakter biva bitno formiran, uobličen upravo već postojećim Ethos, tj. običaj, navada. Čovjek naime uči navikom odnosno navikavanjem. U tom smislu on jednostavno preuzima Ethos neke zajednice, te dalje prenosi u vlastiti život stvarajući time jedna novi-stari Ethos.

Ovaj izvorno grčki pojam *eethos* prevodi Ciceron u svom djelu (*De fato 1*) latinskim izrazom u pluralu *mores* (običaji, navade). Kao latin, Ciceron je pred sobom imao više konkretnu situaciju i ljudsko djelovanje. U tom smislu, on za razliku od Grka, a pogotovo Aristotela, ne pomišlja toliko na teoretski aspekt onog što pojam običaj, navada, navika sobom donosi, već više konkretno praktični. Utoliko je i do danas upravo ostala ova podjela da se pod pojmom etike više podrazumijeva teorijsko-spekulativni vid o pitanjima ljudskog djelovanja, a pod moralom pojedine norme i zakonitosti, iako je i ovo uvjetno rečeno te se ne može držati za univerzalnim. U tom smislu, i kada govorimo o odnosu ova dva pojma, naime etike i morala, onda Moral možemo definirati kao sveukupnost važećih moralnih normi ili pak moralnih institucija, a Moralnost kao takova je skup normi i načela koji daje valjanost nekom određenom moralu ili opravdava neko moralno relevantno djelovanje. U tom smislu govorimo o moralu nekog društva (koje ima važeće moralne norme – ili bi ih barem trebalo imati). Za razliku od toga, kod pojma moralnosti više pitamo za opravdanje neke norme npr. plaćanje poreza u danom trenutku. U takvoj prilici često postavljamo pitanje ima li ta norma ili pak načelo u sebi moralnost. Tako ako bi smo rekli ovo ili ono djelovanje je moralno, to onda može značiti, da je ono po pravilu važeće moralnosti. S druge pak strane, etika je više apstraktnijeg (ne nedorečenog već spekulativnog, promišljajućeg) karaktera. U tom smislu je ona filozofsko istraživanje i promišljanje morala, odnosno jednostavno rečeno, etika je filozofija morala. Ona moralu daje teorijsko opravdanje. Tako imamo tijekom: moral, moralnost, etika. Čovjek u danoj situaciji ne mora biti filozof etičar da bi uvidio da neko djelovanje nije u skladu s moralnošću kao takvom. On ovdje ima neposredan uvid. Međutim, filozof-etičar će nad moralom i moralnošću kao takvom teorijski promišljati – i to s određene kritičke distance – te će dani moral (teorijski) opravdati odnosno osporavati. Isto tako, i osim ovoga, zadatak će etičara biti da će baviti pojmovima i terminologijom samog morala i moralnosti, poput riječi dobro, vrijednost, moralna ispravnost itd...

Ovu razlikovnu dimenziju pokušajmo odrediti na sljedećem primjeru. Uzmimo 'sasvim slučajno' primjer nogometa. Dobar nogometni sudac kao npr. Marcus Merk (njemački FIFA-sudac) ne mora biti u isto vrijeme i dobar nogometaš. Štoviše, on to u pravilu i nije. On nogomet promatra s određene distance. Kada bi on bio neposredni sudionik, nedostajala bi mu upravo ta distanca, objektivnost. Analogno ovom primjeru i filozof etičar sudi o svom predmetu iz neke distance. U tom smislu, ukoliko se bavimo etikom to ne znači da djelujemo moralno, već da samo reflektiramo o onom moralnom sa kritičke distance filozofa.

Etika je u tom kontekstu filozofijska disciplina sa zadatkom da propituje i ispita vrijednost i utemeljenost ethosa. Nju vodi pitanje: zašto neki etos važi? Ethos (moral) i etika leže na dvije različite razine. Pitanje je morala usmjereno na povijesni, društveni i situacioni odgovor; a dok pitanja etike zahtijevaju

općevažeće odgovore koji su neovisni od samoga društva. Etika je jednostavno filozofija morala (etosa), dakle refleksija na praksu ćudorednog života.

1.3 Narav i objekt etike

Ako bi smo stoga mogli govoriti o kronološkom početku filozofske etike, onda bi grčki filozof Sokrat, ovdje važio kao njen svojevrsni začetnik. Sokrata uzimamo kao primjer početka etike upravo iz toga razloga budući da je on prvi spekulativnim putem počeo promišljati o naravi dobra odnosno zla. Opće je poznato da je Sokrat bio „hodajući“ filozof te je veliki dio vremena provodio na trgu odnosno tržnicama, gdje se skupljalo mnogo ljudi. Tu je s mnogima ulazio u tipično filozofske rasprave. Primjer takve jedne rasprave donosi nam Platon u svojoj *Državi*, kada raspravljaju Sokrat na jednoj strani te Trasimah na drugoj. Sokrat je obično često znao provocirati slušateljstvo pitanjima, da mu odgovore što je to pravednost, dobro, istina, hrabrost. Oni su pri tome navodili bezbrojne primjere pravednog upravitelja, dobrog liječnika, hrabrog ratnika. On je, međutim, sve te odgovore smatrao manjakvima, tražeći od njih da mu odgovore u čemu se sastoji bit, narav pravednosti, dobra, hrabrosti...itd.

Etika u tom smislu nije autoritarni putokaz nekog prosvijetljenog učitelja dobrog življenja. Pod ovim pojmom autoritarno ne podrazumijevamo puku prisilu. Autoritarno ovdje pretpostavlja više religijski aspekt u kojem se bespogovorno tražilo poštivanje morala. Tako u svijetu bez institucija (sudstva, policije, školstva, zdravstva) možemo si zamisliti kakvu je ulogu morala imati religija u uopće očuvanju minimuma moralnosti među ljudima. Stoga, ćovječanstvo u tom smislu duguje zahvalnost velikim religioznim učiteljima (Buda, Konfucije, Mojsije, Isus, Muhamed...). Zajedno s religijskim zajednicama koje su kasnije stvarali, ovi su Učitelji otkrivali tajne ljudskog bivstvovanja, te time „zapovijedali“ načine dobrog i poštenog življenja. Jasno, ovdje ne treba spominjati sve one vidove instrumentalizacije religije, a što je samoj religiji donosilo mnogo štete. Međutim, ova instrumentalizacija, nikako ne može umanjiti povijesnu zaslugu koju je svaka od ovih religija donijela ćovječanstvu, a tiće se posebno morala odn. organiziranja ljudskog života uopće. Uzmimo samo moralnu zabranu: ne ukradi.

Vidimo dakle da je etika iznimno povezana s religijom, ali međutim ona od religije ne dobiva svoje potpuno opravdanje. Ono dolazi tek razumskim putem. U tom smislu i posljedićno tome, a kada se radi o razumskom propitivanju o pitanjima ljudskog djelovanja, *filozofijska etika bi bila znanost koja temeljito, kontinuirano i argumentirano domišlja pitanja o dobrom življenju i ispravnom djelovanju, koje je započelo već u 5. stoljeću pr. Krista u Ateni i traje sve do danas*. Već je, dakle, iz same definicije etike vidljivo da ona traži umske načine orijentiranja i principe ljudskog djelovanja. Ćovjeka i danas zaokupljaju pitanja etike, poput *kako ispravno djelovati a time i živjeti, u čemu se sastoji moralno*

djelovanje, te kako ispravno pojmiti odn. imenovati ljudske čine, bili oni dobri ili zli? Ova se pitanja vode, ne po nekom zakonskom kriteriju ili pak matematičkoj proračunatosti, već prema ljudskom etosu, odn. prema čudorednim principima, vrijednostima i normama jednostavno prema pravilima morala kao takovog.

Kada govorimo o objektu etike, onda je važno istaknuti relevantnost tog pitanja uopće. Svaka disciplina, ukoliko želi zaslužiti naslov znanosti – a kad govorimo o etici vjerujemo da je ona filozofsko-znanstvena disciplina – mora imati jasno i nedvosmisleno određen materijalni i formalni objekt proučavanja. U tom smislu znanosti poput biologije, kemije, fizike imaju predmet, tj. objekt koji istražuju, a nazivamo ga materijalni objekt, te *poziciju, pristup, vid* s kojeg se vrši dotično proučavanje. U tom smislu, nije važno samo imati objekt već i način pristupanja pojedinom proučavanom predmetu, jer upravo taj način bitno određuje i smjer istraživanja ali i krajnju svrhu samog proučavanja. Tako je u prirodnim znanostima, tako je i u humanističkim, među koje pripada i etika. Kada govorimo o etici, kao tipično humanističkoj znanosti, onda je važno naglasiti da je njen **materijalni objekt proučavanja ljudsko djelovanje** uopće. Jasno, pojam ljudskog djelovanja je iznimno širok i općenit, i stoga, upravo formalni objekt njoj samoj daje relevantnost (vrijednost). U tom smislu, formalni objekt filozofske discipline etike bio bi taj da ona to djelovanje proučava **pod vidom dobra odnosno zla** ili preciznije pod vidom moralno ispravnog odnosno neispravnog. U tom smislu, etika traga za ispravnom odlukom, a kojoj prethodi ispravan sud o nekom djelu. Isto tako, kada se radi o objektu etike tj. činima, razlikujemo a. *actus hominis* (čovjekov čin, a koji mu je zajednički sa svim živim bićima) i b. *actus humanus* (svojestven samo čovjeku kao biću razuma i slobode).

1.4 Deskriptivni i normativni vid etike

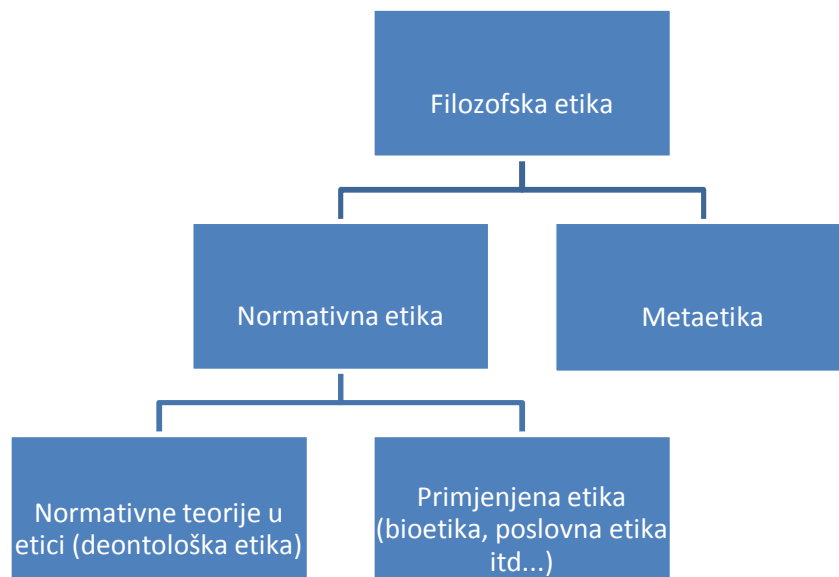
Općenito i većina znanosti u svojoj metodi ima karakter opisivanja odn. deskripcije. Tako je i sa etikom. Ona – slično kao primjerice antropologija ili pak sociologija – istražuje činjenične načine djelovanja. Deskriptivni karakter etike očituje upravo taj vid gdje još uvijek ne donose obvezujući sudovi, nego se na ovaj ili onaj način stvara uvid u činjenično stanje. Međutim, osim ovog deskriptivnog karaktera, etika posjeduje i tzv. normativni, lat. *norma, ae, f.* – pravilo, propis... Normativni karakter očituje tu dimenziju etike, da ona razvija kriterije, koji omogućuju moralnu prosudbu djelovanja te na osnovu toga donošenje konkretnih zapovjedi, dakako, u etičkom smislu. Na taj način etika sebi, kao jedna od rijetkih znanosti „daje za pravo“ donositi i iznalaziti konkretne norme, a koje zahtijevaju pristanak i poštovanje. Norme su, dakako ovdje donesene razumskim putem te, u strogo filozofskom smislu, ne pretpostavljaju pozivanje na nekakav auktoritet – bilo u društvenom smislu, bilo

u religijskom. Poštovanje odn. provođenje neke etičke, prvotno univerzalne, norme, zahtijeva se smo od sebe. Baš zato što je po sebi racionalna i argumentirana, te ne potrebuje nikakvo dodatno opravdanje. Jedna od takvih normi jest norma: ne ukradi ili pak ne ubij.

Međutim, ne slažu se svi da etika treba biti normativna znanost. Mnogi, istina, prihvaćaju etiku kao filozofsku disciplinu, ali zahtijevaju da ostane isključivo u ovim deskriptivnim (opisivalačkim) kategorijama. U tom smislu imamo pravce koji niječu normativni karakter etike. Nabrojat ćemo najvažnije i kratko ih objasniti:

- a. **Pozitivist** – zahtijevaju i pozivaju se samo na onu etiku koja se bavi opisivanjem stvarnog, činjeničnog stanja. U tom smislu, pozitivizam kao filozofski smjer prihvaća u spoznaji samo one sadržaje koji su činjenično (prirodo-znanstveno) očiti. Stoga, kao polazište spoznaje uzimaju se samo osjetni fenomeni u njihovoj povezanosti s empirijom (iskustvom). Budući da se etika kao znanost izdiže povrh takvog promatranja – ona naime uzima u obzir fenomene kao što su sloboda, namjera, čuvstva itd. – ona prema pozitivistima ne može biti normativna znanost. Oni (pozitivist) štoviše etici oduzimaju i kategoriju znanstvenosti. Kada se stoga, radi o normativnosti, ono je za njih, kao uostalom i čitava etika, prilično neodređena te često postoji opasnost skretanja u jedan ili drugi vid totalitarizma. Važno je naglasiti da pozitivisti ne niječu normativnost tj. zakonitost kao takovu unutar neke društvene znanosti. Oni, naime, tvrde da su društveni zakoni i propisi sami po sebi dovoljni te da njih treba poštivati. Što se tiče moralnih, oni su u potpunosti privatnog karaktera te se, stoga, ne smije zahtijevati kategorija obvezatnosti na univerzalnoj razini.
- b. **Jezično-analitička škola** – I ona izbjegava sadržajno utemeljenje odn. opravdanje normativnih sudova te reducira etička istraživanja na puku analizu govora odn. pojmova morala. Etika, po njima, ima isključivi zadatak baviti se analizom moralnih pojmova, ali nikako ne smije donositi moralne norme koje bi vrijedile kao obvezujuće za sve. Kada govorimo tako o onim smjerovima u filozofiji koji u svojem istraživanju imaju za objekt isključivo analizu moralnih pojmova te vezano uz to i metode argumentacije u etici, onda ih (te pravce u etici) nazivamo jednim skupnim pojmom METAETIKA (*meta ta etika*, ono što dolazi iznad etike). U tom smislu, metaetika se općenito postavlja kao protuteza normativnoj etici tj. onoj etici koja postavlja normativni princip u svojim analizama. Istina, metaetika može pomoći tj. doprinijeti u razjašnjenju problema etike, međutim, pogreška njenih zastupnika je u tome što se ona zaustavlja isključivo na ovom deskriptivnom vidu, te normativni odbacuje kao neutemeljen i neargumentiran.

Ako bi smo pokušali shematski prikazati strukturu etike u odnosu na njen normativni i deskriptivni princip, tada bi to izgledalo ovako:



Zaključujemo o normativnom karakteru etike: Normativna funkcija etike ne samo da je opravdana, nego je i nužna da bi etika bila uopće relevantna kao znanost. Nemoguće je zamisliti etiku bez normi i pravila. Etika ne može biti isključivo i samo savjetodavna. Pokazuje to mnoštvo primjera iz života kada jednostavno tražimo konkretne smjernice u specifičnim životnim okolnostima, i to posebno s obzirom na moralnosti kao takovu. Kada, stoga, govorimo o normativnom, onda normativno razlikujemo u dva bitna smisla: *Prvi*: Normativno u etici možemo interpretirati u **hipotetskom** smislu – ako netko želi postići neki cilj, mora djelovati tako, iako može djelovati drugačije tj. iako je u mogućnosti djelovati drugačije (teleološko utemeljenje). *Telos*, grč. cilj koji određuje djelovanje... *Drugi*: Ovaj drugi, način govora o normi tiče se tzv. **kategoričkog**, bezuvjetnog smisla. Ovo se određivanje normi naziva još i deontološko, (grč. deon, norma, pravilo). Deontološko utemeljenje normi predstavlja bezuvjetno pristajanje uz neku normu, bez obzira na posljedice, a pogotovo neovisno o ostalim mogućnostima izbora. Štoviše, ove mogućnosti se naprosto eliminiraju kada govorimo o deontološkom, kategoričkom utemeljenju moralne norme. Uz nju se pristaje jednostavno i zato jer ona sama po sebi ima kategoriju vrijednosti i istinitosti.

• II. PROBLEM ETIČKOG RELATIVIZMA I (NE)KOGNITIVIZAM U ETICI

2.1 Tri pravca etičkog relativizma

Pojmovi relativizam, relativističko i relativiziranje danas je u velikoj primijeni i to s obzirom na sve vrste znanosti. Izvorno, relativizam i relativističko znači nešto odnosno tj. ono što je u nekom međuodnosu te se s obzirom na tu kategoriju tumači dotična narav nekog bića, događaja te stvarnosti uopće. U tom smislu govorimo o teoriji relativnosti, te o prirodnim zakonima koji su relativni u odnosu na neki drugi zatvoreni sistem. Kada se međutim radi o društvenim a posebno humanističkim znanostima te općenito o svjetonazoru kao takvom, problem s relativizmom biva puno zamršeniji budući da pobornici istoga zaziru od svake vrste ne samo moralnih normi već i normi univerzalnog karaktera. Tako, postmoderno vrijeme obiluje takovim tendencijama, a ono se sastoji u odbacivanju svega što je stalno i unaprijed određeno, a s obzirom na čovjekov društveno-moralni život. U tom smislu općenito i prema relativizmu, nemoguće je doći do nekih univerzalnih moralnih normi, a pogotovo je nemoguće iste racionalno utemeljiti. Etički relativisti ovu zadnju tvrdnju utemeljuju na različite načine. S tim u vezi razlikujemo i tri pravca etičkog relativizma, a koji se ujedno mogu označiti i kao tri strategije tj. načina argumentacije etičkog relativizma od strane njegovih zastupnika. Tako, većina se filozofa slaže da postoje tri pravca etičkog relativizma iako ih se često nastoji svoditi i na dva temeljna, odn. prva dva poistovjećuju. Radi preglednosti mi ćemo donijeti podjelu na tri koristeći se pri tome prikazom američkog moralnog filozofa Williama K. Frankena (1918-1994), a koji on donosi i svojoj knjizi *Etika*, u prijevodu KruZak-a.

1. *Deskriptivni relativizam* - polazi od faktične različitosti moralnih uvjerenja između različitih društava i sredina, počevši od početaka ljudske kulture pa sve do danas. Dakle, argumentacija koju deskriptivni relativizam koristi jest sljedeća: iz različitosti moralnih uvjerenja koja su postojala, postoje i oduvijek će postojati nemoguće je izvesti neke univerzalne etičke principe. I dalje, nije samo različitost ona na koju deskriptivni relativizam ukazuje, već i moralna uvjerenja koja su međusobno konfliktna i sukobljujuća. Tako npr. ono što je u jednoj socijalnoj skupini zabranjeno, u drugoj je odobreno i štoviše potiče se. Primjera za to imamo bezbroj.
2. *Metaetički relativizam* – ovaj relativizam polazi od pretpostavke da u pogledu, prvotno, temeljnih i etičkih sudova - a onda i onih drugih – nema objektivno valjanog racionalnog načina opravdanja jednog uvjerenja naspram drugog. U tom smislu dva konfliktna moralna suda mogu biti jednako valjana i mi nemamo kriteriji, a pogotovo ne neki

aukotriteta koji bi mogao prosuditi u prilog jednoj, a na štetu druge strane.

3. *Normativni relativizam* – za razliku od deskriptivnog koji upućuje više na socijalnu i kulturnu antropologiju te njene dosege u istraživanju čovjeka i društva, te metaetičkog koji više ukazuje na činjenicu argumentacije u etici i njenu (argumentacijsku) nemogućnost, normativni relativizam ukazuje na situacijsko-kontekstualnu dimenziju čovjeka kao moralno-etičkog bića. Što je ispravno i dobro za jednog pojedinca ili pak skupinu, neće biti dobro za nekog drugog iz jednostavnog razloga što se njihove situacije (koliko god čak i bile slične) razlikuju. Svaki čovjek ili pak skupina ljudi u moralnom djelovanju nosi svoju osobnu povijest, a u što su uključena nagnuća, pretenzije, navike itd.. te, s tim u vezi, bitno utječu i na moralnost nekog čina. Tako iz te jedinstvenosti u kojoj se netko nalazi, proizlazi i nemogućnost jedinstvenog stava oko univerzalnih etičkih načela.

Kada se radi o svim trima vrstama relativizma, tada se ove postavke moraju uzimati ozbiljno te ih na taj način kritički i ozbiljno razmatrati. Etički relativizam, naime, sa sva tri svoja pravca ni u kojem slučaju nije, recimo tako, neozbiljan niti zagovara neku vrstu moralnog anarhizma i kaosa. U tom smislu ga se ne bi niti uzimalo za ozbiljnim. Moralni relativizam ukazuje (s pravom) na poteškoću s kojom se filozofi etičari susreću od svojih početaka, a to je kako racionalnim i argumentiranim putem, pored (postojeće) faktične različitosti doći do univerzalnih etičkih načela.

U tom smislu i u raspravi koja slijedi, posebno mjesto zauzima tzv. *metaetika*. Metaetika zahtijeva jezičnu i logičnu analizu iskaza u kojima se pojavljuju riječi poput dobro ili pak općenito vrijednosni (dužnosni) predikati poput ispravno, dopušteno, opravdano itd.... Poanta je ta, da metaetika zahtijeva analizu iskaza, a koja pak utvrđuje njihovu opravdanost odnosno neopravdanost. Metaetika se načelno dijeli na *nekognitivizam* i *kognitivizam*.

2.2 Pitanje nekognitivizma u etici

2.2.3 Uvodna razmatranja: dva filozofska polazišta nekognitivizma

Uzimajući u obzir temeljne moralne izričaje poput „svojeg bližnjeg moraš ljubiti kao sebe sama“ mi pretpostavljamo da ovakvi etički izričaji u sebi sadrže jedan spoznajni element odnosno da one u sebi nose jedan razložni (utemeljujući, racionalni) i istinosni karakter te je samim time moguće spoznati njihovu razložnost i opravdanost. Taj se stav u etici naziva kognitivizam (lat. *cognosco, cognoscere*, spoznati). Ne slažu se međutim svi, da se ovi etički

izričaji poput *trebanja*, *moranja* itd... istovremeno daju tumačiti kao racionalne i istinosne izjave. Ovaj se stav u etici naziva nekognitivizam, nasuprot, dakle, kognitivizmu. Prema njima etički izričaji odn. stavovi izraženi kroz pojmove *trebanja* i *moranja* u sebi ne sadrže neki kognitivni, spoznajni sadržaj te u tom smislu nisu racionalnog i istinosnog karaktera.

U polemici između kognitivizma i nekognitivizma radi se o prijepornom pitanju, da li se etički izričaji dadu racionalno utemeljiti odnosno – recimo to još preciznije – da li oni (etički izričaji) mogu biti istiniti odnosno pogrešni. Da li, dakle, oni nose u sebi tu kategoriju? O čemu zapravo ovisi tj. što je kriteriji, da ćemo neki etički izraz držati za istinitim, a drugi za pogrešnim tj. neistinitim. U ovoj raspravi mi ćemo se dotaknuti samo nekognitivističkih teorija budući da one osporavaju ono s čim se mi bavimo tijekom čitavog razmatranja u kolegiju Etika. U tom smislu važno je napomenuti, da se nekognitivističke teorije posebno nadahnjuju pozitivizmom i jezično-analitičkom analizom. To je vidljivo upravo iz činjenice što su većina nekognitivistički usmjerenih filozofa (pa i ove koje ćemo ovdje spominjati) upravo predstavnici ova dva smjera – pozitivizma i jezične analize.

Tako, prije nego se osvrnemo na suvremene predstavnike nekognitivizma u etici, čini se važnim razmotriti ova dva filozofska polazišta nekognitivizma.

Prvo se polazište tiče filozofa koji, istina, nije direktno promišljao o nekognitivizmu, ali čiji stavovi predstavljaju svojevrsno uporište nekognitivizma i čime je on (nekognitivizam) dobio svoj snažan zamah. To je filozof David Hume (1711-1776). Prema Hume-u, ljudski se duh (u filozofsko-spoznajnom smislu dakako, ne u religijskom) može promatrati na dvije bitne razine: Kao **Um** i kao **Volja**. Prvi, Um usmjeren je na istinu u smislu poklapanja naših uvjerenja sa objektivnom stvarnošću. Volja nasuprot tome – a Hume ovdje pod voljom podrazumijeva također i afekte, želje i vrijednosne stavove, usmjerena je ne na poklapanje sa objektivnom stvarnošću, nego ove stvarnost prilagoditi (uskладiti) kroz djelovanje na našu volju. Primjer: Ako točno pogledam da bih spoznao da li su vrata zatvorena, ja time želim zadobiti jedno istinito uvjerenje. Ako međutim želim zatvoriti otvorena vrata, ja djelujem shodno tome na odgovarajući način, a to znači da stvarnost svoje volje oblikujem prema tome. Kroz ovo vrlo jednostavno objašnjenje nastaje jedna dihotomija sa vrlo dalekosežnim posljedicama: **Um** je usmjeren na istinu te je (u načelu) bez motivirajuće snage. **Volja**, nasuprot tome, motivira na djelovanje, ali nije, međutim, usmjerena na istinu. U tom smislu i na osnovi ovog razlikovanja, Hume dolazi do svog famoznog izričaja da **biti ne implicira trebati**, odnosno da činjenično stanje neke stvarnosti, osim dotičnog, samog, upravo činjeničnog stanja u sebi ne sadrži ništa više niti manje. Stoga jedino što se o dotičnom činjeničnom stanju može reći odn. jedini sud koji se može u pogledu tog stanja donijeti jest, da li je ono istinito ili lažno. Etički, tj. vrijednosni sudovi pak, potpadaju pod sferu volje (ne razuma), prema Hume-u također, te ovi sudovi

dolaze tek takoreći poslije, odn. sama stvarnost ontološki tj. (u sebi) s njima nema ništa.

Ako bi smo, stoga, promotrili bit nekog etičkog stava odn. uvjerenja, onda bi smo se složili s postavkom da je jedan od najvažnijih obilježja tog etičkog uvjerenja upravo to, da ono u sebi ima jednu motivirajuću snagu tj. komponentu. Primjer, neka matematička postavka kao npr. $15:5=3$, ne želi utjecati na našu volju, osjećaje i itd..., tj. ne nastupa s takvim motivirajući elementom, kao što je to u slučaju etičke postavke. I dalje, oko ove matematičke postavke nema „pretjerane“ slobode u odlučivanju, a što je kod etičke postavke ipak slučaj, tako tvrde nekognitivist. Zaključujemo: Budući da su etička uvjerenja i izričaji u isto vrijeme u izvjesnom smislu i motivirajući, a to znači sadrže neki motivirajući karakter, tj. nutarnju snagu koja subjekta kao moralnog agensa privlači, ona (etička uvjerenja) zato, prema nekognitivistima, ne mogu biti istinosnog karaktera.

Drugo polazište koje nekognitivizmu daje snažan zamah potječe iz pozitivističko-analitičkog smjera 20-st. On tvrdi da svi smisleni izričaji počivaju na dva temeljna principa te se na taj način dade provjeriti njihova istinitost: 1. Analitičko-pojmovni i 2. Empirijski. Prvom principu se ubrajaju izričaji koji su naprosto u svojem značenju identični sami sa sobom kao npr. iz pojma čovjek – nužno slijedi živo biće. Dakle u samom izričaju *čovjek*, nameće se živo biće kao prvotno i najosnovnije značenje... Drugi izričaji tiču se (smislenih) iskaza koji se empirijski daju provjeriti – ova prostorija ima jedna vrata i četiri prozora itd...

Posljedično tome, nekognitivizam tvrdi da etički izričaji nisu smisleni izričaji (u kognitivnom smislu dakako) budući da se ne dadu svrstati niti u jednu od ovih dviju kategorija. U tom smislu, prema nekognitivistima, etički izrazi i mogu imati neki od vidova smisla, ali on nije kognitivan, spoznajno-istinit već je baziran na osjećaju, nagnuću, ili pak odluci koja se također u načelu tiče više dojma nego li razuma. Što se tiče predstavnika donosimo ih tri: Alfred J. Ayer, Charles Stevenson (koji se označavaju emotivistima) te Richard Hare kojeg autori pak autori označavaju imenom decizionist.

Ova se polazišta očituju kod mnogih nekognitivističkih mislilaca na ovaj ili onaj način. Mi ćemo ovdje dati prikaz samo onih najvažnijih. Donosimo ih iz djela Michaela Quante-a, *Einführung in die allgemeine Ethik*, Darmstadt 2003., te djela John L. Mackle, *Ethik*, Stuttgart 1981.

2.2.4 Nekognitivizam i njegovi predstavnici

1. Alfred J. Ayer – Ayer polazi vrlo žestoko od (netom iznesene) pretpostavke da su samo analitičke odnosno empirijske izjave smislene tj. utemeljene. U izlaganju svoje kritike prema etici Ayer govori o tzv. vrijednosnim sudovima. U tom smislu on postavlja kriteriji znanstvenosti neke

discipline uopće, a ona se sastoji upravo u netom spomenutim analitičkim odn. empirijskim izričajima. Znanstveni su iskazi, naime, oni koji se daju svrstati u ove dvije kategorije. S tim u vezi, on znanstvene iskaze poistovjećuje odnosno naziva prirodnim iskazima. Što se tiče vrijednosnih (etičkih ali i drugih npr. umjetničkih) izraza, Ayer odbacuje mogućnost da se oni daju prevesti u znanstvene tj. da se ovi izrazi dadu na znanstven način iskazati, a time i dokazati. U tom smislu za njega su etički pojmovi zapravo pseudo-pojmovi. U najboljem slučaju, tako Ayer, vrijednosni tj. etički se izričaji daju svesti na osjećajne-ekspresije i tu im valja tražiti uzrok odnosno polazište. I nigdje drugdje. Upravo zbog ovakvih, prilično radikalnih stavova, Ayerovu teoriju mnogi nazivaju „Boo-and-Hurray-Theory etička teorija“. Što reći na Ayerovu teoriju? Ono što se mora reći s obzirom na Ayerove stavove u pogledu etike, jest to da ova teorija dolazi u kontekstu čitavog Ayerovog fil. opusa, a on je bitno pozitivistički usmjeren. Njegova se teorija tako može objasniti kao pokušaj da se iz isključivo neopozitivističkog stava objasni značenje morala i moralnih iskaza. Ono što je međutim već na prvi pogled uočljivo jest to da Ayer sâm nastupa pomalo dogmatski: unaprijed je čvrsto postavio kriteriji pod kojim se smije nešto promatrati kao smisljeno odnosno besmisleno, te je time zapravo sâm pitanje o istinitosti etički tj. vrijednosnih rečenica već a priori odlučeno. Ayer je zapravo isključio sve one izričaje koje se ne uklapaju u njegov model istinitosti. Međutim, je li to u potpunosti opravdano, ostaje otvoreno pitanje?

2. Charles L. Stevenson – u objašnjenju Stevensove teorije, započet ćemo s jednim misaonim izričajem kojeg donosi sam Stevenson u prikazu vlastite teorije. On kaže: (1) „Ovo je pogrešno“ znači *ja to osuđujem, čini i ti isto to.*
(2) „On bi trebao ovo činiti“, znači *ja osuđujem njegovu propuštanje ovog djelovanja, čini i ti isto to.*
(3) „Ovo je dobro“ znači *ja odobravam to, čini i ti isto to.*

Stenvenson objašnjava da ova njegova analiza (on govori o definiciji) ima dva dotična dijela. Prvi dio je jedna deklarativna izjava te opisuje stav govornika. Drugi je dio imperativna izjava te je adresirana na slušatelja. Na temelju ovih objašnjenja, Stevenson nastavlja sa svojom tzv. apelativnom¹ analizom. U tom smislu primjećujemo kod Stevensove analize kako emotivistička analiza postaje kompleksnija. Stevenson je tako u stanju tvrditi, da konsekventno njegovoj analizi svaka etička izjava s opisom govornikova stava također ukazuje na jedan deskriptivni sadržaj. Bit Stevensove analize jest ta, da se prema njoj bitna funkcija etičkih izričaja ne sastoji u ukazivanju na činjenice, nego u njihovom **evokativnom, apelativnom** karakteru. To pak znači, prema Stevensonu, da s etičkim izričajima, prema dosljedno svojoj teoriji, mi želimo izvršiti utjecaj na stav slušatelja. Odnosno, bit samog jezika morala počiva prema njemu na cilju da bi se utjecalo na stavove, koji su prvotno motivirani od strane **osjećaja**.

¹ Apelativ *m. gram.* Zajednička opća imenica, označava sve predmete iste vrste nasuprot vlastitom imenu. Lat appellativum

„Moralni sudovi ne opisuju čisto stavove ljudi, nego ih mijenjaju i intenziviraju. Puno više – oni zapravo preporučuju neki stav za jedan predmet, nego li što utvrđuju, da je stav upravo dan“, kaže Stevenson. I sad dalje, ova promjena stava kod drugoga, neće se dogoditi racionalnim sredstvima već kroz „Suggestion“).

Važno je napomenuti da Stevensova analiza govora morala izranja iz njegove psihološke odn. kauzalne analize značenja. Po toj je teoriji govor (jezik) instrument psihološke propagande; on služi samo tome, da u slušateljima prouzroči mentalne okolnosti. Njegov se, dakle, djelatni način može shvatiti prema shemi podražaj-reakcija, a koji pak za cilj ima pokušaj usklađivanja slušateljeva stava s vlastitim. Tako, kada razgovaramo onda je su u igri osjećaji, nagnuća stremljenja na koja se također na ovaj ili onaj način utječe. Ističući ovu psihološku dimenziju jezika općenito (a time onda i jezika etike i morala), Stevenson želi reći, da kod prenošenja misli, a to znači svojevrstnog uvjeravanja, presudnu ulogu igraju osjećaji, stremljenja i nagnuća (tj. kakav ćemo utjecaj na njih zadobiti kada se radi o sugovorniku) nego li na sam razum.

Suvišno je napominjati da Stevenson ovdje pretpostavlja kako slušatelja kojem se direktno obraćamo, tako (i zapravo u većoj mjeri) slušatelja koji npr. čita ono što mi tvrdimo ili se na bilo koji drugi – indirektni – način upoznaje s onim što mi tvrdimo. Poanta je ta da Stevenson tvrdi da se etički stavovi neke osobe ne daju na direktan način racionalno uvjetovati nego samo u onoj mjeri u kojoj govornik slušatelja „**sa svojim osjećajima inficira**“ utjecajući upravo na njegove osjećaje, nagnuća, a time i stavove. Tako, bit moralnog jezika sastoji se prema Stevensonu u tome da bi se utjecalo na stavove, koji su bitno ovog neracionalnog karaktera. Zbog toga se, prema njemu, očituje nemogućnost jedne racionalne rasprave o etičkim pitanjima.

Što se tiče jednog ili drugog kritičkog aspekta Stevensove teorije možemo izdvojiti sljedeće: Sigurno da su jezični (govorni) izrazi popraćeni psihičkim stavovima i emocijama, a koji kao krajnji cilj imaju to da bi pobudili u slušatelju određene reakcije. No njih (psihičke stavove) ipak treba razlikovati od značenja. Doslovno uzeta Stevensonova teorija tvrdi da je neki jezični izraz u onoj mjeri shvatljiv, ukoliko pobudi u slušatelju podređenu psihičku reakciju, posljedicu. Ali to nije slučaj u većini pojedinačnih primjera. Slušatelj može (i to se redovito događa) shvatiti što govornik saopćava, bez da se od njega mora dati zavesti odn. staviti pod upliv. Općenito, značenje jezika morala ne možemo tek i jednostavno poistovjetiti s određenim (prvotno) emotivnim reakcijama koje oni izazivaju u slušatelju. Štoviše, sasvim je moguće razlikovati između značenja i psihološkog utjecaja koji se želi izvršiti, odnosno između objektivnog shvaćanja kao takovog i psihološke reakcije. Upravo u svakodnevnom govoru možemo bez problema razlikovati između jezika na jednoj i propagande, tj. demagogije na drugoj strani. U tom smislu, koliko god mi smatrali moral kao relativnu stvar, ne možemo ga tek tako svoditi na puku demagogiju (koja je u načelu vezana za osjećaje a ne razum) kako to želi učiniti po svojoj teoriji Stevenson. U tom

smislu predstavili smo jednu tipično emotivističku moralnu teoriju koja u sebi sadrži mnoštvo manjkavosti te više govori o želji za relativizacijom etike i etičkih izričaja, tj. jezika nego li su za to ponuđeni ozbiljni argumenti.

3. Richard M. Hare – predstavlja treću varijantu nekognitivizma, koja je dosta slična Stevensonovoj teoriji. Tako pored svoje osnovne ne-kognitivističke karakteristike, ova teorija ukazuje na jedan drugi aspekt, zajednički nekognitivizmu, a taj je da etički pojmovi, govor i rečenice općenito, osim imperativnog, propisujućeg (preskriptivnog) zahtjeva, sadrže i jedan univerzalan karakter, odn. zahtjev za univerzalnošću, te – što je novost – ciljaju ne toliko na **osjećaje** (Ayer, Stevenson) već na **odluku**, onoga koji ih prima.

Hare u izlaganju svoje teorije počinje klasičnim pozitivističko-analitičkim putem, donoseći dvije rečenice (indikativnu i imperativnu):

- (i) *Indikativ*: Vrata su otvorena
- (ii) *Imperativ*: Zatvori vrata

Indikativna rečenica u sebi očituje da postoji jedno stvarno stanje. Stvarno stanje sebi može po sebi biti istinito ili lažno, ovisno o tome da li ono (stvarno stanje) uistinu takvo postoji ili ne. Tko odobrava neku indikativnu rečenicu, stječe jedno uvjerenje. Imperativna rečenica nasuprot tome, ne kaže ništa o stvarnom stanju u svijetu te prema tome nije niti istinita niti lažna. Poanta je ta da je imperativna rečenica izriče **našu volju**, a ta je u ovom slučaju, da dotična osoba treba zatvoriti vrata. Hare dalje slijedi klasični put nekognitivista, a taj je da moralni izričaji obično imaju gramatičku formu indikativnih rečenica. Međutim, ovo površno promatranje vodi to zablude, budući da se u pozadini (ne samo u našoj namjeri kao kod Stevensona već u pozadini stvarnosti rečenice), radi o jednoj klasičnoj imperativnoj rečenici, koja ima veze ne sa stvarnim stanjem već s našom voljom. Novost s kojom Hare izlazi u odnosu na ostale nekognitiviste jest i ovaj univerzalizirajući karakter koji se skriva u etičkim tj. vrijednosnim izričajima. Uzmimo moralni izričaj, *Vraćanje posuđenog novca*. Iako je u klasičnoj indikativnoj formi, ova se rečenica ne može drugačije čitati nego li kao imperativ, i još, povrh toga kao ona koja u sebi ima univerzalizirajući karakter. Tako, *vraćanje posuđenog novca* zapravo znači, *vрати novac nazad, kao što se to zahtijeva od svake osobe, u svakoj situaciji i u svakom vremenu kada posudi novac*.

Slično je i sa sljedećim primjerom, kojeg sam Hare navodi: *Tko kaže, ne smiješ abortirati*, taj postavlja univerzalno pravilo, da sva racionalna – za etiku sposobna bića -, ne smiju abortirati. Ono što ovdje na djelu imamo, jest tzv. *Hare-ov decizionizam* (eng. *decision, odluka, odlučivanje*). Etički izričaji nekog govornika odn. njihov cilj, prema ovoj teoriji jest taj, s pomoću **imperativa utjecati na odluku onog drugog**. S tim je slušatelj sam primoran za jednu odluku te nije (kao u slučaju Stevensona) direktno kauzalno manipuliran. On

(slušatelj) u Hareovom slučaju, već biva potaknut više na temelju nutarnjeg uvjerenja, koje se daje razlučiti od osjećaja. Hare, naime, kao nekognitivist, želi reći, da su ljudi - kada se odlučuju za etičko-moralne čine – naprosto tog uvjerenja da se za te čine odlučuju na utemeljen i racionalan način, upravo iz razloga jer moralni pojmovi i rečenice ciljaju, tj. bivaju usmjerene na njihovu odluku. Međutim taj je doživljaj za Hare-a privid, te sa objektivno-činjeničnim, a onda time i racionalnim stanjem nema ništa zajedničkog. Hare je ovdje, u nasljedovanju Humea, toga stava, da zapovjedani, propisani stavovi nemaju objektivnost tj. racionalnost u smislu činjenične objektivnosti, već su odluke za principe zapravo stvorene na osnovu zapovijedanja. Tako ako kod Stevensona imamo put: *etički sud = zapovijed = osjećaj*, kod Harea imamo sličnu metodu samo što sada krajnji moment više nije osjećaj kao takav, već odluka, koja nam samo izgleda kao racionalna, ali ona to nikako nije: *etički sud = zapovijed = odluka*.

Zaključimo: Hareova nekognitivistička teorija polazi od toga, da u temelju ovog odlučivanja za principe, stoji zapravo jedan **iracionalni** princip. Hare neće reći afektivni (kao što je to slučaj kod Stevensona) već se radi više o intuitivnom-iracionalnom principu. Poanta je ta da čitava etika i njoj pripadajuće norme počivaju zapravo na jednoj nutarnjoj odluci (*decision*), a koju više racionalno nije moguće obuhvatiti. Tako i zaključno, temeljni pojmovi koje je u Hare-ovoj teoriji važno uočiti jesu: **imerativ** kojim se želi izvršiti utjecaj na slušatelja, ali **ne** aludirajući prvotno na **afekte** već na **odluku**. Taj se utjecaj i događa, pri čemu bitnu ulogu igra **iracionalno** (djelomično i vrlo uvjetno možemo reći intuitivno) odlučivanje. Tako, na pitanje zašto smo se u tijeku našeg življenja odlučili za ovu ili onu etičku zapovijed ili pak teoriju, mi ćemo, istina pokušati ponuditi neki racionalni argument, međutim, on sa racionalnošću i objektivnošću neće imati ništa zajedničkog, iz jednostavnog razloga što je naša odluka već po svojoj naravi stvari tj. gramatičkoj formi moralnih pojmova zapovjedna. A budući da je zapovjedna, ona je samim time bitno uvjetovana. Osim što je ova Hare-ova teorija specifično nekognitivistička (a to znači: etičko-vrijednosni pojmovi nemaju ništa zajedničko s objektivnim stanjem stvari, a time niti s racionalnošću i objektivnošću kao takovom) ona je još i decizionistička nekognitivistička etička teorija - (što znači: moralni pojmovi su svojoj gramatičkoj formi većinom indikativne rečenice, ali su u osnovi zapovjedne koje/jer direktno ciljaju na odluku). Isto tako, ono na što još moramo usmjeriti pažnju, jest činjenica da se ovdje govorilo o govorniku i slušatelju. Suvišno je napominjati da se tu prvotno ne radi o jednom čovjeku koji govori, i drugom koji sluša već o čitavom sistemu (npr. Crkvi, školi, knjizi), a koji na ovaj ili onaj način govore o etici, moralu, i moralnom agensu (čovjeku, mladiću, ženi, starcu, starici) te do kojeg na ovaj ili onaj način dolaze moralne zapovijedi.

Što se tiče kritike Hareovog stava, ona je slična onoj koju smo izrekli i u pogledu Stevensona. Kada Hare u svojem preskriptivizmu tvrdi, da su moralno-etički izričaji u sebi imperativi koji nemaju u veze sa objektivnim stanjem stvari,

iz toga ne može proizaći da one nemaju nikakvu istinosnu vrijednost. Odnosno, Hare polazi od jednog uskog poimanja istine, koji je bitno pozitivističko-analitičkog uvjerenja. Da su etika i fizika kao znanosti različite, u to ne treba dvojiti. Međutim, odobravati samo onaj princip istine koji se zadobiva pozitivističko-analitičkom metodom, jest usko gledanje. Hare je zapravo tako u svojoj teoriji pretpostavio ono što je trebao dokazati, odnosno, pretpostavku je već držao za dokazanom tj. istinitom, a što je pogrešno.

• III. KOGNITIVIZAM U ETICI I PITANJE OBJEKTIVNOST MORALNIH SUDOVA

3.1 Uvodna razmatranja

Ishodište tj. baza etike prema etičkim realistima (i kognitivistima) **leži u našim temeljnim vrijednosnim stavovima** zasnovanim prema svijetu, a koji se manifestiraju u činima **voljenja, mržnje i preferiranja**. Za razliku od nekognitivizma u etici, kognitivizam je stav koji tvrdi da iskazi morala sadržavaju propozicije za koje se podiže istinosni zahtjev, odnosno da su oni u sebi istiniti, kao i svaki drugi (analitičko ili eksperimentalno) dokazivi i provjerljivi iskazi. I dalje: u iskazima morala, ma kakvu pozadinu oni imali, sadržan je neki kognitivni, spoznajni element, a koji upućuje na neku realnu (objektivnu) stvarnost, pa bilo to na kraju područje ljudske emocionalnosti. U tom smislu, kognitivizam predstavlja u izvjesnoj mjeri i jedan vid etičkog realizma. Tako npr. pojedini autori, označavaju jednog od najznamenitijeg zastupnika kognitivističke teorije E. M. Moore-a, kao etičkog realistu. Ono što je bitno ovdje naglasiti, jest to da su i ove kognitivističke teorije metaetičke teorije, a to znači da u bavljenju etikom i pitanju vrijednosti općenito, polaze s pozicije proučavanja i analiziranja **izričaja, tj. stavova o vrijednosti**, te o njihovom odnosu prema objektivnoj stvarnosti. Pitaju se, dakle, na čemu počiva neki etički izričaj, koji predstavlja vrijednosni stav? Što mu je ishodište?, te povrh svega, Na što se neki moralno-etički izričaj odnosi? U tom smislu, oni žele izbjeći specifično metafizički pristup ovim pitanjima.

Kada se tako radi o etičkim realistima, a među koje pripadaju kao što napomenusmo, između ostalog i kognitivisti, onda je važno ukazati na sljedeće: svim je etičkim realistima zajedničko da oni **doživljavanju** tj. **zamjećivanju** u etici, a onda i izražavanju tj. „iznošenju“ tog doživljaja, pridaju središnje mjesto (zamjećivanju u onom spoznajnom smislu kao što je vrijednosno osjećanje ili vrijednosno promatranje); jedna daljnja, zajednička značajka ovih realističko-kognitivnih etičkih koncepcija jest zapravo izvjesni paradoks: emocijama se, naime, u etici pridaje jedna fundamentalna uloga, slično, dakle, kao i u

nekognitivističkim pozicijama. Naime, i jedni i drugi polaze od emocionalnog područja, samo s različitim pozicijama. Tako za kognitiviste (koje smo mi ovdje doveli u vezu sa etičkim realistima) ljudska emocionalnost, a to znači ljudsko *osjećanje, doživljavanje, impresija* itd., po sebi pokazuju kognitivnu (spoznajnu) strukturu odn. aspekt. Istina, ovdje moramo razlučiti te uspostaviti razliku od autora do autora. Za razliku tako od F. Brentana, N. Hartmann-a ili pak M. Schelera, (kognitivisti koji osjećaju daju važnosti), E. Moore (kognitivist) tumači naš pristup dobru čisto teoretski, a to pak znači namjerno zapostavlja ovu emocionalnu dimenziju u etici. U svakom slučaju Moore, dijeli sa Brentanom, Hartmannom ili pak Schelerom tezu o Ne-naturalizirajućem aspektu pojma *Dobra* tj. *Vrijednosti*, te slično kao i oni nastoje osigurati primat pojmu *Dobra* naspram pojma *Ispravnog* u području morala.

Za razliku od nekognitivističkih autora, kognitivistički su u području etike manje poznatiji, te se u tom smislu općenito govori o dva temeljna smjera u kognitivizmu: **naturalizam i intuicionizam**. Mi ćemo se ipak zadržati samo na ova dva pravca, stavljajući ipak naglasak na moralni naturalizam kao mnogo poznatiju formu kognitivizma u etici od intuicionizma.

3.2 Franz Brentano, Nicolai Hartmann i Max Scheler

Franz Brentano se u svojoj teoriji o ontološkom statusu svojstava odn. karakteristike vrijednosti očitovao (posebno u svojoj kasnijoj fazi stvaralaštva) vrlo pažljivo i suzdržano, te je zastupao sljedeći stav: Izričaji vrijednosti nemaju referirajuću funkciju na neku konkretnu stvar. Međutim, Brentano se označava kao etičkog realistu, te se shodno tome postavlja pitanje, kakav ontološki status uopće imaju izričaji o vrijednosti, odn. jednostavno etički izričaji? Da bi smo mogli odgovoriti na ovo pitanje, moramo poći od Brentanova tumačenja pojma istine. Ponajprije on istinu ne razumije kao poklapanje jednog epistemološkog stava s jednom, od tog stava, neovisne stvarnosti (*adequatio intellectus et rei*), već je razumije kao **apriornu evidenciju**. U slučaju vrijednosnog osjećanja, doživljavanja (tj. osjećanja, doživljavanja vrijednosti kao takove) Brentano zastupa egzistenciju jednog unutarnjeg zamjećivanja, a koje je neposredno zadobiveno od pojedinačnih čina doživljavanja kao što su *ljubav, mržnja* ili pak *privrženost*, te time istodobno biva neprevarljivo (nepogrešivo). Ovo unutarnje zamjećivanje, međutim, ne smije se razumjeti prema modelu vanjskog, empirijskog promatranja ili pak empirijske indukcije. Ono što Brentano želi u ovome reći, jest da pojam stvarnosti (i to posebno kada se radi u etičko-vrijednosnom smislu) ne smijemo sužavati samo na empirijsku realnost, već se ono realno očituje i u ovoj unutarnjoj funkciji zamjećivanja, koje je isto tako na sebi svojstven način realno. Zaključimo: Prema Brentanu, ontološka tj. realna, objektivna vrijednost etičkog izričaja *dobro* očituje se ne u nekoj konkretnoj

referenci (odnosu) tog pojma prema izvanjskoj stvarnosti (dobrom činu i sl.), već upravo u odnosu prema ovom unutarnjem zamjećivanju. Jer prema Brentanu, svakom je čovjeku usađen doživljaj ljubavi, preferiranja, naklonosti, te je dobro upravo direktno povezano tj. utemeljeno na ovim fenomenima. Jasno da ćemo naći osoba koje imaju iskrivljen stav o *naklonosti*, *nagnuću*, *ljubavi* odn. ove fenomene uspostavljaju prema stvarnostima koje ih ne zaslužuju. Međutim, polazeći već od fenomena (a to je da *svatko* osjeća naklonost, stremljenje itd...), Brentano se, čini se, oslanja na tzv. *commen sence* opći osjet, ono, dakle, što većina ljudi u redovitim i normalnim okolnostima drži sa opće prihvatljivim te na toj činjenici gradi svoj realizam.

Za razliku od Brentana, druga dvojica filozofa - Hartmann i Scheler ne žele vrijednosni karakter neke stvarnosti svoditi na neku naročitu kvalitetu vrijednosnog osjećanja ili pak zamjećivanja. Prema njima se treba ovaj posebni karakter vrijednosnog osjećanja odn. vrijednost i legitimnost vrijednosnog stava (tj. stava o nekoj moralnoj vrijednosti) utemeljiti nasuprot određenih konkretnih objekata, i to kroz vrijednosnu osobinu tih objekata, a ne na temelju ovog unutarnjeg zamjećivanja. Dakle, poanta je ta da sam objekt po sebi (objekt može biti i neki konkretni čin) uspostavlja pojam vrijednosti prema kojem se mi kao razumska i slobodna bića ravnamo. Pitanje: Kako Hartmann i Scheler poimaju ova svojstva vrijednosti objekata? Odgovor: Kao svojevrsno sudioništvo, kojeg objekti imaju na vrijednostima. Objekt neke slike ima sudioništvo na (ljestvici) vrijednosti lijepoga. Posuđivanje novca, kao neki materijalni, djelatni čin odn. objekt, ima vrijednost na temelju sudioništva tog objekta na ljestvici vrednota pomaganja, itd... Ovaj stav o objektivnosti vrijednosti, a koju ona dobiva na temelju konkretnog objekta, potvrđuje i Schelerova izjava „da postoje prave i istinite vrijednosne kvalitete, koje predstavljaju jedno zasebno područje objekata“. Slično će ustvrditi i Hartmann: „Vrijednosti su način bivstvovanja po principu Platonovih ideja“. Bića koja su sposobna za etičku spoznaju i uvid, imaju jednu apriornu sposobnost, spoznati ovu zasebnu vrijednosnu sferu. Povrh toga njima je moguće spoznati strukturu ovog vrijednosnog prostora (jedan red viših i nižih vrijednosti).

3.3 Georg Edward Moore

G. E. Moore izlaže također jednu verziju etičkog realizma, koja je u svakom slučaju bazirana na jednoj empirijskoj osnovi. Za njega pojam „dobar“ označava jednu ne-svodivo te time u njegovom (Moore-ovom) smislu „ne-definirajuće“ evaluacijsko svojstvo, koje nije niti prirodno niti natprirodno svojstvo entiteta. Koje su stvari dobre, mi možemo prema Moore-a uvidjeti s pomoću **etičke intuicije**, koja biva koncipirana, zasnovana prema modelu nazora, pogleda na svijet. Tako, kao što stvaramo nazore, na neka kretanja, stavove i slično, tako tj. na taj način stvaramo i etičke intuicije. Držeći se međutim dosljedno Mooreove

konceptije ove nam intuicije, ipak ne omogućuju spoznaju moralnih normi i obaveza. To priznaje i Moore. Njihovu spoznaju postiže Moore služeći se postavkama utilitarizma, prema kojem (utilitarizmu) je neko djelo točno onda etički ispravno, ako iz njega proizlazi najveće moguće dobro. Koristeći ovaj utilitaristički koncept Moore dalje pravi razliku između **moralnih normi** i **obaveza**, na jednoj, te **dobra** kao zasebne realnosti na drugoj strani. U tom smislu, mi intuitivno možemo doći do realnosti ono što je po sebi dobro, međutim zapovijedi i zabrane će ipak predstavljati jedno područje koje je ipak odvojeno od dobra po sebi, te dolazi tek konvencijom. Prema Moore-u, realnost dobra je neupitna. Međutim, s obzirom na njegov (Mooreov) etički realizam ostaje za ustvrditi, da se Moore ne izjašnjava jasno, da li postoji dobro kao samostojno univerzalno ili pak samo u konkretnim pojavnostima. (Podsjećamo na srednjovjekovnu raspravu o općim idejama – realisti i nominalisti). Drugačije nego li Scheler i Hartmann on, u jednom određenom smislu, ostavlja otvorenim ontološki status dobra. Slično kao i Brentano. Isto tako Moore je do posljednjeg odvajanja tj. kolebao, da li svojstvo dobra može u potpunosti egzistirati neovisno o subjektivnosti tj. svijesti (subjektu) ili pak tek u povezanosti s njim. Ipak na jednom mjestu kaže da „Vrijednosti postoje neovisno o svijesti“, budući da je na jednom mjestu htio istaknuti da se dobro ne daje svoditi na učinak čovjekove svijesti tj. subjektivnosti. S time ostaje samo otvoreno, da li Moore zastupa jedan jaki ili pak jedan slabi realizam, odnosno kognitivizam.

Ono na što je još važno ukazati u presjeku kognitivističkih teorija jest kognitivizam etičara vrlina, a u okviru njih posebno američki suvremene filozofkinje Philippe Foot. U početnim razmatranjima istraživanja svoje knjige *Natural Goodness* (Priroda dobra) Foot će tako ustvrditi: „Ja sam uvjerenja da vrednovanje ljudske volje i djelovanja ima istu pojmovnu strukturu kao i vrednovanje osobina i vlastitosti ostalih živih bića“. Gdje god postoji neko živo biće, može ga se promatrati pod kategorijom ispravnog i neispravnog (richtig und falsch). Utoliko i moralno djelovanje ima svoju objektivnu kategoriju, jer se oslanja na moralne sudove koji daju razlog i objektivni kriteriji nekom djelovanju. Zbog toga se Foot odmah na početku svog djela obara na subjektivizam i sve ne-kognitivističke teorije koje prema njoj počivaju na osnovnoj zabludi, a ta je da svi moralni sudovi ovise i u načelu se temelje na osjećaju, subjektivnom uvjerenju te osobnom interesu pojedinca. Prema tim teorijama moralni sudovi nemaju nikakvog objektivnog temelja budući da ovise o subjektivnim nagnućima pojedinaca. Zbog toga, nadalje, prema subjektivizmu i ostalim ne-kognitivističkim teorijama, moralni sudovi u načelu ne mogu biti djelatno usmjeravajući (handlungsleitend) tj. ne mogu dati dostatan i objektivni razlog odnosno opravdanje za neko moralno djelovanje.

Suprotno nonkognitivizmu Foot će ustvrditi da moralni sudovi mogu biti djelatno usmjeravajući te služeći se Humeovom tvrdnjom da je moral bitno praktičan, polazi drugim putem nego Hume tvrdeći „da je moralno djelovanje

jedan dio praktičnog razuma“. U II. poglavlju svoje knjige Foot postavlja temeljno pitanje odnosa činjenice i vrijednosti, te ustvrđuje da je „vrijednost kad se radi o ljudskom djelovanju, u konačnici utemeljena u činjenici ljudskog života“ (str. 42). Oslanjajući se tako pretežno na Aristotelovu teleologiju Foot pokušava u nekoliko sljedećih poglavlja objasniti što bi trebao značiti pojam naravnog dobra u odnosu prema čovjeku te kako upravo tako prikazano dobro predstavlja i činjeničnu vrijednost a zlo naravni odnosno činjenični defekt. Aristotelovi teleološki iskazi reći će Foot, imaju za cilj odgovor na pitanje; kakvu funkciju ima neko biće odnosno čemu ono služi? Sve vrste tako ispunjavaju neku određenu svrhu i na taj način način posjeduju samo njima svojstvene, intrinzične kvalitete, (pčele - med, hrast - korijenje, paun lijepo - perje), što ona označava s *prirodnom normativnošću*. Stoga svaka izjava o dotičnoj vrsti mora uzeti u obzir intrinzične kvalitete pojedinog bića, koje se prema Foot očituju i daju svesti na njen razvoj, samoodržanje te razmnožavanje. Bitna kvaliteta i samim time 'dobro' već spomenutog hrasta jest kroz to određena da ima čvrsto korijenje, za hijenu i jelena da su brzi, za pčele da daju med itd...

Ono, dakle, što autorica razumijeva pod prirodnom normativnošću tiče se bitnih svojstva pojedinih bića na osnovi kojih ona postoje i koja su njihova bitna dobra, a koja u konačnici postoje neovisno o ljudskim željama, htijenjima i interesima... Slično kao kod biljaka i životinja koje u sebi uprisutnjuju njima svojstvene, intrinzične kvalitete, postoje tako i kod racionalnih bića tj. čovjeka vlastitosti prema kojima ih (moralno) vrednujemo. Prigovor da ne stoji usporedba između biljaka i životinja s jedne strane i čovjeka s druge, nije opravdan jer se u konačnici sve sa svačim na bilo koji način da usporediti. Isti je dakle obrazac prema kojem pripisujemo pojmove ispravnog i neispravnog, dobrog i lošeg, bilo da se radi o biljkama, životinjama ili ljudima, prema Foot. U svakom pripisivanju dobra tragamo dakle za naravnim, intrinzičnim dobrom. Kad se tako radi o čovjeku te o pripisivanju pojmova moralnog dobra odnosno zla Foot ubacuje u igru pojam 'Volje', govoreći o kvaliteti i defektu iste slično dakle kao i kod ostalih živih bića. Tako Foot: „Značenje riječi 'dobro' ima jednako značenje bilo da se riječ (dobro) primjenjuje za dobro korijenje ili za dobru dispoziciju ljudske volje“. Ljudska volja po kojoj se također procjenjuju ljudski čini, potpada pod pojam 'prirodnog normativiteta' a koji je autoričina osobna kovanica. U tom smislu po naravi stvari pripada jednom karakteru tj. volji da bude prožeta krepostima. Nedostatak kreposti koji utječu na to kakav će pojedinac u moralnom djelu biti predstavlja naravni defekt. Stoga prema Foot nije dovoljno samo činiti i djelovati po principu pravednosti već i biti pravedan. Princip se pravednosti tako prema Foot može izvršavati hladno i mehanički ili pak s druge strane iz osobnog uvjerenja ili čak ljubavi, a što tom činu onda daje jednu sasvim drugu dimenziju (str. 135). Činjenica ljudskog života, odnosno karktera jest dakle ta da mu po naravi (karakteru) pripadaju kreposti kao dobrom hrastu duboko korijenje odnosno paunu lijepo perje.

Neovisno o nekognitivističkim i kognitivističkim teorijama, pitanje vrijednosti jedno je od temeljnih pitanja u čitavoj etici. Što zapravo znači vrijedno, te, s njim povezano dobro? Kako i u kojim se aspektima vrijednost očituje? Što je s jezičnom uporabom pojma vrijednosti? Postoje li različite vrste vrijednosti i kako se one dijele? Što je na kraju kriteriji da nešto promatramo kao vrijednost u sebi? Sve su to pitanja, koja se u autentičnoj etičkoj diskusiji nameću kao iznimno važna. U tom smislu, i mi ćemo se u daljnjim dijelovima našeg razmatranja posvetiti upravo ovim pitanjima.

• IV. PITANJE VRIJEDNOSTI U ETICI

4.1 Uvodna razmatranja

Već iz svakodnevnog iskustva primjećujemo da stvar i događaje različito vrednujemo. U tom smislu uočavamo čak i jednu hijerarhiju vrijednosti i stvari u njima: novac i list papira; zlato i komad željeza. U tom smislu na vrlo jednostavno pitanje postoji li vrijednost općenito, odgovaramo pozitivno jer, kao što je rečeno, stvarima kao takovima pridajemo vrijednosti karakter.

Vrijednost je, dakle, ono što na ovaj ili onaj način privlači čovjekov kognitivni, afektivni i voljni aspekt. Kada se radi o nekom dobru, odn. području morala, onda vrijednost zadobiva jedan viši odn. uzvišeniji karakter. Kao što je dakle vrijednost vezana uz ljudsku osobnost općenito, isto je tako pojam vrijednosti vezan uz pojam dobra. Dobro, tako, ima puno širi način primjene: dobar čovjek, ali i dobar sportaš, dobar student itd.. Isto tako govorimo i o nekom „dobru“. Svatko od nas posjeduje neko „dobro“ – misli se na materijalni posjed itd.. itd.. Slično kao i vrijednost i dobro je vezano uz čovjekove netom spomenute sposobnosti, te u sebi sadrži bitno motivacijski element. Čovjek se prema nekom dobru usmjerava – tj. usmjerava svoje sposobnosti i nastoji ga dostići. U tom se smislu dobro može promatrati pod dva vida: **a) Dobro kao cilj** i **b) Dobro kao vrijednost**. **Dobro kao cilj** odnosi se na red pukog vršenja, izvršenja – jer nešto može biti cilj (koji se želi postići) ali ne mora biti vrijednost u moralnom smislu. U tom se smislu dobro odnosi na poticaj za ostvarivanjem koji u subjektu mobilizira fizičke i psihičke sile za postignuće dotičnog dobra. **Dobro kao vrijednost** – znači da se dotično dobro odnosi više na red kvalifikacije odnosno pridavanja veće vrijednosti nego li je to puki cilj prema kojem se ide. U tom smislu, dobro ne samo da mobilizira fizičke i psihičke sile već ono budi u čovjeku i afektivna stanja poput ljubavi, divljenja, radosti. U suprotnom ako dotičnu stvarnost ne promatramo kao vrijednost a niti cilj, ono će naravnim putem u čovjeku također pobuditi nešto: nezainteresiranost, odbojnost itd..

Ova dva netom spomenuta vida su nerazdjeljiva. Sve što predstavlja neku vrijednost može biti željeno kao cilj i ništa ne može postati cilj ako se u tom ne prepozna barem neka vrijednost. Jasno, vrijednost se pak razlikuje od cilja.

Cilj je završetak nekog traženja pa stoga i završetak aktivnosti uopće. Cilj se u svojem sadržajnom smislu uvijek dovodio u vezu sa svrhom. Tako lat. izričaj *finis* u sebi ima značenje i cilja i svrhe. Skolastici razlikuju dva temeljna cilja tj. svrhe u nekom djelovanju: *Finis operis* jest cilj samog djela u sebi, neovisan od subjekta. Primjer – pritisak na prekidač za svjetlo, ima za učinak paljenje lampe. Drugi cilj je *Finis operationis* – a tiče se cilja samog subjekta – pritiskom na prekidač želim načelno upaliti svjetlo, a mogu (i to je obično slučaj) željeti i nešto drugo vidjeti kuda hodam.

Tako, sve što je za neki subjekt vrijedno i značajno, može postati cilj usmjerenja njegove aktivnosti. S druge pak strane čovjek za time neće težiti kao za ciljem, ako u tome ne pronalazi nešto vrijedno težnje, dakle neku vrijednost. Važno je također reći, da vrijednost uvijek uključuje jednu relaciju prema duhovnom subjektu, tj. prema čovjeku. Vrednota je uvijek svojstvo neke osobe ili stvari poradi čega je cijenimo. Ona, stoga, nekako više pripada u kategoriju interesa za nešto. Pod pojmom interesa ovdje pretpostavljamo tu dimenziju da ona, vrijednost, nečemu bitno služi ili još bolje nešto bitno upotpunjuje, a što bi bez toga bilo manje vrijedno. U tom smislu vrijednost ima nekako užu uporabu, nego li dobro. Voda je jednostavno dobra poradi mnogih stvari, no u trenutku njena nedostataka ona postaje uistinu vrijednost. Dakle, za vrijednost, odn. ono što označavamo vrijednošću je bitno da se izdiže iznad neutralne pozadine i često je u kontrastu sa protuvrijednošću. Čak i u svakodnevnom govoru možemo primijetiti tu razliku odnosno *uzvišenost* pojma vrijednosti u odnosu prema dobru. Naime, već u samom prizvuku *Nešto nam je dobro* i *Nešto nam je vrijedno osjećamo razliku*. U nekoj najopćenitijoj podjeli postoje **a)** individualne vrijednosti i **b)** Nadindividualne. Individualne nastaju iz određenog individualnog zauzimanja stava prema objektu, a nadindividualne su vrijednosti koje takvima ne drži tek jedan određeni subjekt već više ljudi.

Kada se radi o klasičnoj filozofiji i njenom tumačenju vrijednosti, tada se (posebno u skolastičkoj filozofiji) u tumačenju vrijednosti oslanjalo uvijek na biće koje je njegov transcendentni atribut, dakle više od same objektivne stvarnosti. Suvremena je filozofija vrijednosti pošla nešto drugim putem. Ona polazi od odnosa subjekt – objekt, odnosno od samog subjekta koji to promatra. I kao što je klasična metafizika opisivala slijed bića i bivstvovanja čija je vlastitost dobro kao takovo, dotle suvremena filozofija vrijednosti (aksiologija) opisuje svijet dobra prema vlastitoj strukturi i vlastitim principima interpretacije.

4.2 O objektivnoj tj. realnoj naravi moralne vrijednosti

Ovdje želimo postaviti pitanje, kako vrijednost možemo obrazložiti odnosno što nam je garant da vrijednost postoji kao nešto realno i ljudima očito. Tu činjenicu dokazujemo na dva bitna načina: *Iz načina kako ljudi međusobno sude* i *Iz načina kako ljudi sami o sebi sude*.

1. Iz načina kako ljudi međusobno sude – Iz osnovnog ljudskog iskustva primjećujemo kako ljudi u svakodnevnim situacijama neka čovjekova djela pohvaljuju, prihvaćaju, odobravaju, dok druga osporavaju i odbijaju. Ovakvo shvaćanje nije vlastitost samo nekog naroda ili civilizacije već kako pokazuje povijest i etnologija, pripada svim poznatim narodima i oblicima kultura. Dobro se može čak i različito određivati, ali ono što se primjećuje jest upravo ova činjenica pohvaljivanja i nagrađivanja, odnosno osporavanja i osuđivanja u onom najtemeljnijem moralnom smislu. I dalje: Smisao pohvale, pogrde ili ukora sasvim je drugačiji kada se odnosi na fizičke snage ili vanjska dobra, na oštromnost duha ili na ono što treba ili ne treba činiti, odn. što se smije a što ne smije. Uzmimo slučaj zaslužnih ljudi: Da bi se postiglo neko priznanje unutar zajednice, moralo se uložiti mnogo truda te podnijeti teškoća da bi se do toga došlo. Ono što je ovdje za uočiti jest činjenica, da se ovdje pitanje sreće ne promatra kao učinak ili posljedica naravne aktivnosti (ona je zasigurno potrebna u smislu naravnih darova) već odgovara nekoj vrijednosti koju je heroj, zaslužni pojedinac stekao svojim djelima i to s obzirom na moralnu vrijednost tih djela, npr. neko je izlagao vlastiti život za dobro drugih ili pak čitavog društva. U tom smislu i u takvim situacijama nastaje spontani sud: to je nepravedno, to treba biti drugačije. Isto kada se radi o pozitivnim uspjesima drugih spontano kažemo: ovaj je to zaslužio odn. šteta što ga je to zadesilo.

Ovo sve ukazuje na činjenicu da se često referiramo na vrijednosti koje se razlikuju od naravnih i mi tu razliku vidimo i priznajemo. Ono na što također treba ukazati jest činjenica da je ovo odobravanje odnosno osporavanje uočljivo i kod djece. Jasno da će djeca u većini slučajeva djelovati po principu ugone i individualnog interesa. Međutim, razvojem svijesti, primjećuje se postupno rađa i uvid tj. razlikovanje između dobra i zla. Odgovor na pitanje kako dijete prihvaća vrijednosti sadržaj ne u izričaju *oponašanje*. Dijete uviđa vrline majke i pomalo zavoli upravo preko nje vrijednosti te počne za istima težiti. U primitivnim društvima ovaj je mimetički (oponašajući) karakter usvajanja vrijednosti iznimno uočljiv: arhaično i primitivno (primitivno u smislu jednostavnosti) društvo je obilovalo zabranama i zapovijedima u obliku tabuu-a. (Tabu – nepisani zakon ili pravilo koji u načelu zabranjuje da se nešto čini ili o nečem govori i raspravlja). U tom smislu i zbog toga, tabuu zahtijeva bespogovorno poštivanje.

2. Iz načina kako ljudi sami o sebi prosuđuju – Često smo u moralnoj dvojbi da li učiniti neko djelo koje je moralno nečasno, kao primjerice krivotvoriti neki dokument ili oporuku. Ako smo dotično djelo učinili tada na unutrašnjem planu doživljavamo prijekor odn. osudu (osuđujemo sami sebe) pa čak i ako nas taj dotični čin ne dovodi u opasnost gubljenja dobrog glasa niti nas na izvanjskom planu na bilo koji način dovodi u opasnost. Ipak unatoč tome doživljavamo iskustvo kajanja. To se iskustvo moralnog kajanja, sastoji u tri elementa: a. *učinjeno je i ne može biti neučinjeno*; b. *ja sam to učinio, a ne netko drugi ili netko drugi u meni*; c. *loše sam učinio, učinio sam nešto što nisam smio*. Zaslužio sam ukor odnosno kaznu, a taj ukor zahvaća mene u mojoj srži, a ne u nečem izvana nametnutom. Osjećam da sam osuđen od sebe samog, ili bolje od ideala koji je u meni, ali ne ovisi o meni.

Međutim, u prilici sam da dotično djelo ne učinim jer shvaćamo ako to učinimo bit ćemo nekako umanjeni, manje vrijedni, te ćemo znati da se točno radi o moralnom, a ne npr. o noetičkom redu vrijednosti. Doživljaj s kojim se tada suočavamo sličan je kao i onaj kod Sokrata, kada je govorio da mu njegov nutarnji glas Daimon, zabranjuje da pobjegne iz zatvora. Moralnu vrijednost prepoznajemo, dakle, kao realnu stvarnost i po onom doživljaju odn. osjećaju koji se javlja nakon što smo ostali dosljedni moralnom zakonu i sami sebi. Bez ikakvog osjećaja oholosti i samodopadnosti ipak osjećamo da smo postali nekako više ljudi odnosno, da svoj bitak živimo na jedan puni i potpuniji način. Više smo postali u skladu s istinom svoje biti. Radi se, naime, o tome da smo se na temelju pojedinačnog slučaja „uspeli“ tj. došli do univerzalnosti: uvjerenja smo, naime, da bi svatko u takvom trenutku na isti način trebao djelovati. Doživljavamo se naprosto više slobodni te na taj način otvoreni univerzalnosti.²

4.3 Karakteristike vrijednosti

1. Vrijednost transcendirata – Jedna od temeljnih postavki karakteristike vrijednosti jest ta da vrijednost nadilazi empiričku datost nekog objekta. Uzmimo sasvim banalne primjere poput vrijednosnih papira: oni bi bili uistinu papiri, da sam papir kao objekt nema nešto što ga nadilazi. Isto je i s novcem. Međutim, ovu karakteristiku o transcendiranju datosti možemo proširiti i na samo djelovanje: Sam čin, djelovanje kao običan proces, tijek u sebi je beznačajan dok ne zadobije neku kategorizaciju, bilo pozitivnu bilo negativnu: cijepanje drva u zimskom vremenu može biti izraz nužde radi hladnoće vremena na koju sam prisiljen jer to nisam učinio ranije (kada je bilo ljeto), ali može u danom trenutku predstavljati i izričaj iskrenog pomaganja nekoj starici. U tom smislu samo pomaganje kao vrijednost transcendirata datost pukog rezanja odnosno cijepanja drva kao aktivnosti. Upravo i radi vrijednosti pojedini čini

² Ovaj će moment posebno doći do izražaja u Kantovom moralu.

privlače čovjeka ukoliko je čovjek u moralnom smislu: motiv, dakle, nije rad kao rad – da bi se samo nešto radilo – već krajnja svrha, a ona se u ovom slučaju sastoji u svesrdnom pomaganju.

2. Vrijednost zahvaća subjekt ukoliko je slobodan - Moralna vrijednost zahvaća subjekt ukoliko je slobodan, a to znači u njegovoj najintimnijoj subjektivnosti. U tom smislu o zasluži za moralnu vrijednost možemo govoriti samo onda ukoliko je ona povezana sa slobodom. U slobodi je pravi čin. Bez slobode nema moralnosti.

3. Vrijednost potiče na ostvarenje – Nadovezujući se na činjenicu *privlačenja* odn. *privlačnosti* koju vrijednost sobom nosi, možemo ustvrditi da ona (vrijednost) sama po sebi potiče na neko ostvarenje. Vrijednost nije u potpunosti vrijednost ako ne biva aktualizirana. Aktualizirana može biti jedino po nekom subjektu. Da vrijednost potiče na ostvarenje, želi nam se reći da ona naprosto i u sebi – za razliku od drugih oblika ne-moralnih vrijednosti, kao npr. određenih vještina i sposobnosti plesanja, sviranja – traži da nužno bude ostvarena. Neku vrijednost-vještinu možemo ali i ne moramo znati. Ona, dakle, za razliku od moralne vrijednosti ne traži da nužno bude ostvarena. To pak dalje znači, da se moralna vrijednost upravo na ontološkom planu, postavlja superiornijom naspram ostalih vrijednosti: Pozvani smo, dakle, upravo i prvotno na ostvarenje moralne vrijednosti na onda i svake druge. Tako, u svakodnevnom nam životu biva očito kada ovu hijerarhiju pobrkamo, te ostvarujemo ono što nas u sebi ne potiče nužno na ostvarenje (vještina plesa), a zapostavljamo pri tome vrijednost npr. pomaganja.

4. Moralna vrijednost se nameće univerzalno i obvezatno – i to na dvostruki način: **a.** Ono što vrijedi za mene, vrijedi i za sve ljude u istim okolnostima. Tako npr. govoriti istinu nameće se samo od sebe ne samo meni, već i svim ostalim. Laž npr. s druge strane nije loša samo za mene već i za svakoga. **b.** Ono što vrijedi za mene vidim da drugi moraju potvrditi i prihvatiti. Kada se radi o obavezi onda iz svakodnevnog iskustva primjećujemo da nam se moralna vrijednost nameće kao nešto nužno i zapovjeđeno, a ne tek ostavljeno na slobodu, kao što je to slučaj s primjerice ovim ili onim jelom. Ova tvrdnja, jasno, ne ukida moralnu slobodu, već samo ističe bitnu kategoriju moralne vrijednosti, a ta je da se ona ne može tek staviti u rang s ostalim čovjekovim odabirima koje on svakodnevno čini. *Moram u kazalište obuću lijepo odjelo i moram danas pomoći prijatelju/prijateljici u učenju* naprosto nisu iste zapovjedne norme, upravo zbog svog vrijednosnog karaktera koji nosi ova druga zapovijed. Moralna vrijednost je po tom svom zapovjednom karakteru, stoga, nešto bitno uzvišenije.

5. Bipolarnost vrijednosti – bipolarnost svojstvo koje označava dva pola, odnosno krajnosti. U tom smislu neka stvarnost dolazi do svog očitovanja preko dva suprotna dijela. Najpoznatiji izričaj pri tome jest primjerice *bipolarna depresija*: afektivna bolest depresije koja nastupa naizmjenično, u nekim trenucima kao letargija i pasivnost, a u drugim kao manija. Kada se radi o

vrijednosti, onda bipolarnost vrijednosti označava da svaka vrijednost ima svoj pozitivni i negativni pol: dobro i zlo, lijepo i ružno itd... Kada govorimo o bipolarnosti vrijednosti onda ovime ne želimo relativizirati vrijednosti u spoznajnom i ontološkom smislu: kao da bi vrijednost imala smisao i očitost u odnosu na svoj negativni element. Da lakše spoznajemo što je to dobro preko zla, to nije nikakva novost, međutim, da se dobro očituje samo i isključivo kada doživljavamo zlo nije naprosto točno. Bipolarnost vrijednosti želi upravo ukazati na tu dimenziju da vrijednost ima gotovo uvijek svoju suprotnost, ali ne i da se sama vrijednost isključivo spoznaje po svojoj suprotnosti.

6. Heterogenost vrijednosti – želi se reći da ne postoji neka jedinstvena vrijednost koja bi bila na jednak način u svakom sistemu opravdano prihvatljiva. Naime, heterogenost vrijednosti želi reći da vrijednosti ne smijemo zamjenjivati i relativizirati, već da svaka vrijednosti ima svoju vlastitu vrijednost, te da jedna ne može biti zamijenjena drugom. Tako npr. istina i zdravlje ne potpadaju pod istu skupinu vrijednosti. Isto tako istina se ne može zamjenjivati zdravljem ili pak ljepotom. Štoviše, to bi zamjenjivanje, a koje se u svakodnevnim situacijama na žalost, često događa, značilo negiranje jedne vrijednosti u odnosu na drugu. Tako neki, neopravdano govore da je dovoljno biti dobar, a ne i religiozan. Kao da bi dobrota pokrivala i religioznost i neke druge vrijednosti a što je netočno. U svakom slučaju heterogenost vrijednosti ukazuje na to da postoji hijerarhija vrijednosti i da na to treba pripaziti, te da svaka vrijednost u tom smislu ima svoju (zasebnu) vrijednost.

4.4 Hijerarhija vrijednosti

Budući da se u filozofiji općenito uzima načelo o *gradaciji* tj. *stupnjevitosti bitka*, možemo u tom smislu s pravom konstatirati da postoji i određena stupnjevitost i u pogledu vrijednosti općenito. Samim time za odbaciti je i mišljenje po kojem moralne vrijednosti ne bi bile usporedive, a time niti u određenom stupnju. Taj stav je tipični stav relativizma u moralu, po kojem moralne vrijednosti bivaju svedene na princip ukusa, a time i odabiranja. Unutar vrijednosti postoji određena gradacija, a nju možemo zamijetiti već i u svakodnevnom življenju. U tom smislu Max Scheler postavlja sljedeću hijerarhiju vrijednosti: vrijednosti ugodnosti i neugodnosti, opće vrijednosti i vrijednosti plemenitosti, vrijednosti ljepote i odvratnosti, vrijednosti svetog i profanog. Osim ove podjele postoji i jedna druga, a koja nam se čini preglednijom.

1. Infrahumane vrijednosti – pripadaju čovjeku kao senzitivnom biću odn. kao živom biću općenito. Te su vrijednosti, vrijednosti zdravlja, ugodnosti, zadovoljstva itd...)

2. Inframoralne vrijednosti – pripadaju čovjeku kao čovjeku, ali se njime čovjek ne može mjeriti na moralnoj razini. To su npr. ekonomske vrijednosti ili

pak općenito socijalne vrijednosti kao npr. vrijednosti časti i uzvišenosti, a koje nose plemićke obitelji. Njima također pripadaju tzv. noetičke vrijednosti kao npr. vrijednost inteligencije, te umjetničke i estetske vrijednosti. Kod svih ovih vrijednosti primjetno je da ih ne možemo odbacivati ali isto tako niti ih promatrati kao mjerilo čovječnosti... Međutim, problematika kod ovih vrijednosti jest ta što one kod mnogih dolaze umjesto moralnih vrijednosti. Isto tako, iako se ove vrijednosti mogu pripisati jedino čovjeku, one ipak ostaju donekle izvanjske, budući da ne pogađaju njegovu osobnu jezgru odnosno ono gdje je on najviše čovjek. Zbog toga se one i nazivaju naravne vrijednosti. Jer ne možemo nekog osuđivati ako ima slab kvocijent inteligencije.

3. Moralne vrijednosti – jesu specifično ljudske vrijednosti poput istinoljubivosti, dobrote, praštanja, sebedarja, altruizma, pravednosti itd.. One su upravo specifično ljudske vrijednosti jer se tiču čovjeka kao čovjeka te se njima mjeri ljudskost općenito. On su, nadalje, specifično ljudske vrijednosti jer se tiču čovjekovih čina, a to znači njegove slobode i razuma. Upravo po ovim vrijednostima čovjek postaje manje ili više čovjek.

4. Religiozne vrijednosti – odnose se na relaciju subjekta prema vrhovnom principu vrijednosti, a u kršćanskoj je perspektivi to Bog kao izvor i ishodište svih vrijednosti. Kada se pitamo o odnosu religioznih vrijednosti naspram moralnih onda možemo reći sljedeće: Važnost pitanja uočljiva je u činjenici što su religiozne vrijednosti bitno povezane s moralnim vrijednostima. U tom smislu upravo moralne vrijednosti, daju religioznim vrijednostima autentičnost i smisao. Religija bez morala nije autentična. Međutim ovdje vlada odnos reciprociteta: religiozne vrijednosti daju također nešto i moralnim, a to je savršenstvo i upotpunjenje. Moral bez religije, koliko god savršen, ipak ostaje nedostatan. To je pokazao i sam Kant, navodeći na kraju svojeg čuodorednog nauka tri postulata: slobode, besmrtnosti i Boga.

4.5 O obvezujućoj naravi moralne vrijednosti

Moralna vrijednost u sebi sadrži obvezu, a koja se po sebi razumije kao objektivna i realna. Obavezu ovdje jasno, razumijemo u moralnom smislu, a taj je da nam se moralna vrijednost nameće određenom nužnošću. Ta obveza i u noj nužnost naprosto ne ovise o meni kao subjektu i mojim trenutačnim nastojanjima, već o objektivnom i realnom moralnom redu. Obaveza međutim nije isto što i prisila. Jasno, da i u pogledu morala postoji pojedinci koji djeluju na način unutarnje prisile, a što nije ništa drugo nego li djelovanje iz straha prema super-egu. U tom smislu, pojedini su teoretičari ovu obvezu moralne vrijednosti koja nam se nameće svojevrsnom nužnošću poistovjećivali upravo s prisilom. Među njima je najistaknutiji Freud, prema kojemu je djelovanje iz dužnosti odn. obveze prema moralnoj vrijednosti činjenica unutarnje tj. psihičke prisile. Slično misli i sociološka škola, samo za nju nije presudan element

unutarnja prisila već izvanjska. U tom pogledu i za njih je društvo ono koje čovjeku u bitnome nameće obrasce, a samim time i norme, te on nesvjesno moralno djelujući zapravo djeluje iz straha prema sankcijama društvene zajednice.

Međutim, svijest i objektivnost moralne obveze možemo dokazati na sljedeće načine: Prvi je po vlastitom iskustvu. Činjenica je (a u tome se slažu sve škole od psihoanalitičko, Freudovskih do socioloških) da svaki čovjek doživljava na ovaj ili onaj način prisilu, odnosno mi bi smo rekli nužnost da mora djelovati u vidu moralne vrijednosti. Ovdje, dakako, pretpostavljamo izgrađenu osobnost odnosno čovjeka. Međutim, psihoanalitičari će ovu nužnost tumačiti kao očitu prisilu i svoditi je upravo na „poslušnost“ super-egu, a koji čovjeka prati čitav život na način njegove podsvijesti. Mi ipak tvrdimo da je ova moralna obveza itekako za razlikovati, a što u svakodnevnom iskustvu i primjećujemo, i dakako razlikujemo od primjerice i psihičke i fizičke prisile. Tako, često i vrlo jasno primjećujemo kada smo pod nekim dojmom – bilo pozitivnim bilo negativnim te na osnovu njega i djelujemo. Npr. ovdje može biti slučaj s nekim razočaranjem, koje nas je tako potreslo (netko nas je uvrijedio) te se nalazimo u stanju psihičke prisile mržnje. To poslije itekako uviđamo, a što u čovjeku izaziva grižnju savjesti. I fizičku prisilu vrlo lako određujemo: primjerice, kada smo (pa bilo i pod blagim) utjecajem alkohola primjećujemo da nam stavovi, razmišljanja uvjerenja nisu onako kristalno jasna, kao kod stanja potpune trijeznosti.

Tako, temeljni argument koji ovdje donosimo u argumentiranju za objektivnost obveze tj. nužnosti moralne vrijednosti, i da ta obveza nije tek prisila slična svakoj drugoj bilo fizičkoj bilo psihičkoj prisili, jest to da vrlo jasno razlikujemo kada smo djelovali u stanju bilo psihičke bilo fizičke prisile, kada ne. I dalje: bitnu ulogu u argumentiranju u prilog obvezujuće naravi moralne vrijednosti jest SAVJEST. Ona predstavlja činjenicu, kako spoznaje univerzalnih etičkih načela, tako i svijest moralne obveze. Slično kao i kod argumentiranja objektivne naravi moralne vrijednosti (a to znači da ona sasvim realno postoji te ju razlikujemo od drugih sličnih fenomena), daje se, na temelju te sličnosti, argumentirano izvesti i obligacija (obaveza) koja se veže uz moralnu svijest. Ona, dakle, nije samo tu realno poput drugih fenomena, već na jedan poseban način, za razliku od drugih fenomena, pojedinca konkretno obvezuje. U tom smislu i kao prvi argument uzimamo onaj o dokazivosti objektivnosti i realnosti moralne vrijednosti a to je način kako ljudi međusobno sude i govore u moralu: taj govor je govor o *dužnostima*. To pak znači da mi, kada se nalazimo u diskursu o moralu, onda naprosto koristimo izričaje poput *morati, trebati, smjeti*, odn. u negativnoj formi *ne morati, ne smjeti, ne trebati*. Moral je (kako ćemo uostalom još detaljnije vidjeti kod Kanta) u sebi bitno deontološki. Deontološki dolazi od grč. riječi *δεόν* (deon), a znači dužnost. U tom smislu vrlo se dobro razlikuje unutar svakodnevnog govora između izričaja npr. *Moraš obući odijelo u kazalište* i *moraš se držati danog obećanja nekom prijatelju*. Prvi izričaj nije moralnog već više kulturološkog karaktera, a tiče se lijepog ponašanja, dok je

drugi izričaj specifično moralni. Nepoštivanje vezano uz prvi izričaj u nama ne izaziva moralno kajanje (samoprijekor) osim možda stida, dok u drugom slučaju za nepoštivanje osjećamo grižnju savjesti.

Moralna se obligacija osjeća i na način unutarnje svijesti. I tu je prisutan jedan paradoks: Naime, obvezivanjem tj. vezivanjem uz neku moralnu normu, čovjek pojedinac doživljava svoju slobodu ne manjom već savršenijom, „apsolutnijom“. To i sama riječ, *ab solveo* pokazuje: *absolveo* znači odriješiti. Etičko-teorijski gledano, prijanjanjem uz moralnu obavezu, čovjek se *odriješuje* od partikularnosti (ove ili one ugone, interesa, pojedinačnog individualnog zahtjeva) te se veže za univerzalno (ono što je svima zajedničko i univerzalno). Kada govorimo o ovoj slobodi, te njenoj nužnoj vezi sa obvezujućom naravi moralne norme, onda je vrlo važno razlikovati tu *moralnu* slobodu, od primjerice *pjesničke* ili pak *umjetničke* slobode. Zasigurno, i u pjesničkoj se slobodi pojedinac osjeća *ab solveo* odriješen. Pjesnička sloboda, štoviše i uključuje svojevrsno *nepoštivanje* interpunkcijskih i drugih gram. pravila. (Interpunkcija – ukupnost pravopisnih znakova u užem smislu – točka, točkazarez, zarez, dvotočka, upitnik, uskličnik, crta, dvostruka crtica, zagrade, navodnici itd...). U tom smislu možemo i postaviti analitičko pitanje, je li to sloboda u pravom smislu riječi, ili pak prisvajanje prava na izuzetak u ovom jezično-pravopisnom smislu? U svakom slučaju, i ono što nam je bitno ovdje pokazati jest da je sloboda nužno povezana s obvezujućom naravi moralne vrijednosti, te da pri moralnoj vrijednosti nisam tek u situaciji biranja kao i kod svakog drugog biranja. Ali, za razliku od svakog drugog biranja tj. odabiranja, veličina i vrijednost slobode očituje se upravo u ovom, moralnom, odabiranju. U tom smislu i na temelju ove jezične distinkcije čovjek vezivanjem svoje slobode uz moralnu obavezu postaje uistinu čovječniji. Ovdje se, dakle, radi na participiranju (imanju udjela na ljudskosti kao takovoj), a koja je svima zajednička.

Ne samo vrijednost nego i njena obvezujuća narav nešto je što je u čovjeku realno prisutno. Čovjek ima neposredan uvid u tu obvezujuću narav ne samo prije nego i poslije čina. Stoga i promatrajući u tom smislu čitavu znanost etike, možemo ponovno ustvrditi da je ona u sebi bitno normativna znanost: ona teoretizira, razmatra, diskutira o moralnim vrijednostima koji u sebi imaju bitno normativni karakter. Tako daljnja problematika kojom ćemo se ovdje baviti tiče se u određivanju činjenice kriterija moralne vrijednosti. Naime, od osobnog i dubokog uvjerenja da objektivno postoji moralna vrijednost, da u sebi sadrži normativnost, te da ju, stoga treba provoditi u konkretnoj situaciji, prilično je dalek put. Jasno u nekom činu odlučivanja i konkretnog djelovanja, može nam se činiti da je prošlo vrlo kratko vrijeme. Međutim, sam taj proces u sebi sadrži mnoštvo elemenata koji nisu nikako za zapostaviti. Pojedinci će naime, već spomenuti kriteriji za provođenje neke moralne vrijednosti nalaziti u nekoj izvanjskoj formi zakona, drugi će je nalaziti u ugodi a treći pak u Bogu kao izvanjskom zakonodavcu. Osnovna problematika kojom se dalje želimo baviti

sadržana je u pitanju: u čemu se sastoji kriteriji moralnog djelovanja odn. u čemu nalazimo krajnju svrhu (*causa finalis*) nekog moralnog djelovanja? Zbog toga dolazimo do pitanja o normi moralne vrijednosti i njenog utemeljenja.

• V. PITANJE O NORMI MORANE VRIJEDNOSTI

0. Uvodno razmatranje

U svakodnevnom se životu i djelovanju vodimo prema određenim kriterijima i normama. Isto tako često se pitamo za originalnošću nekog predmeta odn. stvari: da bi nešto bilo originalno, kažemo da mora ispunjavati nekakav kriteriji, normu. Da bi se, tako, nešto označilo kao *misno vino* mora ispunjavati određene kriterije (bez šećera, određeni stupnja alkohola koji smije sadržavati itd..). Da bi neki predmet mogao nositi određenu etiketu – npr. etiketu *adidas* mora biti skrojeno prema točno određenim kriterijima i naravno u originalnoj tj. priznatoj tvornici *adidas-a*. Da bi netko bio član lovačkog društva mora ispunjavati određene kriterije tj. mora se pridržavati određenih normi i regula dotičnog društva

Isto tako vrijednost moralnog čina očituje se u slaganju s normom s kojom se morana vrijednost uspoređuje. Ako bi smo mogli definirati normu u etičkom pogledu onda bi definicija glasila na sljedeći način: „Norma ili kriteriji u etici je ono čim se naše djelovanje uspoređuje da bi u etičkom redu bilo ispravno“. Za spoznajno-logički karakter neke stvarnosti dotična se norma spoznavanja očituje u načelu ne-kontradikcije. Kada se tako radi o etičkom djelovanju onda je u pogledu moralnih čina, dakle, norma ili pravilo ono čime ljudske čine uspoređujemo da vidimo da li su u skladu s njom tj. moralno valjani ili se ne slažu s normom pa su moralno nevaljani, neispravni... Tako bit, moralne vrijednosti nekog djela, sastoji se u slaganju dotičnog čina s normom. To slaganje je znak kojim se može raspoznati vrijednost moralnog djela. U tom smislu i kada se radi o etici, neki su uzimali norme iz vanjskog iskustva, a neki iz unutarnjeg. Da bi smo dali što jasniji pregled, mi ćemo se ovdje zadržati na temeljnim mišljenjima i pravcima o normi tj. kriteriju moralne vrijednosti.

5.1 Moralni pozitivizam (Moralni ekstrinsecizam)

Moralni pozitivizam je mišljenje koje tvrdi da je nešto moralno valjano, ukoliko se slaže sa zakonom bilo ljudskim bilo božanskim. Pozivajući se na uobičajeno prihvaćenu tvrdnju da moralnost sobom nosi obligaciju, ovaj smjer dolazi do zaključka da se obligacija u sebi nužno uključuje neki zakon, normu i

to izvanjski zakon. Izvanjski u smislu svega onog što dolazi izvan čovjekove nutrine. Tako svaki zakon dolazi, po njima, iz vana i to kao nešto očito. Zbog toga i pojam *pozitivizam*. Tako ako postoji zakon, on je dan iz vana jer pozitivni zakon dolazi od izvanjskog zakonodavca, a ne iz čovjekove nutrine. Ovaj se smjer još zove i moralni ekstrinsecizam (extrinsecus – izvana). Nabrojat ćemo i kratko opisati najvažnije smjerove Moralnog pozitivizma.

- a. **Sofisti i Kalikles** – o sofistima je bilo riječi u kolegiju Pov. fil I. Ono što je ovdje važno za istaknuti jest, između ostalog i njihovo podvrgavanje naravi pozitivnom, (vidljivom, društvenom) zakonu. U tome se posebno očitovao Gorgijin učenik Kalikles. Iznoseći svoj stav, Kalikles (a on ovdje simbolizira sofiste kao takve) tvrdi da se narav (physis) izvodi iz zakon (nomos), odnosno da naravni zakon po sebi ne postoji kao nešto zasebno i unaprijed dano neovisno o pozitivnom zakonu. Štoviše tek pozitivnim zakonom – a to znači ono što je iz vana propisano i donijeto – naravni zakon zadobiva svoju potvrdu i relevantnost.
- b. **Sociološka škola** – Među zastupnicima sociološke škole posebno se ističu francuski socijalni filozofi Emil Durkheim i Levy-Bruhl, a koji sva moralna djelovanja i moralni poredak uopće svode na običaje i odredbe zajednice, tako da je, po njima, dobro i vrijedno ono, što zajednica ili društvo propisuje, bez obzira i neovisno kakav je čin u sebi. U tom smislu nekakav čin postaje dobar odnosno loš tek onda kada ga društvo zapovjedi odnosno zabrani. Među moralnim pozitivistima posebno se ističe Tomas Hobbes, a koji je posebno naglašavao važnost auktoriteta (zakonodavca) te ugovora kojeg pojedinci, individue, građani među sobom stvaraju. Auktoritet potvrđuje ugovor kao takav. Hobbes tako u svom djelu Leviathan kaže: „Prije ugovora određenih zakona nije bilo razlike između pravde i nepravde, između dobra i zla. Ljudi su po naravi bili slični životinjama. Pravila dobra i zla, pravednog i nepravednog uveli su gradski zakoni. I zbog toga što je zakonodavac zapovijedao, to je bilo dobro, a što je zabranjivao to je bilo zlo...“ Opće je poznato da je prema Hobbes-u prvotno opće stanje ljudi bilo *rat svih protiv svih*. Da bi se zaštitili, ljudi su se sporazumjeli i dogovorom postavili auktoritet i zakon. Prema tom razlikovanje dobra i zla nastalo je ugovorima, a nakon toga auktoritetom koji je garantirao provedbu ugovora.

Osim moralnog pozitivizma, za spomenuti je i druga struja koja utemeljuje moralnu vrijednost ali na spiritualnom, Božjem zakonu, nazvana **Moralni spiritualizam**. Od predstavnika tu su najpoznatiji **Rene Descartes**, **Samuel Pufendorf** i **Wilim Ockham**. Descartes je doduše smatrao da moralna vrijednost ima svoje utemeljenje u razumu, međutim tu sposobnost razum prima

na direktan način od božanskog zakona. Još jasnije je ovu nauku kao „Božji voluntarizam“ naučavao S. Pufendorf. Prema njemu razumski red nije po sebi još i moralni red. Moralnost, naime, počinje zakonom. A zakon se ne može shvatiti prije zakonodavaca. U tom smislu, moralnost prije svega pretpostavlja spoznaju Boga. Dakle, naravni zakon nadvisuje moralni zakon, ali taj ovisi isključivo od volje Božje. Bog je stvorio fizička bića pa tako stvara i moralna.

5.1.2 Kritički osvrt na moralni pozitivizam

U kritičkoj raščlambi moralnog pozitivizma i moralnog spiritualizma polazimo od sljedeće teze: *Moralna vrijednost djelovanja ne sastoji se ni formalno ni univerzalno u slaganju s vanjskim zakonom bilo ljudskim bilo Božjim*. Jasno, ovdje ne tvrdimo da nam društveno-politički zakoni i zapovijedi ne mogu pomoći u spoznavanju onoga što je moralno dobro ili zlo. Naprotiv, često i preko njih uviđamo kao nam je i moralno djelovati i to posebno u svakodnevnim situacijama. Primjerice – zakonska zabrana krađe. Djeca i mladež koja od početaka biva suočena s tim da se krađa i prijevara zakonski sankcioniraju, lakše će je prihvatiti i kao moralnu. Međutim, ono što mi ovdje tvrdimo, jest da postoji moralna vrijednost, a to znači ljudska djelovanja, koja su i prije zakona dobra ili zla. Jer ako negdje po zakonu ili zapovijedi pridolazi moralna vrijednost, onda je ta zapovijed ili zakon samo uvela dotično djelo u područje dobra ili zla na onaj više očiti, vidljiviji način, ali ga nije formalno konstituirala. U tom smislu te iz svakodnevnog iskustava možemo zamijetiti da dobro prethodi zakonu i stoga zakon ne konstituira moralno dobro. Stoga, glavni se prigovor moralnom pozitivizmu sastoji u tome da on već pretpostavlja ono što bi trebao dokazati. Učiniti neko moralno djelo – pomoći bližnjemu, uvijek će biti dobro bez obzira na moralni zakon ili naredbu, odnosno bez obzira na činjenicu je li on to propisao ili ne! Ili pak s druge strane, mučenje u smislu namjernog nanošenja boli i patnje, u sebi će uvijek biti moralno negativno bez obzira bilo to zabranjivano ili još gore ako nije (rat i sl.).

Tako osvrćući se na specifično Hobbes-ovo mišljenje, možemo primijetiti iz svakodnevnog iskustva da osobe koje se slijepo drže slova zakona nisu moralne. Štoviše! Često se radi o moralnim rigoristima. Ovime se ne niječe potreba i važnost pristajanja uz zakon, ali to pristajanje nije radi zakona, već radi onoga što zakon propisuje u sebi kao dobro te prema tome dobro u sebi postoji prije zakona. Zakon ga nije konstituirao.

I moralni spiritualizam čini se nedovoljnim u iznošenju toga u čemu se sastoji norma moralne vrijednosti. Da je Bog kao slobodno i razumsko biće svojevrsni ideal vjernicima, nije ništa sporno. Međutim, imati, u pojedinom moralnom djelovanju, samo i isključivo ovu dimenziju - podvrgavanja duhovnom božanskom zakonu – u sebi je nedovoljno i ne ukazuje dovoljno na

vrijednost dobra kao dobra. Zašto se moralni pozitivizam odbacuje razlog leži i u činjenici da se religiozni ljudi zakonu podvrgavaju isključivo iz straha.

5.2 Moralni naturalizam (Eudajmonističke i altruističke teorije)

Moralni naturalizam je stav koji čovjekovu moralnost smješta u njegovu nutrinu odnosno jasnije, kriteriji moralne vrijednosti te time i moralnog djelovanja pronalazi u materijalno-osjetilnoj prirodi njegove osobnosti. Temeljni pojmovi koji se rabe u ovom smjeru jesu: sreća, zadovoljstvo, uгода. Slično kao i moralni pozitivizam i ovaj smjer ima nekoliko podvrsta. Mi ćemo nabrojati samo one najvažnije.

a. Hedonizam – Hedonizam polazi od starog načela filozofije odn. etike a taj je da filozofija nije samo učenje o mudrom, nego i dobrom, ugodnom življenju. U tom smislu Hedonizam se u svojim različitim varijantama pojavljuje od samih početaka filozofije te ga pronalazimo u različitim formama istočnjačkih filozofija. U svom izvorno zapadnjačkom filozofskom obliku, hedonizam potječe od Sokratova učenika Aristipa (4. St. pr. K.). Aristip je naučavao da je uгода najviši princip čovjekova življenja, te sve što se protivi ugodi nije vrijedno djelovanja. Djelovanje se mora formirati odnosno svoj kriteriji naći upravo u ugodi, koja je dakako, subjektivnog doživljaja. Nešto suptilniji oblik hedonizma naučavao je Epikur i to u tom smislu da je za princip čitava življenja stavio odsutnost boli, a koja već sama po sebi stvara ugodu. Epikur je postavio i svojevrsnu gradaciju ugone: 1. Užitci koji nisu naravni ni nužni – čast, bogatstvo... Njih treba izbjegavati jer nisu dostojni mudraca, tako Epikur. 2. Užitci koji su naravni ali nisu nužni – posebna jela itd... 3. Užitci koji su i naravni i nužni – hrana za život, zdravlje itd.. U takvim užiticima moramo uživati i to je svojevrsna zapovijed. Važniji, međutim, i vredniji užitci od tjelesnih jesu duhovni užitci. Epikur daje prednost duhovnim užiticima upravo iz razloga što stalniji i dugovječniji te zbog toga svaki tjelesni užitak mora biti osnova ili još bolje povod za duhovni užitak. Na tragu toga je i Epikurovo iznimno njegovanje i isticanje prijateljstva, kao jednog povlaštenog duhovnog užitka. U tom smislu važno je napomenuti da Epikur pod duhovnom užitkom ne pretpostavlja ono što mi danas pretpostavljamo pod duhovno-religioznim vrijednostima, a pogotovo ne transcendenciju i s njom povezanu vjeru. Vjera kod Epikura ne igra nikakvu ulogu.

b. Racionalni eudajmonizam – Kao glavni zastupnik ovog smjera uzima se grčki filozof Aristotel. Svoja etička naučavanja Aristotel u bitnome iznosi u svojim djelima *Nikomahova etika*. Ovom djelu možemo pridodati još i

sljedeća djela: *Politika* te *O vrlinama i porocima*, a u kojima Aristotel također iznosi svoja etička naučavanja. Nekoliko je bitnih pojmova koji čine Aristotelovu etiku. To su: eudajmonia (blaženstvo, sreća), vrlina, sredina... Prema Aristotelu, kao uostalom i grčkoj filozofiji općenito, krajnja svrha čovjekove djelatnosti jest eudajmonia, sreća. Ljudi je postižu na različite načine. Najuspravniji i najpogodniji za čovjeka kao razumsko biće, jest onaj put gdje čovjek eudajmoniju postiže posredstvom vrline (arete). Pitanje je, međutim, kako se dolazi do vrline, te što je uopće vrlina? Vrlina je prema Aristotelu djelovanje duše odn. duševnih moći (emocija, nagona, osjeta) u skladu sa razumom, pri čemu se zadobiva jedna harmonija tj. zdrava mjera. Zbog toga Aristotel inzistira u svojoj etici na tzv. teoriji sredine, a koja nije tek aritmetička sredina već iznalaženje prave mjere. Prava eudajmonia se, stoga, sastoji u dobrom i kreposnom djelovanju tj. životu. Postoje etičke (karakterne) i dianoetičke (umske) vrline, a o čemu će još kasnije biti riječi. Aristotelova je etika tako nazvana racionalni eudajmonizam upravo zbog činjenice što je um onaj posredstvom kojeg čovjek stječe vrlinu i po njoj djeluje, a što u krajnjoj perspektivi rađa nutarnjom srećom i zadovoljstvom. Kreposno djelovanje, međutim, svoje upotpunjenje ima tek u zajednici u kojoj čovjek živi tako da svoje konačno savršenstvo i sreću čovjek postiže u zajednici budući da je on *zoon politikon* (društvena životinja).

- c. Eshatološki eudajmonizam** – Prema ovom mišljenju moralno se dobro sastoji u prikladnosti moralnog djelovanja prema postizavanju konačnog čovjekova blaženstva. Tako ukoliko neko djelovanje teži osobnom spasenju i vječnom blaženstvu tj. ukoliko ja kao moralni agens u svojem svakodnevnom praktičnom djelovanju imam tu činjenicu pred očima (vječno blaženstvo) i u perspektivi zadobivanja odn. gubitka istog djelujem, tada će moje djelovanje biti moralno ispravno. Uvijek kada moralno djelujemo, trebamo se zapitati, da li tim djelovanjem zadobivam ili gubim vječnu sreću, tako ovaj pravac.
- d. Znanstveni i društveni hedonizam i altruizam** – Osnova je ovog pravca da se prema njemu kriteriji moralnog djelovanja nalazi u otvorenosti moralnog subjekta prema dobru zajednice općenito odn. drugoga pojedinca. Kao najistaknutiji predstavnik znanstvenog hedonizma ističe se Jeremy Bentham. Nadovezujući se na utilitarističku etiku J. S. Milla, Bentham se potrudio postaviti kriterij užitka pokušavajući mu dati time autentičnost i vrijednost. U tom smislu on donosi kriterije užitka poput *jačina, trajanje, sigurnost, bliskost, plodnost za ostala zadovoljstva, čistoću* te *opseg* užitka. Upravo se ovaj zadnji kriteriji (opseg) odnosi na broj osoba na koje se zadovoljstvo, užitak može proširiti. Dakle, naše djelovanje, prema njemu, treba težiti za užitkom ali se sami užitci moraju

voditi prema netom spomenutim kriterijima da bi bili ispravni i moralno prihvatljivi. U tom smislu, za istaknuti je ovaj posljednji, jer pretpostavlja da svaki osobni užitak treba imati konsekvence (posljedice) i na drugoga, tj. davati povod da na vlastitom užitku participiraju i druge osobe. Međutim, za primijetiti je da Bentham ipak ovaj kriteriji *opsega* stavlja na posljednje mjesto. U tom smislu njegova etika sadrži i egoističke i altruističke momente, s određenim naglaskom na egoističke. Osim ovog znanstvenog za spomenuti je i društveni hedonizam, a koji je iznimno vezan uz altruizam i ovaj (altruizam mi je polazište). Kao začetnika ove vrste altruizma možemo spomenuti John S. Mill-a. Čovjekova je osnovna zadaća da što više koristi drugima. Dobar je onaj čin koji promiče što veću sreću što većeg broja ljudi. Tako osnovno pitanje koje ovdje možemo spomenuti, jest: Kako se ovaj smjer odnosi prema užitku? Odgovor: On ne negira užitak tj. sreću, već tvrdi da se ona nalazi isključivo u čovjekovoj otvorenosti prema drugom, te u traženju vlastitog užitka, čovjek ne smije zapostaviti užitak drugoga. Ovaj se princip još naziva i utilitaristički – krajnja posljedica traženja vlastite sreće jest sreća što većeg broja članova neke zajednice. Ne smije se također zaboraviti da se ovdje ne radi ni o kakvoj idili ili pak kršćanskom vidu altruizma: princip je traženje sreće. Na ovaj ili onaj način. Pojam žrtve, predanja u perspektivi nekog višeg principa se nigdje ne spominje. Kao predstavnike iznimno društvenog hedonizma za istaknuti su Anthony Ashley-Corper Earl of Shaftesbury (dovoljno je zapamtiti samo Earl of Shaftesbury), Francis Hutcheson i Adam Smith. Prema njima, norma moralnog djelovanja sastoji se nastojanju za postizanjem najveće sreće najvećeg broja ljudi neke zajednice. U tom smislu svaki čovjek kada individualno djeluje, mora pred sobom imati dobro zajednice odnosno opće dobro kao takovo. Hutcheson je tako razvio teoriju o „afektima benevolencije“. Oni čovjekovi čini koji su nošeni čuvstvom dobrohotnosti (benevolencije) prema drugome, imaju moralnu vrijednost. Osim ovih netom spomenutih u ovom se pravcu posebno isticao Auguste Comte. Prema njemu se zadaća etike sastoji u tome da ona potiče i razvija sklonosti koje vode jedinstvu društva. Comte je želio probuditi svijest za općim dobrom te dobrom društva nakon francuske revolucije, koja je prouzročila dosta zla a poglavito egoizam i individualizam. Čovjek je, istina, pozvan tražiti sreću i to mu je dužnosti. Međutim, tu će sreću jedino i isključivo pronaći ako djeluje u perspektivi dobra čitavog društva. Slično tvrdi i Emil Drukheim: Dobro je ono što je učinjeno za drugoga, ali ne za drugoga kao pojedinca, nego ukoliko ga gledamo kroz zajednicu. U tom smislu, društvo nije tek suma odn. skup individua nego cjelina vrijedna po sebi. Na Comteovo i Durkheimovo se razmišljanje posebno nadovezuju Marx i njegovi sljedbenici Markxisti koji tvrde da čovjek svoju sreću i dobro može naći isključivo u kolektivu tj. društvu i to što je vrlo važno u

besklasnom društvu. Štoviše besklasno je društvo ideal za kojim treba težiti. Marx tako razlikuje tri čovjekova otuđenja a kojih se on sam mora osloboditi: a. metafizičko – u kojem čovjek robuje apstraktnim idejama u filozofiji i religiji, b. fizičko – gdje čovjek robuje političkim institucijama, te c. ekonomsko – gdje čovjek doživljava otuđenje na takav način da je lišen konačnog proizvoda svojeg vlastitog rada, a kojim upravlja kapitalist. Lišiti se spomenutih otuđenja znači raditi na vlastitom oslobađanju, a što za krajnji učinak ima besklasnog društva. Tome trebaju, kako je već spomenuto, biti usmjerena sva naša djelovanja.

5.2.1 Kritički osvrt na eudajmonističke i altruističke teorije

Kada se radi poglavito o eudajmonističkim teorijama tada izlazimo sa sljedećom tezom: *Moralna ispravnost nekog djela ne može se sastojati u neposrednoj prikladnosti djela sa srećom shvaćenom na bilo koji način, koji bi odgovarao subjektu.* Počnimo stoga s hedonizmom. Hedonizam možemo označiti kao senzitivnu ugodnost. Senzitivna ugodnost ne može biti pravilo za ocjenjivanjem čovjekova djelovanja, budući da u svakodnevnom iskustvu doživljavamo kako upravo odstupanje od senzitivne ugodnosti rađa dubokom i istinskom srećom (ovdje je uključeno čitavo područje ljudske seksualnosti te hrana i piće). Štoviše i samu odsutnost boli ne možemo promatrati kao puki ideal jer bi se tu radilo o čistoj osrednjosti s kojom se čovjek kao duhovno biće ne može pomiriti. U tom smislu doživljavamo kako senzitivna ugodnost naprosto degradira ljudsku djelatnost ukoliko bi ona bila mjerilo, pravilo, norma na kraju kriteriji po kojem bi se ocjenjivala moralno dobra djela. Ovdje se, naime, radi o podvrgavanju više vrijednosti onoj nižoj.

Čak i nezvezano uz moral kao takav: hedonizam griješi kada čovjekovu sreću poistovjećuje s senzitivnom ugodom. Jer iz toga bi proizlazilo da u čovjeku ne postoji ništa više od senzibilne naravi. A ipak nije tako. Osim duhovnosti, cijeli niz drugih znanosti poput antropologije i psihologije nam dokazuju drugačije. Senzibilna naslada čovjeka ostavlja u načelu nezadovoljnim ako nije popraćena i drugim momentima: u seksualnom odnosu bitan je uvjet za potpunu sreću i emocionalna i duhovna ljubav prema drugoj osobi. O ovom nezadovoljstvu i nemogućnosti trajnog upotpunjenja naslade govorio je još i Aristipov učenik Hegesija, koji je zbog toga preporučivao samoubojstvo kao jedino sredstvo utjehe.

Slično je i s ostalim pravcima eudajmonizma i tu kao protuargument donosimo datost naše svijesti: Iz mnogo slučajeva zaključujemo da sreća ne može biti norma naših konkretnih moralnih djelovanja, a samim time niti moralnog dobra kao takvog. Ovdje je važno razjasniti sljedeće: Mi se ne

suprotstavljamo tvrdnji da nakon nekog moralno dobrog čina slijedi osjećaj ili još bolje doživljaj sreće. Sreća tako nužno ide uz moral i u tome nema ništa loše. Stoga, ako podrobnije analiziramo taj osjećaj zadovoljstva, primijetiti ćemo da je on plod odn. nagrada moralno vrijednog djelovanja, pa zato već pretpostavlja moralnost naših čina koji mu prethode. Zaključak je taj da dobro odn. moralna vrijednost kao takova dolazi naprosto prije same sreće. Pogotovo ako smo često u situaciji žrtvovati vlastitu (nutarnju) sreću u perspektivi viših vrijednosti.

Možda bi se moglo činiti drugačije s altruističkim teorijama budući da one (barem djelomično) nadilaze egoistički i individualistički eudajmonizam. U tom smislu i kao svojevrsan ideal nameće se nadilaženje vlastitih interesa. I dalje: Istina je da naši čini nisu bez odjeka na društvo; oni nas čine odgovornima kako prema drugima tako i prema zajednici. No, može li uistinu norma moralne vrijednosti biti dobro društva u cjelini, a kako nam to sugeriraju altruističke i sociološke teorije? Odgovor je ipak negativan. Slično kao i kod eudajmonističkih teorija, i kod altruizma se radi o **čuvstvu**. A čuvstvo po sebi i po samom određenju nema nikakve norme, kvalifikacije i vrednote.

Često kažemo *o ukusima se ne raspravlja*. Uzimamo tu definiciju kao opće prihvaćenu. Ukus je, koliko god to paradoksalno zvučalo, osjetno čuvstvo. Isto je i s altruizmom koji je, možda malo uzvišenije, ali ipak jedan vid čuvstva i to emocionalno. U tom smislu uz čuvstvo, ma kakvo ono bilo, vežu se uvjeti a time i promjenjivost i nestalnost. Ovdje isto tako ne želimo reći da je osjećaj nebitan. Upravo suprotno. Ispravna emotivna reakcija na pojedine situacije svjedoči o svojevrsnoj antropološkoj kvaliteti. Međutim, svoditi moral odnosno moralno djelovanje na čuvstvo pa bilo ono i čuvstvo altruizma, u sebi je moralno neispravno. Ovdje možemo dodati jedan primjer: uzmimo pojedince koji su iznimno altruistički nastrojeni – pomažu drugima u mnogim vidovima te su po tome nadaleko poznati. Međutim, često im se događa da zapostavljaju druga moralna pravila i norme. Razlog je taj što su takve osobe uvjerenja da bit morala čini altruizam, a ostalo je sporedno. Oni će, istina, priznati te pogreške (da ne kažemo grijehe) ali će se „hraniti“ time da je to sve nebitno u odnosu na ljude koji pate i kojima je potreban pomoć. Konačno, altruizam i s njime utilitarizam ne obrazlažu, na dovoljno argumentiran način, kako je došlo do toga da čovjek vidi tuđe dobro? Oni će istina govoriti o već spomenutom čuvstvu, no da bi se uvidjela prava potreba potrebna je racionalnost koja nam govori o dužnostima u odnosu na vrijednost stvari, pa prema tome i na moralnu vrijednost i dužnost. Jer, nekada će biti bolje djelovati ne-altruistički nego li djelovati. To su upravo one situacije kada primijetimo da u našem pomaganju više odmažemo nego li što pomazemo.

Slično je i sa raznim sociološkim školama koje općenito traže dobro društva. Društvo ne može biti norma moralnosti jer je vezano na vanjske uvjete (sama egzistencija društva), a ono ovisi i institucijama vlade, parlamenta, sudstva, policije itd... U tom smislu neke istine nisu istine zato što ih društvo određuje, već su istine po sebi. Bit argumenta kojeg ovdje donosimo sastoji se u tome, da

društvo mora apelirati na nešto više drugotno od sebe. Argumente, stoga, koje smo iznijeli u pogledu moralnog pozitivizma vrijede i ovdje.

5.3 Sloboda kao norma moralne vrijednosti (moralni intrinsecizam)

Do sada smo vidjeli da se moralna vrijednost nekog djela ne sastoji u nečem partikularnom, empirijskom, što bi donosilo sreću pojedincu. Moralna vrijednost se mora uspoređivati odnosno slagati s nečim što je općenito i objektivno. Zbog toga se postavlja pitanje, može li se moralna vrijednost nekog djela i to u formalnom smislu, promatrati kao slaganje djela s unutrašnjim „zakonom“ duhovnog djela, a to je sloboda. Jer, slobodan je čin već nekom unutarnjom zakonitošću zaogrnut nekom moralnom kvalitetom. Ljudi često moralno prihvatljive čine povezuju sa slobodom, a neprihvatljive time da nisu bili slobodni: često tako čujemo, *nisam mogao svladati strasti, bio sam potaknut nekom unutarnjom prisilom, uvjetovan umorom* i sl.

Ovdje se, dakle, radi o tome da sloboda koja je bila uvjet moralnog djelovanja postaje konstitutiv samog morala. Poanta je, dakle ta da kada god imamo unutarnju sigurnost da smo neko djelo učinili slobodno i neopterećeno, bez dodatnih pretjeranih pitanja i nesigurnosti, tada odn. u tom slučaju imamo neupitnu sigurnost da je naše djelovanje odnosno čin moralno ispravan. Upravo su zbog toga razni filozofski smjerovi u slobodi gledali uvjete samog morala. Iznosimo neke pravce ovog filozofskog uvjerenja.

- a. **Cinici** – Filozofski smjer u staroj Grčkoj. Glavni su im predstavnici Antisten 444. – 365. pr. Kr. i Diogen 412. – 324. pr. Kr. Osnova je njihova učenja bila ta da su najvišu vrlinu promatrali u vjernosti individua vlastitoj biti te u oslobođenju od svega izvanjskog. Što znači biti vjeran vlastitoj biti? Biti neovisan i slobodan od svega, a što zapravo znači u potpunosti slobodan. Poznat je Diogenov način života: Živio je u bačvi upravo iz uvjerenja da čovjeku za život treba minimum, a koji će ga učiniti slobodnim. Ono što međutim treba ovdje naglasiti jest činjenica da Grci nisu poznavali slobodu u današnjem smislu riječi i to kao čovjekovo duhovno-supstancijalno obilježje nego u smislu u kojem smo netom govorili: kao sposobnost pukog odabiranja ili zapostavljanja.
- b. **Stoici** – Slično kao i cinici, stoci smatraju da je bit čovjekova življenja, a time i morala u stanovitom oslobođenju. Međutim, oni idu korak dalje te govore o oslobođenju od osjetnosti i strasti i to na dva temeljna načina: *enkrateji* – uzdržljivosti i samosvladavanju te *autarkeji* – gospodarenju i vladanju nad sjetilnošću i strastima. U tom smislu i ideal ovog naučavanja jest *apatija* – bezstrastvenost i *adijafora* – ravnodušnost. U tom je smislu važno napomenuti da je ova filozofija a time i etika, manje shvaćena kao

pasivitet a više kao aktivnost u smislu vladanja i kontrole nad vlastitom osobnošću i onim što ona u sebi nosi. Slično kao i kod Cinika, i ovdje možemo ustvrditi da slobodu u današnjem smislu riječi – samoostvarenja, a to znači, nutarnje sposobnosti u kojem čovjek postaje više čovjek, stoici također nisu poznavali.

- c. Teorija slobode Max-a Stirnera** – M. Stirner je u počecima bio hegelovac. Međutim, kasnije se od njega odvaja upravo iz tog razloga što se u Hegelovom sustavu odnosno općem zamahu razvoja Apsolutnog duha gubi čovjek pojedinac. Stirner svoju misao iznosi u djelu: „Jedini i njegovo vlasništvo“. U potpunoj neovisnosti o bilo kakvom sistemu, aukoritetu (religijskom ili pak društvenom) Stirner smatra da čovjek posjeduje svoj ja u potpunosti te u tom pogledu nikome nije dužan polagati račune. Ja sam, jesam svoje najveće vlasništvo. Ja sebi posjedujem u potpunosti. Upravo se ovdje pokazuje prema Stirneru sloboda u svojim neslućenim mogućnostima. Stirnera na taj način fasciniraju samouvjereni i postojane osobnosti, koje svoj *ja* i svoju *slobodu* posjeduju na apsolutan način. Stirner je time od pojedinaca zahtijevao potpunu primjenu vlastite slobode, te samo oni pojedinci koji su sigurni u sebi i svoju slobodu jesu moralno ispravni pojedinic. Stirner je posebno odbacivao moralne norme i zakone. Ono što je važno naglasiti u predstavljanju ovog filozofa jest anarhističko poimanje slobode, koje je Stirneru bilo iznimno blisko. Štoviše i zastupao je jedan vid anarhizma u smislu suvišnosti svakog društvenog okvira, norme i zakona.
- d. Egzistencijalisti i njihovo tumačenje slobode** – Osnova s kojom egzistencijalisti izlaze u tumačenju čovjekove slobode, a time i čovjeka samog, jest stav da *egzistencija prethodi esenciji*. U tom smislu oni ističu da polazište u tumačenju čovjeka treba biti konkretan čovjek pojedinac, sa svim njegovim (ostvarivim) zakonitostima i prilikama – a to znači konkretna egzistencija koju čovjek živi, a ne neka apstraktna ideja, supstancija čovjeka koja bi predstavljala čovjeka općenito i prema kojoj ideji bi se čovjek morao ravnati – esencija. Čovjek je tako pozvan na neslućene mogućnosti samoostvarenja po slobodi, daleko od unaprijed postavljenih ideala. Ovakav egzistencijalizam zastupaju posebno ateistički usmjereni filozofi, među kojima se naviše isticao Jean Paul Sartre. Po Sartre-u je čovjek radikalna sloboda. On čitavu stvarnost dijeli na *kozmičku stvarnost* – (stvar po sebi) i *svjesno biće* (biće za sebe). Čitava problematika čovjekove egzistencije sadržana je u činjenici što je *biće za sebe* (čovjek) nekom prirodnom nužnošću navezan na ovu *stvar po sebi*. On svoj život provodi u trajnom nastojanju oslobođenja od ove stvari po sebi, a taj pokušaj oslobođenja po Sartre-u je ono što nazivamo sloboda. Oslobođanjem od, on pronalazi sebe. Ta se dinamika najbolje očituje u

svakodnevnom življenju odnosno svakodnevnim situacijama u kojima čovjek slobodno odabire.

Suvišno je napominjati da je Sartre ovdje na tragu ciničke i stoičke škole o čovjeku kao biću koje je pozvano na samooslobođenje. Napomenimo također da je Sartre također zastupao jedan vid anarhizma u odnosu na političke institucije stvarajući prema njima jedno stanovito nepovjerenje. Kao primjer tog nepovjerenja (anarhizma) možemo navesti njegovo odbijanje primanja Nobelove nagrade za književnost. Osim Sartre-a pojedini autori spominju i druge suvremene filozofe koji su zastupali slična stajališta u pogledu norme moralne vrijednosti, a koja je za njih sloboda u svom puno izričaju. Kao najistaknutiji među njima uz Sartre-a navodi se Henry Bergson. Za Bergsona se u samom slobodnom činu očituje moralna vrijednost, a zlo je prisutno uvijek tamo gdje nema slobode.

5.3.1 Kritički osvrt na teorije koju normu moral. vrijednosti poistovjećuju sa slobodom

U odbacivanju mišljenja da se u slobodi nalazi norma moralne vrijednosti, polazimo najprije od moralnog iskustva. U moralnom iskustvu dolazimo do uvida da je sloboda istina pretpostavka, ali ne i kriteriji, norma moralnog djelovanja. Kada kažemo pretpostavka onda pod tim pretpostavljamo mogućnost da bi netko uopće mogao čini, djelo izvesti, te da ga se, shodno tome za isto djelo može teretiti kao odgovornim, pohvaljujući ga ili osuđujući. U tom smislu, i nadalje, razlikujemo dvije temeljne kategorije slobode: *slobodu od*, i *slobodu za*. *Sloboda od*, pretpostavlja više pasivni vid u kojem se subjekt pokazuje ne-sputanim, ne-navezanim, ne-zarobljenim od ove ili one stvarnosti. Ta sputanost može biti *fizičke* naravi u smislu direktne prijetnje, ili pak *psihičke* uvjetovanost od strane čovjekovih duševnih moći – veliki bijes, ljutnja, duševna bol... Idući dalje dolazimo do druge bitne razlike manifestiranja same slobode, a to je *sloboda djelovanja* i *sloboda odlučivanja*. Sloboda djelovanja uključuje u tom smislu i u bitnome moć primjene same slobode. To znači da se sloboda tek u svojoj konkretnoj primjeni očituje kao realna. Slobodu ne možemo vidjeti, prikazati, naslikati..., već konkretno doživjeti. Sloboda odlučivanja pretpostavlja u ovom slučaju krajnji vid čovjekova samoodređenja i ostvarenja kao specifično duhovne osobe. To da želimo postati drugi, drugačiji, jedinstveniji, posebniji; to da doživljavamo da smo uznapredovali kao osobe na ljestvici vrednota pretpostavlja i očituje upravo slobodu odlučivanja. Sloboda odlučivanja, dakle, razlikuje se po slobodi djelovanja u tome, što po njoj (slobodi odlučivanja) ja imam mogućnost u konkretnom djelovanju postati **netko** i to imam pred očima, dok u slobodi djelovanja ja želim samo izvršiti ovo konkretno djelo (u kojem sam jasno slobodan). Ono što moramo zamijetiti jest

činjenica da upravo ovo tumačenje slobode nisu poznavali Grci, a ono očituje bitno duhovni karakter slobode.

Nakon ovako postavljene slobode, nije nimalo čudno što su mnogi autori upravo u slobodi gledali normu moralne vrijednosti. Međutim, polazeći od naše moralne svijesti moramo reći da istina sloboda igra jednu od presudih uloga u čovjekovoj moralnosti, a to znači i moralnih vrijednosti i ona je njihova pretpostavka (jer nema moralnosti bez slobode) međutim, *sloboda ne konstituira moralnost i moralnu vrijednost kao takovu*. Jer problematika je ovog pristupa sadržana u činjenici što je sloboda onaj krajnji moment iza kojeg više ništa ne postoji. Međutim, polazeći od Tome Akvinca i skolastike znamo da sloboda svoj korijen ima u umu. Stoga u kritici mišljenja koju moralnu vrijednost stavljaju u slobodu mi ističemo da *sloboda pronalazi a ne stvara tj. konstituira moralnu vrijednost*. Sloboda je u tom smislu (kao što je već rečeno) moć koja ističe spiritualno biće i koje je upravo kao takovo otvoreno Apsolutnom, a to se pokazuje u djelovanju koje je slobodno i koje se kao takovo (mora) usklađivati s već postojećim redom vrijednosti, a ne da ga ona (sloboda sama) konstituira. U tom se smislu čitava vrijednost slobode odnosi i povezuje s redom vrijednosti u ontološkom smislu.

Isto tako po etici slobode je teško razlikovati moralno dobro i zlo: Jer moralno dobro i vrijedno bi bilo ono što se čini slobodno, a zlo i nevrijedno ono što se čini neslobodno. To nas u konačnici vodi do svojevrsnog relativizma. Ono što je za istaknuti, jest činjenica da se u suvremenom, pluralnom društvu upravo sloboda uzima kao norma moralne vrijednosti. Polazeći od pretpostavke da svatko ima pravo na vlastito mišljenje, i time vlastito djelovanje (što uopće ne stavljamo u pitanje) mnogi ovu postavku uzimaju kao apsolutnu. *Ja tako mislim, ja sam tako odlučio*. To znači, da se sloboda uzima kao norma moralne vrijednosti. Međutim, vidimo svu nedostatnost tog stava upravo iz razloga što ovo *ja sam tako odlučio/la* ipak mora imati nekakav kriterij po kojem će se zbivati, određivati. Još jednom i zaključno: sloboda pretpostavlja aksiološki (vrijednosni) red, ali ga ne konstituira. Pogotovo se ne možemo složiti bilo sa Stirnerovim ili pak Sartre-ovim poimanjem slobode u kojem svatko, jer je slobodan, ima pravo na vlastito konstituiranje morala. Tu problematiku kao što smo naznačili, konkretno uočavamo posebno u suvremenom (urbanom) društvu u kojem individue naglašavaju da je moral bitno privatnog karaktera i da svatko ima pravo na svoje vlastito kreiranje i stvaranje morala sve dok se to ne kosi s slobodom drugoga ili pak općenito društvenim zakonima. Svu problematiku i neutemeljenost ovog stava možemo vidjeti u vrlo raširenom moralnoj permisivnosti (radikalnoj popustljivosti u pogledu moralnih normi), promiskuitetu i općenito relativiziranju svake vrijednosti te već izrečenim stavom *ja tako mislim, ja sam tako odlučio*.

5.4 Praktični um kao norma moralne vrijednosti: Deontološko (dužnosno) utemeljenje morala – Kantova formalna etika

5.4.1 Teoretski i praktični um. Heteronomija i autonomija morala

Jedan od najvećih filozofa Immanuel Kant, zadužio je filozofsku tradiciju na poseban način svojim etičkim promišljanjima. Ova su promišljanja u većoj ili manjoj mjeri ostala i do danas podlogom za razne etičke koncepcije te polazište onog što nazivamo primjenjiva etika (bioetika, eko-etika, ekonomska etika itd...). Svoja, specifično etička stajališta Kant iznosi u tri djela: *Kritik der praktischen Vernunft (Kritika praktičnog uma)*; *Grundlegung der Metaphysik der Sitten (Osnov metafizike čudoređa)* te *Metaphysik der Sitten (Metafizika čudoređa)*.

Prije nego li se konkretno osvrnemo na Kantova etička promišljanja, čini se važnim pojasniti Kantovo viđenje uma. Sam um Kant promatra pod dva temeljna aspekta: kao **teoretski** (čovjek kao spoznavatelj) i kao **praktični** (čovjek kao djelitelj, činitelj). **Teoretski um** tako, prema Kantu, teži za spoznajom uz pomoć zrenja, pojmova i načela, te imperative postavlja hipotetički. (VAŽNO: Ovdje hipotetički ne znači relativno ili pak u smislu puke mogućnosti već u smislu uvjeta. Primjer: Ako hoćeš govoriti ispravno, moraš primjenjivati zakonitosti gramatike; Ako hoćeš dobro pjevati ariju, moraš ispravno čitati note). **Praktični um**, za razliku od teoretskog, teži za određenjem volje uz pomoć praktičnih načela, (pravila), te su imperativi koje iznosi kategorični, bezuvjetni i opće-valjani. Primjer: *Trebaš uvijek pomoći unesrećenome, a ne tek ako se ispune ove ili one okolnosti*. U tom smislu čovjek nije samo čisto umsko već i praktično biće te je time u svakoj situaciji pozvan djelovati dobro. Ovdje je vrlo važno naglasiti da Kant **ne promatra** čovjeka kao biće s nekoliko umova: U njemu je jedan te isti um, koji se ostvaruje odnosno u svojoj biti očituje na dva temeljna načina: teoretski i praktični.

Svoje izlaganje o etici Kant započinje temeljnim pitanjem, a ono glasi: *Kako čovjek treba djelovati?* Prema Königsberškom³ filozofu postoje dvije mogućnosti odgovora na ovo pitanje: 1. Možemo/trebamo djelovati prema nečemu što leži izvan nas tzv. **heteronomija**⁴ morala (Bog, korisnost, sreća). Druga mogućnost sadržana je u odgovoru da: 2. Možemo/trebamo djelovati prema nečemu što leži u nama tzv. **autonomija** morala (Um). Ovim pitanjem Kant naznačuje također problematiku na koji način, odn. čime se određuje ili još bolje, čime može biti

³ Kant je rodom iz Königsberga, iz ondašnje Pruske, a danas je to ruska enklava u Poljskoj i grad Kaljiningrad.

⁴ **VAŽNO:** HETERONOMIJA – Normativno postupanje koje ne proistječe iz sama sebe, nego iz nečeg ili nekog drugog. AUTONOMIJA – Upravljanje samom sobom, nezavisnost od vanjskih utjecaja na duhovni i moralni integritet osobe. Preuzeto iz: Vladimir Anić i Ivo Goldstein, *Rječnik stranih riječi*, Novi Liber, Zagreb 2000, str. 135 i 540.

uvjetovana čovjekova **volja**, Odgovor: Dvije su mogućnosti: *Heteronomijom* ili pak *autonomijom*.

Problematika čitave dosadašnje etike prema Kantu bila je sadržana u tome što se ona vodila po heteronomiji, a to znači da je utemeljenje volje bilo ne u umu (kako Kant zahtijeva) nego u sreći, a time i korisnosti te u drugim vanjskim datostima. Kada kažemo *utemeljenje volje* onda pod tim ovdje podrazumijevamo ono za čim se volja vodi, tj. ishodište i razlog po kojem ona djeluje. Kada se radi o heteronomiji tada Kant ovdje misli na engleski empirizam i njegove predstavnike onog vremena koji volju povezuju s empirijskim momentima (već spomenutom srećom, ugodom ili bilo kojom drugom krisnošću) u čovjeku. U tom smislu i zato će Kant u razmatranju o autonomiji morala u centar svog razmatranja stavljati **apriorno, neempirijsko** određenje volje. Volja ne smije biti određena, motivirana, potaknuta nečim empirijskim (u ovom slučaju heteronomnim - srećom, zadovoljstvom, ugodom) već nečim apriornim, neempirijskim, a to će pronaći u umu.

U tom smislu dolazimo od iznimno važnog pojma kod Kanta, a to je **dobra volja, (guter Wille)**, a koju on, kao što je već naznačeno, dovodi u bitnu vezu s umom. Prema Kantu, (kao što ćemo kasnije vidjeti) tek **um** utemeljuje etiku. Dobra volja želi ukazati upravo na ovaj umski aspekt iz kojeg je proizašla. Jer, čovjek uvijek djeluje na voljni način, prilikom čega volja može biti motivirana od želja, nagnuća, stremljenja, sreće. Međutim, kada je volja motivirana od samog uma, onda ona u sebi ima kategoriju dobre volja (autonomija morala). Proizlaženje volje iz uma, kod Kanta znači da se volja veže uz ono što um propisuje i taj način dolazimo do **svijesti dužnosti**. Volja je, dakle, dobra ne ako djeluje prema zakonu (prema pukoj formi zakona) već ako djeluje iz svijesti dužnosti, odnosno obaveze. Da bi neko djelo kod čovjeka bilo dobro, odnosno ćudoredno istinito, mora biti prisutna uvijek ova **svijest dužnosti**. Čim čovjek uvidi da mu je volja podvrgnuta dužnosti – zakonu, proizašlog iz uma, znači da dobro djeluje, prema Kantu. U tom će smislu sam Kant pomalo patetično ustvrditi: „Pflicht! Du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst...“ „O dužnosti! Ti uzvišeno, veliko ime, koje ne želiš nešto po vlastitom sviđanju, koje sobom nosi dodvoravanje (ulagivanje), nego zahtijevaš podvrgavanje (podčinjenost)...“

Vežano tako uz volju i samo-propisivanje zakona, a što predstavlja osnovu **autonomije morala**, možemo se zapitati tko ovdje komu što propisuje? Kant *autonomiju* svakako ne razumijeva kao suverenu i potpuno bez okvira već kao samo-davanje (vlastito-davanje) zakona nekog umskog bića samom sebi, dakle, i to na taj način da (vlastiti) um propisuje volji što joj je činiti. Ono na što Kant posebno polaže pažnju jest ova dimenzija uma i njegov karakter „samo-zakonodavca“.

Pokušajmo sažeti: Kantu je cilj ovime utemeljiti etiku kao znanost: slično kao i za teoretsku znanost, vrijedi i ovdje, (kod uma, a suprotno empiriji) naime, da

se zahtijevaju kriteriji općenitosti i nužnosti. Zbog toga ne može ono što empirija u sebi nudi biti garant za znanost, jer ono ima karakter pojedinačnog i slučajnog; jer štoviše, opći izrazi empirijskih znanosti kao npr. („Sve što je metalno provodi struju“) ne može nikada biti verificirano, već samo falsificirano. Ovime se želi reći da mi nikada ne možemo na faktičan i empirijski način provjeriti sve moguće metale, već samo pojedine „predstavnik“ onog što nazivamo metalima, a uvjet koji postavljamo da bi nešto bilo metal jest čisto razumski. U tom smislu, falsificirati u ovom slučaju znači donijeti pojedine svim mogućim metodama porovjeriti održivost neke teze (ovdje teze o sposobnosti provodivosti struje od strane metala), te ako ova teza odoli svim protuargumentima znači da je tvrdnja točna. Poanta koju Kant želi iznijeti jest sljedeća: *Garant za opće važeće zakone (odn. opću-vrijednost istih) i Nužnost jest samo UM.*

Praktična pravila moraju biti tako produkt Uma, i to, kako je već više puta naglašeno, na kategorički, a ne hipotetički način. Ali za čovjeka, dakle, za jedno biće kod kojeg je Um (ali ne i samo on)⁵ određujući razlog volje, praktično pravilo je uvijek imperativ. Kant ovdje daje izvrstan opis čovjeka kao biće sastavljeno od dviju naravi – duhovne i tjelesne. U tom smislu on kaže, ako bi čovjek bio čisto umsko biće (tj. u ovom slučaju kao duhovno biće), on bi nužno djelovao prema toj kategoriji, ako bi pak djelovao ne-umski, on bi jednostavno slijedio svoje instinkte. Ipak, tako Kant, čovjek je *građanin dvaju svjetova* (svijeta noumena i svijeta fenomena).

Gledajući čisto logički, imperativi imaju objektivnu vrijednost (nasuprot subjektivnosti maksima). U tom se smislu oni (imperativi) mogu podijeliti na hipotetske i kategoričke. Na taj način dolazimo do sljedećeg važnog momenta Kantove etike, a on se naziva *Kategorički imperativ*.

5.4.2 Kategorički imperativ

Već je više puta u ovoj raspravi naglašavano da se imperativi (ma kakvi oni bili) očituju na hipotetički i kategorički način, te shodno, tome imamo hipotetičke i kategoričke imperative. Neki hipotetički imperativ karakteriziran je kroz to, da on samo onda može zahtijevati vrijednost, kada su priznate određene pretpostavke; ako ih se tako prihvati onda (i) one vrijede za svakog čovjeka. Uzmimo primjer jednog hipotetičkog imperativa: Ako želiš doživjeti duboku starost, moraš živjeti zdravo). Neki kategorički imperativ nasuprot toga ima bezuvjetnu vrijednost, a to znači da nije ovisan niti od bilo kojih pretpostavki: Prema Kantu naša je dužnost jednostavno ga slijediti. Kategorički imperativ stoji, dakle, u jednoj formalnoj razlici naspram hipotetičkog, jer on je oblatoran (obvezatan) bez pozivanja (ukazivanja) na subjektivne želje i svrhe.

⁵ Kada kažemo da nije samo um određujući razlog volje onda pri tome mislimo i na sljedeće sposobnosti kao što su želje, nagoni, stremljenja od kojih je volja uvjetovana - heteronomija)

Jasno, ovdje je važno ukazati da se ova forma trebanja i moranja, kakva nam se podastire u predstavljanju kategoričkog imperativa, ne smije pomiješati sa jezično-gramatičkim formama koje također mogu biti točne i ne tiču se morala, a želi se istaknuti da se npr. imperativ u kategoričkom smislu može također upotrebljavati izvan moralnog područja. Primjer: Izričaj, *Zatvori prozor* jest kategorički, dok je drugi poput *Ako želiš biti iskren, reci istinu* hipotetički. Pitanje: Kako ovo povezati s Kantovim stavom da hipotetički imperativi ne mogu utemeljiti moralne izričaje, dok kategorički to mogu i zapravo moraju. Odgovor je sadržan već u samom, netom izrečenom hipotetičkom izričaju, *Ako želiš biti iskren, reci istinu*, a on se ne tiče - koliko god to paradoksalno zvučalo - morala kao takovog već logičkog slijeda misli, budući da prvi do rečenice **uvjetuje** drugi. To znači, prvi izričaj *Ako se želi biti iskren...* nužno pretpostavlja drugi, *reci istinu*, dok ovaj potonji (*reci istinu*) biva **uvjet** onog prvog. Poanta je, dakle, u pojmu **uvjeta**, kojeg Kant „ne želi“ vidjeti u moralu. To dakle znači da kod Kanta nema **uvjeta, i uvjetovanosti** u moralnim izričajima i u samom moralu u smislu: *Ako sam u mogućnosti, onda ću djelovati moralno, Ako su okolnosti „dobre“ onda ću govoriti istinu*. Ne! Moralni su imperativi kategorični: *Dobro (moralno) uvijek trebam djelovati. Istinu uvijek trebaš govoriti*. Ovaj je izričaj baš zato kategorički jer ne potrebuje nikakav prethodni uvjet u smislu, *Ako sam u dobroj prilici govorit ću istinu...* itd.. U tom smislu i ono što je kao temeljno za naglasiti jest to da kod Kanta hipotetični imperativi ne mogu biti temeljem ćudoređa jer određenje volje uvjetuju nečim, pa time poništavaju bezuvjetnost kao takovu, potrebnu za moralno djelovanje.

Temeljno pitanje koje stoga, ovdje ostaje za riješiti glasi: Kako se, ovakav jedan kategorički imperativ dade utemeljiti? Kant nas ovdje upućuje da su svi praktični principi, koji pretpostavljaju kao određujući razlog volje (jednostavno rečeno motiv volji) neki objekt privlačnoga (a to mogu biti zadovoljstvo, radost, korisnost), zapravo empirijske prirode te zbog toga ne mogu postati temeljem jedne etike. Razlog: Etika, kao što je već rečeno, mora ispuniti zahtjeve opće-vrijednosti i nužnosti. Budući da kategorički imperativ ne može biti uvjetovan odn. utemeljen od ovih empirijskih elemenata (zadovoljstvo, radost, korisnost), a to znači i od ničeg materijalnog, ili drugim riječima same materije, samim time mora se u traženju odgovora na ovo pitanje apstrahirati od empirijskog sadržaja tako da samo preostaje samo Forma kao takova, a to znači: *Kategorički imperativ se ne tiče materije nekog djelovanja, nego njene forme*. Na taj način dobivamo jedno pravilo koje udovoljava kriterijima **univerzalnosti i valjanosti za svakoga** koji bezuvjetno govori: *To trebaš činiti*.

Najčuvenija formulacija ovog Kategoričkog Imperativa glasi: **Djeluj tako, da maksima tvoje volje ujedno može vrijediti kao načelo jednog općeg zakonodavstva**. (KprV 54). To će dalje reći, djeluj tako da možeš htjeti da maksima tvoje volje može postati moralni zakon. Poanta je, dakle, u tome: Ako je čovjek postavljen pred nekom odlukom, on se prema tome mora stalno pitati, da li maksima njegove volje može vrijediti za opće zakonodavstvo odn. da li bi

svako čovjek sa redovitom upotrebom umskih sposobnosti bio dužan ovako djelovati kako ja sada moram.

Praktični se zakon mora bitno kvalificirati za opće zakonodavstvo (Univerzalnost). Kategorički se imperativ ne osvrće (ne uzima u obzir) naše želje: Reći istinu, jedan depositum je uvijek za vratiti – to sačinjava bit deontičke etike. Čovjekova obveza, dužnost leži u njemu samom, jer je čovjek jedno umsko biće: Svaka dužnost iz vana (Heteronomija) ovome je u suprotnosti. Kategorični imperativi tako ne smiju sadržavati ništa izvanumsko jer sve što potječe iz uma jest zapravo empirijsko. Kant dakle želi da svatko zapovijeda sebi na temelju svoje umske naravi.

Sažmimo: Ono što je u binome uključeno u Kategorički imperativ jest: a) forma univerzalnosti, b) carstvo svrha, c) te promatranje čovjeka (u smislu razumskog bića) kao univerzalnog zakonodavca.

Iz samog prikaza Kantove formalno-dužnosne etike, vidljivo je koliku on ulogu i dostojanstvo pridaje čovjeku pojedincu i njegovoj umskoj naravi. U tom smislu, upravo će ovakovo viđenje ljudske osobe biti polazište Kantovog kako antropološkog tako i socijalno-političkog sistema. U tom smislu čini se važnim napomenuti su izvori liberalnog mišljenja (daleko od francusko-libertinskog ili pak aglosaksnonsko-individualističkog) zacrtani upravo u Kantovoj filozofiji. Podsjetimo on prvi naglašava (doduše prvotno u spoznajnom smislu) Kopernikanski obrat, odnosno povratak subjektu. „Vraćanje čovjeku njegovog dostojanstva“, kako to izriče sam Kant, sastoji se upravo u tome da svakog čovjeka moramo promatrati i držati kao svrhu samoj sebi a nikada kao sredstvo.

5.4.3 Čovjekova svrha i ljudsko dostojanstvo

Osim nadaleko poznate maksime kategoričkog imperativa Kant u ovom kontekstu donosi i još jedan, jednako poznat izričaj: „**Djeluj tako da potrebuješ čovječstvo kako u tvojoj osobi tako i u osobi svakog drugog, uvijek i istovremeno kao svrhu, a nikada kao sredstvo**“. Tako kada se u raznim literaturama govori o ljudskom dostojanstvu, tada se autori na poseban način pozivaju upravo na ovu Kantovu izjavu. Drugog promatrati i prema njemu se ophoditi kao sa sredstvom znači čovjeka (konkretnu osobu) doživljavati kao puki objekt, stvar. Kada se radi o pojmu svrhe, tada valja reći sljedeće: Pod svrhom se obično podrazumijeva zamisao nekog učinka (rezultata) ili pak cilja te se zbog toga odnos na temelju toga i događa. Čovjek (kako subjekt u odnosu prema samom sebi tako i u odnosu prema drugima) nikad ne smije biti promatran kao sredstvo, jer bi to proturječilo njihovom dostojanstvu: Čovjek je svrha po sebi, bezuvjetna svrha, koji ne smije biti upotrjebljen kao sredstvo za neku drugu svrhu.

Kant smatra da „da carstvu svrha sve ima ili jednu cijenu ili dostojanstvo“. Ono što ima jednu cijenu to je pretpostavljeno za razmjenu. Tu se pretpostavlja

jedna ekvivalencija. Međutim, što ima neko dostojanstvo, uzvišeno je povrh svih cijena. Međutim, na osnovu čega Kant čovjeku pripisuje dostojanstvo? Odgovor: na temelju svoje autonomije. Na ovaj Kant dobiva cjelinu: **Autonomija-Samosvrha-Dostojanstvo**. Samo jer je čovjek autonoman, on se može sam učiniti svrhom te time biti dorastao svog dostojanstva, koja upravo postoji u njegovoj autonomiji odnosno neovisnosti. Ako bi on bio određen iz vana, tada bi postojalo nešto određujuće iznad njega; u tom bi slučaju čovjek imao svrhu u nečemu drugom (odnosno negdje drugdje). Time bi međutim bilo neodrživo ljudsko dostojanstvo.

5.4.4 Postulati praktičnog uma

Nakon što je na velebn način iznio svoju etičku misao poznatu kao Kantova dužnosna etika, pruski je filozof iznašao tzv. postulate, a koji bi trebali vrijediti kao svojevrsno garant njegove filozofije. Poanta je, naime, u tome, da je Kant (vrlo dobro) uvidio da se nalazi na području filozofije, a koja se u svojoj metodi bitno razlikuje od svih prirodnih i tehničkih znanosti. Tako garant za pojedinih prirodnih znanosti jesu pokusi, dok će u ovom slučaju (njegove) garant istinitosti biti postulati. U tom smislu, afirmacija (potvrda) postulata ukazuje na afirmaciju (potvrdu) netom iznesene teorije, prema Kantu. Prije nego li se konkretnije osvrnemo na postulate, pokušajmo vidjeti kako Kant određuje sam Postulat: „*Postulat ist ein theoretischer, als slochen aber nicht erweislichen Satz zu verstehen, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt*“ (KrV 220). Vlastiti prijevod: „*Postulat je jedan teoretski, ali nedokazivi izričaj, ukoliko (on) nerazdvojivo pripada nekom bezuvjetno vrijedećem praktičnom zakonu*“. Iz definicije je iznimno važno uočiti da su postulati nužne (bezuovjetne) pretpostavke, ali takve vrste koje oskudijevaju jednim strogim, znanstvenim dokazom. U tom smislu možemo nadodati da je postulat naprosto određeni *zahtjev, pretpostavka* koji ne trebaju dodatni dokaz, ali koji održanja neke teorije nužno mora biti pretpostavljen. Vezano uz svoju etiku, Kant donosi tri znamenita postulata:

Sloboda – ne može ni na koji način biti strogo znanstveno dokazana, ali naprosto mora biti postulirana, da bi čudoredno i odgovorno djelovanje uopće bilo moguće. *Bez slobode nema čudoređa*, kaže Kant. Jer, da bi se kategorički imperativ uopće mogao slijediti, naprosto mora postojati sloboda (ali koja nije, kako smo već spomenuli ničim dokaziva – pogotovo ne iz empirijskog iskustva).

Besmrtnost – Čudoredni je zakon po sebi upućen na savršenost odnosno upotpunjenje; čovjek kao nesavršeno biće međutim, nikada ne ispunjava u ovom svijetu čudoredni zakon na savršen način. Ako bi se čudoredni zakon prislanjao u savršenost ali zbog čovjekove nesavršenosti ne bi bio moguć za ostvarenje, te bi mu na taj način stavljali očitu granicu, to bi predstavljalo jedno proturječenje. Zbog toga mora besmrtnost (u smislu zagrobnog života) biti postuliran kao

garant savršenosti i upotpunjenja. Tako Kant: „*Ohne Unsterblichkeit wären die moralischen Gesetze leere Hirngespinnste*“. Prijevod: „*Bez besmrtnosti bi moralni zakoni bili prazne tlapnje (maštarije)*“.

Bog - On je garant za pravedno izjednačenje između zaslužnosti sreće (zaslužnja sreće) i blaženstva. Jer, kada čovjek djeluje ćudoredno tada si on zaslužuje sreću. (Ovdje je i više nego vidljivo kako Kant ovaj moment u moralu nije zaboravio. Štoviše! Međutim, on je htio samo to postići, da sreća na bude motiv djelovanja.) U ovom svijetu, tako mi često imamo iskustvo, da ljudi ne participiraju na sreći na odgovarajući i pravedni način, a to je zbog toga, tako Kant, jer tijek svijeta i njegovih procesa nije određen samo razumom nego i drugim elementima. Tako, potrebuje se jedno svemoćno i sveznajuće biće, kroz koje će ova harmonija obaveze i sreće biti u potpunosti garantirana tj. da će doći do pravednog izjednačenja zasluživanja sreće i blaženstva. Ovako biće se u tradiciji naziva Bogom. Za zapaziti je, da je Bog u *Kritici praktičnog uma* samo postulat, dok je štoviše u *Kritici čistog uma* samo ideja, a to znači regulativni princip. Za zapaziti je još, da postignuće sreće tj. blaženstva nikada ne smije biti motiv, nego uvijek samo (služi) za učinjeni (prouzrokovani) predmet istinitog moralnog djelovanja; motiv ćudorednosti tj. morala je samo nasljedovanje obaveze.

Ako bi smo smjeli na kraju istaknuti nekoliko krucijalnih pojmova Kantove dužnosne etike, tada su to sljedeći pojmovi:

- a) Pojam kategorički: bezuvjetno, to znači bez rekursa (apela, priziva) na naše želje, potrebe, osjećaje, interes
- b) Pojam autonoman: samo-zakonodavni
- c) Pojam formalni: etika, koja svoje norme postavlja na materijalne objekte, uvijek je nadiđena, jer empirija pruža (nudi) samo pojedinačno i slučajno.

5.4.5 Kritički osvrt na Kantovu formalnu etiku

Kantu se pripisuje nekoliko bitnih zasluga u pogledu njegove etike. Ponajprije je tu vrijednost dužnosti. Nadalje tu je veleban opis moralnog zakona. Isto tako je istaknuo vrijednost ljudske osobe i njenog dostojanstva. Posebice je ukazao na vrijednost volje koja svoj zakon ne bi trebala primati iz vana, ukazujući pri tom na autonomiju: to pak znači, da nema moralnog zakona, osim ako razum uz taj zakon ne pristane. Kant je vrlo dobro razgraničio moralno dobro od svih drugih dobara, a osobito od bilo koje vlastite koristiti.

Međutim pored ovih pozitivnih aspekata, postoje i kritički momenti: autori se slažu da su neki od njih prenaplašena autonomija volje. Istina, ideal je slušati razum, međutim, Kant je tu autonomiju apsolutizirao do te mjere da svaki put kada volja proizlazi iz razuma, biva dobra volja. Kantu ovdje nije stalo do harmonije osjećaja, i općenito uvjerenja kao takovog, a među koje ubrajamo

intuiciju. Stječe se zakon da Kant u moralu računa sa matematičkom proračunatošću. U tom smislu i jedan od najvećih prigovora jest Kantov rigorizam. U njegovoj koncepciji naprosto izostaju elementi ljubavi, osjećaja, intuicije, savjest a to sve bitno ulazi u moral i ono na osnovu čega trebamo stvoriti moralnu sigurnost. Ona (moralna sigurnost) se dobiva upravo unutarnjim uvidom u kojem smo uravnotežili naše osjećaje, razum i intuiciju. Te zadnja i također vrlo primjetna kritika od strane autora naspram Kantove etike, jest formalizam u njegovoj etici. Dobro je ono što se naprosto slaže s općom formom zakona. Dakle, sukladnost zakonu treba biti u svakodnevnim situacijama cilj.

Iznoseći kritiku na Kantovu formalnu etiku, mi ćemo se upravo zadržati na ovom zadnjem elementu kritike uopće, u kojem se slažu većina autora. U tom smislu ovdje izlazimo sa sljedećom tezom: *Moralna vrijednost formalno se ne sastoji u slaganju djela s općom formom zakona namjeravanom zbog same sebe.* Ono što se ovdje želi istaknuti jest da čista univerzalna forma zakona ne može konstituirati normu moralne vrijednosti. Jer, postavlja se pitanje, od čega sama forma zakona, odnosno sam zakon dobiva svoju vrijednost. On, naime, svoju vrijednost ne dobiva od univerzalne forme već od dobara na koje se subjekt upravlja. Uzmimo primjer kako moralnih, tako i državnih zakona: Forma zakona tj. dužnosti *govorenja istine* usmjerava se na dobro i zaštitu pojedinaca od svake vrste prijevare. Ili pak u socijalnom-političkom smislu, npr. zakon tj. dužnost plaćanja poreza obvezuje pojedince zbog nekog dobra, a ono se sastoji u zaštiti društva tj. države. Dakle, vidljivo je, ako zakon nije vezan za neko dobro, naprosto nema važnosti. Tako ako bi se gledala univerzalna forma zakona ona bi ostala prazna.

Iz toga zaključujemo: Univerzalnost zakona (koliko god ona bila jasna i privlačna) u sebi je ništavna ako se ne odnosi na neko dobro od kojeg i ovisi univerzalna vrijednost i na što zakon upravlja volju. U tom smislu, postavljamo pitanje, zašto bi volja koja je upućena na puko slaganje sa općom formom zakona, bila dobra volja. Na kakvu vrijednost zakon prisiljava ljude odn. volju, uvijek se pitamo? Samo radi zakona, odn. opće forme zakona? Vrijednost je za Kanta sadržana već u općoj formi zakona. Međutim, mi tvrdimo zajedno s kritičarima, da je opća forma zakona upućena (odnosno mora biti upućena) na drugu vrijednost. Sveti Toma veli da je htjeti uvijek vezano na neko dobro koje se razlikuje od samog htjeti. Zajedno sa J. Čurićem ovdje možemo reći da dobru volju možemo odrediti samo ako je gledamo u nekom redu vrijednosti, a to pak znači sljedeće: Opća formula obligacije ne sastoji se u tom što bi volja bila pokorna razumu radi zakona, već što je tom obligacijom razumna narav vezana na otvorenost čitavom biću, prema gradaciji vrijednosti.

Istina, Kantu odajemo poštovanje što je naglasio da se moralna vrijednost ne nalazi u nekom empirijskom dobru. Međutim, ova osnova ne može tek biti čista forma univerzalnosti, koja je apstraktna. Ponovimo još jednom: za Kanta je moralan čovjek onaj, koji u svojem svakodnevnom djelovanju nešto čini iz poštivanja prema pukoj formi zakona. I to mu (čovjeku) mora biti stalno pri

svijesti, ako želi biti moralan. Što je, mogli bi smo pitati s I. Koprekom, sa majkom koja pomaže svome djetetu: ona to sigurno ne čini iz čiste svijesti dužnosti (ne bi ni trebala činiti) nego iz svoje majčinske ljubavi. Tu je, već spomenutu osjećajnu i intuitivnu dimenziju Kant zapostavio. Da ne bi bilo zabune: Ovdje ne želimo reći da bi djelovanje prema nekoj formi zakona bilo pogrešno. Mi na kraju tako i djelujemo. Jer, majka, kada pomaže djetetu i djeluje prema *nekoj* formi zakona. Ono što ovdje želimo istaknuti, odnosno podvrgnuti kritici jest Kantov stav da je uvjet moralnosti a time i ćudorednosti to nutarnje poštivanje odn. svjesnost, da svako *moje* djelo mora biti učinjeno iz poštivanja prema nekoj formi zakona, te da nikakav drugi motiv pri tome ne smijem imati. Zaključak je stoga, da se moralna vrijednost ne može sastojati u usklađivanju ljudskog djelovanja s općom formom zakona, zahtijevanom radi nje same.

5.5 Skolastičko-tomističko utemeljenje morala: razum kao norma moralnosti

5.5.1 Uvodna razmatranja o razumu (i razumskoj naravi) kao normi moralnosti

U Kantovoj je etici bilo dosta riječi o umu, zakonu, zakonodavcu itd... Međutim, ono što je ostalo kao norma moralnosti kod ovog velikog filozofa jest jednostavno podudaranje volje s općom formom zakona. U tom smislu i um Kantu služi samo u onolikoj mjeri, u kolikoj se uklapa u pojam zakona i s tim u vezu dužnosti odnosno obaveze. U ovom, zadnjem, prikazu pokušavamo vidjeti koliko sam razum (u njegovoj vezi s ljudskom naravi) može biti norma moralnosti, ne zapadajući dakako u formalizma pukog ispunjavanja forme zakona, odnosno djelovanja iz svijesti (nužne) dužnosti. Pokušajmo, stoga najprije vidjeti u čemu se sastoji razlika između uma i razuma. Počevši već od Aristotela, razum se promatra kao *nus pathetikos*, a um kao *nus poietikos*. Toma Akvinski razlikuje um (lat. intelekt) kao onu sposobnost kojom se neposredno spoznaje istina i razum (*ratio*) koji posredno tj. diskurzivno dolazi od isitne. Kant razlikuje u svojoj hijerarhiji spoznajnih moći, razum (njem. *Verstand*) kao užu spoznajnu moć i um (*Vernunft*) kao višu spoznajnu moć, koja u sebi uključuje i razum i stvaranje ideja.

Postavka s kojom započinjemo izlaganje o razumu kao normi moralne djelatnosti, jest **ratio recta (ispravan razum)**. Prema tomistima je tek ispravan praktični razum pravilo moralnost (*ratio recta, norma moralis est*). A, ispravan je onaj razum koji je prosvijetljen božanskim zakonom i načelima naravnog zakona, te je uz vrlinu razboritosti obogaćen i sinterezom (*habitus conscientie*) tj. savjesti. Pojam ispravnog razuma ovdje valja uočiti. Ispravni praktični razum (*ratio recta*) pretpostavlja upravo sinterezu kao svoj oslonac. Sintereza je uvid u

temeljna moralna načela. Vidljivo je, dakle, kako su ratio recta i sintereza ovdje povezani i upućeni jedno na drugo. Međutim, ne smije ih se mijenjati jedno s drugim. Ratio recta upućuje naprosto na objektivni red, dok savjest upućuje na subjektivni red. Tako slično kao i kod savjesti za koju kažemo da je Glas Božji u nama, isto tako i za ratio recta kažemo da je prosvjetljen vječnim Božjim razumom te se time udaljavamo od autonomije. To pak znači da vječni Božji razum ne uzimamo tek kao postulat, već kao pretpostavku i stvarnost na koju je ratio recta upućen. Dakle kao nešto ontološki stvarno. Međutim, ovdje ne upadamo niti u puku heteronomiju, budući da nam se kao bitno očituje djelovanje prema savjesti, i to kao onoj koja je vrhovna instanca moralnog djelovanja.

Kada se tako radi o ovim dvama pojmovima (praktični razum i savjest) neki se priklanjaju više praktičnom razumu kao onom koji, otkrivajući normu, dolazi do kriterija moralne vrijednosti. Drugi se priklanjaju stavu da je ljudska narav kao takova, ili ukoliko je razumna, norma moralnog djelovanja. To tvrdi Suarez i njegovi učenici. Mi se ovdje ipak više priklanjamo stavu, da je ljudski čin dobar kao ljudski ukoliko odgovara razumu, ili moralna vrijednost se ocjenjuje po njegovom slaganju ili sukladnosti s razumom. U tom smislu, neki će ljudski čin biti dobar onda kada bude u skladu s onim principom u čovjeku, po kojem je upravo ljudski – a ljudski se princip očituje u razumnoj naravi odnosno u svakoj situaciji tražiti upravo svrhu koja odgovara racionalnoj ljudskoj naravi. Ono, dakle, što odgovara čovjeku kao čovjeku kao razumnom biću, i onog od kojeg on sam potječe. Tako, racionalna ljudska narav i objektivni moralni red, su upućeni jedno na drugo. Narav ne može u svojoj osnovi protiv ovog reda, a moralni se red tj. vrijednost zrcali upravo u naravi. Moralna vrijednost, da bi dakle bila to što jest, odnosno da bi se otkrila takvom kakvom jest (a to znači moralnom i čudorednom) ontološki očituje tu konaturalnost (su-prirodnost) sa ljudskom racionalnom naravi. Prema Tomi Akvinskom razum je i narav i razum – utoliko ukoliko je on u konkretnom čovjeku vezan na to da upravlja njegovu narav prema svojoj svrsi, prema dobru.

Vidljivo je dakle, i ako smo se više priklonili onom mišljenju koje naglašava razum kao takav i s njim objektivni red, da je u tu koncepciju bito uključena ljudska narav. Razlog leži u činjenici jer je narav u redu bića ono što odgovara objektivnom redu, koji je trag Božjeg razuma. Još, jednom ovaj objektivni (ontološki) red postavljamo iznad ljudske naravi, ali za koju tvrdimo da je s njim konaturalna te da je razum diskurzivno otkriva.

Konačno i zaključno možemo reći da se moralna vrijednost izriče po sukladnosti čina (i objekta) s razumom koji ispravno sudi; ova sukladnost je također i sa razumnom naravi kao takvom, ipak tako da ova sukladnost s naravi konstituira formalno moralnu vrijednost po onoj prvoj, tj. sukladnosti s ispravnim razumom koji izriče sud.

5.5.2. Dvostruko promatranje razuma i izvođenje moralne vrijednosti

Iako diskurzivan, razum traži odnosno usmjeren je prema načelima. To je poznato kako u spekulativnim, tako i u vrijednosnim, praktičnim sudovima. Kada kažemo *praktični* onda pod tim nikako ne podrazumijevamo nešto manje *diskurzivno* odnosno manje promišljajuće, a time i manje stalno i univerzalno. Nipošto! U sudovima vrijednosti on također traži nešto apsolutno. U tom smislu i prema starom skolastičkom učenju, razum ne može zabludjeti, on je naprosto upućen na istinu, kako u spekulativnom (dio je manji od cjeline) tako i u vrijednosnom smislu. U tom smislu govorimo o činjenici da razum sudi **apsolutno**.

Sud praktičnog razuma, odnosno pitanje izbora ispravne djelatne alternative se ovdje očituje kao važan. O čemu on ovisi, te u čemu se sastoji njegova rasčlamba? U našem svakodnevnom životnim situacijama mi odabiremo jednu odluku između više djelatnih alternativa, i to počevši od najopćenitijeg načina djelovanja ili propuštanja nekog djela. Osnova svakog moralnog promišljanja, koje, može trajati nekoliko sekundi ili pak nekoliko dana, jest **što je to ispravna djelatna alternativa?** Zašto djelatna alternativa? Iz jednostavnog razloga što smo u svakodnevnom životu suočeni uvijek s najmanje dva izbora, a često i više. Čim je dva, već se radi o svojevrsnoj alternativni. Tako, prvo na što mislimo jesu posljedice dotičnog djela, te često (što namjerno što nenamjerno) prema njima djelujemo. Međutim, već smo ranije vidjeli da posljedica kao takova ne može u potpunosti biti kriteriji moralnog djelovanja, ponajprije iz razloga što se čovjek uvijek pita o moralnosti samog djela u sebi. Posviješćujući sebi tako svakodnevne situacije, ipak (možda i teška srca), ako želimo uistinu **dosljedno** moralno djelovati, posljedice stavljamo sa strane te donosimo praktični sud o samom djelu. Upravo donošenje praktičnog suda, u kontekstu ovog razmatranja ističemo za važnim. Kako se dolazi do ispravne odluke, da bi naše djelo bilo u skladu s normom praktičnog razuma, njemu pripadajućem objektivnom redu te ljudskom naravi koja se u njemu – kako napomenusmo – zrcali. Budući da područje praktičnog razuma (u ovom slučaju mislimo posebno na konkretne situacije) ne daje neku matematičku sigurnost, važno je pri tome steći moralno uvjerenje da smo sada i u ovoj situaciji djelovali ispravno, odnosno da je naše djelo s normom praktičnog razuma i ono što uz njega ide (objektivni red i narav). U tom smislu i u konkretnoj situaciji nema nekog točnog proračuna. U tom smislu, ispravna odluka može stoga biti dosegnuta uz pomoć praktičnog razuma, a koji različita polazišta tj. rješenja **odvagnjuje**. Tako, u mnogo će slučajeva biti prisutna svojevrsna prosudba (procjena) na osnovu koje stvaramo moralnu sigurnost. Stoga možemo zajedno sa njem. filozofom Friedom Rickenom reći da neki čovjek djeluje odgovorno, kada se on u okviru svojih

moćnosti trudi pronaći relevantno stajalište, uporište svoje odluke, te ako je sposoban i spreman izložiti, kako i iz kojih razloga on u okviru ovih objektivnih pretpostavki osobno odlučuje tj. odvaguje.⁶ Slično doduše kao i kod teoretskog, postoji i kod praktičnih prosudbi različiti stupnjevi sigurnosti; i ovdje je osoba suočena s vjerojatnošću (ali nikako u relativističkom smislu). Razlika između teoretske i praktične vjerojatnosti je ta, da čovjek na temelju praktične mora djelovati. Nije za isključiti, da su u jednoj te istoj situaciji mnoge odluke ispravne. Praktična moć rasuđivanja potrebuje zato **iskustvo i vježbu**. I to je odgovor na relativizam: kada čovjek pokazuje zauzetost i želju za stjecanjem moralne sigurnosti, tada je sigurno da se nalazi na dobrom odnosno ispravnom putu. U tom smislu i pored pojma *vjerojatnost* dolazi se do onog što se naziva praktična istina a time i praktična sigurnost. Praktična istina je jedna regulativna ideja, kojoj se pojedinačni praktični sud nastoji približiti.

Već je više puta naglašavano da se neko dobro prosuđuje prema tome koliko odgovara razumu kao razumu. A razumu kao instrumentu istinite spoznaje nešto može odgovarati na dvostruku način: **a.** Razum se može promatrati kao narav ili dio naravi, onda on teži za onim što razumski odgovara naravi, a to je razumsko **zadovoljstvo** u spoznaji sama uгода spoznavanja. **b.** Razum se isto tako može promatrati formalno i to ako sposobnost za spoznaju Apsolutnog. Ovdje želimo istaknuti upravo tu upućenost razuma prema njegovom Idealu. Pod Idealom ovdje pretpostavljamo **traženje uvijek najvišeg dobra u dotičnoj stvari, a koje se ne protivni naravnom ljudskom redu**. Za kršćane to najviše dobro postavlja sam Bog. U tom smislu i upravo je zbog toga Ideal praktičnog razuma sam čovjekov cilj.

Ako bi smo, stoga, smjeli ovdje ukazati na razliku naspram Kanta, onda ovdje upućujemo na to da se ovdje dobro tj. vrijednost **hoće, želi...** Moralno se dobro tj. vrijednost mora činiti s određenom, recimo to lakoćom i (ne treba zvučati previše patetično) **radošću** odnosno na kraju **ljubavlju** da bi bilo potpuno moralno dobro. To je Kant upravo zapostavio, naglašavajući upravo i samo **svijest dužnosti**. Nije dovoljno tek ispuniti ideal, zakon, formu (kako na uči Kant) potrebno je pitati se odgovara li to idealu čovjeka kao čovjeka i njegove otvorenosti prema apsolutnom.

Samim time, čovjek nije i ne može biti samo *stroj* za ispunjavanje moralnih zakona koji mu ih propiše um, već se on pokazuje i kao bitno duhovni subjekt. Kant je, istina, duhovnost subjekta isticao ali samo u onoj mjeri ukoliko se dobra volja ne smije/treba/mora vezati uz *prizemna* dobra (sreću, ugodu, zadovoljstvo) već ideal tražiti u umu samom. Ovdje, naime na stvari to, da se duhovni subjekt (ne duhovni u religijsko-transcendentnom smislu) najviše očituje kao razuman i naravan kada se otvara svojom ljubavlju prema nekom dobru tj. moralnoj vrijednosti. U tom smislu, Ideal praktičnog razuma je ono najviše za subjekt,

⁶ Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, Kohlhammer, Stuttgart 2003, str. 223-229.

kada se ovaj otvara duhovnom ljubavlju koja je ostvarena u postizavanju nekog moralnog dobra.

Konačno, razlika naspram Kanta je i u tome što kod njega zakon stvara praktični um, a ovdje (praktični razum, kao dio cjeline uma) samo vodi svoj Ideal i pokreće se prema njemu. Drugim riječima: vrijednosti su prije nego ih praktični um hoće odrediti svojim zakonom. On ih samo otkriva.

U tom smo smislu zaključili razmatranje o praktičnom razumu kao normi moralne vrijednosti i njegovoj upućenosti kako na Apsolutno tako i na samu ljudsku narav. U određivanju norme moralne vrijednosti, bilo je govora istovremeno i o različitim etičkim koncepcijama. U tom smislu direktno i indirektno smo naveli Eudajmonizam, Deontologizam (Kantovu dužnosnu etiku) te općenito tomističku etiku, koja veliki naglasak stavlja na praktični razum i ljudsku narav. Etički pravac o kojem nije bilo posebno govora, a koji je igrao iznimno važnu ulogu u povijesti i filozofije i kršćanstva, jest etika vrlina. U tom se smislu nameće važnim na poseban način razraditi upravo etiku vrlina, a da bi smo dobili kompletnu sliku etici i njenim pravcima uopće.

VI. ETIKA VRLINA⁷

6.1 Vrlina u grčkoj tradiciji: Homer, Sokrat i Platon o vrlini

U svom izvornom i početno-homerovskom značenju riječ vrlina (grč. *arete*) označava muževnost, ratničku izvrsnost, socijalnu zaslugu i dobar glas u svakom pogledu. Unatoč ovim mnogovrsnim značenjima kod ovog se pojma dade razaznati jedno temeljno značenje, a to je izvrsnost, odlika nečeg u iznimno pozitivnom smislu. Posebno kod Homera (8. - 7. st. pr. Kr.), a to znači na samim počecima grčkog filozofskog i književnog stvaralaštva, *arete* označava posebno vrijednost nekog čovjeka, te je zbog te karakteristike riječ *arete* od samih početaka povezana s izrazom *uspjeh* i *sreća*. U tom smislu govori Homer o jednom broju vrlina: vrline bogova, vrline žena, vrline životinja i djelova tijela te o posebnim čovjekovim vrlinama kao što su vrline utrkivača s kolima ili jednostavno vrline atletičara. Važno je za napomenuti da riječ *arete*, u svojoj osnovi ima izričaj *aner*, a što znači muškarac, muž sa svim njegovim kvalitetama. U tom smislu i ovdje se pokazuje grčka kultura kao iznimno patrijarhalna tako da se od početka uzvisivalo i veličalo sve što je snažno, i moćno u odnosu na slabo. Ovo značenje u smislu svakojake izvrsnosti te izostanka posebno etičkog vida riječi *arete*, zadržalo se sve do 5. st-a i filozofa Sokrata.

⁷Što se tiče samog naziva, upotrebljavat ćemo dva: vrlina i krepost. I jedan i drugi očituju ono što se grčkim izrazom *arete* htjelo reći.

Tek sa Sokratom označava pojam *arete* dobrobit čovjeka, budući da ga Sokrat u ovom slučaju manje povezuje sa moću kao takovom, a više sa pojmom *agathon* dobro. Odatle djeluje oznaka vrlina kao jedan temeljni pojam, koji prije svega dovodi do izražaja čovjekove etičke kvalitete, osobito što ovaj grčki pojam *arete* cilja na ćudorednu spoznaju i općeprihvaćeno ponašanje, a što će još više doći do izražaja Platonom i Aristotelom. Ono što je još za primijetiti kod Sokrata jest činjenica da je vrlina kod njega ograničena na znanje, to znači da je čovjek u mogućnosti naučiti je, tj. spoznati je. Kada kažemo naučiti onda to znači da je bitan uvjet da bi se vrlina stekla taj, da se znade što vrlina jest i kakav učinak ima. Kada je taj uvjet (teoretski) ispunjen čovjek je u mogućnosti steći samu vrlinu (praktični). Izrazimo to još konkretnije: da bi čovjek bio umjeren, pravedan, mudar on mora znati što je umjerenost, pravednost mudrost u svojoj biti. Odnosno pak i s druge strane: Kada čovjek stekne vrlinu, kao npr. vrlinu pravednosti, tada je on odlikovan jednim posebnim znanjem, naime pravednošću kao takovom. Vrli, krepostan pojedinac, tako ne biva samo moralno superiorniji već se nalazi i na jednom posebnom stupnju znanja. Ili pak još jasnije: Vrli, krepostan pojedinac ne biva samo moralniji već i pametniji.

Prema Platonu vrline osiguravaju harmoniju triju moći duše u ljudskoj osobi, te isto tako osiguravaju i harmoniju triju stanja u državnoj zajednici. Ono što je važno ovdje napomenuti jest činjenica da su Grci bili fascinirani pojmom harmonije i harmoničnih odnosa. U tom smislu su zadirali od svakog ekstrema. O tome međutim nešto kasnije. Vratimo se Platonu. Već Platon čini podjelu na četiri temeljne vrline. Prema njemu je **mudrost** vrlina umskog dijela duše. U društvenoj je zajednici ona vrlina vladajućih. Tako, svatko tko vlada morao bi posjedovati vrlinu mudrosti. Zbog toga vladari mogu prema Platonu biti jedino filozofi budući da oni traže i posjeduju *sofia-u*. **Hrabrost** je vrlina onog djela duše u kojem se traži srčanost i odvažnost; u životu u zajednici ona je vrlina onih na kojima leži odgovornost obrane. **Umjerenost** se tiče obuzdavanja osjetne težnje; u državi je ona usmjerena odnosno trebali bi je posjedovati oni koji se brinu za hraniteljski dio zajednice: seljaci i proizvođači hrane. Zadnja vrlina, **pravednost** je vrlina koja sve obuhvaća i vodi. Ona je urediteljica odnosno ravnateljica unutarnjih moći duše ali i urediteljica čitavog života u zajednici, na kraju društvenog života općenito. Prema Platonu ona upravlja čitavom državom te s njom biva omogućena jedna država po pravu i zakonu (danas bi smo rekli pravna država). Ne zaboravimo Platon ovo piše prije 2000. g. Konačno, pravednost (i to je osnovni razlog zašto joj Platon daje ovoliko značenje) prema Platonu omogućuje da svatko čini svoju dužnost odnosno ono za što je određen. Jasno, odatle slijedi i Platonov zahtjev odnosno zabrana prelaska iz staleža u stalež: svatko ima dužnost dati svoj najbolji dio sposobnosti u staležu u kojem je rođen, i tu treba ostati.

6.2 Aristotelovsko određenje vrlina: Aristotel o vrlini

Svoje učenje o vrlinama Aristotel je iznio u svojem djelu *Nikomahova etika*. Prema njemu ispunjaju živa bića svoju svrhu upravo u njihovu razvoju kroz djelatnost. Štoviše čitava stvarnost je kod Aristotela tako predstavljena da je u određenom razvoju te postoji u svojevršnom nastojanju ka ispunjanju svoje savršenosti. U tom smislu i nadovezujući se na sokratovsku tradiciju Aristotel povezuje pojam specifičnih vrlina *arete-a* s učenjem da svako biće može biti dobro samo u smislu svoje specifične *arete*. Vatra može samo zagrijati, a ne ohladiti, voda može samo namočiti, a ne osušiti. Kada govorimo tako o ovom razvijanju pojedine stvarnosti prema svojem idealu, onda nadovezujući se na već spomenutu tradiciju, Aristotel ukazuje da je dobar postolar onaj postolar koji posjeduje *arete*, izvrsnost postolara. Ova izvrsnost *arete* postolara sadržana je u činjenici pravljenja dobrih cipela.

Navodeći osim postolara i druga zanimanja te sposobnosti (zanatlije, svirače i njihove vrline) Aristotel se pita što čini čovjeka kao čovjeka dobrim, odnosno, u čemu se sastoji i koji je to *arete* čovjeka kao čovjeka? Na ovo pitanje on odgovara sa tzv. *ergon*⁸ argumentom: Biti-dobar čovjek, njegova izvrsnost sastoji se u njegovu *ergonu*, odnosno u izvršenju njegovih specifičnih djelatnosti, koje ga razlikuju od životinja i drugih živih bića. Odgovor, dakle, na ovo pitanje, prema Aristotelu je u umskoj djelatnosti, odnosno čovjek ispunja svoj *ergon* kao čovjek onda kada djeluje prema načelima razuma.

Kada se radi o umskim moćima tj. sposobnostima tada Aristotel razlikuje dvije sposobnosti u kojima um dolazi do izražaja: Prva je sposobnost **spoznajna**, tj. ona koja se tiče spoznaje i promišljanja općenito – u smislu univerzalnih načela, a druga je sposobnost ona koja čovjeku pomaže u praktičnom djelovanju odnosno tiče se specifično čovjekovih nagnuća, afekata, stremljenja. Upravo u kontekstu rasprave o umu i njegovim sposobnostima, Aristotel nastoji pokazati kako nastaje neka vrlina, **arete**. Vrlina kod Aristotela nastaje na takav način da niže sposobnosti čovjekova bića budu podvrgnuti višima – razumu i da se od njih daju voditi. Tako, kada govori o nastanku vrline Aristotel počinje od osjećaja, te kaže da osjećaji nisu niti vrline niti poroci, budući da čovjek samo na temelju osjećaja kao prirodnih datosti ne može biti nazvan niti časnim niti pak s druge strane zlobnim, pokvarenim. U tom smislu, Aristotel vrlo dobro (čak i prema načelima suvremen psihologije) ukazuje na to da su čovjekova prirodna stanja amoralna (niti loša niti dobra) nego tek u ophođenju s njima čovjek postaje ili dobar ili loš. Stoga: tek na temelju svoje razumske naravi, čovjek ima priliku postaviti se prema svojim prirodnim stanjima ispravno, a to znači moralno. Upravo tada i na takav način, a to znači kada osjećaji i nagnuća bivaju vođena od razumskog dijela duše, nastaje vrlina,

⁸ ERGON znači djelo, rad, poduhvat...

arete... Stoga Aristotel vrlinu, arete, poistovjećuje sa pojmom *hexis*, držanje, stav. U tom smislu dolazimo do iznimno važnog elementa, a taj je da se čovjek s vrlinom ne rađa nego ju, svojom zauzetošću i aktivnošću stječe. Vrlina se stječe dakle, na temelju **voljne odluke**, pri čemu se i sama volja podvrgava razumu.⁹ Razum se pak, prema volji i ostalim prirodnim datostima (osjećaji, nagoni itd...) odnosi tako što ih u potpunosti ne ukida, već kvalitativno oplemenjuje vodeći se uvijek načelom **sredine** tj. **harmonije**. To će posebno biti vidljivo kada budemo predstavili nekoliko vrlina kod Aristotela.

Aristotel u tom smislu pravi dvije osnovne razine vrlina: etičke (čudoredne) i dianoetičke (intelektualne, spoznajne). Etičke su vrline hrabrost, umjerenost, srdačnost, darežljivost, a intelektualne mudrost, znanje, spoznavanje, znanost... Etičke se vrline tako odnose, prema Aristotelu, na afekte i djelovanja, dok se dianoetičke odnosne na čovjekovu sposobnost spoznavanja (ili još bolje prepoznavanja) istine. Dianoetičke vrline pak osiguravaju spoznaju istine.

Pokušajmo stoga vidjeti kako nastaje jedna vrlina kod Aristotela. Uzmimo za primjer vrlinu **hrabrosti** odnosno **postojanosti** (grč. *andreia*).¹⁰ Što je hrabrost i kako ona nastaje? Aristotel određuje hrabrost kao jednu **sredinu** između kukavičluka s jedne te, „hladnoće“ s druge strane u odnosu prema onom što određujemo osjećajem straha. Tako na primjeru hrabrosti Aristotel potvrđuje ono, što je uobičajeno izriče o vrlini: vrlina znači jedno ispravno ophođenje sa afektima, a nikako njihovo ukinuće. Upravo ta dimenzija dolazi posebno do izražaja u pogledu vrline hrabrosti: kod nje se radi o tome da čovjek u opasnim i ugrožavajućim situacijama sadrži jednu dimenziju straha i to na takav vid da ga to čini **razboritim**. Tako na temelju razboritog ophođenja sa strahom, čovjek razvija jednu vrstu uvjerenja koje ga drži postojanim, a što Aristotel označava vrlinom hrabrosti.

Isto se odnosi i sa vrlinom **umjerenosti** (*sofrosine*). Vrlinu umjerenosti Aristotel određuje kao sredinu između neosjetljivosti (apatije) – manjak, i neobuzdanosti (suvišak) s obzirom na zadovoljstvo, ugodu. I više je nego vidljivo kako se Aristotel i ovdje postavlja kao preteča suvremene psihologije odnosno onog što nazivamo ekvilibriji (uravnoteženost) u pogledu ljudskog psihološkog stanja. Ta se harmonija prema Aristotelu, postiže teorijom sredine. Tako zanimljivost s kojom on ovdje izlazi jest ta da je po njemu pogreška radovati se manje nego li to razum kroz sredinu preporuča, te bi takva jedna „glupost“ po njemu bila neljudska.¹¹

Vrlina je, dakle, za Aristotela ono držanje u našoj volji koje u odnosu na emocije i nagone postiže pravu sredinu. Ta je sredina određena od uma i to na mudar, razborit način. Vrlinu, tako, može postići samo onaj koji je mudar i to u

⁹ U jednom od prethodnih predavanja smo napomenuli da Grci nisu poznavali pojam slobode u današnjem smislu riječi duhovnog samoostvarenja. Međutim, ono što su poznavali jest volja i voljni element, te su u kontekstu toga govorili i o odlučivanju. Naime, poanta je za Grke bila ta da volja ničim ne smije biti ograničena.

¹⁰ Usp., Aristotel, *Nikomahova etika* (NE) III 1115 a 6., 1115 a 7.

¹¹ Aristotel, *Nikomahova etika* (NE) III 1119 a 5.

praktičnom smislu.¹² Vrlina koju Aristotel tako u svojoj etici na poseban način ističe jest **razboritost**, odnosno u teoretskom smislu **mudrost**. Štoviše, uvjet nastanka svake druge kreposti jest upravo razboritost. Vrlina razboritosti se tako sastoji u tome da npr. hrabrost u nekoj, za čovjeka opasnoj i teškoj situaciji, bude prvo spoznata (sredina između popune hladnoće s jedne strane i kukavičluka s druge strane), a onda i na ispravan način ostvarena. Centralna uloga vrlina/kreposti razboritosti grč. Φρόνησις, (fronesis) jest u tome da se prvotno dosezanjem ispravne sredine ostvari neka vrlina/krepost, kao u našem slučaju vrlina hrabrosti, a što onda za posljedicu ima ispravno djelovanje u nekoj konkretnoj situaciji. Tako Aristotel jasno kaže da je razboritost «ono krajnje u promišljanju što se ima činiti.»¹³ Krepost **razboritosti** ima u nekom moralnom djelovanju centralnu tj. odlučujuću ulogu. Tek kroz sudjelovanje na kreposti razboritosti dolaze druge kreposti do svog ostvarenja. Budući da prema Aristotelu nema etičko ispravnog djelovanja bez ostvarenja neke od kreposti - a uvjet nastanka svake kreposti je razboritost - očito je da bez ove vrline (razboritosti) prema grčkom filozofu, nema niti moralnosti. To pak dalje znači, da moralno ispravno može prema Aristotelu djelovati samo onaj koji posjeduje krepost mudrosti u praktičnom smislu, što se dakle, općenito označava s razboritosti. Tako on dalje: «Stoga je prema rečenome jasno da se ne može biti poglavito dobar bez razboritosti.»¹⁴ Prema Aristotelu ne može, dakle, neki čovjek u svom djelovanju biti dobar ili tako označen ako istovremeno nije razborit. U tom smislu se kod njega 'glup' i 'dobar' isključuju. Tko je, naime, glup spriječen je već na teoretskoj razini steći dobar karakter. Tko stoga želi biti dobar, odnosno tako obilježen mora se truditi istovremeno biti i mudar odnosno steći mudar karakter, prema Aristotelu.

Upravo je ovo razlikovanje tj. radikalno odvajanje dobrote i razboritosti nastalo tek Kantom, kako to pojedini autori poput MacIntyre-a naglašavaju. MacIntyre u tom smislu kaže: «Tako za Kanta netko može istodobno biti i dobar i glup; ali za Aristotela određena vrsta gluposti isključuje dobrotu. Osim toga, autentična razboritost sa svoje strane zahtijeva znanje od dobrome, štoviše zahtijeva da njezin posjednik na neki način bude dobar. Jasno je kako čovjek ne može biti razborit ako nije dobar.»¹⁵

Aristotelovo isticanje kreposti mudrosti u praktičnom smislu odnosno razboritosti, ima za posljedicu stavljanje konkretnog subjekta i njegove odluke u centar moralnog razmatranja, a ne zakona odnosno moralnog principa kao takovog. Utoliko će se Aristotelova etika obično obilježavati kao ona u kojoj izostaju normativni principi, a kako će to biti slučaj kasnije u kršćanskoj srednjovjekovnoj etici ili pak posebno u Kantovoj dužnosnoj etici. Neom moralnom subjektu tako, u konkretnoj situaciji krepost razboritosti biva norma

¹² NE 1106 b 36.

¹³ NE VI 1142 a 25.

¹⁴ NE 1144 b 31-32.

¹⁵ Alasdair MacIntyre, *Za vrlinom, Studija o teoriji morala*, Zagreb 2002., str. 166-167.

moralnog djelovanja tj. djelatno usmjerujuća, a ne tek primjena nekog principa ili pravila. Upravo je ovaj vid aristotelovske etike iznimno bitan kad se radi o suvremenim autorima i njihovim rehabilitiranjima Aristotela. Tako jedan od najžešćih zastupnika aristotelovske koncepcije morala MacIntyre kaže: «Takvi odabiri (MacIntyre ovdje misli na moralni odabir tj. moralnu odluku koju čini pojedinac u nekoj situaciji) zahtijevaju prosudbu, pa izvršavanje vrlina prema tome iziskuje sposobnost prosuđivanja i činjenja prave stvari na pravome mjestu u pravo vrijeme na pravi način. Takvo prosuđivanje nije rutinska primjena pravila. Otuda možda modernome čitatelju najviše upada u oči i ponajviše ga zbunjuje odsutnost pravilâ iz Aristotelova mišljenja; u čitavoj se etici pravila rijetko spominju.»¹⁶ Kad Aristotel međutim govori o kreposti odnosno o ljudskim karakternim dispozicijama kao temelju čitavog etičkog promišljanja, onda valja imati na umu također i sljedeću činjenicu: Kreposti na kraju i kod samog Aristotela ipak poprimaju sekundarnu ulogu i to kao sredstvo postizanja euadimonije (sreće, blaženstva). Stoga cilj postizanja kreposti odnosno dobrog karaktera ne sastoji se u njoj samoj već u eudaimoniji, kao vrhuncu svih ljudskih pozitivnih težnji.

Zaključujući u pogledu Aristotelove etike vrlina možemo reći da ona ima dva bitna obilježja: **Prvo** je da je ta etika (kako u aristotelovskom smislu tako i u svojoj modrenoj inačici) bitno usmjerena na ljudski karakter. **Druga** oznaka aristotelovske etike općenito jest ta, da je ona bitno eudajmonološkog karaktera. Aristotel čitavu svoju etičku znanost podvrgava upravo ovom *teleološkom* idealu: razlog zbog kojeg čovjek treba stjecati vrlinu jest taj da u konačnici (misli se na ovaj život) bude sretan i zadovoljan pojedinac. *Arete* rađa, odnosno za posljedicu ima *euadimoju* – blaženstvo, sreću. Ovdje vidimo dakle, osim čistog eudajmonističkog i karakterni princip aristotelove odn. onaj koji je bitno usmjeren ne na normu i princip već na ljudski karakter, a kojeg obilježavaju vrline/kreposti. I jedna i druga (eudajmonološka i karakterna) dimenzija očituju zapravo teleološku komponentu. Teleološki ovdje postovječujemo s onim što nazivamo svrhoviti i to u smislu krajnjeg cilja, a taj je sreća odnosno blaženstvo. Ne dakako, čisto materijalno jer ipak se radi o sreći racionalnog karaktera, ali je ipak korist a koja nije sadržana u dobru kao dobru tj. kao svojoj konačnoj svrsi. U tom se smislu, ako o tome možemo govoriti, sastoji i negativni karakter aristotelove etike vrlina. Prenaglašen dakle, eudajmonistički karakter, a s njime i ovaj utilitaristički.

6.2 Moderno okretanje etici vrlina

Činjenica na koju mnogi autori s pravom ukazuju u posljednjih 30-tak godina jest da je vidljiv snažan zamah i ponovno okretanje vrlini. Sve do u modreno

¹⁶ Isto, str. 161.

vrijeme, vladao je određeni «zaborava» vrline u moralu. Iako u antici i srednjovjekovlju dominantna i vladajuća etička koncepcija ona dolaskom prosvjetiteljstva te posebno Kantove dužnosne etike zapada u sasvim drugotni plan. Štoviše, od prosvjetiteljstva na ovamo, a pod utjecajem posebno kantovog dužnosnog, a možemo s pravom reći i rigorističkog morala, pojam vrline/kreposti zadobiva ne samo drugotno značenje i ulogu, nego i stanovito iskrivljenje: umjesto njenog upotpunjenja i kvalitativnog proširenja, s obzirom na antiku, a što se očekivali ili kao što je to bio slučaj u etici jednog Tome Aquinskog (koji je Aristotelovu teoriju vrlina nadopunio) pojam kreposti kod Kanta biva radikalno sužen poprimivši jednu sasvim obrambenu i pasivnu ulogu u smislu pukog očuvanja reda tj. ispravnog stanja. Stoga, na pitanje kakvu ulogu Kant daje kreposti kao dominantnoj etičkoj paradigmi do njegovog vremena, odgovor će glasiti: sekundranu! Kant krepost, istina, ne odbacuje. Štoviše on ju uzima u svoj etički diskurs, ali na takav način da je u potpunosti instrumentalizira, postavlja ju je time ne više kao cilj u moralu već kao puko sredstvo. Sredstvo odnosno poticaj i pomoć u poštivanju i ispunjavanju forme zakona, a ne aktivnog zalaganja u smislu približavanja nekoj pozitivno-karakternoj dispoziciji poput npr razboritosti ili pak istinoljubivosti, umjerenosti itd... Ovaj instrumentalizirajući karakter kreposti očituje se u Kantovoj definiciji tj. određenju iste. Tako Kant za krepost: „Krepost je jakost čovjekovih moći u nasljedovanju njegove obaveze i ono, u čvrstom uvjerenju utemeljno poklapanje volje sa svakom obavezom.“¹⁷

Tako, utemeljenjem svoje dužnosne etike, tj. etike zasnovane na zakonu, a odmakom od pojma vrline/kreposti moral kod Kanta biva još više radikaliziran i to u smislu pukog svodenja na dužnost i zakon. Dobro je ono što je učinjeno iz svijesti dužnosti pri čemu razum sâm volji propisuje zakon, koji je ona dužna izvršavati. Ili drugačije rečeno: Dobar čin je onaj koji se da uskladiti s nekom formom zakona. Ona mu, dakle, određuje kvalitetu dobrog ili lošeg. Zbog te podložnosti, volja biva označena kao dobra volja kod Kanta. Moral je, dakle, od subjekta i njegovog karaktera, premješten u područje zakona i njegovog izvršavanja. Ovaj formalni vid, tj. zakonski okvir Kant postavlja kao temelj morala, a s kojim sâm moral stoji ili pada. Upravo je ova formalnost imala za posljedicu stanoviti rigorizam koji je pratio moral općenito, kako na području teologije tako i na području filozofije. Tako nekoliko temeljnih razloga buđenja etike kreposti/vrlina u suvremenoj filozofiji, sadržano je u kritici naspram Kantovog dužnosnog morala:

Tako, kao prvi možemo navesti pogrešan stav prema motivacionom elementu te uopće njegovo zapostavljanje u konkretnom etičkom djelovanju od strane drugih etičkih teorija, a posebno deontologizma. Tako npr. etičar kreposti/vrlina Michael Stocker govori o stanovitoj *Shizofreniji* koju moderne

¹⁷Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, AA VI 394., Akademie Ausgabe, Berlin 1914. Originalni Kantov tekst glasi: „Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht und die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit der Pflicht“.

etičke teorije u sebi nose. U čemu se sastoji ova shizofrenija prema Stockeru? Etičko se djelovanje prema njemu, kao i ostalim etičarima kreposti, sastoji harmoniji odnosno harmoniziranom odnosu između razloga kojih netko ima za neko djelovanje, te njegovih motiva koji ga potiču na to isto djelovanje. Deontologizam, tako, pretpostavlja da se nešto treba moralno činiti, ali motiv tog djelovanja treba biti u pukoj formi ispunjavanja obaveze, dužnosti, a ne u motivu kakav ću ja kao osoba pri tome djelovanju postati. Primjer: Čovjek može tako savršeno ispunjavati dužnost čuvanja obećanja – i samim time ispravno djelovati – ali motiv za to djelovanje nalazi dužnosti ispunjavanja norme, a ne doživljaja da treba biti istinoljubiv. Njegovo djelovanje stoga može biti označeno prema jednoj normativnoj etici u sebi kao ispravno iako pri tome ima pogrešan motiv.

Sljedeća karakteristika koju etičari kreposti predbacuju Kantovom deontologizmu jest zapostavljanje afektivne pozadine koju svako moralno djelovanje u sebi nosi. Opće je poznato da se kao glavna kritika Kantovom deontologizmu predbacuje stanoviti rigorizam. Za ispravnost nekog djelovanja dovoljna je samo sukladnost s zakonom odnosno općom formom zakona. Na taj način osjetilni svijet pojedinca (njegove emocije, želje, nagnuća) igraju sasvim beznačajnu ulogu. Smiju li se, međutim, one promatrati kao uistinu beznačajne? Budući da krepost – prema svom izvornom određenju dovodi osjetilni svijet u harmoniju, ona pri tome zajedno s afektivnom pozadinom bitno utječe i na ispravnost nekog čina. Za svaki se moralni čin tako osim njegove ispravnosti mora zahtijevati i određeno afektivno držanje. Pojam moralnog dobra, u kreposnoj je tradiciji uvijek išlo zajedno s nutranjom harmonijom. Zbog se toga moralna kakvoća nekog čina ne određuje samo odgovorom na pitanje: što je objektivno učinjeno, nego i kako je učinjeno? Učiniti nešto tek hladno i bez osjećaja, iako je ispravno, ne može biti pravi moralni ideal, tako kritičari.

U pretjeranoj bojazni za ispravnosću nekog djelovanja te isticanje pri tome elementa poput dužnosti, obaveze, zakona ili pak norme moderne etičke teorije na čelu sa deontologizmom zapostavljaju, dakle, pojedinca tj. subjekt u cijelosti. Tako u tim se teorijama pretjerano ističu ispravna i dobra djela, međutim vrlo malo ili gotovo nikako – dobar i vrlinom prožet karakter nekog Subjekta, tako etičari vrlina. Ako se ova druga dimenzija i traži onda je to samo usput i kako puki dodatak – ali ne i kao bitno svojstvo moralnog djelovanja te morala općenito. Stoga kao jednu od glavnih zamjerki kantovom deontologizmu, oni upravo ističu ovo zapostavljanje konkretnog subjekta i njegovih karakternih osobina odnosno sekundarnu ulogu koja mu se pridaje u odnosu na zakon.

Jedna daljnja kritična točka na koju etičari kreposti ukazuju jest kompleksnost djelatnog prostora s kojim je moralni subjekt suočen. Pravila i norme ne mogu nikada u potpunosti predodrediti tj. prognozirati neku konkretnu situaciju budući da je ona u sebi puno složenija i zamršenija te u konačnici traži djelovanje po načelu razboritosti. Ovdje se etičari kreposti posebno pozivaju na

krepost *Razboritosti* kao zadnju instancu neke moralne prosudbe i samim time djelovanja.

Tumačeći tako ovo novo gibanje u području etike dvojica će njemačkih autora u svom uvodu u Etiku kreposti, Klaus Peter Rippe i Peter Schaber ustvrditi: „S ovim odbacivajem dužnosne Etike (od strane etičara kreposti) zadobivanju tako i normativna pitanja jednu sasvim sporednu ulogu, a pojam kreposti dolazi u centar moralne teorije.“¹⁸

Sve je to dalo povoda novom gibanju u 20. st. a ono je bilo sadržao u buđenju i obnavljanju jedne aristotelovske etike kreposti. Tako jedna od zanimljivosti ali i karakteristika novije analitičke filozofije morala jest ta da se u njenim okvirima probudio snažan interes za Etiku kreposti/vrlina, *virtue ethics*. Znakovita je i ta činjenica da je zanimanje za ovom etikom i to posebno njenom klasičnoj – aristotelovskoj - perspektivi potaknuto ponajprije u anglosaksonskoj moralnoj filozofiji i to posebno u drugoj polovici 20. st. Najistaknutiji predstavnici tog novog gibanja su: Elisabeth G. Anascombe, Alasdair MacIntyre, Michael Stocker, Philippa Foot, Martha Nussbaum, Michael Slote, Rosalind Hursthouse i dr... Tako npr. Friedo Ricken ističe: „Od kraja pedestih godina pokazuje se posebno u moralnoj filozofiji engleskog govornog područja jedna renesansa aristotelovske etike pod pojmom Etika kreposti (Virtue Ethics). Ona ističe zahtjev nastupiti kao treća paradigma pored, od prosvjetiteljstva dominirajućih tipova moralne filozofije, naime Kantove dužnosne etike i utilitarizma.“¹⁹ Zbog toga će čak neki autori govoriti o stanovitoj Rearlistotelizaciji suvremene etike. Ona se očituje u sve očitijim pozivima na Aristotelovu kreposnu odnosno karakternu etiku te njegovu političku filozofiju u rješavanju suvremenih etičkih pitanja. Moderni, netom spomenuti, etičari kreposti, krepost/vrlinu tumače u njenom izvornom značenju i to kao odliku, vrlinu, svojevrsno držanje. U tom smislu oni imaju pravo kada ukazuju na stanovito značenjsko iskrivljenje, a samim time i suženje koje je vrlinu kao pojam stoljećima pratio. To pojmovno suženje, daleko, je međutim od onoga što krepost u svom izvornom značenju nosi, a to je habitualno usavršenje čitavog čovjeka s njegovim kognitivno-duhovnim, voljno-harmoničnim, te affektivno-osjetilnim datostima.

Ovo ukazivanje na problematične aspekte jedne dužnosne etike, od strane etičara kreposti i ne bi bilo tako problematično da u sebi ne nosi radikalni zahtjev za doslovnim ukidanjem dužnosne etike. Ukidanjem u tom smislu, da se danas dužnosnu etiku, a s njom Kanta, od strane tzv. čistih etičara kreposti, promatra kao suvišnu i nadideonom. (Posebno su tako u svojoj radikalnosti poznati autori poput Elisabeth Anascombe te Alasdair MacIntyre-a). Zbog toga će pojedini autori s pravom primijetiti da je suvremena etika kreposti jednostrana i jedna ekstremna pozicija. I stoga je prvotni cilj ovog razmatranja bio ukazati

¹⁸ Klaus Peter Rippe und Peter Schaber (ur.), *Tugendethik*, Reclam, Stuttgart 1998, str. 7.

¹⁹ Friedo Ricken, *Aristoteles und die moderne Tugendethik*, u: *Theologie und Philosophie* dalje: ThPh/4 (1999), str. 391-404., ovdje 391.

upravo na problemski aspekt tog radikalnog zahtjeva od strane nekolicine takozvanih čistih etičara kreposti, te sukladno tim ponuditi i konkretno rješenje uz pomoć tomističke etike.

6.3 Rehabilitiranje etike kreposti/vrlina u teologiji

Kreposti su (ovdje se u prvom redu misli na moralne) isto tako i u moralnoj teologiji dugo vremena bile zapostavljene sve dok u posljednje vrijeme također nisu doživjele svoju renesansu. Razlog ove teološke zapostavljenosti pojma kreposti/vrlina leži zasigurno u nekoliko elemenata, a većina njih se daje svesti na utjecaj koji je imala kazuistika odnosno kazuistički moral u teologiji, a kojemu također u pozadini stoji već spomenuti „kantovski“ dužnosni moral. Krepost je, naime, pod tim utjecajem izgubila svoje izvorno značenje u smislu čovjekovog nutarnjeg usavršavanja na svim razinama – naravnoj, emotivnoj i kognitivnoj. Slično kao i u filozofiji vrlina je i ovdje poprimila određeno iskrivljenje. Nasuprot njenom izvornom značenju njoj je kasnije posebno u moralnoj teologiji bila dodijeljena uloga stanovitog „stabilizatora“ i „ukortitelja“ čovjekovih elementarnih nagona, te kao puko pomoćno sredstvo u izvršavanju crkveno-moralnih propisa. Stoga nije niti čudo da se uz prizvuk „krepost“ istovremeno pomišljalo na šestu Božju zapovijed. Kreposna djevojka i mladić! Osvrćući se stoga na ovo suženo-teološko značenje kreposti Hans G. Gadamer će ustvrditi da je „riječ krepost skoro još samo u ironičnom značenju živa.“²⁰

Tako, unazad 40-tak godina tj. zaokretom koji je učinio II. vat. koncil sa svojim personalistički prožetim moralom primjećuje se revidiranje pojma vrlina i u samoj teologiji, (dakle ne samo u filozofiji), a time i njeno obnavljanje u izvornom smislu. Praveći odmak od ovog previše suženog i u sebi zatvorenog značenja kreposti, pojedini moralni teolozi pokušavaju dati novi zamah pružavanju kreposti i to u njenoj antičkoj ali i otačkoj tradiciji tumačeći je kao određeno držanje tj. stav u smislu temeljnog opredjeljena – *optio fundamentalis*, spram moralnog djelovanja. Time se željelo i u samoj teologiji ukazati na činjenicu, da objektivno učinjeno djelo ima i svoj „subjektivni karakter“ tj. da na morlanu kakvoću ljudskog djelovanja bitno utječe čovjekovo cjelokupno nutarnje opredljenje, tj. njegovi osobi stavovi, nagnuća itd...

S druge pak strane teološka etika naglašavajući potrebu povratka krepostima, te oslanjajući se pri tome prvotno na Tomu Akvinskog, pokušava ipak u osnovi zadržati onaj normativni vid svojstven etici, a koji joj ipak daje stanovitu stabilnost i određenje, a time i opravdanje. Zadržavajući pravo etici na normativnost ovo nastojanje ne želi ipak s druge strane tek jednostavno dati za pravo Kantovom rigorističkom poimanju morala i kreposti, već pojam kreposti promatrati u njenoj „umjerenijoj“ dimenziji, a koja se sastoji u sredini između

²⁰Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1972., str. 425.

ova dva ekstrema – potpuno isključenje normativnosti s jedne strane te zasnivanje morala isključivo i samo na normativnom principu s druge strane. Najbolji je primjer za to i prvi aristotelovac uopće – Toma Akvinski. Njegova se karakterna tj. kreposna etika upravo pokazuje kao nadopuna aristotelove etike i to u njenom normativnom vidu. U tom smislu upravo Toma, kao zastupnik jedne teološke etike, može poslužiti kao primjer u kojem se isključuje ekstrem odnosno alternativa koju postavljaju neki etičari u obliku pitanja: *ili kreposna ili dužnosna etika?! Na neopravdano nametnutu alternativu suvremenoj etici od tzv. radikalnih etičara kreposti, mi zajedno s Tomom Aquinskim odgovaramo izričajem: i kreposna, i dužnosna etika zajedno!*

6.4 Etika vrlina u okviru političke filozofije

Isto tako je važno spomenuti da se tematiziranje, a time i zanimanje za jednom etikom kreposti osim u području analitičke filozofije morala s jedne te moralne teologije s druge strane, također odvija na razini moderne političke misli. U tom je smislu poznata suvremena diskusija između tzv. Komunitarista i Liberala. Uviđajući tako poteškoće i probleme suvremenog neoliberalnog društva u svim njegovim izričajima, i posebno etičkim moderni komunitaristi na čelu s Charles Taylor-om, Michael Walzer-om, te Amitai Etzioni-em, zagovaraju u svojim političkim diskursima – s manje ili više razlika - klasično viđenje odnosa individue i zajednice. To klasično viđenje sastoji se upravo u njihovom naglašavanju kreposti kao bitnih preduvjeta za ispravne odnose između pojedinaca i zajednice te pojedinaca međusobno. Pri tome se često pozivaju na Aristotela i Tomu Akvinskog i njihovo viđenje političke zajednice. Naglašavajući tako važnost konkretne zajednice iz koje pojedinac potječe, suvremeni komunitaristi uzimaju često aristotelovsko-tomistički pojam pravednosti, pri čemu se ona prvotno ne promatra kao sredstvo regulacije socijalnih odnosa, već – što je važnije – kao osobna krepost koja ima svoje pozitivne socijalne učinke. Dati svakome što mu pripada, kaže Aristotel još u antičkom vremenu za vrlinu pravednosti.

Ono što komunitaristi posebno kritiziraju jest kantovski prožeto viđenje individua i njihovih odnosa unutar neke zajednice. Citirajući tako Kantovu postavku da bi neko pravno uređenje trebalo biti postavljeno tako da bi „moglo vrijediti za narod vragova (uvjet je samo da imaju razum)“, autor Peter Koller naglašava da je upravo ova Kantova postavka dovela do tzv. dogmatskog liberalizma koji pretpostavlja da je za funkcioniranje nekog društvenog sistema individuama potrebno samo tj. puko služenje razumom i to u smislu 'hladnog' i dosljednog provođenja načela.

Osim pravednosti, suvremeni komunitaristi naglašavaju također važnost ostalih kreposti u političkom sustavu, a kao jednog od bitnih uvjeta ispravnog funkcioniranja nekog društvenog sistema, poput npr. demokracije. Tako,

Uzimajući zasigurno u obzir važnost kreposti za neku političku zajednicu, a koju su u svojim diskursima tj. raspravama zastupali i Aristotel i Toma Akvinski, nama je bilo važno ukazati na buđenje etike kreposti/vrlina s pozicije analitičke filozofije morala ali i s pozicije političke filozofije. To prije svega znači da se etika vrlina/kreposti osim u moralu razmatra i u pitanjima o etosu i vrijednosnom utemeljenju društvene zajednice.

LITERATURA

Michaela QUANTE, Einführung in die allgemeine Ethik, Darmstadt, 2003.

John L. MACKIE, Ethik, Stuttgart, 1981.

Friedo RICKEN, Allgemeine Ethik, Stuttgart, 2003.

William K. FRANKENA, Etika, Zagreb, 1998.

Bruno NIEDERBACHER, Ethik I, Ethik II, Skriptum, SM 2006./2007.

Siegfried BATTISTI, Ethik II, Skriptum WS 1996./1997.

Ivan KOPREK, Opća i individualna etika, (Skripta priredena za pripremu i polaganje ispita studenata filozofije i religijske kulture FFDI-a u Zagrebu.)