ULOGA EMOCIJA U MORALU

Mađarević, Lovorka

Doctoral thesis / Disertacija

2010

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Department of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:111:272849

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI
UNIVERSITY OF ZAGREB
CENTER FOR CROATIAN STUDIES

Repository / Repozitorij:

Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
CENTAR ZA HRVATSKE STUDIJE

Lovorka Mađarević

ULOGA EMOCIJA U MORALU

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2010.



UNIVERSITY OF ZAGREB
CENTRE FOR CROATIAN STUDIES

Lovorka Mađarević

THE ROLE OF EMOTIONS IN MORALITY

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2010



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
CENTAR ZA HRVATSKE STUDIJE

LOVORKA MAĐAREVIĆ

ULOGA EMOCIJA U MORALU

DOKTORSKI RAD

Mentor: dr. sc. Filip Grgić

Zagreb, 2010.

Sažetak

Premda se problem emocija učestalo tematizira u današnjoj filozofskoj literaturi, konkretnom pitanju o ulozi emocija u moralu ne pridaje se značajna pozornost. U tom smislu ovo pitanje leži na margini suvremenih rasprava, čak i onih najutjecajnijih u području filozofije emocija. Imajući u vidu činjenicu da je ovaj problem najčešće ostavljen po strani, jedna od temeljnih zadaća doktorske radnje jest sustavno razmotriti odnos emocija i morala te ujedno ispitati u kojoj se mjeri emocije uopće mogu inkorporirati u domenu morala. Budući da je odnos emocija i morala moguće ispitati na različitim razinama, ovisno o tome imamo li u vidu metaetičke, normativne ili praktične probleme, u radnji razmatranju spomenutog odnosa pristupam upravo na taj način. Tako u svakom poglavlju raspravljam o jednom specifičnom pitanju koje iskrsava na nekoj od razina etičkog istraživanja, a moja glavna tvrdnja je da odgovor na svako od tih pitanja treba potražiti unutar etike vrlina. Budući da je u okvirima te etičke teorije ostavljeno najviše prostora za emocije, to je, tvrdim, ujedno i njezina najveća prednost. Moje mišljenje je naime da dobra etička teorija mora uzeti u obzir činjenicu da su ljudi, između ostalog, emocionalna bića odnosno da taj aspekt naše osobnosti ne smije biti zanemaren ni u sferi morala.

Da bismo mogli raspravljati o ulozi emocija u moralu, prethodno je potrebno odrediti što emocije uopće jesu. Upravo je na to pitanje, pitanje same prirode emocija, usmjerena pažnja većine autora koji promatraju emocije iz filozofske perspektive. Glavne ideje i teorije koje se pritom javljaju razmatram u prvom poglavlju rada. Ovdje pokazujem da se prava priroda emocija ne može objasniti isključimo li bilo koju njihovu komponentu (kognitivnu, afektivnu ili motivacijsku). Kako bih uvela u glavnu temu rada, u sklopu ovog poglavlja također pružam općeniti prikaz točaka u kojima se susreću moral i emocije. Nakon uvodnog dijela, ostatak rada strukturiran je tako da u svakom poglavlju problemu statusa emocija u moralu pristupam iz jedne drugačije perspektive, ovisno o tome bavim li se: (i) objašnjavanjem odnosa između emocija i vrijednosti; (ii) inkorporiranjem emocija u jednu od standardnih etičkih teorija ili (iii) traženjem njihova mjesta u okviru različitih pristupa moralnom odgoju. Budući da se emocije javljaju kao reakcije na različite vrijednosti, postavlja se pitanje kakve te reakcije trebaju biti. Kakve bismo emocije trebali imati kada se javlja konflikt između njihove racionalnosti i moralne primjerenosti? Etika vrlina ovaj konflikt, čini mi se, uspješno može riješiti. Na putu uklapanja emocija u moral također se javlja prepreka u obliku pristrane prirode emocija i nepristrane prirode morala, a jedna verzija etike vrlina tu prepreku i ovaj put može savladati. I na koncu, sva ova pitanja ponovno se javljaju u raspravi o moralnom odgoju gdje tvrdim da taj odgoj treba biti shvaćen kao karakterni odgoj s naglaskom na kultivaciji emocija.

Ključne riječi: briga, emocije, etika vrlina, moralna načela, moralni odgoj, nepristranost, osjećaji, primjerenost, pristranost, racionalnost.

Summary

Although the problem of emotions is often discussed in current philosophical literature, the question of the role of emotions is still not given the attention it deserves. In that sense, this question lingers on the margins of current discussions, even the most influential ones in the field of the philosophy of emotions. Having in mind the fact that this problem is often ignored, one of the fundamental tasks of this thesis is to systematically study the relationship between emotions and ethics and to question the extent to which emotions could be incorporated into the ethical domain. It is possible to examine the relationship between emotions and ethics on various levels, depending whether we take into consideration meta-ethical, normative or practical problems, which is what this thesis engages with. Each chapter, therefore, deals with one specific question that emerges on some level of ethical research, and my main argument is that the answer to each of these questions should be searched for within the virtue ethics. This ethical theory leaves the most space for emotions and that is, I argue, its main advantage. My claim is that good ethical theory has to take into account the fact that people are, among others, emotional beings and that aspect should not be neglected in the ethical sphere either.

In order to discuss the role of the emotions in ethics, we first need to define what emotions are. Most authors investigating emotions from a philosophical position are dealing precisely with that question, with the question of the very nature of emotions. The main ideas and theories that occur during that investigation are being discussed in the first chapter. There, I show that the true nature of emotions cannot be explained if we eliminate any of their components (cognitive, affective or motivational). In order to introduce the main topic of the thesis, I also offer a general overview of meeting points between ethics and emotions. After the introduction, the rest of the thesis is structured so that each chapter approaches the problem of the status of emotions in ethics from a different perspective, whether I deal with (i) explaining the relationship between emotions and value; (ii) incorporating emotions in one of the standard ethical theory or (iii) locating them in the framework of different approaches to the ethical upbringing. Due to the fact that emotions emerge as reactions to various values, the question is what those reactions should be. What kind of emotions should we feel when there is a conflict between their rationality and ethical appropriateness? Virtue ethics, it seems to me, can solve this problem successfully. Attempting to fit emotions with ethics, we also encounter an obstacle in the shape of a partial nature of emotions and impartial nature of morality, and one version of virtue ethics can solve that problem too. Finally, all these questions occur again in the discussion on moral education where I argue that that education should be understood as character education with the emphasis on the cultivation of emotions.

Key words: care, emotions, ethics of virtue, moral principles, moral education, impartiality, feelings, appropriateness, partiality, rationality.

Sadržaj

Uvod ... 8
1. Priroda emocija i njihov doticaj s moralom ... 12
1.1. Osjećajne i bihevioralne teorije emocija ... 13
1.1.1. *Emocije i osjećaji* ... 17
1.1.2. *Intencionalnost i racionalnost* ... 21
1.1.3. *Važnost afektivnog aspekta* ... 26
1.2. Kognitivne teorije emocija ... 28
1.2.1. *Problemi za kognitivne teorije emocija* ... 33
1.2.2. *Važnost kognitivnog i motivacijskog aspekta* ... 38
1.3. Odnos emocija i morala ... 40
1.3.1. *Moralne emocije* ... 41
1.3.2. *Emocije i razumijevanje svijeta* ... 44
1.3.3. *Moralne intuicije i emocije* ... 45
1.3.4. *Emocije i moralni razvoj* ... 47
1.3.5. *Aristotel i priroda emocija* ... 50
2. Emocije i moralna primjerenost ... 53
2.1. Emotivizam ... 55
2.2. Dispozicionalizam ... 61
2.3. Primjerenost emocija ... 64
2.4. Moralistička pogreška ... 67
2.5. Prikladnost, primjerenost i etika vrlina ... 72
2.5.1. *Problem konfliktnih emocija* ... 76
2.5.2. *Phronesis* ... 81
3. Nepristranost morala *vs.* pristranost emocija ... 85
3.1. Posebni odnosi i emocije ... 88
3.1.1. *Jedan prijedlog rješenja konflikta* ... 89
3.2. Posebni odnosi, emocije i konzekvencijalizam ... 92
3.2.1. *Egoist o (ne)pristranosti* ... 95
3.2.2. *Utilitarist o pristranosti* ... 98
3.2.3. *Završna napomena* ... 106
3.3. Status emocija u Kantovoj etici ... 108
3.3.1. *Kada postupak ima moralnu vrijednost?* ... 109
3.3.2. *Jedna misao previše* ... 117
3.3.3. *Neki prigovori* ... 123
3.3.4. *Završna napomena* ... 127
3.4. Emocije u etici brige ... 128
3.4.1. *Što je etika brige?* ... 131
3.4.2. *Ima li pristranost moralni značaj?* ... 134
3.4.3. *Moralna načela i pristrano ponašanje* ... 143
3.4.4. *Završna napomena* ... 146
4. Emocije i moralni odgoj ... 149
4.1. Moralni odgoj kao učenje načela ... 151
4.1.1. *Načela i odluke* ... 152
4.1.2. *Postiže li se moralna autonomija usvajanjem načela?* ... 155
4.2. Habituacija i paradoks moralnog odgoja ... 158

4.2.1. *Navika – automatizam ili refleksija?* 161
4.2.2. *Teoretski ili praktični problem?* 163
4.3. Karakter, emocije i odgoj 165
4.3.1. *Kognitivna vs. emocionalna moralna zrelost* 167
4.3.2. *Neke metode i sredstva moralnog odgoja* 176
4.3.3. *Osjećati pravu stvar na pravi način u pravo vrijeme* 181
4.3.4. *Perceptivna uloga emocija* 185
4.3.5. *Završna napomena* 189
Zaključak 194
Dodatak: Jesmo li odgovorni za svoje emocije? 198
Bibliografija 206

Uvod

Za emocije su u znanstvenim okvirima najčešće zainteresirani psiholozi, neuroznanstvenici i antropolozi. Razmatrati emocije sa stajališta filozofije poseban je i složen zadatak između ostalog i zbog toga što ne smijemo zanemariti ključne spoznaje do kojih su o njima došle spomenute znanosti. Baviti se emocijama znači, s jedne strane, imati na umu interdisciplinarni karakter tog pothvata, a, s druge strane, pronaći smjer kretanja unutar tematske, ali i svake druge slojevitosti karakteristične za filozofsko propitivanje različitih fenomena. Mnoge filozofske discipline susreću se s problemom emocija gledajući ga iz svog posebnog ugla, no zapravo je teško strogo odrediti mjesto njihova razilaženja odnosno doticanja. Uzmemo li u obzir kompleksnost emocija, jasno je da njihovu proučavanju možemo pristupiti na različite načine, ovisno o tome zanima li nas njihova uloga u procesu spoznavanja, njihova uloga u motivaciji ili, recimo, njihova uloga u stvaranju i recepciji umjetničkog djela. Emocije se danas često nalaze u središtu filozofskih rasprava, a ono na što je ponajviše usmjerena pažnja većine autora jest pitanje same njihove prirode. Literatura iz tog područja (koje su neki skloni nazivati filozofijom emocija) široka je i raznolika; autori se uz filozofsku argumentaciju pozivaju na empirijske podatke i psihologijska istraživanja; referiraju na probleme metafizike, filozofije uma i epistemologije i tek se u naznakama dotiču pitanja morala. Upravo me posljednja činjenica potakla na pisanje ovog rada. Naime, naslovi koji sugeriraju da je riječ o ulozi emocija u moralu rijetki su te se uglavnom svode na tekstove u kojima se raspravlja tek o pojedinim aspektima ove teme (na primjer, propituje se uloga emocija u nekoj od etičkih teorija ili se piše o nekoj konkretnoj emociji i njezinu značenju za moral). Pružiti sustavnu raspravu o ulozi emocija u moralu ambiciozan je projekt u koji se ni sama neću upustiti. Ipak, nadam se da ću uspjeti osvijetliti barem jedan dio ove problematike te otvoriti prostor za daljnju diskusiju.

Moral uobičajeno razmatramo na trima razinama – metaetičkoj, normativnoj i praktičnoj. Svaka od njih podrazumijeva bavljenje različitim pitanjima. Tako se na metaetičkoj razini, primjerice, susrećemo s pitanjima o mogućnostima i načinima postojanja i spoznavanja morala; na normativnoj se razini pitamo o tome što bismo u moralnom pogledu trebali činiti, dok na praktičnoj razini pokušavamo vidjeti kakve implikacije naši teoretski zaključci mogu imati primijenimo li ih na probleme koji iskrsavaju u postojećim životnim sferama i okolnostima. Unatoč drugačijim preokupacijama i ciljevima istraživanja, jasno je da je uvijek riječ o međusobno povezanim raspravama koje se stoga i ne mogu mimoići. Iz tog se razloga i prilikom ispitivanja uloge emocija u moralu ne bi trebala zanemariti specifičnost te uloge na svim navedenim razinama. Upravo sam na takav način i strukturirala ovaj rad: u svakom poglavlju (izuzev uvodnog) problemu statusa emocija u moralu pristupam iz jedne drugačije perspektive, ovisno o tome bavim li se metaetičkim, normativnim ili praktičnim pitanjima. Glavna tvrdnja koju ću pokušati obraniti jest da se važnost emocija u moralu najbolje izražava unutar etike vrlina, i to na svim trima razinama etičkog istraživanja. Drugim riječima, etika vrlina se, prema mome mišljenju, najuspješnije nosi s poteškoćama koje se pojavljuju kada emocije nastojimo uključiti u moral bez obzira javljaju li se te poteškoće u kontekstu: (i) objašnjavanja relacije između emocija i vrijednosti; (ii) inkorporiranja emocija u jednu od standardnih etičkih teorija ili (iii) traženja njihova mjesta u okviru različitih pristupa moralnom odgoju.

Rad koji sam naslovila *Uloga emocija u moralu* sastoji se od četiri poglavlja. U prvom poglavlju izlažem glavne ideje najutjecajnijih teorija emocija. Premda ne smatram da se nužno moramo opredijeliti za neku od tih teorija da bismo poslije zauzeli stav u pogledu statusa emocija u moralu, na neke ću se zaključke iz ovoga dijela svakako vraćati tijekom idućih poglavlja. Ovdje još nastojim pokazati da se prava priroda emocija ne može objasniti zanemarimo li bilo koju njihovu komponentu te kao glavni nedostatak predstavljenih teorija

vidim inzistiranje na samo jednom od konstitutivnih dijelova emocije. S ciljem uvođenja u glavnu temu rada, u ovome dijelu također pružam općeniti pregled točaka u kojima se susreću moral i emocije.

Drugo poglavlje rada posvećeno je ulozi emocija kakvom je vide sentimentalističke pozicije. Zastupati neku od sentimentalističkih pozicija znači smatrati da emocije predstavljaju osnovu za razumijevanje moralnih, ali i drugih vrijednosnih sudova. Ovdje kritički propitujem kako se odnos između morala i emocija promatra u sklopu različitih gledišta – od emotivizma do suvremenog sentimentalizma. Dok je za ranije oblike sentimentalizma, uvjetno rečeno, karakteristično da moral analiziraju u kategorijama emocija koje trenutno imamo, kasnije pozicije tom odnosu pristupaju vodeći računa o tome kakve bismo emocije trebali imati. No pitanje o tome kakve bismo emocije trebali imati nije uvijek jednoznačno s obzirom da se ne čini distinkcija između njihove racionalnosti i moralne primjerenosti. Suprotno stajalištu prema kojem etika vrlina predstavlja najočitiji primjer gdje ta razlika nije izoštrena, tvrdit ću da se ova teorija od tog prigovora može obraniti.

Okosnicu trećeg poglavlja čini problem pristranosti i nepristranosti. U središtu mog interesa nalazi se sljedeće pitanje: na koji način emocije kao pristrana stanja uklopiti u moral koji tradicionalno promatramo kroz prizmu nepristranosti? Ovom pitanju pristupam sa stajališta dominantnih etičkih teorija, nastojeći rasvijetliti ulogu koju emocije imaju u svakoj od njih. Tako pažnju posvećujem utilitarizmu i etičkom egoizmu kao reprezentativnim teorijama tzv. konzekvencijalističkog utemeljenja te Kantovoj teoriji kao najpoznatijem obliku deontološke etike. Zaključivši da ove teorije problem pristranosti i nepristranosti ne rješavaju na adekvatan način, ukazujem na jednu verziju etike vrlina za koju smatram da takvo rješenje može ponuditi.

U posljednjem poglavlju sažimam rezultate do kojih sam došla u prethodnim raspravama te ih nastojim primijeniti na jedno konkretno praktično pitanje – pitanje moralnog

odgoja. Cijelu raspravu prikazujem vodeći se trima pitanjima: o sadržaju, svrsi i realizaciji svrhe moralnog odgoja. Odbacivši pristup prema kojem se takav odgoj treba sastojati od poučavanja i usvajanja određenih moralnih načela, pokušavam obraniti stajalište prema kojem poučavanje i usvajanje vrlina, s posebnim naglaskom na kultiviranju emocija, treba predstavljati temelj odgojnog procesa.

1. Priroda emocija i njihov doticaj s moralom

Emocije se u povijesti filozofije ponekad smatra nepouzdanim i ometajućim impulsima koji "prijete" našoj racionalnoj spoznaji svijeta te koji predstavljaju prepreku ispravnom rasuđivanju i primjerenom vođenju ljudskog života. Iz tako okarakteriziranih emocija izrasta njihova inferiornost spram razuma koji ih, kao što smatraju Platon i Aristotel, poput "vladara" mora biti sposoban kontrolirati. No kontrola emocija ne povlači njihovo suzbijanje, već se – poglavito kod Aristotela – prije radi o mogućnosti njihova kultiviranja te učenja kako "osjećati pravu stvar na pravi način u pravo vrijeme" (Aristotel, *Nikomahova etika* II, 1106b16–24). Opisujući ih kao suprotne redu i skladu koji postoji u prirodi, stoici pak tvrde da emocije nastaju kao rezultat neistinitih vjerovanja te njihovo ukidanje vide kao glavnu zadaću moralnog napretka. Nasljeđujući antičku i helenističku tradiciju, u kojima se one naglašeno tematiziraju u kontekstu morala, i u skolastičkom razdoblju analiza emocija ostaje vezana uz pitanje "dobrog života". Utjecaj kršćanskog svjetonazora jasno se očituje u određivanju pojedinih emocija (ljutnje, pohlepe, zavisti…) kao grešnih i uzdizanju drugih (ljubavi, vjere i nade) u rang najviših vrlina. Emocije nalaze svoje mjesto i unutar širokog spektra filozofskih problema koji se razmatraju u razdoblju novovjekovne filozofije. Neki filozofi, poput Spinoze, shvaćajući većinu emocija kao izvor frustracije i nezadovoljstva, nastavljaju stoičko učenje, dok neki, poput Humea, razum u potpunosti podređuju strastima, gledajući u njima glavni izvor motivacije. Descartesov dualizam, prema kojem se čovjek sastoji od dviju neovisnih supstancija – duha i tijela – uzrok je određenim nedosljednostima u njegovu tematiziranju emocija. Tako su one jednom svedene na osjećanje tjelesnih uzbuđenja, dok su drugi put različite emocije definirane s obzirom na njihove konstitutivne komponente od kojih su posebno naglašene percepcije i vjerovanja. U tom smislu, Descartesovo učenje o

emocijama možemo dvojako interpretirati: kao preteču osjećajnih teorija Humea i Jamesa, s jedne strane, ili pak kao ranu verziju neke od suvremenih kognitivnih teorija, s druge strane.

Premda se danas većina filozofa slaže da emocije ne možemo jednostavno poistovjetiti s osjećanjem tjelesnih promjena, kao što su to, primjerice, smatrali Descartes i James, oni se i dalje spore oko pitanja što emocije doista jesu. U skladu s tim, intuicija da su emocije sastavni dio našeg *shvaćanja* svijeta odnosno da emocije imaju izuzetno važnu ulogu našim životima ostaje samo intuicija, sve dok se ne pokaže na koji način one tu ulogu uopće mogu obnašati ili obnašaju. U ovom poglavlju pokušat ću stoga podrobnije prikazati prirodu emocija i sagledati koji su elementi uopće potrebni za konstituiranje tog fenomena.

1.1. Osjećajne i bihevioralne teorije emocija

Osjećajne teorije emocija teorije su koje emocije poistovjećuju s afektima ili osjećajima,[1] a ti su elementi za neke čak i dostatni za konstituciju emocije, a za neke samo nužni. Bihevioralne teorije emocije ne dovode u vezu s osjećajima, već ih nastoje objasniti u svjetlu određenih obrazaca ponašanja. Iako je riječ o različitim teorijama emocija, postoji razlog zašto ih neću razmatrati odvojeno. Naime, mislim da neću pogriješiti ako kažem da je objema teorijama zajedničko to da emocije svode na empirijski provjerljive fenomene. Dok osjećajne teorije ponajviše govore o fiziološkim manifestacijama koje su introspektivno provjerljive, bihevioralne teorije govore o određenoj vrsti tjelesnih manifestacija koje mogu biti vidljive i drugim promatračima. Jednako tako, obje su teorije podložne istoj vrsti prigovora koji

[1] Treba napomenuti da se u literaturi pod izrazom "afekt" najčešće podrazumijeva "osjećaj". Sam izraz "osjećaj" pak uključuje svjesno opažanje zbivanja u tijelu pa se u tom smislu najčešće govori o "tjelesnim senzacijama", "tjelesnim promjenama" ili "tjelesnim osjećajima". Kasnije će biti riječi o tome da afektivnost sadrži mnogo više od osjećaja vezanih isključivo uz tjelesna stanja.

pokazuju da se emocije ne mogu svesti bilo na osjećaje bilo na ponašanje budući da je sasvim moguće da se emocija pojavljuje nezavisno od navedenih elemenata.[2]

Osjećajna teorija koju ću prvu ovdje ukratko razmotriti jest ona Davida Humea. U *Raspravi o ljudskoj prirodi* Hume sve zamjedbe dijeli na utiske i ideje, a emocije pritom svrstava u prvu skupinu. Preciznije rečeno, emocije pripadaju onoj kategoriji koju Hume naziva refleksivnim utiscima, dok se u kategoriju tzv. osjetnih utisaka, uza sve utiske osjetila, ubrajaju utisci tjelesne boli odnosno ugode. To ujedno i objašnjava zašto se Humeovu teoriju ponekad označava kao osjećajnu teoriju emocija. Upravo su *osjećaji* ugode ili bola oni koji, prema Humeu, prethode nastanku određene emocije. Poziv drage prijateljice koju odavno nisam vidjela uzrokovat će u meni osjećaj ugode, a potom će taj osjećaj biti uzrokom moje emocije radosti. Neku emociju, čini se, uopće nije ni moguće imati ukoliko ne postoji neki od spomenutih osjećaja pa tako možemo kazati da je to za Humea zasigurno ključan uvjet za pojavljivanje emocije. Netko bi mogao prigovoriti da Hume nije tipičan zastupnik osjećajne teorije emocija budući da II. knjiga njegove *Rasprave* ("O strastima") sadrži diskusiju o emocijama koja se u nekom smislu odmiče od postavki karakterističnih za tu teoriju. Nastojat ću pojasniti o čemu je riječ. Priroda emocija, prema Humeu, može se odrediti ako se imaju u vidu ne samo uzroci njihova nastajanja, već i učinci koje same emocije ostvaruju. Na temelju toga se žudnja, gađenje, tuga, radost, nada… ubrajaju u tzv. *neposredne* emocije, a ponos, poniznost, častoljublje, ljubav, mržnja, zavist… pripadaju tzv. *posrednim* emocijama. Dok emocije iz obiju kategorija dijele neke zajedničke uzroke njihova nastanka (sve su emocije primarno uzrokovane osjećajem boli ili ugode), jedino posredne emocije i *same* mogu biti uzrokom ideja. Priroda se posrednih emocija zato lakše može odrediti usmjeravanjem pažnje na ono što one same uzrokuju nego na ono što njih uzrokuje. Kako bi to objasnio, Hume uvodi razliku između uzroka i objekta emocije. Raspravljajući o emociji ponosa, on piše:

[2] Još jedan razlog zbog kojeg ću se u daljnjem tekstu više posvetiti prikazu osjećajnih teorija leži u tome što biheviorale teorije nisu specifične samo za pitanje prirode emocija, već se o njima ponajviše govori u kontekstu problema duha i tijela, gdje se kao glavni predstavnici ističu B. F. Skinner i G. Ryle.

> Prva ideja koja se javlja u umu jest ideja uzroka ili proizvodnog principa. To izaziva strast koja je s njim spojena; a ta strast, kada je izazvana, skreće naš pogled na drugu ideju, na ideju sebe. Tu je, dakle, strast pozicionirana između dviju ideja od kojih je jedna proizvodi, a druga je proizvedena njome. Prva ideja, prema tome, predstavlja *uzrok*, a druga *objekt* strasti. (Hume, *Rasprava*, 2. 1. 2.)

Kao što sam već navela, emocija ponosa, prema Humeu, pripada u skupinu posrednih emocija. Sudeći prema gornjem citatu, posredne emocije, za razliku od neposrednih, imaju i objekte koji su različiti od uzroka zbog kojih one nastaju. U primjeru emocije ponosa vidljivo je da ta emocija u našem umu izaziva ideju "jastva", čime Hume ukazuje da smo mi sami objekt te emocije. Slično vrijedi i za emocije ljubavi i mržnje, ali koje za svoje objekte imaju, kako Hume kaže, "neke druge osobe" (Hume, *Rasprava*, 2. 2. 1.). Objekt posrednih emocija ipak mora biti povezan s njihovim uzrokom. Na koji način? Slijedeći Humeov primjer, uzrok moje emocije ponosa može biti ideja lijepe kuće. No ideja lijepe kuće može proizvesti osjećaj ugode u mnogim ljudima pa tako i u meni, ali, da bi u meni dodatno proizvela i emociju ponosa, ta kuća mora sa mnom biti nekako povezana (na primjer, da je u mojem vlasništvu; da sam je sama projektirala ili nešto slično). Tek kada je ostvaren taj uvjet, može nastati i emocija ponosa. Tada ideja lijepe kuće u meni izaziva ponos, a ta emocija nadalje izaziva da skrenem pažnju na sebe koja time postajem objektom same te emocije. Čitava ova rasprava, kao što je već rečeno, daje naslutiti da je Hume uvidio vrlo važan aspekt emocija – njihovu intencionalnost[3] – i da se time udaljio od puke osjećajne teorije. Unatoč tome, priklanjam se mišljenju da imamo dobar razlog Humea smatrati jednim od predstavnika osjećajnih teorija o čemu svjedoči i njegova tvrdnja da osjeti različitih emocija "[…] čine samu njihovu bit i

[3] O intencionalnosti emocija govorim u dijelu posvećenom kritici osjećajnih i bihevioralnih teorija.

suštinu. Tako je ponos ugodan osjet, a poniznost bolan; kad se ukloni ugoda i bol, u stvarnosti nema ni ponosa ni poniznosti" (Hume, *Rasprava,* 2.1.5.).[4]

U prvoj polovici dvadesetog stoljeća jedna od najutjecajnijih teorija emocija jest James-Langeova teorija prema kojoj se emocije određuju kao *osjećanje* fizioloških promjena i reakcija u tijelu, a pri čemu su te fiziološke promjene rezultat percepcije određenih činjenica u okolini.[5] Pojednostavljeno rečeno, James ukazuje na to da nije točno da je rumenjenje lica manifestacija postiđenosti ili da je lupanje srca manifestacija uplašenosti, već, sasvim obrnuto, da su emocije stida i straha rezultat našeg osjećanja takvih *nevoljnih* (instinktivnih) reakcija (James, 2003 [1884]: 65–76). Tako, primjerice, ne drhtimo zato jer imamo emociju straha, već imamo emociju straha zato jer drhtimo. Neki autori dobro primjećuju da James-Langeova teorija ipak predstavlja svojevrstan napredak u odnosu na Humeovu afektivnu teoriju budući da ne zanemaruje u potpunosti kognitivni aspekt emocije (Deigh, 1994: 828–829; Stocker, 1996: 25). Međutim, za razliku od kognitivne teorije u kojoj je kognitivni element konstitutivan za emociju, u James-Langeovoj teoriji on predstavlja tek jednu od karika u kauzalnom lancu. Pojasnimo to na primjeru. Kao rezultat moje percepcije (kognitivni element) da se prema meni kreće jureće vozilo, srce mi počinje ubrzano kucati te se počinjem tresti, a strah se kao emocija pojavljuje tek na koncu cijelog procesa. Dakle, premda se James i Lang ne odriču kognitivnog elementa emocije, njihovu teoriju ipak možemo prvenstveno smatrati afektivnom budući da je naglasak stavljen na samo osjećanje senzacija u tijelu. Ili, kako James kaže, "[…] naše *osjećanje* [tjelesnih] promjena kako se javljaju JEST emocija" (James, 2003 [1884]: 67, moj kurziv). Još jedan dokaz da se njegovo stajalište o emocijama najvećim dijelom temelji na njihovoj afektivnoj komponenti jest i Jamesov argument kojim se, slično kao i kod Humea, sugerira da izostankom afektivnosti izostaje i sama emocija.

[4] I autori poput Ben-Ze'eva (2000: 542, fn. 56) i Oakleya (1994: 17–19) također Humea svrstavaju među zastupnike osjećajnih teorija.

[5] William James i danski psiholog Carl Lange su otprilike u isto vrijeme, ali neovisno jedan o drugom došli do iste teorije o prirodi emocija koju su potom zajedno zastupali u djelu *The Emotions* (1885).

James smatra da pokušamo li u našoj svijesti od određene emocije apstrahirati tjelesne promjene koje je obilježavaju, od same emocije neće ostati ništa izuzev "[…] hladnog i neutralnog stanja intelektualne percepcije" (James, 2003 [1884]: 70).

Poznati Jamesov argument snažno podupire naše intuicije kada je riječ o prirodi emocija pa stoga i nije neobično da je njegova teorija, premda u svom originalnom obliku danas napuštena, snažno utjecala i na većinu suvremenih istraživača. Čini se da doista nije jednostavno zamisliti da imamo određenu emociju, a da smo lišeni svih tjelesnih promjena koje su za nju karakteristične. Je li moguće biti tužan, a da tijelo pritom ne daje baš niti jedan jedini signal koji bi na takvo nešto ukazivao? Pokušamo li odgovoriti na ovo pitanje, vjerojatno ćemo na temelju vlastitih doživljaja različitih emocionalnih stanja doći do toga da je James u pravu kada smatra da emocija bez pripadajućih tjelesnih senzacija na koncu i nije emocija. Teorijama koje afekte vide kao glavni element emocije u prilog tako ide i naše vlastito emocionalno iskustvo, ali i određena empirijska saznanja koja također potvrđuju vezu između emocija i tjelesnih senzacija. Tako James (2003 [1884]: 76) navodi slučajeve pacijenata podvrgnutih nekom obliku tjelesne anestezije uslijed koje se u tih osoba primijetilo opadanje u broju i intenzitetu emocionalnih stanja. Ovdje je dakako riječ o empirijskim primjerima koji, a i sam James je toga svjestan, ne mogu biti presudnim argumentom za njegovu teoriju. Ipak, slučajevi koje James spominje imaju sugestivnu snagu: ako emocije doista nestaju uslijed smanjenja tjelesnih promjena, onda nije posve neobično pristati upravo uz onu teoriju koja emocije vidi kao osjećanje tjelesnih promjena.

1.1.1. *Emocije i osjećaji*

Većinu prigovora koji se upućuju osjećajnim i bihevioralnim teorijama emocija mogli bismo sažeti u tvrdnju da se emocije ne mogu identificirati bilo s osjećajima[6] bilo s različitim

[6] U filozofskoj literaturi o emocijama nije uvijek precizno određeno što se misli pod osjećajima, a razlog tome leži u sljedećem. Izraz "osjećaj", vjerojatno pod utjecajem James-Langeove teorije, dugo se poistovjećivao s

uzorcima ponašanja. Različiti su pak razlozi koji se navode u obranu te tvrdnje. Jedan koji se u tom kontekstu najčešće spominje jest taj da se emocije ne mogu poistovjetiti s osjećajima zbog toga što isti osjećaji mogu pratiti različite emocije. Ubrzano kucanje srca, primjerice, može biti tjelesna promjena karakteristična za emociju straha, ali, jednako tako, i za emociju ljubavi. Također, moguća je i obrnuta situacija: istu emociju, kod različitih ljudi, mogu pratiti različiti osjećaji. Tako ljutnju kod jedne osobe može pratiti osjećaj grča u trbuhu, dok se ljutnja kod druge osobe može očitovati kao "bubnjanje" u glavi i ušima. Na koncu, i *sami* možemo više puta imati istu emociju, a da pritom nemamo uvijek i iste tjelesne promjene. Moguće je da se nečija emocija ljubavi u različitim okolnostima očituje na različite načine. Slično tome, isto bihevioralno obilježje može pripadati dvjema različitim emocijama, ali, jednako tako, različita bihevioralna obilježja mogu pratiti istu emociju. Za primjer prvog slučaja prisjetimo se plača koji, premda karakterističan za emociju tuge, također može biti manifestacija radosti. U drugom slučaju, skretanje pogleda i specifična grimasa na jednak način sugeriraju da je riječ o emociji gađenja. Na temelju ovih primjera nije teško uočiti da tjelesne i bihevioralne promjene ne mogu poslužiti kao kriterij za razlikovanje pojedinih emocija. Ta činjenica svakako ukazuje na manjkavost teorija koje upravo te komponente vide kao odlučujuće, a ponekad čak i dostatne, za njihovu konstituciju.

Sljedeći prigovor koji valja spomenuti jest da određene tjelesne osjećaje ili uzorke ponašanja ne mora pratiti odgovarajuća emocija. Primjerice, tjelesni osjećaj ne mora nužno biti znak konkretne emocije jer znojenje i crvenjenje ne moraju odavati emocije straha ili srama, već mogu nastupiti kao rezultat fizičkog napora. Taj prigovor pokazuje da osjećaji nipošto nisu dostatan uvjet za imanje emocija, već da emocija ipak uključuje nešto više od toga. Jer kada bi bila točna tvrdnja da se emocije mogu reducirati na osjećaje, tada bi se

---

"tjelesnim osjećajem", a pod čim se opet podrazumijevaju one tjelesne tjelesne promjene koje svjesno registriramo (usp. Oakley, 1994: 7–9). Kada ću se kasnije u radu pozivati na osjećaje, međutim, pod njima ću podrazumijevati ne samo svjesnost o fiziološkim promjenama, već i psihičke osjećaje kao što su briga ili interes za nekoga. I jedno i drugo ću, uza bihevioralne reakcije odnosno izražavanje emocija, smatrati bitnim odrednicama afektivnosti.

emocija morala nužno pojaviti u sprezi s odgovarajućim osjećajem, ali, kao što je vidljivo iz navedenih primjera, to ne mora biti tako. Potrebno je razlikovati kada se osjećaj javlja kao manifestacija emocije, a kada se javlja kao rezultat nekih drugih čimbenika koji ne sadrže pozivanje na neko specifično emocionalno stanje. Bihevioralne teorije nailaze na sličnu poteškoću. Igrajući svoje uloge, glumci često trebaju prezentirati različita emocionalna stanja u kojima se uistinu ne nalaze. Ponašanje ljudi iz određenih profesija, poput onih iz uslužnih djelatnosti, često nije u skladu s emocionalnim stanjima u kojima se ti ljudi doista nalaze (usp. Kristjánsson, 2002: 11–12; Prinz, 2004: 52; Ben-Ze'ev, 2000: 75).

Postoji još jedan razlog zašto bismo osjećajne i bihevioralne teorije trebali smatrati pogrešnima. Čini se da emocije možemo imati, a da te emocije ne prati određeno ponašanje ili konkretni tjelesni osjećaj. Netko može biti ljubomoran, ali svojim ponašanjem uopće ne mora otkrivati karakteristične simptome te emocije. Ili, nečiju ljutnju ne mora pratiti glasno vikanje, mrštenje ili bilo koji drugi oblik negodovanja što ujedno ne znači da ta emocija nije prisutna. Što se tiče emocija i samih osjećaja, vjerujem da može doći do raskoraka između ta dva fenomena i ako imamo u vidu distinkciju između "okurentnih" emocija i emocija kao dispozicija (*tendencija* da u takvim i takvim okolnostima osoba ima takvu i takvu emociju). Neka osoba, primjerice, može imati trajnu dispoziciju zavisti, a ta joj se emocija tek u određenim okolnostima može dogoditi odnosno manifestirati. Ako emociju shvatimo kao dispoziciju, tada takvu emociju ne mora uvijek pratiti odgovarajući tjelesni osjećaj. Dakle, onoga tko ima dispoziciju biti zavidan obično nazivamo *zavidnom* osobom, ali tu njegovu zavist ne moraju pratiti i osjećaji karakteristični za tu emociju.[7] U ovom kontekstu zanimljivo je spomenuti i Ben-Ze'evovu kategorizaciju emocija na "trajne", "mirne" i "nesvjesne" (Ben-Ze'ev, 2000: 75–76) koja podupire tvrdnju da emocije mogu biti prisutne bez popratnih

[7] Ovdje bi mi netko mogao prigovoriti da nazivajući neku osobu zavidnom, mi zapravo govorimo o karakternoj crti koju ona ima, a ne o samoj emociji. Drugim riječima, prigovor bi glasio da sam ovom distinkcijom pokazala da *karakterna crta* može postojati bez odgovarajućeg osjećaja, a ne da *emocija* može postojati bez odgovarajućeg osjećaja. Međutim, zavidna osoba je ona koja je barem jednom iskusila emociju zavisti pa u tom smislu nije pogrešno reći da je njezina karakterna crta sigurno povezana s tim emocionalnim stanjem.

osjećaja. Promotrimo prvu kategoriju. Netko se tijekom dugog perioda može ljutiti na svoje roditelje zbog neugodnih iskustava koje je doživio u djetinjstvu. Ali, ta osoba u svakom trenutku svog života sigurno nije u takvom stanju da joj pojačano kuca srce, da ubrzano diše ili ima neku od reakcija svojstvenih emociji ljutnje. Na temelju tog primjera uočimo da osoba može imati neku emociju, a da nema ujedno i osjećaj koji tu emociju prati. No, čini mi se da je, ukoliko sagledamo slučaj iz drugog kuta, obrnuta situacija nemoguća. Izgleda da nije moguće imati osjećaj ljutnje, o kojoj god da je tjelesnoj reakciji riječ, a da pritom izostane sama emocija ljutnje. Ako u nekom trenutku emocija ljutnje nestane, osjećaj će, koji ju je do tada pratio, možda i potrajati još neko vrijeme, no za njega više ne možemo reći da je osjećaj *ljutnje*. Možda, čak i u odsustvu emocije, još uvijek drhtimo, možda i dalje ubrzano dišemo, ali pogrešno bi bilo tvrditi da se, nakon što smo prestali biti ljuti, i dalje *osjećamo ljutima*. U tom slučaju, preostali osjećaj koji je još uvijek prisutan možemo okarakterizirati tek kao "puki" osjećaj (usp. Solomon, 1993: 96–109). Nadalje, kada je riječ o mirnim emocijama, Ben-Ze'ev ističe nadu i zahvalnost pokazujući da su ove emocije, premda ih u nekim životnim okolnostima možemo intenzivno osjećati, većinom prisutne na nenametljiv način. Sagledamo li ovu njegovu tvrdnju u svjetlu toga da su životi nekih ljudi u značajnoj mjeri vođeni upravo nadom i zahvalnošću, treba priznati da takve njihove emocije ne mogu uvijek biti jednako "intenzivne". Iako time, dakako, nije dokazana polazna hipoteza da emocije ne moraju uvijek biti praćene osjećajima, pozivanje na "mirne" emocije ipak nas upućuje u tom pravcu. Na koncu, ne treba, prema njemu, zanemariti ni emocije kojih nismo svjesni. Nekoga možemo voljeti ili biti na nekoga ljuti, a da to na svjesnoj razini uopće ne razaznajemo. Ovdje se ne namjeravam dalje baviti fenomenom "nesvjesnih emocija", no treba reći da ako ne isključimo mogućnost imanja takvih emocija, time još jednom potvrđujemo da emocije ipak mogu biti "pohranjene" u nama bez da ih prate odgovarajući osjećaji.

1.1.2. *Intencionalnost i racionalnost*

Idući razlog koji priječi poistovjećivanje emocija i osjećaja sadržan je u viđenju da su emocije, za razliku od osjećaja, *intencionalna* stanja. Emocije obilježava usmjerenost na neki, tzv. intencionalni, objekt (činjenicu, osobu, stanje stvari…) odnosno one su uvijek *o nečemu*. Ako sam ljuta, onda mora postojati neki objekt ili predmet moje ljutnje. Teško je zamisliva situacija u kojoj se pojavljuje emocija poput ljutnje, a da ujedno ne postoji nešto na što je ona usmjerena. Ako se bojim, tada se uvijek bojim *nečega*. Osjećaji, s druge strane, nemaju intencionalni objekt: nije tako da su osjećaji uznemirenosti, drhtanja ili suhoće u ustima *o* nečemu ili da su usmjereni *na* nešto. Jedna primjedba na ovo shvaćanje mogla bi biti da zasigurno postoje slučajevi u kojima se emocije pojavljuju, ali bez pripadajućih intencionalnih objekata. Promislimo li o nečemu takvom kao što su depresija i anksioznost, vjerojatno ćemo uvidjeti da one nisu usmjerene na neki određeni objekt. Ipak, moglo bi se odgovoriti, ovdje i nije riječ o emocijama, već o nečemu što bismo mogli nazvati raspoloženjima ili stanjima. U tom kontekstu, Solomon, recimo, ističe da su navedena i slična raspoloženja "[…] prije 'o' svijetu, nego 'o' ičemu konkretnom" (Solomon, 2003b: 225). Jasno je da je, što i on sam ima u vidu, depresiju kod neke osobe možda početno *uzrokovao* neki pojedinačni događaj, ali bilo bi neobično kazati da je depresija te osobe *usmjerena* na dobiveni otkaz ili je pak objekt njezine depresije loše stanje na bankovnom računu.

Uz intencionalnost, i racionalnost se pojavljuje kao jedna od prepreka na putu poistovjećivanja emocija i osjećaja. Predmetom racionalne prosudbe naime mogu biti emocije, ali ne i osjećaji. Već je na prvi pogled jasno da osjećaje poput zubobolje ili glavobolje nećemo okarakterizirati kao racionalne odnosno iracionalne. Ovi fenomeni su kao takvi jednostavno izvan domene racionalnosti. No zbog čega za emocije, s druge strane, možemo tvrditi da pripadaju toj domeni? Kada, primjerice, emocije tuge ili bijesa možemo smatrati racionalnima? Raspravljajući o uvjetima koji trebaju biti ispunjeni da bi neko stanje

bilo racionalno, Ronald de Sousa (1980: 128–132), pored ostalog, navodi kako se racionalnost može pripisati samo onim stanjima koja imaju neku svrhu i koja imaju intencionalne objekte. Tako je neki postupak iracionalan ako "minira" djelatnikovu svrhu ili cilj. Želim li negdje stići na vrijeme i znam da to mogu ostvariti samo ako krenem automobilom, onda je iracionalno od mene da krenem pješice. Odlukom da krenem pješice ugrozila sam ostvarenje svog cilja (da stignem na vrijeme) pa se taj moj postupak u tom smislu može smatrati iracionalnim. Izuzev postupaka, i vjerovanja su podložna racionalnoj prosudbi. Ona su iracionalna ako je način njihova formiranja takav da ne vodi k ispunjenju njihove svrhe – istinitim vjerovanjima. Vjerovanja i postupci, prema tome, imaju svoju svrhu, ali priroda njihove svrhe ipak je različita. Kada govorimo o postupcima, govorimo o *strateškim* ciljevima, ali kada govorimo o vjerovanjima, govorimo o *kognitivnim* ciljevima. Vratimo li se na gornji primjer, moglo bi se reći da je moj postupak iracionalan u *strateškom* smislu budući da strategijom koju sam odabrala zadani cilj ne mogu ostvariti. Jednako tako, moje vjerovanje iracionalno je u *kognitivnom* smislu kada je formirano procesom koji općenito ne dovodi do spoznaje. No, kao što sam već rekla, svrhovitost nije dovoljan kriterij da bismo neko stanje nazvali racionalnim. Ljudski organi, recimo, imaju svrhu, ali za njih unatoč tome nećemo reći da su racionalni. Racionalnost se zato, kako de Sousa napominje, pripisuje samo intencionalnim stanjima.[8] Upravo s obzirom na intencionalne objekte određenih stanja ima smisla i govoriti o njihovoj racionalnosti. Prethodno sam pokazala da emocije jesu intencionalna stanja, ali sada ostaje pokazati u čemu se sastoji njihova svrha ili funkcija. Velik broj filozofa, kao što znamo, smatrao je da emocije nemaju neku konkretnu funkciju, već da one predstavljaju svojevrsnu blokadu našem racionalnom promišljanju i ponašanju. No, iako one nisu uvijek rezultat nekog promišljanja, njihova funkcija je takva da čovjeka vrlo često mogu navesti da se ponaša racionalno. Za emocije zato možemo kazati, slično postupcima, da

[8] Postupci doduše nisu intencionalna stanja, ali, svjestan tog prigovora, de Sousa (1980: 129) napominje da se oni ipak mogu okarakterizirati jedino s obzirom na intencionalna stanja kojih su oni sami rezultat.

su racionalne u *strateškom* smislu. Ovaj vid racionalnosti emocija Solomon opisuje na sljedeći način:

> One su instrumenti, ako želite, u istom smislu u kojem su drugi prakticirani, inteligentni odgovori instrumenti: sredstva nošenja sa svijetom, načini reagiranja i odgovaranja na svijet, modusi interakcije i (u najdubljem smislu) suživota s drugim ljudima. […] Emocije mogu poslužiti kao instrumenti racionalnosti (i iracionalnosti također, dakako), ali one također oblikuju tu racionalnost unutar koje (i prema kojoj) one funkcioniraju. (Solomon, 1999: 83)

Solomon zapravo ukazuje na to da su ponekad upravo emocije sredstva koja stoje u temelju našeg racionalnog ponašanja. To se, recimo, potvrđuje u situacijama poput onih u kojima trebamo spasiti vlastiti život pred nekom opasnošću. Tada je strah onaj koji se pokazuje korisnim zato jer nas motivira na izbjegavanje opasnosti (na primjer, strah od zdravstvenih komplikacija potiče nas na češće posjete liječniku). Zavist nas, jednako tako, može usmjeravati k ostvarenju nekih vlastitih želja odnosno može nas potaknuti da se više potrudimo i tako ostvarimo neki vlastiti interes. A upravo ćemo takvo ponašanje, ponašanje koje vodi k ostvarenju vlastitog interesa nazvati racionalnim. Emocije mogu pak poslužiti i kao sredstva za manipulaciju drugim ljudima. Tako putem ljutnje mogu drugu osobu "natjerati" da učini nešto što želim iz čega je jasno da sam dobro promislila o svojim nakanama i ciljevima. Iako se ljutnja uobičajeno smatra emocijom koja osujećuje naše nakane i predstavlja smetnju našem "hladnom" kalkuliranju, ovaj primjer pokazuje upravo suprotno: ljutnja itekako može biti racionalna.[9]

O racionalnosti emocija može se, međutim, govoriti i na jedan drugi način. Postavimo li pitanje o tome koje bismo emocije trebali imati, zalazimo u područje normativne

[9] Dakako, emocije jednako tako mogu biti iracionalne u strateškom smislu ukoliko nas one priječe u ostvarivanju određenih ciljeva odnosno potiču na ostvarivanje nekih drugih koji nam nisu u interesu. Recimo, strah nas može sprečavati da posjetimo liječnika, a zavist nas može potaknuti na neprimjerene postupke prema objektu te emocije.

racionalnosti. Prethodno je bilo riječi o tome da su emocije slične postupcima utoliko što se može govoriti o njihovoj strateškoj racionalnosti. No na koji su način emocije slične vjerovanjima? Kao što je vjerovanje iracionalno ako to nije vjerovanje koje bi netko trebao imati, tako je i emocija iracionalna ako je to emocija koju u određenim okolnostima netko ne bi trebao imati. Već spomenuti de Sousa smatra da je relacija koju vjerovanje ima spram istine analogna relaciji koju emocija ima spram primjerenosti. U tom smislu možemo govoriti o "istinitim" emocijama. Kada kažemo da su emocije racionalne u normativnom značenju, onda zapravo želimo reći da su one primjerene na način da prezentiraju stvarnost onakvom kakva ta stvarnost jest.[10] Poslužimo se nanovo primjerom straha, strah je moguće sagledati pod oba vida racionalnosti. S jedne strane, ta je emocija ponekad strateški racionalna jer nam u nekim situacijama služi kao "mehanizam za uzbunu"[11], ali se, s druge strane, također može govoriti o njezinoj primjerenosti koja je jednako tako kriterij racionalnosti. Strah smatramo primjerenim ukoliko se javlja kao ispravna reakcija na vanjske podražaje. Kada u okolini ne postoji nešto čega bi se trebalo bojati, a neka osoba unatoč tome osjeća strah, tada možemo govoriti o strahu kao iracionalnoj emociji.[12] U ovom kontekstu treba uočiti i to da strah, poput drugih emocija, ponekad može biti iracionalan, kao što je ovdje slučaj, u pogledu normativne racionalnosti, dok u strateškom smislu i dalje može biti racionalan. Premda moja emocija straha može biti procijenjena kao neprimjerena, ona unatoč tome za mene ispunjava svoj strateški cilj – potiče me na bijeg od "opasnosti". Netko bi mogao prigovoriti kako nije plauzibilno tvrditi da je uopće moguća situacija u kojoj se nije racionalno bojati, a istovremeno jest racionalno bježati. No iz moje vlastite perspektive, iz perspektive osobe koja je uplašena, bez obzira na to ima li doista razloga za strah, strah nije sasvim "promašena"

[10] Patricia Greenspan također govori o dvije vrste racionalnosti emocija: "[…] trebamo razlikovati esencijalno kognitivni pojam emocionalne racionalnosti kao primjerenosti – evidencijsku ili reprezentacijsku racionalnost – od strateške ili instrumentalne racionalnosti, praktičnog pojma pod kojim podrazumijevam 'adaptivnost'" (Greenspan, 2004: 129).

[11] O tome vidi više u Ben-Ze'ev (2000: 167).

[12] Ovdje se dakako postavlja pitanje kriterija prema kojem možemo odrediti je li neka emocija primjerena. Što je ono što neku emociju čini "istinitom"? Odgovor na to pitanje zahtijeva ulazak u cijelu jednu raspravu kojoj se na ovom mjestu ne mogu posvetiti. Ipak, neke ću solucije razmotriti u sljedećem poglavlju.

emocija. Ne bi li moje ponašanje tek tada bilo iracionalno kada ne bih ništa poduzela unatoč strahu koji osjećam? Strah me ipak potiče na racionalno ponašanje iako on sam po sebi možda nije primjeren. Nije stoga pogrešno kazati da se dvije opisane vrste racionalnosti emocija u jednim okolnostima mogu preklapati, a u nekim se drugim okolnostima pak razilaziti.

Sažmemo li do sada rečeno, čini se da se emocije ipak razlikuju od osjećaja. Vjerojatno najvažnija razlika između ovih fenomena sastoji se u posljednja dva razmotrena aspekta – intencionalnosti i racionalnosti. Kao što sam nastojala objasniti, emocije se, suprotno tradicionalnom mišljenju, ipak odlikuju time što ulaze u sferu naše racionalne procjene te se mogu racionalno kritizirati s obzirom na svoje intencionalne objekte. Ali iako se svi možda možemo složiti da, za razliku od emocija, osjećaji ne mogu biti racionalni u normativnom smislu, ostaje odgovoriti zašto oni ipak ne bi mogli potpadati pod racionalnost shvaćenu u strateškom smislu. Jer zubobolja, na primjer, kao tjelesna senzacija, sigurno ima svoju funkciju u smislu da nas potiče na postupke koji su za nas korisni (da odemo stomatologu). Zubobolja je tako instrument koji nas potiče na racionalno ponašanje. Međutim, ne mogu svi osjećaji uvijek igrati tu ulogu. Neke tjelesne promjene koje, primjerice, obično povezujemo sa strahom, mogu nastati kao rezultat neke druge aktivnosti, a ne kao rezultat same emocije straha. To pokazuje da nije puki osjećaj ono što nas potiče na racionalno ponašanje, već neka konkretna emocija s kojom je taj osjećaj povezan. U tim slučajevima govorimo o emociji kao strateški racionalnoj, a ne o takvom osjećaju. Dakle, koliko god osjećaji bili popratna pojava naših emocionalnih stanja, pogrešno je ta stanja s njima poistovjećivati. Ali, premda se emocije ne mogu svesti na osjećaje, osjećaji svakako predstavljaju jednu od njihovih konstitutivnih komponenti.

1.1.3. *Važnost afektivnog aspekta*

Premda se osjećajne teorije emocija, kao što sam nastojala pokazati, susreću s mnogim problemima, to ipak ne znači da osjećaje treba zanemariti kada je riječ o problemu konstitucije emocija. No prije svega treba još jednom istaknuti da su zastupnici osjećajnih teorija emocije poistovjećivali isključivo s osjećanjem *tjelesnih promjena*. Emocije, prema njima, nastaju uslijed registriranja fizioloških reakcija koje se odvijaju u našem organizmu. To je shvaćanje, složit ćemo se, pogrešno. Međutim, glavni problem nastaje u tome što većina autora na osnovi ovih zapažanja odbacuje stav da je afektivnost kao takva konstitutivna za emocije. Jer činjenice da emocije možemo imati, a da pritom nismo svjesni tjelesnih promjena koje ih prate, te da je moguće imati emocije, a da uopće nemamo nikakve tjelesne osjećaje, nekima su se činile dovoljnima za zaključak da afektivnost uopće nije bitan element u određenju prirode emocija. Taj se zaključak možda čini opravdanim jedino ako se afektivnost, kao što to čine pobornici osjećajnih teorija, shvati isključivo kao svjesno opažanje tjelesnih osjećaja. Ali to ne mora biti tako. Važno je ukazati da afekti, uz tjelesne, uključuju i tzv. *psihičke* osjećaje (usp. Oakley, 1994: 6–37; Stocker, 1996: 17–55). Čak i u onim situacijama kada nedostaje odgovarajući tjelesni osjećaj, još uvijek može biti prisutan tzv. psihički osjećaj, a čije prisutnosti ne moramo uvijek biti svjesni. Kada nekoga volimo, naša se ljubav očituje u brizi za tu osobu, u zainteresiranosti za njezine želje i potrebe; stalo nam je do njezine dobrobiti i sigurnosti. Kada navedeni osjećaji ne bi postojali, o emociji ljubavi ne bi se moglo ni govoriti. U tom smislu, briga i interes predstavljaju jednu posebnu, ne-tjelesnu vrstu osjećaja. Takvi se osjećaji također mogu javljati u obliku zadovoljstva, "ispunjenosti", relaksacije, poleta – kao, na primjer, kada smo ponosi na nešto što smo učinili ili kada se radujemo nečemu što nas očekuje.

Imajući sada u vidu još i psihičke osjećaje koji se javljaju u sklopu emocija, čini se da nije pogrešno kazati da emocije uopće ne bi ni postojale bez afektivnosti. Prema tome,

odbacujući osjećajne teorije emocija možemo zaključiti jedino to da afektivnost nije dovoljan uvjet za konstituiranje emocija, a ne to da afektivnost nije nužan uvjet za konstituiranje emocija. O afektivnosti kao nezaobilaznoj u određenju emocija svjedoči i sljedeći Stockerov odlomak:

> Prvo, odsustvo i manjkavost afekta i emocionalnosti karakteristične su odlike disocijativnosti, depersonalizacije i različitih neuroza, graničnih slučajeva i psihoza. Drugo, bez afektivnosti nemoguće je živjeti dobar ljudski život, a isto je tako možda nemoguće živjeti ljudski život, uopće biti osobom. Treće, objašnjenja ljudi koja negiraju ili izostavljaju činjenicu da su ljudi afektivna bića nisu objašnjenja zdravih ljudi, ljudi koji mogu voditi i koji vode dobre i ljudske živote. (Stocker, 1996: 17)

Zanemariti afektivni aspekt emocija svakako bi značilo zanemariti jedan značajan dio njihove prirode. Afektivnost u našim životima zauzima važno mjesto što je vidljivo i u svakodnevnoj komunikaciji i ophođenju s drugim ljudima. Kada kao laici svakodnevno govorimo o emocijama, mi često imamo na umu upravo njihovu afektivnu komponentu. Točnije rečeno, kada nekome govorimo o svojim emocionalnim stanjima, mi zapravo nastojimo dočarati to kako se osjećamo; opisujemo kako je to biti u stanju određene emocije. Pritom ne referiramo ni na što drugo, već na tjelesne i/ili psihičke osjećaje koji tu emociju prate. Svaka teorija emocija koja, prema tome, zanemaruje njihovu afektivnu komponentu jest manjkava teorija odnosno teorija koju bi trebalo odbaciti. Kao što ću pokazati u sljedećem dijelu, kognitivne teorije emocija, iako ukazuju na drugi, podjednako važan konstitutivni element emocija, suočavaju se s navedenom poteškoćom.

1.2. Kognitivne teorije emocija

Afektivnost jest nužna komponenta u konstituciji emocija, ali nije i dostatna. Tako se, kao što smo vidjeli, jednim od prigovora osjećajnim teorijama emocija ukazuje na to da samo osjećanje nije dovoljno da bismo razlikovali pojedine emocije. Stoga možemo zaključiti da je za određivanje prirode neke konkretne emocije potrebno još nešto izuzev puke afektivnosti. Da bismo uopće mogli imati neku emociju, jasno je da trebamo imati neki uvid u činjenice odnosno informaciju o određenom stanju stvari. Mogu, primjerice, biti zavidna na susjedovo putovanje u egzotičnu zemlju jedino ako raspolažem informacijom da on u tu zemlju namjerava otputovati. Jednako tako, ne mogu biti uzbuđena zbog koncerta koji se održava u mome gradu ako uopće ne znam da se taj koncert planira održati. Međutim, čak nam ni ovo još uvijek nije dovoljno za stvaranje konkretne emocije. Činjenica da moj susjed namjerava otputovati na egzotičnu destinaciju ili činjenica da se u mome gradu održava neki koncert ne mogu u meni potaknuti stvaranje određene emocije ako pritom te činjenice na neki način ne vrednujem. Zavist se u meni može javiti ako zemlju o kojoj je riječ i sama već neko vrijeme želim posjetiti zbog njezinih ljepota, a nisam u mogućnosti to učiniti. Da bih osjetila zavist, susjedovo putovanje moram vrednovati u negativnom svjetlu (na primjer, on ga nije zaslužio, dok ja jesam), a sebe vidjeti uskraćenom za nešto što smatram vrijednim. Uzbuđenje oko najavljenog koncerta u meni se može javiti jedino ako je riječ o koncertu grupe čiju glazbu volim slušati. Prema tome, uza spoznaju o objektu, nastajanje emocije uvjetovano je i vrijednosnom prosudbom tog objekta. Upravo je uviđanje važnosti vrijednosnog aspekta emocija i dovelo do napuštanja afektivnih teorija te formuliranja kognitivističkog odgovora na pitanje o prirodi emocija.

Mnogi suvremeni filozofi naginju određenim varijantama kognitivne teorije emocija koja, grubim riječima, emocije određuje s obzirom na njihov propozicijski sadržaj u smislu da je objekt neke emocije usko povezan s određenim propozicijskim stavom. Primjerice, ako ne

vjerujem da je pas opasna životinja, onda, kada je pas u mojoj blizini, ne mogu imati emociju straha. Ili, emociju krivnje mogu imati jedino ako *prosuđujem* da sam učinila nešto loše. Iz ovih je primjera također vidljivo da objekt emocije vrednujemo u pozitivnom ili negativnom svjetlu i bez tog vrednovanja emocija se ne može ni pojaviti. Teško je zamisliti da bi se emocija straha pojavila ako psa ne bih procijenila *opasnim* ili da bih se mogla osjećati krivom, a da pritom svoj postupak ne smatram *pogrešnim*. Kognitivisti stoga smatraju da se kognitivna komponenta – koja je, prema njima, odlučujuća za konstituiranje emocija – uvijek mora javiti u evaluativnom kontekstu.

Začetke kognitivne teorije emocija nalazimo u učenjima stoikâ. Stoici su, ako mogu tako reći, prvi objasnili emocije na temelju evaluativnih sudova. Emocije za njih predstavljaju neistinite sudove koje smo stvorili putem pristanka na pogrešne predodžbe. U stoičkoj filozofiji jedina stvar koja je dobra po sebi jest vrlina, dok su sve ostale stvari, služeći se stoičkom terminologijom, "indiferentne". Jedino na što čovjek može utjecati jesu vrlina i porok, dok nad indiferentnim stvarima on nema potpunu kontrolu (usp. Gregorić, 2006: 3–5). Emocije kao fenomeni, prema stoicima, nastaju upravo onda kada čovjek izgubi iz vida ovu razliku. Pojasnimo. Mi iz svijeta, stoici smatraju, primamo predodžbe što je u potpunosti pasivan proces, ali, s druge strane, ipak na njih pristajemo pa je tada riječ o aktivnom procesu. Takav *pristanak* na predodžbu stoici određuju kao vjerovanje, a emocije nastaju kada formiramo vjerovanja o indiferentnim stvarima odnosno kada indiferentne stvari "proglašavamo" dobrima ili lošima. Budući da indiferentne stvari ne mogu biti ni dobre ni loše, sva takva vjerovanja su neistinita, a kao rezultat formiranja takvih neistinitih vjerovanja, u ljudima se pojavljuju emocije.

Značajan dio stoičkog shvaćanja emocija danas prepoznajemo u suvremenim kognitivnim teorijama čiji su najpoznatiji zastupnici Robert Solomon i Martha Nussbaum.

> Ne mogu biti ljut ako ne vjerujem da me je netko povrijedio ili mi učinio nešto loše. U skladu s time, možemo kazati da ljutnja također uključuje *moralni* sud, pozivanje na moralne standarde, a ne samo na osobne evaluacije. […] Emocija je evaluativni (ili "normativni") sud, sud o mojoj situaciji i o meni i/ili o svim drugim ljudima. (Solomon, 1993: 126)

> […] može se činiti vrlo čudnim sugerirati da su emocije oblici sudova. Ali upravo je to teza koju ću braniti. (Nussbaum, 2003a: 273)

Solomon i Nussbaum nastupaju s jedne od pozicija unutar kognitivne teorije emocija. Kada kažem *jedne od* pozicija, zapravo želim anticipirati njihovo opredjeljenje za *jednog od* mogućih kandidata za konstituiranje emocija. Važno pitanje unutar kognitivne teorije emocija odnosi se naime na izbor kognicije čija je uloga odlučujuća za konstituiranje emocija. Pritom je potrebno utvrditi je li ona tek preduvjet ili neko svojstvo emocije ili je riječ o uistinu relevantnom konstitutivnom elementu emocije. Najprikladniji kandidat za tu ulogu, prema Solomonu i Nussbaum, jest *sud*, a u skladu s tim postavljaju i svoju glavnu, donekle prijepornu, tvrdnju da emocije jesu sudovi. No potrebno je razmotriti zašto su baš sudovi najbolji kandidati za konstituiranje emocija, a ne, recimo, vjerovanja, misli ili percepcije?

Zanimljivu diskusiju o tom pitanju nalazimo kod Solomona (2003c: 7–12). On želi pokazati da nijedna druga kognicija, izuzev suda, ne može dovoljno dobro objasniti sve karakteristike emocija. Tako, primjerice, smatra da su misli suviše sofisticirane kognicije za zahvaćanje emocija jer, ako pretpostavimo da osoba mora imati emocijama *odgovarajuće* misli, onda ih ona mora biti u stanju artikulirati i formulirati putem svoga jezika i kulture. Time se, kraće rečeno, pretpostavlja razvijenost naših kognitivnih sposobnosti, ali, ako znamo da emocije nisu svojstvene samo odraslim ljudima, već i maloj djeci, kao i nekim životinjama, onda iz toga slijedi da objašnjenje emocija na temelju misli nije prihvatljivo. Djeca, baš kao i životinje, mogu imati emocije, ali ne moraju nužno imati i misli. Oni posve sigurno imaju

iskustvo određenih emocija o kojima zaključujemo na temelju njihova manifestiranja kroz plač, smijeh i sl. Ali pritom je jasno da djeca i životinje, budući da još nisu na dovoljno visokom stupnju kognitivnog razvoja, svjesno ne razmatraju svoje emocionalne doživljaje. Slično bi se moglo tvrditi i za vjerovanja. Dijete ne mora formirati vjerovanje o objektu svoje emocije da bi imalo emociju. Izuzev toga, vjerovanja, prema Solomonu, ne mogu biti prihvatljiv prijedlog za konstituiranje emocija zato jer im nedostaje evaluativna komponenta. Za razliku od vjerovanja koja možemo reducirati na razinu činjeničnog, emocije imaju određenu vrijednosnu konotaciju. Percepcija konačno ne može poslužiti kao dobar kandidat zato jer je tada teško objasniti slučajeve u kojima objekt emocije nije prezentan. No zašto sudovi bolje prolaze kao kandidati za konstituiranje emocija? Sudova, tvrdi Solomon, ne moramo biti svjesni (što objašnjava emocije kod životinja i djece), oni imaju evaluativnu crtu (što objašnjava vrijednosnu komponentu emocija) te njihovo izricanje ima smisla čak i kada objekt emocije nije prisutan. Upravo zbog takve svoje fleksibilnosti, sudovi su, prema Solomonu, najprikladniji za objašnjenje kompleksne prirode emocija.

Vrlo opširnu i interesantnu raspravu o emocijama pisanu iz kognitivističkog ugla nalazimo kod već spomenute Marthe Nussbaum (2003b: 19–88). Najveću pažnju u svojoj raspravi Nussbaum posvećuje upravo evaluativnom aspektu sudova koji konstituiraju emocije. Emocije, prema Nussbaum, imaju, kako ona to naziva, *eudaimonistički* karakter: "Emocije […] vide svijet iz točke gledišta mojih vlastitih shema ciljeva i projekata, stvari kojima pridajem vrijednost unutar poimanja toga što za mene znači dobro živjeti" (Nussbaum, 2003b: 49). Pojam *eudaimonije* sigurno je jedan od središnjih pojmova antičke etike i na ovom je mjestu nezahvalno upustiti se u detaljniju razradu svega vezanog uz njega. Potrebno je, međutim, ukazati na sljedeće. Ono što Nussbaum ima na umu uvodeći pojam *eudaimonije* u raspravu o emocijama jest činjenica da emocijama otkrivamo vrijednosti koje doprinose "ljudskom prosperitetu" te koje smatramo središnjima za razvoj i vođenje dobrog života.

Treba pritom podcrtati da je uvijek riječ o onim vrijednostima s kojima se sami poistovjećujemo, tj. o onim vrijednostima koje smatramo *našim* vlastitim. Ali, vrednujući neke ciljeve i projekte kao važne za naš život, mi ih ne vidimo kao *sredstva* za postizanje sreće i zadovoljstva, već su to ciljevi i projekti koji su konstitutivni dio ljudskog dobrog života. Emocije u tom smislu ne otkrivaju instrumentalne, nego intrinzične vrijednosti. Upravo zbog toga što je riječ o stvarima koje *za nas* imaju vrijednost po sebi, tj. o stvarima koje cijenimo zbog njih samih, moguće je razumjeti zbog čega Nussbaum smatra zašto su evaluativni sudovi nužni, ali i dostatni za pojavljivanje emocija. Time se ona direktno obraća stoičkom učenju o nastanku emocija s obzirom na to da, jednako kao i oni, pretpostavlja da se emocije mogu pojaviti samo ako određene stvari vrednujemo kao važne za nas. Bilo bi teško vjerovati da netko može ostati ravnodušan, tj. nemati nikakvih emocija ako izgubi nešto što je smatrao vrijednim i što je smatrao konstitutivnim elementom za postizanje dobrog života. Dostatnost evaluativnih sudova za pojavljivanje emocija vidljiva je i u primjeru koji Nussbaum pronalazi u vlastitom životnom iskustvu, a koji predstavlja okosnicu čitave njezine rasprave. Ona opisuje tužno iskustvo gubitka svoje majke na temelju kojeg razmatra problem formiranja vrijednosnih sudova koji ne moraju biti praćeni odgovarajućim emocijama. Pitanje glasi: može li netko imati vrijednosni sud da je osoba koju je volio i smatrao važnom u svom životu umrla i pritom nemati neku od emocija koju bismo u takvoj situaciji od njega očekivali? Nussbaum tvrdi da nešto takvo nije moguće premda postoje slučajevi koji prividno sugeriraju suprotno. No kognitivisti u pogledu emocija, ona tvrdi, mogu pružiti tri različita objašnjenja takvih slučajeva, a koji su ponovno u skladu s njihovim viđenjem emocija. Prvo je objašnjenje sadržano u tome da onaj koji izriče takav vrijednosni sud zapravo nije blizak s umrlom osobom u toj mjeri u kojoj on tvrdi da jest. Umrla osoba za njega nije predstavljala nekoga tko mu je doista bio značajan i koga je doista volio. Drugo objašnjenje leži u mogućnosti da često u takvim prilikama ljudi već imaju odgovarajuće emocije, ali to iz nekog

razloga ne žele priznati ni sebi ni drugima. Posljednjem objašnjenju situacije u kojoj dolazi do raskoraka između imanja vrijednosnog suda i pojavljivanja emocija možda se i najčešće priklanjamo. Riječ je o tome da još uvijek ne prihvaćamo taj vrijednosni sud kao istinit. Kako kaže Nussbaum, mi u nekom smislu znamo da smo izgubili dragu nam osobu, a u nekom smislu toga još uvijek nismo svjesni. Mi još uvijek činjenicu da je ta i ta osoba preminula ne povezujemo s nama i tako na neki način formiramo impersonalan sud. Drugim riječima, taj sud ne uključuje nas same u smislu da se poziva na naše vrijednosti, nego ima neutralan sadržaj kao bilo koji sud kojim se izriče da je netko preminuo. Ukratko, kada bismo doista prihvaćali sadržaj suda koji izričemo te kada bismo njime referirali na vrijednosti koje su važne za ostvarenje *našeg* sretnog života, tada ne bi bilo moguće, smatra Nussbaum, ne imati odgovarajuće emocije.

1.2.1. *Problemi za kognitivne teorije emocija*

Jedan od problema s kojim se suočava kognitivna teorija jest zanemarivanje afektivnosti koja, kao što sam već ranije naglasila, sigurno predstavlja bitan element u konstituciji emocija. Solomon doduše u svojim kasnijim radovima pokazuje kako je svjestan navedenog problema kada priznaje da su osjećaji "izostavljeni" iz kognitivnog pristupa, ali da pravilno razumijevanje "suda" taj problem može otkloniti (Solomon, 2003c: 12–16). Drugačije rečeno, Solomon, identificirajući emocije sa sudovima, uspijeva objasniti kognitivni aspekt emocije. Međutim, može li pojam suda ujedno objasniti i afektivni aspekt emocije? Solomon tvrdi da može zato jer afektivnost na koncu i jest vrsta suda.

Imajući dakle u vidu da tjelesne manifestacije ne možemo zanemariti u analizi emocija, Solomon ih ipak pokušava uključiti u svoje poimanje sudova. Iz njegova pristupa problemu afektivnosti sasvim jasno proizlazi činjenica da uloga *tijela* u tome ima vrlo značajnu ulogu. On pruža sljedeće pojašnjenje. Uklopiti značajan aspekt naših emocionalnih

iskustava (tjelesne osjećaje) u kognitivnu teoriju emocija moguće je pozivanjem na analogiju s kinestetičkim osjećajima. Naše tijelo je strukturirano na način da na određene podražaje reagira mehanički odnosno po navici. Primjerice, kinestetički osjećaji pomažu nam da ne udarimo u okvir vrata ili da hodajući ulicom izbjegnemo lokvu vode. Hoću li proći kroz vrata, Solomon bi kazao, ovisi o "prosudbi" moga tijela koliko sam od njih udaljena, koliko koraka moram napraviti i sl. Tako su i tjelesne senzacije poput znojenja, crvenjenja ili pak grimasa po svojoj prirodi vrlo bliske kinestetičkim osjećajima. Te afekte naše tijelo također proizvodi mehanički, tj. u onim okolnostima kada "procijeni" da to iziskuju okolnosti. Navedene reakcije tijela možda nisu artikulirane, ali one zasigurno čine iznimno važan dio u razumijevanju naših emocionalnih stanja. Kao što ni moja reakcija lupanja srca nije nešto o čemu sam prethodno razmišljala i s tim u vezi donosila određene odluke, jednako tako to nije ni moj postupak izbjegavanja lokve. Srce mi je određenom trenutku počelo brže kucati jer sam se nečega preplašila, a lokvu sam, u trenutku kada se ispred mene ispriječila, jednostavno preskočila. Sve to, čini se, ukazuje da je riječ o nekom *odnosu* našeg tijela prema stvarima: tijelo, Solomon smatra, također proizvodi *sudove* tako da afekti zapravo nisu ništa drugo nego *sudovi tijela.* "Procjene" našeg tijela Solomon može nazivati sudovima baš zbog toga što smatra da sudovi ne moraju biti artikulirani niti ih moramo biti svjesni. Sudove tijela zato treba shvatiti kao svojevrsne praktične sudove, a Solomon ih upravo kao takve uspijeva uključiti u svoju teoriju.

Poput Solomona, Nussbaum (2003b: 19–88) također nastoji argumentirati u prilog tvrdnje da su sami sudovi dovoljan i nužan element za konstituciju emocija. Nussbaum ne negira činjenicu da su emocije često popraćene određenim fiziološkim promjenama i manifestacijama, ali te promjene i manifestacije ne smatra njihovim konstitutivnim elementom. Naši doživljaji i iskustva, a samim time i emocije, svakako su u nekom pogledu tjelesni zato što smo na koncu tjelesna bića. Međutim, kako primjećuje Nussbaum, ne postoji

nužna veza između pojavljivanja određene emocije i nekog specifičnog tjelesnog osjećaja. Tek kada bi postojala takva veza, moglo bi se govoriti da su i tjelesni osjećaji nužan element za objašnjenje prirode emocija. Tek kada bi se, recimo, utvrdilo da emociju ljutnje uvijek prati osjećaj "ključanja" i drhtanja, da je emocija straha uvijek popraćena lupanjem srca, a emocija tuge osjećajem praznine i bola u grudima, tada bi se te tjelesne manifestacije moglo smatrati nužnim elementom navedenih emocija. Budući da to nije tako, prema Nussbaum, tjelesni osjećaji, a tako i afektivnost uopće, nije nešto što ulazi u definiciju neke emocije. Promotrimo njezine riječi:

> Kako ćemo odlučiti koje od mnogih stvari koje se događaju istodobno s tugom jesu ili nisu dijelovi tuge? Budući da govorimo o živućim osjetilnim bićima i budući da je imanje nekih osjećaja neke vrste vjerojatno nužan uvjet svjesnog mentalnog života bilo kojeg osjetilnog bića, možemo tvrditi da bilo koji primjer emocije, s obzirom na to da je dio svjesnog života osjetilnog bića, kao svoj nužan uvjet ima prisutnost jednog ili nekog drugog osjećaja. Ali mi nemamo nijedan očiti razlog kazati da su ove stvari dijelovi tuge kao takve. Čini se da nismo rekli ništa više od toga da je udaranje srca nužan uvjet bilo koje epizode emocija; ali ne bismo bili skloni reći da je udaranje srca konstitutivni dio moje tuge. (Nussbaum, 2003b: 57)

Prigovor koji bi se mogao uputiti na gore opisano razmišljanje jest taj da precizno određenje fizioloških manifestacija koje prate određene emocije uopće nije moguće pružiti. Nussbaum naime pretpostavlja da je potrebno odrediti koji točno osjećaji koreliraju s pojedinim emocijama, ali taj zahtjev izgleda nemogućim za ispuniti. Netko tugu osjeća na jedan način, a netko na drugi i zato je teško identificirati jedan osjećaj koji bi ulazio u definiciju te emocije.[13] Uostalom, taj zahtjev ne može ispuniti ni Nussbaum kada emocije identificira sa sudovima. Ona ne daje obrazloženje činjenice da različiti ljudi mogu formirati različite

[13] Također, mi često ne moramo ni biti svjesni osjećaja koji se pojavljuje u sklopu neke emocije. On može, na primjer, biti sasvim nezamjetan ili ga se možemo prisjetiti tek nakon jenjavanja emocije.

vrijednosne sudove, a pritom imati istu emociju. Zašto u tom slučaju nije potrebno identificirati samo jedan sud koji konstituira neku emociju, a u slučaju osjećaja se taj zahtjev treba ispuniti? Nussbaum ne daje odgovor na to pitanje.

No, i nakon ove rasprave, ostaje još veća nedoumica oko toga kako treba shvatiti pojam suda unutar kognitivne teorije emocija. Solomon, kao što smo vidjeli, pojam suda proširuje do te mjere da je njegovu teoriju gotovo nemoguće opovrgnuti. Nussbaum se priklanja istoj strategiji. Ona razrađuje pojam suda na način koji joj omogućuje zaključiti da je nepotrebno, povrh samih sudova, još *dodatno* govoriti i o osjećajima kao bitnima za objašnjenje prirode emocija. Osjećaji, drugim riječima, mogu biti objašnjeni u okviru evaluativnih sudova. Ona smatra da "[…] sam sud ima mnoga kinetička svojstva koja je 'osjećaj' po svojoj prilici namijenjen objasniti" (Nussbaum, 2003b: 60). Nussbaum potanko opisuje osjećaje koje je imala u trenutku saznanja o smrti svoje majke, ali sve te osjećaje želi podvesti pod okrilje suda koji, za nju, ima dinamičnu prirodu. U situacijama poput tih koje je ona proživljavala, Nussbaum piše, "[r]azum ovdje kreće, grli i odbacuje; može se kretati brzo ili polako, može se kretati direktno ili s oklijevanjem", a kretanje prema njezinoj majci u trenutku saznanja zapravo je bilo "[…] kretanje [njezinih] misli o tome što je najvažnije na svijetu" (Nussbaum, 2003b: 45). Budući da je očigledno riječ o shvaćanju suda u vrlo širokim okvirima, čini se opravdanim postaviti pitanje: što sud zapravo uopće jest? Može li se sud shvatiti tako kako ga shvaćaju Nussbaum i Solomon? Glavni problem kognitivne teorije emocija stoga više nije, čini mi se, toliko sadržan u tvrdnji da emocije jesu sudovi, već se on pretvara u problem konkretnog određenja samoga suda.

Kada bi se tvrdilo da emocije nisu ništa drugo nego evaluativni sudovi, tada bi se zastupnicima tog stajališta mogao uputiti sličan prigovor kao i zastupnicima osjećajnih teorija. Drugim riječima, kognitivnim teorijama emocija zamjera se i činjenica da nam kognicije, same za sebe, u nekim slučajevima ne mogu poslužiti kao kriterij razlikovanja pojedinih

emocija. Koristeći već spomenuti primjer, dvije osobe mogu imati jednaku evaluativnu prosudbu o nečijem putovanju na neku egzotičnu destinaciju, ali da se pritom samo kod jedne osobe pojavi zavist. Druga osoba može, upravo suprotno, biti sretna zbog činjenice da će netko drugi otputovati i pritom ne osjećati ni trunku zavisti. Ili, i moj prijatelj i ja možemo prosuđivati da je neka osoba vrijedna divljenja, dobra karaktera i lijepog izgleda, a da pritom samo jedan od nas prema njoj osjeća ljubav. Ovi primjeri, prema tome, pokazuju da, uz kogniciju, emocije moraju sadržavati još i neke druge komponente. Kognitivisti se od ovog prigovora mogu ograditi upućujući na to da njihova teorija ne tvrdi da pojedina emocija jest samo jedan evaluativni sud, već da neke emocije mogu uključivati veći broj evaluativnih sudova.[14] Tako oni mogu odgovoriti da je moguće da osobe dijele jedan zajednički evaluativni sud o nekom stanju stvari, a da pritom imaju različite emocije, ali da nije moguće da one dijele sve zajedničke evaluativne sudove, a da pritom nemaju istu emociju. Solomon piše:

> Dakle, emocije su poput sudova. I emocije nužno uključuju sudove. Daje li mi ovo za pravo reći da emocije *jesu* sudovi? [...] Smatram da je tako. Ali, naravno, emocija nije pojedinačan sud. [...] Emocija je prije kompleks sudova i, ponekad, prilično sofisticiranih sudova. (Solomon, 2003c: 11)

Smatram ipak da takav odgovor kognitivista ne stoji. Kao što je vidljivo iz primjera emocije ljubavi, mislim da je sasvim moguće da niz jednakih evaluativnih sudova ne rezultira istom emocijom. U tom primjeru ljudi dijele nekoliko različitih evaluativnih sudova (da je netko dobra karaktera, lijepog izgleda itd.), ali nemaju istu emociju. Nadovežemo li se na prijašnju raspravu, tu je vidljivo da je za postojanje emocije također potrebna prisutnost psihičkog osjećaja. Zato je i moguće objasniti zašto emocija ljubavi ne mora pratiti nečiju evaluativnu

[14] Takvu moguću obranu kognitivista razmatra Oakley (1994: 26).

prosudbu. To je stoga što toj osobi nedostaje afektivnost koja se očituje u brizi ili interesu za osobu prema kojoj je ljubav usmjerena. Nije dovoljno samo prosuditi da je netko dobra karaktera i lijepog izgleda, već je, za imanje emocije ljubavi, također potrebno imati i ovaj dodatni element afektivnosti. Jednako tako, gornji primjer, čini mi se, pokazuje ne samo to da je moguće da dvije osobe ne dijele istu emociju iako dijele zajedničke sudove, već pokazuje da je moguće da netko *uopće* nema nikakvu emociju unatoč tome što određeno stanje stvari vrednuje na jednak način kao i neka druga osoba. To se obično smatra i standardnim prigovorom koji se upućuje kognitivnoj teoriji emocija. On se može sažeti na sljedeći način: emocije ne mogu biti sudovi zato jer je moguće formirati sud, a ujedno nemati odgovarajuću emociju (usp. Roberts, 2003: 97–98). Netko može suditi da je opasno skakati s mosta u more, a da u isto vrijeme ne osjeća nikakav strah kada to čini. Mogući odgovor na ovaj prigovor bio bi da osoba u tom slučaju ne prosuđuje da je skakanje s mosta *zaista* opasno jer bi tada sigurno imala odgovarajuću emociju. No takav bi odgovor očito bio cirkularan jer bi se njime pretpostavljalo da odgovarajuća emocija mora pratiti evaluativne sudove. S druge strane, čak i ako emocije jesu "kompleks sofisticiranih sudova", nije nemoguće zamisliti da odgovarajuća emocija opet izostane. Ovaj se prigovor, treba naglasiti, smatra najozbiljnijim prigovorom kognitivnoj teoriji na koji njezini zastupnici još uvijek nisu pružili adekvatan odgovor.

1.2.2. *Važnost kognitivnog i motivacijskog aspekta*

Odbacivanje kognitivnih teorija emocija ne znači ujedno i odbacivanje kognicija kao bitnih aspekata emocija. Jedno je sigurno: emocije ne možemo imati ako nemamo odgovarajuće spoznaje koje vrednujemo u pozitivnom ili negativnom svjetlu. No koja je priroda tog spoznajnog procesa ovdje nije najvažnije pitanje. Moj cilj nije utvrditi koja je točno kognicija uključena u konstituiranje emocija, već samo ukazati na činjenicu da je kognitivni aspekt nužan za njihovu konstituciju. Radi li se pritom o sudu, vjerovanju, percepciji ili misli nije od

presudnog značaja u ovom kontekstu. Izuzev kognitivnog aspekta, također je bitno prepoznati još jednu komponentu emocija, a to je ona motivacijska. Zastupnici kognitivne teorije uzimaju je u obzir, ali ona za njih ipak nije od primarnog značaja u određenju prirode emocija. Ipak, motivacijski aspekt jednako je bitan u konstituiranju emocija kao što su to i njezini kognitivni i afektivni aspekti. Premda se na ovom mjestu neću baviti prirodom same motivacije odnosno određivanjem onoga što nas uistinu motivira (želje, htijenja, evaluativni sudovi itd.), emocije bez motivacije, koji god bio njezin izvor, ne možemo imati. Emocija ljubomore nas, primjerice, motivira da vratimo ono što smatramo da je naše (o čemu god da je riječ); suosjećanje nas motivira da činimo nešto što može ublažiti patnju onoga s kojim suosjećamo; prezir nas motivira da izbjegavamo osobu prema kojoj tu emociju osjećamo; ljubav nas motivira da budemo s osobom koju volimo; radost nas motivira da tu emociju podijelimo s drugima i sl.

Ono što ovdje tvrdim jest da je svaka od navedenih komponenti, uključujući i afektivnu o kojoj sam ranije govorila, nužna za konstituciju emocija. Tvrditi da motivacijska sastavnica, na primjer, nije nužan uvjet emocije, isto je što i tvrditi da emocije mogu postojati bez da nas pokreću odnosno bez da kod nas stvaraju sklonost da nešto učinimo.[15] U kojem smislu bismo za nekoga mogli kazati da ima emociju ljutnje ako on nije na neki način sklon uzvratiti nekome ili nečemu što je kod njega proizvelo tu emociju? Kako bismo za nekoga mogli kazati da ima emociju ljubomore ako bi pritom bio ravnodušan prema tome kako se njegov odnos s voljenom osobom može razvijati? Slično se može reći i za kognitivni aspekt emocije. Iako emocije, suprotno onome što tvrde, recimo, Solomon i Nussbaum, ne mogu biti objašnjene jedino putem kognicija, kognitivna sastavnica mora biti prisutna. Kao što sam tvrdila, kada bismo emocije objasnili isključivo na temelju kognicija, tada ne bismo mogli razlikovati pojedine emocije. Međutim, vrijedi i obrnuto. Kada bismo isključili kognitivni

[15] Već sama etimologija riječi "emocija" govori tome u prilog. Analiziramo li engleski izraz "emotion", uočit ćemo da se u njemu skrivaju izrazi "motion" (gibanje, kretanje) i "motive" (motiv). Izvorno se naime izrazom "emocija" izražavala neka vrsta kretanja (usp. Ben-Ze'ev, 2000: 61).

aspekt i tvrdili da su za konstituciju emocije dostatni samo motivacijski i afektivni aspekti, tada bismo se također našli pred problemom razlikovanja emocija. Kako bismo prepoznali da emocije koje nas potiču da radimo iste stvari i koje nas aficiraju na jednak način ipak mogu biti različite, moramo se pozvati na kogniciju koja sudjeluje u njihovu formiranju.

1.3. Odnos emocija i morala

Premda se problem emocija učestalo tematizira u današnjoj filozofskoj literaturi, konkretnom pitanju o ulozi emocija u moralu ne pridaje se značajna pozornost. Nije pogrešno reći da ovo pitanje leži na margini suvremenih rasprava, čak i onih najutjecajnijih u području filozofije emocija. U sljedećem ću dijelu stoga pokušati pružiti neke općenite razloge za koje vjerujem da pokazuju kako emocije ipak imaju određen značaj u moralu. No prije toga možda nije suvišno ukazati na to da se emocije i moral isprepliću već zbog same činjenice da se pojedine komponente emocija mogu promatrati u moralnom svjetlu. Kao prvo, neke emocije možemo vrednovati u moralnom smislu s obzirom na njihovu kognitivnu komponentu. Tako bi se za emociju ljubomore moglo smatrati da ona, barem na podsvjesnoj razini, nastaje na temelju kognicije da je druga osoba nešto što se može posjedovati.[16] Upravo je to i razlog zbog kojeg se ljubomora općenito i smatra emocijom koju je moralno pogrešno imati. Slično smatramo i za emociju mržnje koja odaje da osoba prosuđuje da netko ne zaslužuje jednak tretman kao i drugi ljudi (kao, na primjer, u slučaju rasista koji vjeruje da je pripadnik druge rase inferioran). Također, neke emocije možemo moralno vrednovati s obzirom na njihovu karakterističnu motivacijsku komponentu. Uzmimo primjer zavisti. Ova nas emocija uglavnom potiče da činimo stvari koje zasigurno nisu moralno neutralne. Zavidimo li nekome na njegovoj imovini, promaknuću ili nekom drugom dobitku, to nas može potaknuti da toj osobi "govorimo iza leđa", nastojimo je "ocrniti" ili umanjiti njezine zasluge pred drugima.

[16] Primjer navodi Gabriele Taylor, a preuzimam ga iz Oakley (1994: 43).

Premda bi se i o nabrojanim postupcima moglo govoriti kao o moralno pogrešnima, treba uvidjeti da je i sama motivacija koja stoji u njihovoj pozadini moralno problematična. Drugim riječima, mogla bi se zastupati tvrdnja da nije moralno ispravno imati takvu motivaciju. Na koncu, afektivna komponenta emocija jednako tako može biti promatrana u svjetlu morala. Emocija poput ljubavi, kao što sam već kazala, uključuje psihičke osjećaje poput brige ili interesa, a ti nas osjećaji ponekad mogu navesti na pristrano ponašanje, a koje se u nekim slučajevima sukobljava s nepristranim moralnim djelovanjem. Analizom pojedinih konstitutivnih komponenti emocija možemo tako doći do odgovora na pitanje zašto neku emociju možemo vidjeti kao moralno osjetljivu. No je li tako da je svaka emocija u nekom smislu moralno značajna ili postoje neke emocije koje nemaju nikakve veze s moralom? Vjerujem da pojedine emocije možemo promatrati kao moralno značajne u pojedinim kontekstima. Ako se ljutim zato jer nisam ustala na vrijeme pa kasnim na autobus, onda mogu kazati da moja emocija ljutnje u tom slučaju ima izvanmoralni status. Međutim, ako se ljutim na nekoga tko mi je nanio neku štetu, onda proizlazi da moja ljutnja nije moralno neutralna. Prema tome, čini se da je geneza pojedine emocije odlučujuća kada je riječ o tome hoćemo li neku emociju vidjeti u moralnom svjetlu. Ipak, postoje emocije koje su imune na kontekst u kojem se pojavljuju te ih se iz tog razloga i naziva moralnim emocijama.

1.3.1. *Moralne emocije*

Postoje emocije koje nazivamo moralnim emocijama. U te emocije najčešće se ubrajaju emocije krivnje, kajanja, žaljenja i srama. U daljnjem tekstu nastojat ću u kratkim crtama objasniti zbog čega možemo kazati da su navedene emocije *moralne* emocije. To je moguće utvrditi jedino ako se prethodno utvrdi razlika između moralnih i ne-moralnih emocija. Premda utvrditi preciznu razliku između tih dvaju tipova emocija nije lak zadatak, ukazat ću na neke aspekte moralnih emocija oko kojih bi se većina autora mogla složiti (usp. Deigh,

1994: 839; Rawls, 2001 [1971]: 421; Wollheim, 1999: 148–157; de Sousa, 2001: 109–126). Kada bi netko pokušao objasniti zašto ima jednu od navedenih moralnih emocija, možemo pretpostaviti da će se objašnjenje sastojati u pozivanju na nekakva moralna načela ili vrijednosti koje osoba prihvaća. Ne smatra li osoba, primjerice, da je laganje pogrešno, ona neće imati emociju krivnje nakon što je izrekla neku laž. Moralne emocije, prema tome, netko može imati jedino ako je dio nekog moralnog sustava te ako je prihvatio određene moralne pojmove: u osnovi ovih emocija uvijek stoji jedan moralni svjetonazor. Takve emocije, pored ostalog, mnogo govore o osobi koja ih ima te je potiču na preispitivanje vlastitih uvjerenja, vrijednosti i postignuća. No osim što je potrebno pokazati po čemu se moralne emocije razlikuju od drugih ne-moralnih emocija, jednako tako je važno utvrditi kriterij razlikovanja pojedinih moralnih emocija. Mnogi autori ističu razlike između navedenih emocija, a ovdje ću istaknuti samo neke. Krivnja se, primjerice, za razliku od srama, pojavljuje kao rezultat našeg djelovanja odnosno nedjelovanja. Drugim riječima, krivnju možemo osjećati ako smo nešto učinili što smatramo da nismo trebali učiniti odnosno ako smo propustili učiniti ono što smatramo da smo trebali učiniti. Sram je pak emocija koja se može pojaviti neovisno o našem djelovanju; ona se može pojaviti unatoč tome što mi sami nismo imali nikakva utjecaja na objekt na koji je taj sram usmjeren. Tako je moguće sramiti se nekih događaja u povijesti svoga naroda premda sami nismo u njima sudjelovali. Dakle, pojavljivanje emocije krivnje uvijek je nužno vezano uz naše (ne)djelovanje, dok emocija srama ne mora nužno biti povezana s našim utjecajem na određeno stanje stvari. Izuzev navedene, postoje još neke razlike između ovih emocija. Krivnja i sram razlikuju se i u pogledu njihove motivacijske komponente, tj. u pogledu onoga na što nas potiču. Dok nas krivnja u velikom broju slučajeva potiče da ispravimo pogrešku koju smo načinili, sram nas motivira na zataškavanje onoga čega se sramimo. Različitost motivacijskog aspekta pojedinih emocija posebno ističe Williams koji smatra da ljudsko ponašanje u mnogim slučajevima i možemo objasniti jedino

uvidom u nečije emocionalno ustrojstvo. Tek tada možemo shvatiti da se, premda na prvi pogled možda izgleda drugačije, nečije ponašanje u određenim slučajevima odvija na temelju određene pravilnosti. Nečiji postupci, geste ili stavovi u nekim situacijama mogu biti objašnjeni jedino ako dotičnu osobu shvatimo kao *suosjećajnu* jer jedino tako njezino djelovanje poprima neku vrstu jedinstva. U tom smislu, "[…] relevantno jedinstvo u čovjekovu ponašanju, uzorak u koji se njegovi sudovi i postupci zajedno uklapaju, mora se razumjeti u smislu emocionalne strukture koja stoji u njihovoj pozadini" (Williams, 1985a: 222). Možda najbolji primjer za takvo shvaćanje, prema Williamsu, jesu upravo emocije krivnje i kajanja. Ako netko osjeća krivnju ili kajanje za nešto što je učinio, ponekad će biti moguće njegove postupke objasniti isključivo u svjetlu te emocije. Jedino ako se osoba osjeća krivom, ona će poduzeti neke korake kako bi se iskupila za prošlo (ne)djelovanje. Osjećanjem krivnje ili kajanja zbog nečega što smo učinili ili smo pak propustili učiniti dajemo do znanja da smo svjesni načina i posljedica svog postupanja što također, barem u nekoj mjeri, govori i o našem moralnom karakteru. Slično vrijedi i kada je riječ o emociji kao što je žaljenje. Ova se emocija najčešće javlja u situacijama koje obilježava određeni moralni konflikt. Kada, primjerice, nismo u stanju ispuniti oba moralna zahtjeva koja se nalaze pred nama, osjećanjem žaljenja, mi zapravo demonstriramo razumijevanje "kompleksnosti okolnosti" (Sherman, 1993: 152). Time ujedno otkrivamo svoj moralni svjetonazor, ono što nam je vrijedno, do čega na neki način držimo i u što vjerujemo. Pored navedenih razlika, također vrijedi spomenuti i činjenicu da se uz emociju krivnje najčešće vežu osuda, kao i ljutnja drugih, dok ono zbog čega se sramimo u drugih može izazvati prezir i omalovažavanje.[17]

[17] Tu vrijedi spomenuti i Gibbardovu teoriju "ekspresivizma normi". Gibbard (1992: 126) smatra da su moralna pitanja pitanja o racionalnosti određenih vrsta sentimenata. Tako, na primjer, smatra da je određeni postupak moralno pogrešan ako je *racionalno* za djelatnika koji je taj postupak učinio da se *osjeća krivim*, a za ostale da se *ljute* na njega što je to učinio. Također je zanimljivo istaknuti da Gibbard, kao što i sam spominje, uslijed svoje analize moralnih pojmova, nije u mogućnosti prihvatiti kognitivističku teoriju emocija. Kognitivisti u teoriji emocija, kao što smo vidjeli, smatraju da su emocije vrsta evaluativnih sudova. Gibbard, s druge strane, evaluativne (moralne) sudove analizira u kategorijama emocija. Prema tome, kada bi Gibbard prihvatio kognitivnu teoriju emocija, moglo bi ga se optužiti za cirkularnost.

1.3.2. *Emocije i razumijevanje svijeta*

Emocije i moral susreću se i u mišljenju da putem emocija možemo jasnije percipirati, a time i razumjeti svijet oko sebe (Sherman, 1993: 150–154; Oakley, 1994: 49–53, McDowell, 1998: 87–88). Budući da razumijevanje svijeta uključuje i razumijevanje moralnih situacija u kojima se često nalazimo, tako emocije mogu biti od velikog značenja za nas kao moralne djelatnike. Naše moralno ponašanje u značajnoj mjeri može ovisiti o senzibilnosti koja nam pomaže u lakšem detektiranju određenih moralno relevantnih karakteristika. Čini se da tek tada kada imamo emocije poput ljubavi ili suosjećanja za druge, možemo biti u stanju bolje "vidjeti" i shvatiti tuđu patnju, kao i radost. Ljudi kojima nedostaju određene emocije jednostavno nisu u stanju pojedine situacije percipirati u moralnom svjetlu. Ili, kako kaže Oakley, "[…] čini se da će neemocionalna osoba, kao takva, imati usku percepciju različitih svojstava svijeta i tako će joj nedostajati određene vrste moralno značajnog znanja koje se tiče drugih i svijeta općenito" (Oakley, 1994: 50). Tako, primjerice, možemo zamisliti osobu koja ne može doista shvatiti stanje kroz koje prolazi netko tko tuguje zbog gubitka voljene osobe jer sama nikada nije razvila emociju ljubavi. Ne mislim reći da netko tko nema odgovarajuće emocije *uopće* ne može razumjeti i shvatiti emocionalna stanja drugih ljudi, već da se to razumijevanje može daleko više produbiti ukoliko ona sama ima takve emocije. Međutim, moglo bi se tvrditi da postoje situacije u kojima emocije nisu preduvjet samo za dublje razumijevanje svijeta, već i za razumijevanje svijeta uopće. Nije riječ jedino o tome, kao što kaže Oakley, da neemocionalna osoba ima "usku percepciju svijeta", već da kod nje percepcija ponekad izostaje u cijelosti. To dobro podcrtava sljedeći primjer. Pretpostavimo situaciju u kojoj se dijete izgubilo te sada plačući traži roditelje. Za osobu koja nema emociju suosjećanja takav prizor, s jedne strane, ne mora uopće biti značajan ili je pak, s druge strane, može iritirati. No, kako god bilo, u nedostatku odgovarajućih emocija, ona opisanu situaciju uopće ne mora vidjeti kao situaciju u kojoj je potrebno na neki način pružiti pomoć. Ona bi tu

situaciju vidjela takvom jedino kada bi razvila odgovarajući emocionalni sklop, ali, budući da ga nema, ona "ostaje slijepa" na moralnu osjetljivost situacije.[18] Prema svemu do sada rečenom, mogli bismo zaključiti da se još jedan aspekt u kojem se dotiču emocije i moral sastoji u, nazovimo to tako, "perceptivnoj ulozi emocija". Putem emocija, dakle, ne samo da možemo produbiti svoje shvaćanje svijeta, već nam one ponekad mogu vrijediti i kao važan preduvjet da bismo svijet sagledali u svjetlu morala.

1.3.3. *Moralne intuicije i emocije*

Još jedna veza između morala i emocija dolazi do izražaja kada je riječ o nekim našim moralnim intuicijama. Jedan od mogućih odgovora na pitanje o tome zašto uopće imamo moralne intuicije koje imamo može biti taj da su naše moralne intuicije jednostavno rezultat naših emocionalnih stanja. Drugačije rečeno, čini se da ponekad, kada u nekoj moralno prijepornoj situaciji trebamo izabrati kako postupiti, na našu odluku utječe upravo ono što nam "kazuju" emocije koje pritom osjećamo. Da bi se razjasnilo ovo gledište, u literaturi se često koristi primjer moralne dileme poznate pod nazivom "slučaj vagona" (*trolley-case*).[19] Ukratko, u prvoj verziji spomenutog primjera predstavljene su okolnosti u kojima postoji mogućnost spašavanja života pet osoba zatočenih na željezničkoj pruzi ukoliko se jureći vagon pomoću skretnice usmjeri na drugu tračnicu na kojoj se nalazi samo jedna zatočena osoba. U drugoj verziji primjera opisane su slične okolnosti s tim da ovaj put zatočene osobe više ne mogu biti spašene preusmjeravanjem vagona, već jedino na način da se nekoga žrtvuje bacanjem na tračnice kako bi svojim tijelom zaustavio vagon. Kada su suočeni s ovakvim dilemama, većina ljudi dijeli istu intuiciju da je u prvoj situaciji moralno dopušteno preusmjeriti vagon i tako spasiti živote više ljudi. Kada razmišljaju o drugoj situaciji njihova se intuicija mijenja. U tom slučaju, većina dijeli mišljenje da nije moralno dopušteno gurnuti

[18] Primjer modificiram prema Darwall, Gibbard i Railton (1997: 20–21).
[19] Primjer preuzimam iz Thomson (1976).

nekoga na tračnice da bi se spasili ostali životi.[20] Ono što je ovdje zanimljivo svakako su razlozi zbog kojih ljudi rasuđuju upravo na ovaj način.[21] Tako će neki svoje intuicije možda nastojati opravdati pozivanjem na jednu od varijanti Kantova kategoričkog imperativa tvrdeći da u drugoj opisanoj situaciji nije dopušteno žrtvovati osobu budući da ni s kim ne smijemo postupati kao sa sredstvom. Drugi će razlog zbog čega je pogrešno ubiti čovjeka možda pronaći u nekom od svojih religijskih uvjerenja, dok će treći navesti da se kod njih pobuđuju izrazito negativne emocije već pri samoj pomisli da bi sudjelovali u žrtvovanju nevine osobe. Upravo ovi posljednji dovode nas i do važne opservacije u ovom kontekstu. Jedan od značajnih pokazatelja da se u rješavanju teških dilema poput gornjeg slučaja naše najdublje emocije zapravo otkrivaju kao izvor mnogih moralnih intuicija jest eksperiment Joshue Greena.[22] Riječ je o znanstvenom eksperimentu u kojem je Green, služeći se magnetskom rezonancom, snimao moždanu aktivnost ispitanika koji su trebali odgovoriti na dva pitanja: (i) da li bi preusmjerili vlak i tako dopustili pogibiju jednog zatočenog čovjeka te (ii) da li bi na tračnice gurnuli slučajnu žrtvu i na taj način spasili živote ostalih pet ljudi. Ono što je opisani eksperiment pokazao u najkraćim se crtama može sažeti na sljedeći način. Suočeni s drugim pitanjem ispitanici su pokazali značajniju aktivnost u području mozga odgovornom za emocije za razliku od momenta u kojem su promišljali o odgovoru na prvo pitanje. Ovdje treba primijetiti da je očigledno veći emotivni angažman bio prisutan u trenutku kada su ispitanici trebali zamisliti da su neposredno uključeni u žrtvovanje nevine osobe. Pomisao da bi oni sami bili *direktnim* uzrokom smrti jedne nevine osobe kod većine ljudi pobudilo je

[20] Pretpostavka je također da se ispitanik ne može samožrtvovati jer nije dovoljno korpulentan za razliku od osobe koja se slučajno nalazi pored pruge i koja svojim tijelom može zaustaviti vlak.
[21] Detaljniju raspravu o "slučaju-vagon" i moralnim intuicijama o kojima je riječ u nastavku odlomka vidi također u Singer (2005: 331–352) te Prinz (2007: 21–29).
[22] Greenov eksperiment opisujem prema Singer (2005: 341–342).

snažnije emocionalne reakcije. Greenov eksperiment stoga predstavlja izravno objašnjenje zašto većina ljudi dijeli istu intuiciju poput one koja se pojavljuje u gornjem primjeru.[23]

1.3.4. *Emocije i moralni razvoj*

Istraživanje moralnog razvoja koje je proveo Lawrence Kohlberg na temelju Piagetovih postavki o kognitivnom razvoju djeteta još i danas predstavlja nezaobilazno mjesto za sve proučavatelje razvojne psihologije. U kontekstu govora o odnosu morala i emocija, kao što ćemo vidjeti, autori poput Prinza (2007: 32–35) dovode u pitanje Kohlbergovo mišljenje da se zaključci njegova istraživanja mogu smatrati empirijskim osloncem za racionalistički usmjerenu etiku. Prinz nastoji pokazati da Kohlbergov pothvat ne samo da ne podupire viziju morala poput one Kantove, već da, sasvim suprotno, ide u prilog argumentaciji onih koji smatraju da je moral prije svega stvar naših emocija. U svrhu razumijevanja takvih Prinzovih tvrdnji, prvo ću u kratkim crtama opisati Kohlbergovu teoriju. Ona je nastala kao rezultat istraživanja tijekom kojega je Kohlberg djecu različitih uzrasta suočavao s hipotetičkim moralnim dilemama. Na temelju rasuđivanja djece o tim dilemama, Kohlberg je konstruirao svojevrsnu shemu triju univerzalnih razina prema kojima se odvija razvoj našeg moralnog rasuđivanja. Riječ je o, kako ih on sam naziva, predkonvencionalnoj, konvencionalnoj i postkonvencionalnoj razini, a unutar svake od njih izdvajaju se po dva stupnja ili faze. *Predkonvencionalnu* razinu tako obilježava egoistična orijentacija i doživljavanje društvenih pravila kao izvanjskih. Na prvom stupnju ove razine djeca su usmjerena na poslušnost koju

[23] Pozivanje na znanstvene eksperimente kao što je Greenov kod nekih može pobuditi određenu skepsu u smislu da empirijski dokazi ne mogu imati toliku važnost i utjecaj kao što to neki autori sugeriraju. Naime, čak i ako se prihvate rezultati eksperimenta koji govore da su moralne intuicije utemeljene u našim emocijama, to ne mora značiti da bi to trebao biti slučaj. U području etike, prigovor glasi, ipak se bavimo onime što *treba biti*, a ne onime što *jest*. Premda se i sama mogu složiti s posljednjom konstatacijom, smatram da empirijske znanosti ipak mogu baciti određeno svjetlo na istraživanja u etici. Tako bi rezultati navedenog eksperimenta, ako ništa drugo, možda mogli poslužiti kao smjernica u formuliranju etičkih teorija koje, kao što ću se kasnije zalagati, ne bi trebale zanemariti ljudsku emocionalnu prirodu.

shvaćaju u svjetlu vlastitog interesa (izbjegavanja kazne), dok se na drugom stupnju ispravno postupanje sagledava instrumentalno u smislu naglašenog interesa za dobrobit određenog pojedinca. Na idućoj, *konvencionalnoj* razini moralnog rasuđivanja djeca svoje stavove počinju formirati imajući u vidu prilagodbu pravilima i očekivanjima društva. Stoga je treći stupanj poznat i kao orijentacija "dobar dječak/draga djevojčica". Ovdje se, međutim, za razliku od prethodnih dvaju stupnjeva, djeca ne usmjeravaju samo na poslušnost, već je njihovo rasuđivanje o tome što je ispravno ili dobro rezultat razumijevanja društvenih pravila odnosno razloga njihove ispravnosti. Ono što u tom pogledu ima značajan utjecaj na moralno rasuđivanje djece jest i odobravanje odnosno mišljenje društva zbog čega se određeni vid postupanja smatra ispravnim. Četvrti stupanj, a prema Kohlbergovim, ali i spoznajama drugih istraživača, i krajnji doseg moralnog razvoja za najveći broj ljudi, karakterizira usmjerenost na zakon i red koji vladaju u društvu. Posvećenost zakonu i redu te poštivanje društvenih ugovora na petom stupnju obilježava i posljednju, *postkonvencionalnu* razinu moralnog rasuđivanja. Osoba na ovom stupnju moralnog razvoja uzima u obzir pravila društva, ali ujedno formira i vlastita moralna načela koja mu omogućuju njihovu kritiku i eventualno neprihvaćanje. Imajući u vidu opisani razvoj moralnog rasuđivanja, Kohlberg pretpostavlja i mogući šesti stupanj na kojem bi se, sudeći prema dotadašnjem razvojnom tijeku, u opravdavanju onoga što je ispravno ljudi pozivali na određena apstraktna univerzalna pravila i vrijednosti (Kohlberg, 1980 [1971]: 91–98).[24]

Kohlbergova istraživanja o moralnom razvoju, međutim, ne moraju nužno podupirati tezu da je moral isključivo utemeljen u razumu. Prinz (2007: 32–37) tako smatra da se Kohlbergovi zaključci o moralnom razvoju također mogu interpretirati kao zaključci koji podupiru stajalište da stupnjevi moralnog razvoja korespondiraju onome kako se kao ljudska bića razvijamo u emocionalnom pogledu. Kada je, recimo, riječ o prva tri Kohlbergova

[24] O Kohlbergovoj teoriji moralnog razvoja i nekim kritikama usp. Raboteg-Šarić (1995: 67–82).

stupnja, Prinz navodi da je u njima prisutno vrlo jasno pozivanje na određene emocije. Tako "prakticiranje" poslušnosti na prvom stupnju na neki način implicira *strah* od mogućeg kažnjavanja, dok je na drugom i trećem stupnju moralno ponašanje motivirano željom da se izbjegnu emocije poput *frustracije* ili *tuge* koje mogu nastati kao posljedica neostvarivanja potreba pojedinca ili društvenog odbijanja. Premda možda nije odmah uočljivo gdje svoje mjesto emocije nalaze na četvrtom stupnju, Prinz smatra da pozivanje na zakon i red u opravdanju moralnog ponašanja također izvire iz određenih emocija kojima ćemo u krajnjem slučaju i opravdavati iste zakone. Drugim riječima, nepoštivanje zakona može dovesti do problematičnih društvenih prilika, a koje u konačnici mogu izazvati neželjene emocije straha, prezira ili ljutnje. Činjenicu da tek neznatan broj ljudi dosegne posljednju razinu na kojoj se, kao što sam već kazala, moralno rasuđivanje zasniva na apstraktnim i univerzalnim moralnim pravilima i vrijednostima, Prinz jednako tako smatra još jednim dokazom usmjerenim protiv racionalističkog objašnjenja našeg moralnog razvoja. Time sugerira da se moralno rasuđivanje *većine ljudi* zapravo *ne* odvija na način karakterističan za peti i šesti stupanj, a u kojima osoba, prema Kohlbergu, počinje rasuđivati na način blizak Kantovu poimanju morala.

Iako Prinzova interpretacija ne može poslužiti kao ključan argument u prilog tezi da emocije imaju bitnu ulogu u moralu, ona ipak ukazuje da čak i Kohlbergova istraživanja mogu podupirati jedno drugo čitanje od onog koje ide "na ruku" racionalistički zasnovanoj etici. Ipak, smatram da se glavni razlog zašto tu interpretaciju treba shvatiti ozbiljno sastoji u sljedećem. Ako je moralni razvoj jedna vrsta emocionalnog razvoja, ta činjenica može imati vrlo važne konzekvence za naše poimanje moralnog odgoja. Pitanje na koje treba odgovoriti jest: kako treba shvatiti moralni odgoj i u čemu se on sastoji? Neki autori smatraju da se moralni odgoj sastoji od učenja moralnih pravila koja onda primjenjujemo u svakodnevnim životnim situacijama. Uporište u svom shvaćanju oni bi mogli pronaći upravo u interpretaciji Kohlberga koju Prinz odbacuje. S druge strane, u slučaju da moralni razvoj korespondira

emocionalnom razvoju, tada bi i sam moralni odgoj trebao biti determiniran tom spoznajom. Naime, je li možda ipak tako da se "[…] moralna zrelost postiže treningom emocija"? (Prinz, 2007: 35). Na to ću pitanje pokušati odgovoriti u posljednjem dijelu ovog rada.

1.3.5. *Aristotel i priroda emocija*

Svojom analizom emocija još je Aristotel sugerirao da su one sačinjene od više različitih komponenti te je u određenom smislu preteča većine suvremenih teorija kojima se nastoji objasniti priroda emocija. Klasično mjesto na koje se najčešće autori pozivaju kada je riječ o Aristotelovu poimanju emocija jest II. knjiga njegove *Retorike*. Ovdje Aristotel raspravlja o značenju emocija u kontekstu šire rasprave o osobinama i vještinama koje trebaju krasiti dobrog govornika. Tako spominje emocije kao što su ljutnja, blagost, ljubav, mržnja, strah, sram, zavist i sl., nastojeći utvrditi pod kojim okolnostima se one pojavljuju, prema kome su usmjerene i kako se, imajući ih, ljudi osjećaju. Znanje o tome važno je za svakog govornika koji želi kod svojih slušatelja pobuditi jednu od navedenih emocija ili koji pak sebe želi prikazati u svjetlu neke od njih. Stoga se može kazati da emocije, barem u Aristotelovoj *Retorici*, između ostalog imaju ulogu sredstva putem kojeg je moguće ljude potaknuti da nam povjeruju i pristanu uz neka naša gledišta i stavove. Imajući u vidu ono o čemu sam ranije govorila, jasno je da, prema Aristotelu, govornik mora imati uvid u sve ono što čini pojedine emocije odnosno u njihovu specifičnu strukturu. Želi li on, primjerice, u svojih slušatelja pobuditi zavist, govornik mora znati kod kakvih se ljudi zavist obično pojavljuje i što je sve može izazvati. Na tom tragu, Aristotel smatra da se zavist uvijek pojavljuje među ljudima koji imaju nešto zajedničko, bilo da je riječ o uzrastu, porijeklu ili, primjerice, ugledu. Jednako tako, emociju zavisti mogu izazvati one stvari za kojima čovjek teži i za koje smatra da bi ih trebao imati. Analizirajući na taj način uvjete pod kojima se određene emocije pojavljuju, Aristotel posebnu pozornost pridaje emociji ljutnje, a u čijoj analizi većina suvremenih autora

(Cooper, 1999: 422; Stocker, 1996: 24–25; Solomon, 2000: 5) prepoznaje tri ključna elementa za konstituciju emocija. Ljutnju Aristotel definira kao "[…] impulsivan i s bolom popraćen afekt žudnje za stvarnom osvetom zbog stvarnog omalovažavanja naše ličnosti, ili ličnosti naših [bližnjih] kad omalovažavanje doista nije zasluženo" (Aristotel, *Retorika* II, 1378a). U ovoj se definiciji može iščitati afektivna komponenta (bol), motivacijska komponenta (žudnja za osvetom) te kognitivna komponenta ljutnje (osoba ima određeno vjerovanje da joj je netko učinio nešto loše odnosno vjeruje da je omalovažena). Premda Aristotel ne razlikuje ove tri komponente u svakoj pojedinoj emociji, primjer ljutnje se kod mnogih interpretatora ipak uzima kao reprezentativan primjer njegova učenja o emocijama.

Upravo spomenute komponente emocija, čini mi se, u govorničkoj vještini predstavljaju važan oslonac u ispunjavanju govornikova cilja. Želi li on u svojih slušatelja izazvati ljutnju prema nekom svom suparniku, on se mora obraćati njihovim uvjerenjima o tom čovjeku, što znači da će se većim dijelom oslanjati na kognitivni aspekt te emocije. Također, kao što je već rečeno, emocije mogu poslužiti kao odraz nečijih vrlina te ih govornik tako može upotrijebiti kao sredstvo za predstavljanje vlastitog karaktera. Znajući što je, na primjer, potrebno za ostvarenje prijateljske ljubavi, govornik to znanje može upotrijebiti ne bi li sam sebe predstavio kao prijatelja svoje publike, tj. kao onog koji brine i dijeli njezine interese. Da bi to ostvario, govornik se može više poslužiti afektivnom komponentom emocija, manifestirajući svoje osjećaje i tako otkrivajući svoje prijateljske namjere. Ali, ako ostavimo po strani činjenicu da se u slučaju govorništva često može raditi o manipulaciji ili zavođenju, Aristotelova rasprava ukazuje na jedan važan moment. *Dobrog* govornika, prema Aristotelu, trebaju krasiti razboritost, dobrohotnost i vrlina. Drugim riječima, nije dovoljno da se dobar govornik, pored posjedovanja intelektualnih vještina, pokaže kao karakterno dobra osoba, nego on treba i *biti* takva osoba. Kao što je poznato iz sveukupnog Aristotelova učenja,

emocije su neodvojive od pitanja naših karakternih osobina pa stoga i nije neobično da im Aristotel i u *Retorici* posvećuje toliku pažnju.

U ovom poglavlju nastojala sam, u mjeri u kojoj je to ovdje moguće, pružiti općeniti uvid u prirodu emocija i ukazati na neka mjesta na kojima se emocije susreću s moralom. Prirodu emocija nastoje opisati različite teorije od kojih sam istaknula one po meni najznačajnije. Uvidjevši slabe točke James-Langeove i bihevioralne teorije, danas većina autora smatra da se emocije ne bi trebale poistovjećivati s osjećajima te, u skladu s time, da se njihova kompleksnost ne može u potpunosti objasniti pozivanjem isključivo na određena bihevioralna obilježja. To ne znači ujedno da je takvim pristupom zanemarena *afektivna* komponenta emocija, već se naglašava da emocije uključuju mnogo više od puke afektivnosti. Riječ je, kao što smo vidjeli, o kognitivnom aspektu. No, pored kognitivnog aspekta, često se ističe da emocije uključuju i motivaciju za djelovanjem te bi stoga adekvatna teorija emocija trebala ujedno biti u stanju pružiti objašnjenje njihove *motivacijske* prirode. Upravo iz takvog određenja emocija kao fenomena koji nas pokreću na djelovanje javlja se i pitanje njihove integracije u domenu morala. Čini se, naime, da subjektivnost i pristranost kao očite karakteristike emocija predstavljaju izravnu prijetnju moralu koji bi trebao počivati na načelima konzistentnosti i nepristranosti. Takav stav ponajprije dolazi do izražaja u Kantovu učenju u kojem se emocije promatra kao jednu vrstu hirovitih i nestalnih nagnuća pa koje zato ne mogu predstavljati osnovu moralnog ponašanja. Važnost pitanja o mjestu emocija u moralu očituje se također i u brojnim raspravama o specifično moralnim emocijama kao što su krivnja, žaljenje, sram i kajanje, ali i u razvijanju određenih metaetičkih pozicija u kojima se na neki način "oživljuje" rasprava između sentimentalista i racionalista karakteristična za razdoblje osamnaestog stoljeća. Tim i drugim temama bavit ću se u idućim poglavljima.

2. Emocije i moralna primjerenost

U prošlom sam poglavlju, pored ostalih pitanja koja se tiču prirode emocija, govorila i o njihovoj racionalnosti. Tako sam spomenula tzv. stratešku racionalnost emocija, sintagmu koja upućuje na činjenicu da nam emocije služe kao sredstvo za ostvarivanje ciljeva. I dok bi o toj vrsti racionalnosti emocija nešto više mogle kazati neke druge znanosti poput biologije (kada nas, na primjer, emocija straha potiče na ponašanje kojim možemo spasiti vlastiti život) i psihologije (kada, recimo, koristimo neku emociju da bismo njome manipulirali tuđim ponašanjem), ja ću je ovdje ostaviti po strani. Naime, unutar filozofskog diskursa o racionalnosti emocija, prije svega se misli na racionalnost emocija u njezinu normativnom smislu. Stoga ću i sama pitanje racionalnosti emocija u ovom poglavlju razmatrati kao pitanje o tome kakve emocije trebaju biti odnosno kakve emocije trebamo imati. U svakodnevnom životu emocije najčešće ocjenjujemo i kritiziramo u pogledu njihove (ne)primjerenosti – često ljudima spočitavamo njihove "izljeve" bijesa, ljubomorne reakcije, zavidne poglede i sl. Vjerojatno smo ponekad i vlastite emocije, kao i svoje emocionalne reakcije, smatrali neprimjerenima nekoj situaciji zbog čega smo poslije preispitivali svoja emocionalna stanja i ponašanje. Upravo pojam primjerenosti najbliže i odgovara onome što mislimo kada kažemo "racionalnost" emocija. Nazivajući svoje vlastite ili nečije tuđe emocije neprimjerenima, smatramo da one ne bi trebale biti takve kakve jesu, da su, ukratko, iracionalne. Nekome tko se plaši mrava reći ćemo da je njegov strah neprimjeren, tj. da je takva njegova emocija iracionalna. Ta bi nam osoba, kako bi se obranila od naše kritike, morala biti u mogućnosti pružiti neko razumno objašnjenje svog straha. Ona bi nam, primjerice, mogla ispričati neugodnu epizodu o tome kako su joj ubodi jedne otrovne vrste mrava zadali bolne otekline po tijelu. Takvo bismo objašnjenje porijekla njezina straha prihvatili pa bismo u skladu s

njime korigirali i svoj pogled na njezinu emociju. No kada takvo ili slično objašnjenje ona ne bi mogla pružiti, ostali bismo pri tome da je njezin strah neprimjeren odnosno iracionalan.

Kao što je posve sigurno vidljivo već u prethodnom odlomku, pojam "primjerenosti" otvara brojna pitanja, što znači da taj pojam treba pomnije istražiti. Neka od njih su i sljedeća. (1) Kako uopće odrediti je li neka emocija primjerena? To možemo odrediti jedino ako postavimo neki kriterij po kojem se možemo ravnati, ali onda opet ostaje odgovoriti kakav bi to kriterij mogao biti. (2) Izraz "primjerenost" višeznačan je i zato je potrebno precizirati u kojem se točno smislu on koristi. Jer neka emocija može biti *moralno* primjerena, kao kada netko ima emociju suosjećanja prema nastradalom. Moguće je govoriti i o *estetskoj* primjerenosti, kao kada netko ima upravo onu emociju koju je glazbenik htio izazvati kod svojih slušatelja. Jednako tako je moguće govoriti o emociji kao *prudencijalno* primjerenoj u smislu da netko može razborito djelovati u svom interesu na osnovi emocije koju osjeća. O emocijama kao primjerenima se dakle može govoriti u svim navedenim značenjima. (3) Možemo se potom upitati i to govorimo li ovdje o primjerenosti emocija ili zapravo govorimo o primjerenosti emocionalnih reakcija. Sasvim je moguće da naša emocija bude neprimjerena, ali da to u određenim okolnostima nećemo kazati i za našu reakciju. Takav jaz između primjerenosti emocionalnih reakcija i neprimjerenosti samih emocionalnih stanja također može u ovoj raspravi izazvati poneke nedoumice. Hoćemo li nekoga tko iza svog ponašanja skriva svoje prave emocije smatrati licemjernim?

Što se tiče prvog pitanja, na njega ću se u ovom poglavlju mjestimično osvrtati jer pitanje kriterija za primjerenost emocija može biti riješeno samo ako prethodno naznačimo što konkretno mislimo pod izrazom "primjerenost". Zato je puno važnije odgovoriti na drugo pitanje. Ako se pod racionalnošću emocija, kao što sam kazala, misli na primjerenost emocija, onda pitanje *moralne,* kao i *estetske* primjerenosti ovdje moramo isključiti. Jer ako je neka emocija racionalna, treba imati na umu da to nikako istovremeno ne znači da je ona moralno

ili estetski primjerena. (Jednako se tako ne misli ni na prudencijalnu primjerenost budući da prudencijalna primjerenost nalazi svoje mjesto unutar onoga što smo nazvali strateškom racionalnošću, a mene, kao važna tema ovog rada, prvenstveno zanima normativna racionalnost emocija.) Na kakvu vrstu primjerenosti se onda misli kada kažemo da je neka emocija racionalna? U kojem odnosu stoje ta vrsta primjerenosti i moralna primjerenost? To su neka od najznačajnijih pitanja na koja ću pokušati ovdje odgovoriti.

Prvo ću prikazati pitanje odnosa između emocija i morala u okviru sentimentalističkih rasprava. U tim je raspravama moguće uočiti da izraz "primjerenost" nije precizno korišten odnosno da se ne čini razlika između pojedinih pitanja koja sam gore navela. Emotivisti o emocijama uopće ne govore kao o primjerenima budući da, prema njima, nema objektivnog kriterija koji bi mogao odlučiti kada je neka emocija primjerena. Suvremeni sentimentalisti se od toga ipak odmiču i prepoznaju pitanje primjerenosti kao važno pitanje. Imajući to u vidu, njihov je cilj odrediti kriterij primjerenosti, ali pritom oni zaboravljaju na probleme koje nosi višeznačnost tog izraza. Naime, upravo su različite mogućnosti definiranja primjerenosti dovele do onoga što D'Arms i Jacobson nazivaju "moralističkom pogreškom" (2000b: 65–89). Moralistička pogreška javlja se kada se nečije emocije, iako vjerno preslikavaju vanjsko stanje stvari, moraliziraju odnosno proglašavaju moralno (ne)primjerenima. Premda smatram da su D'Arms i Jacobson dobro uočili ovaj problem, neću se složiti s njihovom tvrdnjom da je etika vrlina reprezentativan primjer moraliziranja emocija. Štoviše, tvrdit ću da nerazlikovanje racionalnosti i moralne primjerenosti emocija koje se ovoj teoriji spočitava nije prepreka koju ona ne može savladati.

2.1. Emotivizam

Govor o ulozi emocija u moralu odmah može asocirati na emotivizam – utjecajnu metaetičku poziciju koja putem emocija nastoji razjasniti ulogu naših moralnih sudova. Emotivistička

pozicija u osnovi je ekspresivistička budući da njeni zastupnici smatraju da prilikom izricanja moralnih sudova zapravo izražavamo emocije. Izdvajajući se na taj način od ostalih značajnih metaetičkih pozicija 20. stoljeća, upravo je emotivizam jedini emocije i moral dovodio u vezu. Moj je glavni cilj na ovom mjestu razmotriti je li emotivističko objašnjenje ove veze prihvatljivo. Jer, kao što ćemo vidjeti, emotivizam ne zadire u svu kompleksnost emocija kao fenomena (de Sousa, 2007: 16).

Priklanjajući se nekognitivizmu, zastupnici emotivizma protive se kognitivističkoj tvrdnji da je spoznaja moralne stvarnosti za nas moguća. Za razliku od kognitivista koji smatraju da svojim moralnim sudovima izražavamo vjerovanja koja kao takva mogu biti istinita ili neistinita, emotivisti, kao što je već rečeno, tvrde da moralnim sudovima izražavamo naše emocije. Tako rečenicom "Lagati je pogrešno", prema emotivistima, nismo rekli ništa više od toga da prema laganju imamo emociju neodobravanja. Tome u prilog svjedoči sljedeći, često citirani Ayerov odlomak:

> Ako kažem nekome, "Krivo si postupio kada si ukrao taj novac" ne tvrdim ništa više od onoga što bih tvrdio kada bih rekao, "Ukrao si taj novac". Rekavši da je taj postupak pogrešan, ne tvrdim ništa dodatno. Samo izražavam svoje moralno neodobravanje. To je kao da sam rekao "Ukrao si taj novac" tonom zgražanja. Taj ton ne dodaje ništa doslovnom značenju rečenice. Služi isključivo tome da pokaže kako je njeno izricanje popraćeno određenim osjećajima govornika. (Ayer, 1997 [1936]: 64)

Izraziti navedene rečenice tonom zgražanja isto je kao i da smo jednostavno kazali "Ukrao si novac… fuj!" ili, recimo, "Grozno!". Ti iskazi očigledno ne mogu biti nosioci istinosne vrijednosti. Ako pak za neki moralni iskaz ne možemo reći je li istinit ili neistinit, onda je lako zaključiti da se njegovim izricanjem u tom smislu ne pretpostavlja postojanje moralnih činjenica niti ih se pokušava opisati. Najviše što emotivisti dakle mogu dopustiti jest da

moralnim sudovima izražavamo naša emotivna držanja spram određene vrste djelovanja ili ponašanja.

Jedan od problema koji se javljaju u okviru emotivističke teorije, a koji je ovdje važno spomenuti jest problem neslaganja. Emotivisti upućuju na značajnu razliku između neslaganja u vjerovanjima ili činjeničnog neslaganja i neslaganja u stavovima ili moralnog neslaganja. No oni ujedno primjećuju da se većina moralnih neslaganja može u konačnici svesti na neslaganje u činjenicama. Različitost moralnih uvjerenja u mnogim situacijama može biti rezultat nedostatka relevantnih informacija. Tako dvoje ljudi može zauzeti sasvim različite moralne stavove o nekoj osobi zato što jedan od njih pogrešno smatra da je ta osoba nešto ukrala. Ali, u trenutku kada on shvati da je riječ o nevinoj osobi, očekujemo da će u skladu s tom novom spoznajom doći do promjene njegova stava. Tim se primjerom želi pokazati da je ono što je prvotno izgledalo kao razilaženje u moralnim stavovima dvojice sugovornika, zapravo bio nepotpun uvid jednog od njih u činjenično stanje stvari. Drugim riječima, možemo kazati da oba sugovornika dijele zajedničku moralnu prosudbu da krađu treba osuditi, ali je u ovom slučaju problem nastao u tome što su imali oprečne informacije o postupcima spomenute osobe. Prema tome, ono što na prvi pogled najčešće izgleda kao moralno neslaganje, emotivisti smatraju neslaganjem oko izvanmoralnih pitanja.

Emotivizam je kao jedan od jednostavnih oblika tzv. sentimentalističkih teorija bio izložen mnogim kritikama. U daljnjem tekstu razmotrit ću upravo one prigovore koje će, kao što ćemo vidjeti, neke naprednije verzije sentimentalizma nastojati prevladati. Pišući o ulozi emocija u moralu, neke od tih prigovora dobro je formulirao i Williams (1985a: 209–219). On emotivizam interpretira kao poziciju koja je obvezna prihvatiti određenu vrstu *jezičnih pravila* koja dovode u vezu moralne sudove s emocijama. Ova jezična pravila, kako ih on vidi, mogu imati dva različita oblika: (a) ako rečenice koje koristimo za izražavanje moralnih sudova nisu korištene da bi se njima izrazile emocije, onda one *nisu ispravno korištene* i (b) ako ih se tako

koristi (da njima ne izražavamo emocije), onda one ne predstavljaju *moralne sudove*. Ipak, premda postoje rečenice čije je korištenje regulirano pravilom (a), iz toga ne možemo zaključiti da su svi moralni iskazi regulirani tim pravilom. Problem nastaje s kondicionalnim rečenicama kojima se isto tako nastoji izraziti moralni sud, ali čije izgovaranje ne mora biti popraćeno odgovarajućim emocijama. Tako rečenica "Ako je ukrao novac, onda ću ga kazniti" može biti izrečena unatoč tome što onaj koji je izriče ne mora u danom trenutku doista imati emociju neodobravanja. Stoga, iako emotivisti mogu biti u pravu kada smatraju da se u nekim kontekstima, poput onih gdje se nešto želi tvrditi, rečenicom "Ukrao je novac" zapravo samo izražava nečija emocija prema tom postupku, to ipak ne vrijedi u situacijama kada se ta rečenica javlja kao dio kondicionalne rečenice. Sličnu stvar, smatra Williams, možemo reći i za pravilo (b). Prema tom pravilu, govornikovo izražavanje emocija nužan je uvjet izricanja *moralnog suda*. U svrhu opovrgavanja tog pravila potrebno je najprije uočiti sljedeću mogućnost. Ako se izricanje moralnog suda promatra kao određeni govorni čin, tada izgleda mogućim taj čin izvršiti *neiskreno*. Na primjer, netko u određenim okolnostima može reći da homoseksualce treba proganjati (moralni sud), a da takvo nešto zapravo i ne misli. Na temelju toga Williams kaže da "[…] emotivistička teza očigledno mora biti pogrešna; ako se taj čin ['izražavanje moralnog suda'] može izvršiti bez da se uopće bude iskren, kako onda imanje osjećaja primjerenih sadržaju suda može biti nužan uvjet izvršavanja tog čina" (Williams, 1985a: 218)? Tako proizlazi da je i drugo pravilo na kojem počiva emotivistička teza pogrešno. Ukoliko je, drugim riječima, izvjesno da ljudi ponekad izriču moralne sudove, a da sami ne stoje iza njih, tada je već i to sasvim dovoljno da se pokaže kako izražavanje emocija ne može biti uvjetom za izvršavanje tog govornog čina. Jer neiskreno izvršavanje određenog govornog čina (pa tako i govornog čina kao što je "izricanje moralnog suda") sugerira da osoba ne iskazuje svoja prava uvjerenja i svoje prave emocije o tome što čini. A ako se taj čin može izvršiti neiskreno, onda se sigurno može izvršiti i tako da govornik nema

odgovarajuće emocije. Ukazavši ovakvom argumentacijom na manjkavost spomenutog pravila, Williams ujedno otvara prostor jednom od važnih prigovora koji se upućuju emotivističkoj poziciji. Istaknimo još jednom, emotivisti smatraju da moralni sudovi služe da bi se njima izrazile emocije koje se za njih svode na one odobravanja i neodobravanja. No čini se da to ne mora biti slučaj odnosno da mi ne moramo imati odgovarajuću emociju pri izricanju evaluativnog suda. Netko može prosuđivati da je nešto ispravno, a da pritom uopće nema emociju odobravanja. Također može vrijediti i obrnuto. Činjenica da prema nečemu imamo emociju odobravanja ne povlači nužno za sobom i naše uvjerenje da je to moralno ispravno. Ono što se, prema tome, čini nezanemarivom poteškoćom za zastupnike emotivizma jest pojava procjepa između naših evaluativnih prosudbi, s jedne strane, i naših emocionalnih stanja, s druge strane.

Vratimo se sada još jednom na Williamsovu raspravu o emotivizmu koji on promatra u svjetlu opisanih jezičnih pravila. Unatoč tome što pokazuje da su ta konkretna pravila pogrešna te da ona svakako ne oslikavaju pravi način na koji se emocije mogu dovesti u vezu s moralom, Williams ipak smatra da emocije kao takve imaju iznimno veliku ulogu u moralnosti. Kako bi taj svoj stav pobliže objasnio, on razmatra sljedeće dvije rečenice: "Naravno, vratio se prvotnom dogovoru kada je došao na sastanak, mala kukavica" (Williams, 1985a: 212) i "Kao što se moglo predvidjeti, iz straha se vratio prvotnom dogovoru; što nije trebao učiniti (ili to je pogrešno)" (Williams, 1985a: 213). Iako se ovim dvjema rečenicama na neki način izražava ista moralna procjena (u objema rečenicama govori se *protiv* osobe koja se vratila prvotnom dogovoru), prva rečenica ipak sadrži nešto što druga ne sadrži. U prvoj je rečenici sadržano puno više od samog neodobravanja jer izrazom "mala kukavica" govornik svoj moralni stav o dotičnoj osobi pokazuje na intenzivniji način. Samim time nam je moralno shvaćanje govornika, kao i njegovo sveukupno moralno gledište, puno bliže i jasnije. Emotivistička teorija ove "nijanse" ipak ne razlučuje. Emotivizam moralne sudove

poistovjećuje isključivo s emocijom odobravanja ili emocijom neodobravanja. Takvo shvaćanje onemogućuje činjenje razlike između pojedinih moralnih sudova, ali i između pojedinih emocija. Naime, velika je razlika između kvalifikacije nekog postupka kao "kukavičkog" i kvalifikacije istog postupka kao "pogrešnog". Znatna je razlika između tih sudova jer upotreba izraza "kukavički" preciznije opisuje prirodu samog postupka. Također, premda su obje moralne kvalifikacije slične utoliko što se njima navedeni postupak ne odobrava, izgleda da stupanj tog neodobravanja ipak može biti različit. Ljudi prema nekom postupku mogu dijeliti emociju neodobravanja, ali njihovo se neodobravanje ipak može gradirati. Tako nije isto kazati da netko prema određenom djelovanju osjeća srdžbu, dok netko drugi osjeća nesnošljivost. Na koncu, kako kaže Williams, nas "[…] ne zanima samo je li netko za to ili protiv toga, ocjenjuje li on ljude na ovaj ili onaj način. Nas zanima koje moralno gledište on zauzima prema situacijama, kako takve situacije njemu izgledaju u svjetlu njegova moralnog svjetonazora" (Williams, 1985a: 213).

Prigovor emotivistima može se uputiti i kada je riječ o njihovoj analizi problema moralnog neslaganja. Kao što ta analiza sugerira, različite emocionalne reakcije samo su rezultat nepotpunih ili pogrešnih spoznaja o činjeničnom stanju stvari. Emotivisti smatraju da se u svjetlu promjene naših vjerovanja mijenjaju i naše emocionalne reakcije. No treba uočiti da nečija emocionalna reakcija (moralni sud) može biti neadekvatna čak i u slučaju kada znamo da osoba raspolaže svim relevantnim informacijama o onome na što se njezina reakcija (sud) odnosi.[25] Onoga tko ne korigira svoje emocionalne reakcije (moralne sudove), u skladu sa saznanjem da je, recimo, na doživotnu zatvorsku kaznu osuđena nevina osoba, sasvim sigurno ćemo smatrati emocionalno (moralno) zakinutim. Emotivizam u tom smislu ne ostavlja prostor za kritiku emocija u onim slučajevima u kojima te emocije nisu samo rezultat pogrešnih vjerovanja.

[25] O tome će biti više riječi u ostatku poglavlja.

2.2. Dispozicionalizam

Pod nazivom "dispozicionalizam" primarno imamo u vidu stajalište koje nastoji objasniti fenomen boja. Glavna tvrdnja dispozicionalizma glasi da su boje svojstva koja u normalnim okolnostima kod normalnih promatrača stvaraju dispoziciju da oni vide nešto kao obojeno. Neka je stvar žuta ako i samo ako bi normalni promatrači u normalnim okolnostima tu stvar vidjeli kao žutu. Raspravu o bojama ostavit ću sada po strani jer ono što me ovdje interesira jest dispozicionalistička teorija vrijednosti i njezino objašnjenje odnosa evaluativnih svojstava i naših emocija. Jednako kao i emotivizam o kojem sam prethodno govorila, dispozicionalizam se svrstava u jednostavne oblike sentimentalizma. Ipak, kada je u pitanju spomenuti odnos, tada dispozicionalizam, uvjetno rečeno, možemo smatrati svojevrsnim međukorakom od emotivizma k suvremenim sentimentalističkim teorijama. Dok emotivisti, uopće ne govore o tome da bi naše emocije trebale biti podložne korekcijama s obzirom na njihovu primjerenost odnosno neprimjernost u određenim okolnostima, dispozicionalizam polako ulazi u normativnu sferu rasprave. O tome svjedoči sama formulacija dispozicionalističke tvrdnje o odnosu evaluativnih svojstava i naših emocija.

DV: X je F akko normalni promatrači pod normalnim okolnostima osjećaju E kada X.

Prema tome, za razliku od opisne emotivističke tvrdnje da putem moralnih sudova izričemo svoje emocije, dispozicionalisti odmiču stepenicu više ukazujući da je neki postupak ispravan ako i samo ako taj postupak kod normalnih promatrača u normalnim okolnostima izaziva osjećaj odobravanja. Tako će, recimo, u normalnih ljudi u normalnim okolnostima laganje vjerojatno pobuditi osjećaj neodobravanja, a to onda, prema dispozicionalistima, znači da je laganje pogrešno. Čini se da ovakvo shvaćanje odnosa između morala i emocija ostavlja prostor za kritiku nečijih emocija budući da ovdje ipak postoji kakav-takav kriterij prema

kojem se možemo ravnati u prosudbi toga je li neka emocija u određenoj situaciji primjerena. Pozivanjem na emociju koju bi imali *normalni* promatrači u *normalnim* okolnostima kao odgovor na određeni postupak, zapravo nam se sugerira kakvu bismo emociju i sami u sličnoj situaciji *trebali* imati. U tom je kontekstu zanimljivo pobliže razmotriti Humeovo gledište koje po mom sudu dijeli neke dispozicionalističke elemente. Premda pojedini dijelovi njegovih tekstova mogu navesti čitatelja na pomisao da je Hume zastupao projektivističko shvaćanje vrijednosti, ne ulazeći na ovom mjestu u detaljniju diskusiju o tome, treba kazati kako se njegove tvrdnje najčešće interpretiraju kao primjer teorije idealnog promatrača, a koju sam sama sklona čitati i kao jedan oblik dispozicionalističke teorije vrijednosti. Hume piše:

> Kod svakog stvorenja postoji zdravo i manjkavo stanje; i samo o prvom možemo pretpostaviti da nam omogućuje pravo mjerilo ukusa i čuvstva. Ako pri zdravom stanju organa postoji među ljudima potpuna ili znatna podudarnost čuvstva, odatle možemo izvesti ideju savršene ljepote; na sličan način kao što pojava predmeta na dnevnom svjetlu određuje u očima zdravog čovjeka njihovu istinsku i pravu boju […]. (Hume, 1996 [1741]: 468)

Treba prvo upozoriti na to da Hume u svom tekstu "O mjerilu ukusa", iz kojega je i preuzet gornji odlomak, govori prvenstveno o odnosu emocija i estetskih vrijednosti poput ljepote i ružnoće. Ipak, s obzirom da je i u slučaju estetskih vrijednosti riječ o evaluativnim pojmovima, Humeove se tvrdnje mogu tumačiti i u kontekstu rasprave o emocijama i moralu. No vratimo se sada na navedeni odlomak gdje možemo uočiti nekoliko stvari. Naglašavajući opreku između "zdravog" i "manjkavog" stanja u čovjeka, Hume nastoji ukazati da nisu svi uvijek u mogućnosti donositi ispravne prosudbe. Ili, točnije rečeno, nemaju svi takav senzibilitet koji će kao odgovor na određenu situaciju polučiti primjerenu emociju. Stoga Hume zamišlja idealnog promatrača odnosno osobu čije bi emocionalne reakcije, kada bi se ona sama nalazila u idealnim uvjetima, poslužile kao mjerilo za pripisivanje određenih

evaluativnih svojstava stvarima, osobama i/ili postupcima. Nešto bismo tako mogli smatrati lijepim ili moralno ispravnim ako i samo ako bi idealni promatrač na to reagirao emocijom odobravanja. Iako Hume, strogo govoreći, ne spominje idealnog promatrača, on se poziva na stanje organa koji, ukoliko su zdravi, imaju perceptivnu ulogu, tj. služe kao kriterij ukusa. On tako tvrdi da "[t]amo gdje su organi tako fini da ne dopuštaju da im bilo što izmakne, a istovremeno i tako točni da zamjećuju svaku primjesu u spoju: to zovemo istančanošću ukusa […]" (Hume, 1996 [1741]: 469).

Dispozicionalističkoj teoriji vrijednosti, a samim time i Humeovoj teoriji idealnog promatrača, moguće je uputiti nekoliko primjedbi. Premda te teorije u jednom pogledu predstavljaju pozitivan iskorak od emotivističkog pothvata uvođenjem kriterija za prosudbu naših emocionalnih reakcija, istovremeno se javlja sumnja da su upravo one dobar kandidat za objašnjenje odnosa evaluativnih svojstava i emocija. Kao što se dispozicionalisti suočavaju s problemom specificiranja uvjeta koji trebaju biti zadovoljeni da bi se netko mogao smatrati "normalnim promatračem" te uvjeta da bismo neke okolnosti mogli nazvati "normalnima", na isti način i Humeova odredba "idealnog promatrača" ili "pouzdanog organa" ostaje nedorečena. U nekim je kontekstima, poput onog iz Cervantesova romana *Don Quijote*, na koji Hume (1996 [1974]: 469) podsjeća da bi čitatelju približio svoje stajalište, još i moguće odrediti kriterij pouzdanosti organa. Hume navodi primjer u kojem se don Quijoteov sluga hvali istančanim ukusom za vina kao nasljednom odlikom članova svoje obitelji. Tako on prepričava zgodu kada su dva njegova rođaka u vinu zamijetila običnom nepcu neprepoznatljive arome željeza i kože. Premda su prvotno ismijani zbog svojih prosudbi, naposljetku se pokazalo da su bili u pravu jer je u ispražnjenoj bačvi pronađen željezni ključ na kožnom remenu. Dakako, u ovom su se slučaju procjenitelji vina pokazali mjerodavnima budući da su ispravno detektirali njegovu kakvoću. Drugim riječima, u navedenoj je anegdoti postojao nezavisan kriterij prema kojem se moglo prosuditi koliko su "promatrači" pouzdani.

Međutim, kada je riječ o estetskim ili moralnim vrijednostima, nije jasno kako bi se takav kriterij mogao ustanoviti. Koji je to kriterij prema kojem bismo mogli odrediti je li netko idealan promatrač? Problem je, između ostalog, i u tome što Hume poriče postojanje evaluativnih svojstava u samim stvarima, tako da ne može kazati da idealan promatrač ta svojstva percipira. Jer ima li neki predmet određeno svojstvo, Hume smatra, upravo je određeno reakcijom idealnog promatrača.

Drugu i, u pogledu ove rasprave, možda još zanimljiviju kritiku dispozicionalizmu upućuju D'Arms i Jacobson (2000a: 726–727). Oni ističu činjenicu da može doći do raskoraka između emocije koju imaju normalni promatrači u normalnim okolnostima i onoga kakvo stanje stvari uistinu jest. Tako je, na primjer, moguća situacija u kojoj normalni promatrači u normalnim okolnostima imaju emociju odobravanja prema određenom postupku, a da je taj postupak u isto vrijeme pogrešan. Jednako tako, neki postupak može biti ispravan, a da normalni promatrači u normalnim okolnostima prema tom postupku imaju emociju neodobravanja. Takve su situacije, prema D'Armsu i Jacobsonu, moguće zbog toga što dispozicionalistička analiza evaluativnih svojstava ne zahvaća njihovu normativnu komponentu. Ili, kako oni kažu, "[n]ormalno nije normativno […]" (D'Arms i Jacobson, 2000a: 727).

2.3. Primjerenost emocija

Emotivistička pozicija moralnu ispravnost ili pogrešnost nekog postupanja analizira s obzirom na činjenicu kakve naše emocionalne reakcije *jesu*. Nešto je ispravno ako osjećamo emociju odobravanja, a neispravno ako osjećamo emociju neodobravanja. Međutim, kao što se može naslutiti iz jednog od prigovora upućenih emotivizmu, čini se da naše emocionalne reakcije ipak mogu biti primjerene odnosno neprimjerene. Ako, primjerice, netko ne pokazuje baš nikakvu odbojnost prema nasilju nad bespomoćnim životinjama ili pak uopće ne uviđa zašto

se nije umjesno smijati šalama "na račun" nečijih fizičkih ili psihičkih karakteristika, onda možemo kazati da ta osoba ima moralno neprimjerene emocije. Ili, kako to, između ostalog citirajući zatvoreničko iskustvo Dostojevskog, iznosi Blanshard:

> "Čuo sam priče", on piše, "o najgroznijim, najneprirodnijim postupcima, o najmonstruoznijim zločinima, ispričane uz najspontaniji, djetinjasto razdragani smijeh. Većina bi nas kazala da u tom oduševljenju zbog ubijanja ili uzrokovanja patnji u drugih postoji nešto vrlo neprimjereno. Ako bi nas se upitalo zašto tako mislimo, trebali bismo reći da te stvari uključuju veliko zlo i da su pogrešne, a da je oduševljavati se s onim što je zlo ili pogrešno očito neprimjereno." (Blanshard, 1994: 507)

Imamo dojam kako činjenica da netko u danom trenutku osjeća emociju odobravanja prema nekom postupku ne može poslužiti kao dobar kriterij za određivanje je li neki postupak ispravan. Prije se radi o tome da bi vanjske okolnosti trebale biti odlučujuće za to kakve bismo mi emocije trebali osjećati. Dispozicionalizam i teorija idealnog promatrača u tom pogledu, kao što smo vidjeli, predstavljaju svojevrsni napredak u odnosu na emotivizam premda se još uvijek suočavaju s problemom objašnjenja kriterija prema kojima bismo se trebali voditi u ocjenjivanju primjerenosti nečijih emocionalnih reakcija. Problem je u tome što Hume smatra da evaluativna svojstva ne postoje u objektima pa stoga još uvijek treba odgovoriti na pitanje u čemu bi se sastojala metoda provjere pouzdanosti idealnog promatrača. Ukoliko se na taj prigovor ne pruži zadovoljavajući odgovor, proizlazi da preostaju samo dvije opcije kojima se u ovom kontekstu moguće prikloniti. Ili bi se moglo tvrditi da evaluativna svojstva postoje te da onda ona predstavljaju mjerilo u odnosu na koje se može ocijeniti primjerenost emocija i moralnih stavova (realizam), ili bi se, poput emotivistâ, moralo priznati da vezivanje emocija i morala na koncu ipak ne dopušta kritiziranje emocija i da posljedično tome govor o primjerenosti emocija uopće nema smisla.

Ali zašto ne pokušati zadržati duh Humeove teorije i ne pokušati pokazati da uvođenje objektivnih evaluativnih svojstava ne mora biti jedinim kriterijem za govor o primjerenosti emocija?

Jedan od takvih pokušaja koje valja razmotriti jest Blackburnova kvazirealistička teorija. Sam Blackburn je opisuje kao "[…] pothvat objašnjavanja zašto naš diskurs ima oblik kakav ima […]. On stoga nastoji objasniti i opravdati prirodu našeg govora o evaluacijama koja ima realističan izgled – način na koji o njima možemo griješiti, da postoji istina koju treba otkriti itd." (Blackburn, 1984: 180).[26] Treba naglasiti da Blackburn svoj pothvat želi provesti ne priklanjajući se realističkoj poziciji. Drugim riječima, iako "naš govor o evaluacijama ima realističan izgled", Blackburn u njegovu objašnjenju ne poseže za realističkim postavkama. Tako, na primjer, on želi zadržati govor o primjerenosti emocija, a da se istovremeno ne mora pozivati na moralnu stvarnost koja tom govoru daje smisao. Blackburn stoga raspravlja o onome što on zove moralnim senzibilitetom, a za koji tvrdi da je podložan unapređivanju odnosno usavršavanju. Za svrhu rasprave koja čini glavnu temu ovog poglavlja možemo reći da moralni senzibilitet čini sveukupnost nečijih emocionalnih (moralnih) reakcija. Tako se, primjerice, netko smije "crnom" humoru, a netko ne. Netko se ljuti kada vidi agresivno ponašanje, a netko ne. Sve to su emocionalne reakcije koje čine nečiji moralni senzibilitet. Središnja pretpostavka Blackburnove teorije jest da se moralni senzibilitet može usavršavati te postajati sve primjereniji. Tu se pak opet javlja ista poteškoća kao i kod Humeove teorije idealnog promatrača. Kako ocijeniti da je nečiji moralni senzibilitet primjeren ili neprimjeren ako ne postoji objektivan kriterij na osnovi kojeg to možemo učiniti? Blackburnovo rješenje navedene poteškoće sastoji se u tome što on moralnu istinu ne shvaća kao nešto što treba otkriti i što postoji nezavisno od nas, već kao nešto što se može konstruirati. Prema njegovu mišljenju, nečiji se moralni stav (emocionalna reakcija)

[26] Opis kvazirealističke teorije vidi i u McNaughton (2010 [1988]: 171–177).

tako može smatrati istinitim (primjerenom) ako je on(a) element najboljeg skupa stavova (emocionalnih reakcija). Taj skup dakle predstavlja standard na osnovi kojeg procjenjujemo tuđa moralna uvjerenja i tuđe moralne senzibilnosti. Kvazirealizam, dakako, uključuje mnogo više aspekata no što sam ovdje navela, no ovaj kratki prikaz sasvim je dovoljan da bih naglasila jedan prigovor koji će u daljnjem tekstu predstavljati okosnicu moje rasprave o emocijama i moralu. Taj prigovor razmatraju D'Arms i Jacobson, a njegova osnovna značajka je da treba jasno naznačiti što se smatra pod primjerenošću emocija budući da odgovor na to pitanje ima važne implikacije za odnos emocija i etike.

2.4. Moralistička pogreška

Kada je riječ o emocijama, naša nam okolina često postavlja zahtjeve na koje ponekad teško odgovaramo. Ipak, kako ne bismo narušili "zadane" obrasce ponašanja, nastojimo im se što je moguće više prilagoditi. U skladu s onim što (ne)odobrava društvo u kojem živimo, mnogi od nas su odgajani tako da svoje prave emocije zatomljujemo odnosno da ono što osjećamo nastojimo što bolje kontrolirati u socijalno, ali i privatno, "osjetljivim" situacijama. Primjerenost nečijih emocionalnih reakcija, kao uostalom i imanje određenih emocija, nerijetko je tema svakodnevnih razgovora, ali i ozbiljnih društvenih polemika. Tako se međusobno kritiziramo i osuđujemo kada osjećamo zavist zbog tuđeg uspjeha ili smijehom odajemo da nas zabavljaju "politički nekorektne" šale. Naša sklonost kritiziranju ljudi zbog toga jer imaju određene emocije i/ili emocionalne reakcije inspirirala je i filozofe na teorijsko propitivanje fenomena primjerenosti emocija, no čini se da su oni tim pothvatom unijeli svojevrsnu zbrku u pogledu pokušaja inkorporacije emocija u domenu etike.

Prvo na što kao laici uobičajeno pomislimo kada se govori o primjerenosti određene emocije, moralni je kontekst situacije za koju je vezano njezino pojavljivanje. Ipak, ova je asocijacija, među ostalima, također zavela i sentimentaliste poput Blackburna čije sam

stajalište prikazala u prethodnom odjeljku. Uzdižući raspravu o evaluativnim svojstvima na normativnu razinu, Blackburn je samo jedan od autora koji prihvaćaju tezu o ovisnosti reakcije prema kojoj: misliti da X ima evaluativno svojstvo S znači da je primjereno osjećati emociju E kao reakciju na X. Problem koji ovdje iskrsava sadržan je upravo u tome na koji način shvaćamo *primjerenost*. D'Arms i Jacobson tako upućuju na distinkciju koju, usuđujem se reći, doista možemo smatrati nezaobilaznom pretpostavkom svih daljnjih rasprava o emocijama. Prema njima, kazati da je neka emocija primjerena u smislu da ju je moralno ispravno osjećati nije isto što i kazati da je neka emocija primjerena u smislu da ona ispravno zahvaća određeno stanje stvari (D'Arms i Jacobson, 2000b: 66). Pitanje toga je li "umjesno" imati neku emociju ako uzmemo u obzir moralne aspekte određenih okolnosti bitno se razlikuje od pitanja prezentira li vjerno konkretna emocija ono što ju je "izvana" u prvom redu i isprovociralo. Upravo je, prema D'Armsu i Jacobsonu, potonje shvaćanje primjerenosti jedino relevantno kada je riječ o emocijama. Iako emocija u nekoj situaciji može biti *moralno* neprimjerena, ona još uvijek može biti *prikladna* odnosno takva da korektno predočuje vanjsko stanje stvari. Promotrimo sljedeći primjer. Svi smo prisustvovali prepričavanju vica u kojem se izruguju nečija vjerska, nacionalna ili rasna obilježja. Premda ćemo se vjerojatno složiti da u takvim i sličnim trenucima nije *moralno* primjereno osjećati razonodu,[27] suglasjem u vezi toga ne potvrđujemo ujedno i to da emocija koju imamo pogrešno oslikava ono što slušamo. Prije ćemo reći da u tom slučaju emocija zabave predstavlja prikladan "odgovor" na vic jer on uistinu *jest* smiješan unatoč tome što je, istovremeno, uvredljiv i nekorektan.

Kvazirealistička teorija, prema D'Armsu i Jacobsonu (2000a: 734), predstavlja primjer teorije koja nije u stanju razlučiti te različite vrste primjerenosti. Blackburn, kao što sam rekla, govori o moralnom senzibilitetu koji može postajati sve primjereniji, ali pojam primjerenosti

[27] Riječ je o engleskom izrazu "emotion of amusement".

koji Blackburn ima na umu jest *moralna* primjerenost. No problem je u tome da postajući sve primjerenijim samo u moralnom smislu, nečiji senzibilitet time ostaje zakinut u nekoj drugoj sferi. Recimo, netko može povećati svoju sposobnost simpatije za druge i tako postati izrazito senzibilan za određene situacije, ali baš zato mu se može smanjiti senzibilitet za situacije koje su smiješne. Drugim riječima, baš zato može izgubiti senzibilitet za, primjerice, nekorektne viceve. Njegov bi senzibilitet do te mjere mogao biti profinjen da bi on smatrao krajnje moralno neprimjerenim imati emociju veselja prilikom nekorektnog humora. Poteškoća je upravo u tome što čak i kada bi imanje takve emocije bilo moralno neprimjereno, to još uvijek ne bi značilo da takva emocija ne bi bila prikladna. Blackburnova teorija, prema tome, ostavlja mogućnost da netko zbog svoje moralne senzibilnosti nema emocije koje bi u nekim situacijama bilo prikladno imati.

Mislim da je sada lako naslutiti kako ovaj naizgled banalan uvid može povoljno utjecati na razumijevanje i ispravno korištenje izraza "primjerenost". Još jednom pojasnimo, ono što D'Arms i Jacobson u ovom kontekstu tvrde jest da jedini razlozi koje treba razmatrati kada je u pitanju osjećanje određene emocije jesu oni koji nam govore o tome predstavlja li emocija objekt upravo onakvim kakav on jest. U raspravi pak o tome može li se neku emociju smatrati vjernom prezentacijom određenog objekta, nema mjesta za razloge moralne ili prudencijalne prirode. Tako, slično kao što je to slučaj i s moralnim razlozima, pozivati se na činjenicu da nije u *interesu* osobe osjećati zavist prema suradniku koji je dobio bolju poslovnu ponudu (zato da o njoj ostali zaposlenici ne bi stekli loše mišljenje i/ili zato da njezini odnosi s "promaknutim" kolegom ne bi bili narušeni) ne znači da dobivanje spomenute ponude uistinu nije vrijedno zavisti. Prema tome, prikladnost emocija odnosno njihovu primjerenost u pogledu ispravnog zahvaćanja stanja stvari treba razlučiti od ostalih vrsta primjerenosti emocija poput prudencijalne i moralne. No izgleda da to razlikovanje filozofi ipak nemaju na umu budući da oni najčešće, kao što smo to mogli vidjeti u opisu Blackburnova

kvazirealizma, unaprijed pretpostavljaju da su upravo moralni razlozi ti koji određuju je li emocija primjerena ili nije. Oni time, prema D'Armsu i Jacobsonu (2000b: 75–76), čine tzv. moralističku pogrešku kojom, možemo tako reći, "neovlašteno" zalaze u domenu filozofije emocija. Riječ je o tome da *moralna* ispravnost ili pogrešnost imanja emocija ne mogu biti razlozima za ili protiv imanja emocije, odnosno razlozima koji trebaju presuditi u sporu oko njezine prikladnosti. Svi oni koji iz tvrdnje da je moralno pogrešno u određenim okolnostima osjećati neku emociju zaključuju da konkretna emocija nije prikladna reakcija na to i to stanje stvari neopravdano "moraliziraju" ono što je u određenoj mjeri stvar našeg psihološkog ustrojstva.

No ako ima smisla govoriti o nečem takvom kao što je prikladnost emocija, također se nameće i pitanje kriterija prema kojima bismo mogli odrediti kada je u ovom kontekstu opravdano kritizirati neku emociju. D'Arms i Jacobson (2000b: 73–75) predlažu dva takva kriterija – oblik i veličinu – smatrajući da isključivo analizom same emocije možemo odgovoriti na pitanje o tome jesu li ti kriteriji zadovoljeni. Prema D'Armsu i Jacobsonu, svaka emocija, kao prvo, ima svoj oblik predstavljajući neki objekt u vidu njegovih evaluativnih svojstava. Na temelju toga, oni zaključuju, za emociju možemo reći da nije prikladna s obzirom na oblik kada njezinu objektu ta svojstva nedostaju. Uzmimo za primjer emociju straha. Ukoliko netko ima ovu emociju, to znači da je interes te osobe (recimo njezina sigurnost) na neki način ugrožena. Budući da osoba osjeća strah, možemo pretpostaviti da je objekt kojeg se ona boji u nekom pogledu strašan te da je prijeti ozlijediti. Kada možemo reći da njezin strah nije prikladan? Odgovor dakako leži u mogućnosti da ono čega se ona boji uopće nije strašno pa kao takvo ni na koji način ne ugrožava njezinu sigurnost. Zamislimo da je emocija straha koju osoba ima rezultat toga što je ugledala gusjenicu u svojoj blizini. Znajući da je zapravo riječ o bezazlenoj životinji, najviše što možemo dopustiti jest da ona u tom trenutku osjeća neku vrstu nelagode ili gađenja budući da spomenuti člankonožac

svakako ne može biti opisan kao strašan i ugrožavajuć. No ustraje li osoba u tvrdnji da se boji, unatoč tome što zna da joj gusjenica ne može nauditi, tada će njezina emocija straha biti neprikladna. Kao drugo, svaka emocija također ima i svoju veličinu koju D'Arms i Jacobson smatraju još jednim kriterijem koji nam može pomoći u ocjenjivanju prikladnosti. Modificiramo li gornji primjer, možemo zamisliti situaciju u kojoj osoba osjeća strah kao rezultat suočavanja sa zmijom otrovnicom. U tom slučaju, unatoč tome što njezina emocija ima ispravan oblik, njezin strah može biti preintenzivan s obzirom na okolnosti. Na koji način? Recimo da se opasna životinja nalazi na popriličnoj udaljenosti od uplašene osobe pa je sasvim izvjesno da je ona nije u mogućnosti napasti i životno ugroziti. Premda bismo se mogli dosjetiti još ovakvih primjera, vjerujem da je glavna ideja jasna: osjećati strah u opisanim i sličnim okolnostima nije prikladno budući da je ta emocija jednostavno pretjerana u odnosu na stvarnu opasnost o kojoj je riječ.[28]

Već je sam Aristotel uvidio da se prikladnost odnosno racionalnost emocija oslanja na ova dva kriterija. Uzmemo li za primjer emociju kao što je ljutnja, jasno je da ljutnja s obzirom na ono zbog čega smo ljuti može biti preintenzivna ili preblaga. To je li ljutnja preintenzivna ili preblaga ovisi o količini štete koja nam je učinjena. Tako Aristotel piše da "[…] srditi se, naime, može na one na koje ne treba, zbog čega ne treba, više nego treba, prebrzo ili odviše dugo vremena" (Aristotel, *Nikomahova etika* IV, 1126a10). Ljutimo li se "na one koje ne treba i zbog čega ne treba", onda je naša emocija ljutnje neprikladna ili iracionalna u smislu oblika, dok je ona neprikladna ili iracionalna u smislu veličine ako se ljutimo "više nego treba ili odviše dugo vremena".

[28] Opisu prikladnosti kojeg iznose D'Arms i Jacobson upućene su neke kritike. Jedna od njih koju je vrijedno spomenuti jest ona Kristjána Kristjánssona (2006: 23). Kristjánsson, naime, smatra da pojam prikladnosti u vidu veličine ne mora imati samo racionalan temelj, već može imati i "etičku dimenziju". On pruža primjer pedijatrice koja ima vrlo intenzivnu emociju suosjećanja prema svojim malim pacijentima, ali što je ne čini iracionalnom. Štoviše, kada bi ona imala "manjak" emocije suosjećanja, tada bi to ukazivalo na njezin moralni nedostatak, a ne nedostatak u pogledu racionalnosti. Međutim, emocije mogu biti racionalne ili iracionalne jedino ako ih imamo, a s obzirom da Kristjánsson govori o "manjku" pedijatričinih emocija, postavlja se pitanje ima li ona uopće emociju suosjećanja.

Povlačeći razliku između pojedinih vrsta primjerenosti emocija, kao što smo vidjeli, D'Arms i Jacobson ukazuju na, prema njima, jedinu vrstu primjerenosti o kojoj se treba govoriti kada su same emocije u pitanju, a to je njihova prikladnost u pogledu oblika i veličine. Svojom raspravom dvojica autora ističu, međutim, za cjelinu moje radnje još važniju poantu, a to je njihovo viđenje da je upravo u okviru ovdje razmotrenih pitanja najbolje započeti svaku diskusiju o vezi morala i emocija. Oni stoga i upozoravaju da njihov cilj

> […] nije izolirati moralnost od emocija, već razvrstati i početi presuđivati između njihovih potencijalno konfliktnih interesa. […] ako će filozofija morala profitirati od svoje trenutne usmjerenosti na emocije, to se mora dogoditi kroz originalan angažman s filozofijom emocija. I obratno, ipak, filozofsko proučavanje emocija mora biti mnogo delikatnije nego što je, u svom pristupu moralnom vrednovanju, bilo do sada. (D'Arms i Jacobson, 2000b: 88)

Suprotno D'Armsovu i Jacobsonovu mišljenju, smatram da se cilj o kojem oni govore ipak najlakše može postići ako ostanemo u okviru etike vrlina. Čini mi se, naime, da se "konfliktni interesi" morala i emocija koje ovi autori spominju najbolje mogu pomiriti upravo u teoriji koja pojam vrline postavlja u središte svojih razmatranja. Dok D'Arms i Jacobson etiku vrlina vide kao najočitiji primjer tzv. "moraliziranja" emocija, ja ću nastojati pokazati da se upravo ova etička teorija uspješno može nositi s moralističkom pogreškom.

2.5. Prikladnost, primjerenost i etika vrlina

Etika vrlina predstavlja posve drugačije gledište s obzirom na razumijevanje pojma primjerenosti emocija i u tom smislu je D'Arms i Jacobson shvaćaju kao najuvjerljiviju verziju moraliziranja emocija. Ta je teorija, preciznije rečeno, primjer teorije koja ne dopušta imanje prikladnih emocija. Emocije i moral se unutar etike vrlina ne mogu razlučiti zato jer "[…] vrlina zahtijeva izbjegavanje emocija koje bi bilo intrinzično pogrešno osjećati"

(D'Arms i Jacobson, 2000b: 85). Stoga osoba koja ima vrlinu po definiciji ima i *primjerenu* emociju kada okolnosti to iziskuju. Na primjer, netko tko ima vrlinu darežljivosti ujedno će imati i emociju suosjećanja prema onima na koje se njegova darežljivost odnosi. Jednako tako će osoba koja je pravedna imati emociju razočaranja kada svjedoči određenoj nepravdi. Emocije suosjećanja i razočaranja su u kontekstu ovih primjera *moralno* primjerene emocije. Takvi nam primjeri pokazuju da pobornici etike vrlina, prema tome, ne mogu razlučiti emocije i moral, a na čemu D'Arms i Jacobson inzistiraju. No uslijed svoje teze o nerazlučivosti morala i emocija, zastupnik etike vrlina može otići korak dalje te tvrditi da se upravo u okviru njegove teorije može postaviti kriterij za pitanje prikladnosti emocija. Naime, on bi mogao zastupati sljedeću poziciju:

EV: Emocija koju je prikladno imati jest ona koju bi osjećala kreposna osoba.

Pozivajući se na idealnu kreposnu osobu, etika vrlina postavlja *moralni* kriterij za određivanje prikladnosti emocija. Prema tome, kada bi se etika vrlina pokazala točnom pozicijom, tada bi upravo prikladnost emocija bila objašnjena unutar jedne *etičke* teorije, a što bi predstavljalo "pobjedu za moralizam" (D'Arms i Jacobson, 2000b: 84). Prikladnost emocija objašnjavala bi se u moralnim kategorijama čime bi se distinkcija između prikladnosti i moralne primjerenosti pokazala suvišnom. Ipak, ni sama ne smatram da se zastupnik etike vrlina s "konfliktnim interesima" morala i emocija može najbolje nositi na opisani način. Rješenje, prema mom mišljenju, leži u razlikovanju emocija koje imamo i njihovu manifestiranju. Tako, dok same emocije nisu podložne moraliziranju, to ne možemo reći i za naše ispoljavanje tih emocija. Imati vrlinu ne znači nemati emocije koje popularno nazivamo "negativnim", već imati vrlinu znači regulirati na koji ćemo način i kada te emocije ispoljiti.

No ponajprije promotrimo na koji način etiku vrlina u ovom kontekstu kritiziraju D'Arms i Jacobson (2000b: 85). Kako bi pobliže pojasnili svoje stajalište, oni podsjećaju na,

unutar Aristotelovih spisa, često tematiziranu vrlinu hrabrosti. Prema njima, imati vrlinu hrabrosti zahtijeva nemati emociju koju bi u određenim okolnostima zapravo bilo prikladno imati. Ukoliko se ratnik treba suočiti s velikom opasnošću u bitci, za njega bi, kako etiku vrlina tumače dvojica autora, bilo pogrešno osjećati strah. S vrlinom hrabrosti jednostavno nije u skladu bojati se. Međutim, strah je, s obzirom na okolnosti, prikladna emocija. Budući da duh etike vrlina nalaže harmoniju motiva, emocija i postupaka, hrabar postupak mora isključivati emociju straha jer u suprotnom postupak i emocija ne bi bili usklađeni.

Na ovom mjestu je već jasno da se s ovakvom interpretacijom samog pojma vrline pa onda i konkretne vrline hrabrosti zastupnici etike vrlina ne mogu složiti. Kod D'Armsa i Jacobsona ne nailazimo na dovoljno čvrst argument koji bi nas uvjerio da nije sukladno etici vrlina tvrditi kako osoba koja je hrabra ne smije osjećati strah. Strah kod hrabre osobe može postojati, ali nije svejedno na koji se način i u kojoj mjeri on pojavljuje. Evidenciju za to možemo pronaći već i u Aristotelovoj *Nikomahovoj etici*:

> Onaj tko je hrabar neustrašiv je kao čovjek. Dakle, on će se plašiti […] stvari, ali će ih podnijeti kako treba i kako načelo nalaže, a radi onoga što je krasno, koje je i svrha kreposti. […] Dakle, čovjek koji se boji onoga čega treba i zbog čega treba, i to izdržava, te onako kako treba i kad treba, taj je hrabar; jer onaj tko je hrabar i osjeća i djeluje po zasluzi i kako načelo nalaže. (Aristotel, *Nikomahova etika* III, 1115b)

Sudeći prema ovom Aristotelovu odlomku, D'Arms i Jacobson nisu u pravu u svom tumačenju da se vrlina hrabrosti ne može pomiriti s emocijom straha. No ako je tako da hrabra osoba ipak može osjećati strah, jesu li onda D'Arms i Jacobson u pravu kada kažu da je time narušen sklad emocije, postupka i motiva? Prema mom mišljenju, sklad nabrojanih elemenata može se postići i u slučaju kada su prisutne emocije prividno suprotstavljene vrlini. Kao prvo, emocija straha nas često puta i može motivirati na hrabra djela, što pokazuje da motivacija

isto tako nije u neskladu sa samim postupkom. Kao drugo, hrabra osoba može kontrolirati način na koji se njezin strah ispoljava i tako ne dozvoliti da ta emocija opstruira sam čin. Time se u nekom smislu može učiniti razlika između imanja određene emocije i njezine manifestacije. D'Arms i Jacobson i sami pretpostavljaju da zastupnici etike vrlina mogu ovakvom strategijom pokušati inkorporirati prikladne emocije u svoju teoriju. Međutim, oni smatraju da takav pokušaj lako mogu odbaciti. Imati emociju, kao što je emocija straha, i pritom je ne pokazivati, znači da bi "[…] takva emocija bila misteriozan slobodni kotač u psihologiji vrle osobe" (D'Arms i Jacobson, 2000b: 85). Prema njima, tvrditi da vrla osoba može imati prikrivene prikladne emocije koje ne moraju doći do izražaja u njezinu ponašanju zapravo pretpostavlja uvođenje nečega što takvoj osobi ni na koji način ne može poslužiti. U slučaju emocije straha koju, recimo, ima vojnik u bitci ta je poanta još naglašenija: strah za njega nije samo beskoristan, već je i potencijalno opasan.

Da sažmem. Iz rasprave o odnosu emocije straha i vrline hrabrosti moguće je iščitati općeniti prigovor koji D'Arms i Jacobson upućuju etici vrlina. Imanje vrline, prema njihovoj interpretaciji ove teorije, u mnogim okolnostima nije u skladu s osjećanjem prikladne odnosno racionalne emocije. Kao što nije u skladu s vrlinom hrabrosti osjećati strah, tako postoje i mnoge druge vrline koje brane imanje pojedinih emocija, a koje bi u određenim okolnostima ipak bilo prikladno osjećati. Najčešće se radi o emocijama koje zbog nekih moralnih čimbenika nije ispravno imati i koje u negativnom svjetlu prikazuju onoga tko ih ima. Iako sami D'Arms i Jacobson ne daju više primjera kojima bi to dodatno oslikali, promotrimo još poneki primjer koji bi se, vjerujem, uklopio u njihov općeniti prigovor. Premda je osjećanje zavisti ponekad prikladna emocija, pitanje je može li tu emociju ikada osjećati netko koga krasi vrlina prijateljstva? Ili, može li blagoćudna osoba ikada osjećati ljutnju? Iako se čini da bi zastupnik etike vrlina na ova pitanja trebao odgovoriti negativno, u daljnjem ću tekstu pokazati da to ne mora biti slučaj. Pritom treba imati u vidu da se u načelu slažem s glavnom

idejom "moralističke pogreške" na kojoj inzistiraju D'Arms i Jacobson, ali, za razliku od njih, ipak smatram da etika vrlina takvu pogrešku može izbjeći.

2.5.1. *Problem konfliktnih emocija*

Kako bih pokazala na koji način etika vrlina može riješiti problem moraliziranja emocija, ukratko ću razmotriti glavne pretpostavke ove teorije. Iskrenost i hrabrost vrline su koje pripisujemo različitim ljudima. Tako se u svakodnevnom govoru sasvim dobro razumijemo kada, primjerice, kažemo da nekoj osobi zbog njezine iskrenosti možemo vjerovati ili da se u neku osobu zbog njezine hrabrosti uvijek možemo pouzdati. Ipak, potrebno je pažljivije razmotriti što uistinu mislimo kada tvrdimo da netko ima vrlinu i koristimo li uopće taj pojam u njegovu pravom značenju. Pojedine postupke možemo prepoznati kao iskrene ili hrabre, no je li to dovoljno da bez ikakvih dvojbi zaključimo kako je i osoba koja čini takve postupke iskrena ili hrabra? Dakako, osobu koja nikada ne postupa iskreno nećemo smatrati iskrenom, kao što ni osobu koja nikada ne čini hrabra djela nećemo smatrati hrabrom. To znači da djelovanje jest nužan, ali još uvijek ne i dovoljan uvjet da bismo bez zadrške mogli reći da netko ima vrlinu. Od same spoznaje da je netko postupio na određeni način, nije manje važno imati uvid u razloge zbog kojih je upravo tako postupio, kao i u motivaciju koja ga je pokrenula da to učini. Ako zamislimo dijete koje u strahu od roditeljske kazne govori istinu ili vojnika čiji su izuzetni ratni podvizi rezultat dugotrajne vojne obuke, onda nije suvišno upitati se imaju li te osobe spomenute vrline ili je riječ tek o "mehaničkom" izvršavanju naučenih obrazaca ponašanja. Jednako tako, ne možemo reći da je sasvim svejedno imamo li primjerene/prikladne emocije[29] i kako se osjećamo u trenutku dok nešto činimo. Ponašamo li se prijateljski i radosno zbog nečijeg uspjeha, a pritom u sebi "kipimo" od zavisti i bijesa, tada zasigurno postaje dvojbenim imamo li vrlinu i karakter vrijedan divljenja. Premda smo je

[29] Budući da Aristotel ne razlikuje pojmove prikladnosti i primjerenosti o kojima sam govorila u prošlom odsječku, u pregledu etike vrlina pretpostavit ću da ne postoji ta razlika.

navikli olako pripisivati, vrlina je mnogo kompleksniji fenomen nego što se to čini na prvi pogled. U tom smislu Rosalind Hursthouse, recimo, naglašava da vrlina predstavlja sklop brojnih aspekata poput "[…] emocija i emocionalnih reakcija, izbora, vrijednosti, želja, percepcija, navika, interesa, očekivanja i senzibilnosti" (Hursthouse, 2007: 2).

Pojam vrline dakle ne uključuje samo djelovanje, već i mnoge druge aspekte čovjekove osobnosti od kojih se u prvom planu ističu oni afektivne naravi. Primjerene/prikladne emocije, jednako kao i želje, interesi, ali i naš cjelokupan odnos prema različitim događajima i situacijama, predstavljaju uz samo djelovanje jednako važne faktore za konstituiranje i posjedovanje vrline. No, s druge strane, hoćemo li imati primjerene/prikladne emocije, kako ćemo odlučiti koji je postupak u određenoj situaciji ispravan i kakav ćemo stav zauzeti prema okolnostima u kojima se nalazimo, svakako je stvar našeg rasuđivanja. Vjerovanja koja imamo o osobama, događajima i okolnostima koje nas okružuju u značajnoj mjeri upravljaju našim odlukama i potezima. Osoba koja ima vrlinu također mora promišljati o tome što učiniti te "odvagivati" različite moralno relevantne čimbenike i moguće vidove ponašanja. Tu je ideju Aristotel izvorno razradio pod pojmom "phronesis", a o tome najbolje svjedoči i njegova definicija vrline koja je, prema njemu, "[…] stanje koje odlučuje; sastoji se u srednosti, i to srednosti s obzirom na nas koja je određena načelom, i to načelom kojim bi je odredio *razborit čovjek*" (Aristotel, *Nikomahova etika* II, 1106b36–1107a, moj kurziv).[30] Stavljajući to u suvremeniji kontekst, koji je postupak primjereno učiniti i kakva je reakcija poželjna u određenim okolnostima u najvećoj mjeri ovisi

[30] Nije na odmet napomenuti da se vrlina u suvremenoj aretaičkoj etici najčešće određuje kao dispozicija. Drugim riječima, vrlinu možemo shvatiti kao sklonost k određenoj vrsti djelovanja u određenim okolnostima. Ukoliko imamo vrlinu, to zapravo znači da će okolnosti u kojima se očekuje iskreno postupanje na neki način potaknuti odnosno "aktivirati" našu sklonost da govorimo istinu. No, imajući u vidu naglašenu kompleksnost vrline, jasno je da ona nije samo dispozicija za djelovanje, već je ujedno, kao što to, na primjer, navodi Timmons (2002: 212) i dispozicija za mišljenje i osjećanje. Aristotel se, međutim, ne bi složio s takvim određenjem vrline. Kao što je rečeno, on vrlinu definira kao stanje. Kada bismo vrlinu shvaćali kao dispoziciju, tada bi to, prema Aristotelu, značilo da vrlina u čovjeku postoji samo onda kada on djeluje iskreno, hrabro ili darežljivo odnosno kada se u određenim okolnostima u njemu "probudi" određena vrlina. Suprotno tome, Aristotel smatra da je pripisivanje vrline nekoj osobi, između ostalog, uvjetovano time ima li ona vrlinu kao svoje *trajno prisutno stanje* neovisno o okolnostima u kojima bi ono moglo doći do izražaja.

o našem uvidu u aspekte okolnosti u kojima se nalazimo. Primjerice, ako uviđamo da ćemo govorenjem istine nekoga povrijediti, tu činjenicu moramo uzeti u obzir prije nego što donesemo konačnu odluku o tome što učiniti. Također, ako vjerujemo da nam netko nije želio namjerno nauditi, tada bismo trebali procijeniti da intenzitet naše ljutnje ne bi trebao biti jednak onome kada bismo vjerovali da su njezine namjere bile drugačije. Intelektualna komponenta tako, uz motivacijsku i afektivnu, čini još jedan važan element obuhvaćen pojmom vrline.[31]

U svrhu rješavanja "moralističke pogreške" iz kuta etike vrlina, sada ću se usredotočiti na afektivnu komponentu vrline – emocije. Već sam kazala da o tome jesmo li vrle osobe ovisi i to imamo li i moralno primjerene/prikladne emocije. Kada govori o primjerenosti/prikladnosti emocija, Aristotel tvrdi da se vrlina karaktera

> […] odnosi na čuvstva i djelovanja, a u njima postoji suvišak, manjak i sredina. Primjerice, bojati se, biti smion, žudjeti, srditi se, osjećati samilost i, općenito, osjećati užitak i bol može se i previše i premalo, a ni jedno ni drugo nije dobro. No [imati ta čuvstva] tada kada ih treba imati, o stvarima o kojima ih treba imati, prema ljudima prema kojima ih treba imati, radi one svrhe radi koje ih treba imati i na način na koji ih treba imati, – to je sredina i ono najbolje, a upravo je to [značajka] vrline. Slično tome, suvišak, manjak i sredina postoje i u pogledu djelovanja. (Aristotel, *Nikomahova etika* II, 1106b16–24)

Izuzev toga što se iz navedenih Aristotelovih tvrdnji može zaključiti da emocije doista čine nezaobilaznu točku ukoliko uopće želimo govoriti o vrlini, one nas također mogu potaknuti na postavljanje barem dva pitanja. Kao prvo, možemo se upitati koji bi to bio kriterij prema kojem bismo mogli procijeniti kakve je emocije primjereno/prikladno imati u određenim okolnostima. Kao drugo, koliko god zadovoljavajući odgovor pružili na prethodno pitanje, još

[31] Timmons (2002: 212–213) također izdvaja te tri komponente vrline.

uvijek ostaje odgovoriti koju bismo točno emociju trebali imati tada kada se čini da je istodobno primjereno/prikladno imati dvije suprotstavljene emocije.

Jedan od standardnih prigovora koji se upućuju etici vrlina jest to da nam ona, za razliku od dužnosne etike, kao i utilitarizma, primjerice, ne može pomoći u donošenju odluka prilikom moralnog djelovanja (kao što to spomenute teorije navodno uspijevaju putem svojih načela ili pravila). Čini se da nam etika vrlina zbog svoje usmjerenosti na osobu uskraćuje odgovor na pitanje kako trebamo djelovati. No od nje se, s druge strane, jednako tako očekuje kompetencija kada se javljaju i pitanja poput onih koje sam najavila. Dok se utilitarizam i Kantova etika, kao što ću kasnije pokazati, gotovo i ne dotiču problema emocija, etika vrlina svoj središnji pojam u značajnoj mjeri razvija upravo na njima. Stoga bi i neupućen čitatelj odmah mogao pretpostaviti da ova teorija ima spreman odgovor na to kako se primjereno/prikladno osjećati u pojedinim okolnostima i kojim emocijama dati "prednost" u konfliktnim situacijama. Neki autori, kao što je Kristjánsson (2002: 63–76), međutim, smatraju da, jednako kao što nas ne opskrbljuje uputstvima kako djelovati, etika vrlina ne može biti ni vodičem naših emocija. U tom kontekstu otvara se i pitanje može li etika vrlina pružiti prihvatljivo rješenje kada je riječ o situacijama u kojima netko proživljava unutrašnji sukob između dviju suprotstavljenih emocija. Poslužimo se za početak primjerom koji opisuje Kristjánsson (2002: 64). Zamislimo da sam svojim radom i kvalifikacijama zaslužila promaknuće u svojoj tvrtci. Unatoč tome, promaknuće ne dobijem ja, već rođak mog šefa koji ima kraće radno iskustvo i slabije kvalifikacije za taj posao. Razlog zašto mi je napredovanje na poslu izmaklo očigledno nije ništa drugo već nepotizam. Ako tome još dodamo i to da je promaknuta osoba moj dobar prijatelj koji je nedavno doživio obiteljsku tragediju te mu pružena prilika može pomoći da lakše prebrodi tešku situaciju, onda je lako pretpostaviti koje se pitanje ovdje nameće: trebam li biti *sretna* zbog svog prijatelja ili pak *zavidna* na njegovu promaknuću?

Posljednje pitanje zapravo možemo čitati kao pitanje o tome trebamo li u situaciji kakva je gore opisana imati prikladnu ili pak moralno primjerenu emociju. Pritom, na prvi pogled se čini, zavist je primjer prikladne, ali moralno neprimjerne emocije, dok je sreća primjer prikladne i moralno primjerene emocije. Zbog čega zavist možemo smatrati prikladnom emocijom? Poslužimo li se karakteristikama situacije u kojoj moj prijatelj dobiva promaknuće, možemo kazati da je zavist prikladna barem iz nekoliko razloga: on nije zaslužio to promaknuće, dok sam ga ja svojim trudom i zalaganjem zaslužila; bolje radno mjesto o kojem je riječ mnogo je više plaćeno nego moje sadašnje, a i ostale su privilegije veće. Sažeto rečeno, moj prijatelj promaknućem dobiva nešto što ja vidim kao dobro za sebe, a što mi je uskraćeno. Svi navedeni elementi na neki način, po prirodi stvari, pobuđuju emociju zavisti.[32] Emocija zavisti, vjerojatno ćemo se složiti, istovremeno nije moralno primjerena emocija. Takva emocija, naime, često nas motivira na moralno diskutabilne radnje, čini da stvari vrednujemo u negativnom svjetlu te pobuđuje u nama i druge negativne emocije. Iz svega rečenog proizlazi da bi vrla osoba, s jedne strane, trebala imati emociju zavisti budući da je u toj situaciji imanje te emocije prikladno, dok, s druge strane, ona ne bi smjela imati takvu emociju jer je tada u konačnici ne bismo ni smatrali vrlom. Kada bi zastupnik etike vrlina kazao da vrla osoba ne smije osjećati zavist zbog moralne neprimjerenosti te emocije, to bi značilo da on tu emociju kritizira iz krivih razloga. To da je emocija zavisti moralno neprimjerena ne bi trebao biti razlog zbog kojeg tu emociju ne bi trebalo osjećati. Može li stoga zastupnik etike vrlina riješiti navedenu dilemu, a da pritom ne učini moralističku pogrešku?

[32] Premda na ovom mjestu to nije moja namjera, jedan od zadataka filozofije emocija trebao bi biti i u određivanju konkretnih kriterija koji nam pomažu da prepoznamo kada je i u kojim okolnostima prikladno imati pojedinu emociju. Tako bi za emociju zavisti bilo potrebno navesti općenite i jedinstvene kriterije koji ne vrijede samo za opisanu, već i za sve druge situacije u kojima je emocija zavisti prikladna emocija. Ovdje ne mogu ulaziti u dublju analizu takvih kriterija po kojima bi emocija zavisti bila prikladna, ali u svrhu rasprave pretpostavimo da njezino pojavljivanje u predstavljenoj situaciji jest takvo.

2.5.2. *Phronesis*

Rješenje gornje dileme, vjerujem, leži u pozivanju na *phronesis* – pojam koji sam ranije već spomenula. Aristotel značajan dio *Nikomahove etike* posvećuje raspravi o *phronesisu* (posebno VI. knjigu) i iako je teško ukratko opisati što taj pojam označava, možda je njegovo najbliže značenje sadržano u pojmu praktične inteligencije ili, još bolje, intelektualnog uvida. *Phronesis* nam u tom smislu služi kada smo suočeni s nekim praktičnim pitanjima i problemima, a u čijem se rješavanju ne možemo osloniti na konkretna načela ili pravila. Jedno od takvih praktičnih pitanja upravo je i ono postavljeno u prethodnom odlomku. Nalazim li se u stanju sukobljenih emocija, kao što je to gore opisano, teško je nadati se da će mi neko načelo biti od pomoći u odluci koju od spomenutih emocija trebam imati ako sam vrla osoba. Čini se da jedino rješenje leži u tome da se oslonim na, uvjetno rečeno, vlastitu intuiciju. Ili, da ostanem u duhu etike vrlina, trebam se voditi svojim *phronesisom*. No sada ostaje pobliže odrediti značenje i smisao *phronesisa*. Lijep opis te razumske sposobnosti pruža Richard Sorabji:

> Koje god druge uloge može ili ne mora igrati praktična mudrost [*phronesis*], ja sugeriram da je jedna uloga ova. Ona omogućuje čovjeku, u svjetlu njegova poimanja dobrog života uopće, da uočava što velikodušnost od njega traži ili, još općenitije, što vrlina i to kalon traže od njega u pojedinačnom slučaju te ga upućuje da u skladu s tim djeluje. Slika dobroga života sačuvat će ga od previše ili premalo prepuštanja ili [prepuštanja] u pogrešne svrhe u pojedinačnim slučajevima. (Sorabji, 1980: 206)

Ono što, čini mi se, dolazi u prvi plan Sorabjijevih tvrdnji jest isticanje "pojedinačnih slučajeva" odnosno činjenice da nam *phronesis* ukazuje kako djelovati u različitim i specifičnim okolnostima. *Phronesis* dakle predstavlja neku vrstu moralne percepcije putem koje jednostavno vidimo što treba učiniti u nekoj situaciji. Sorabji ovdje spominje

"pojedinačne slučajeve" jer ne postoje unaprijed zadana pravila koja nam u tome mogu pomoći. Svaka je situacija različita i zato upotreba moralnih načela nikada ne može biti od velike koristi. No Sorabjijevom opisu uloge *phronesisa* pridodala bih i to da nas ta sposobnost ne upućuje samo na to da djelujemo onako kako vrlina od nas zahtijeva, već nas upućuje i kako se u pojedinačnim slučajevima trebamo osjećati. Već sam spomenula da djelovanje u skladu s vrlinom nije samo mehaničko izvršavanje određenih radnji te da su u to djelovanje uključeni i brojni drugi aspekti poput imanja različitih emocija i emocionalnih reakcija. Zato djelovati u skladu s onim što "velikodušnost od nas traži" ne treba shvatiti preusko; nije dovoljno samo učiniti to što od nas vrlina traži u pojedinačnom slučaju nego je pritom potrebno imati i odgovarajuću emocionalnu reakciju. Tek pod uvjetom da je pri našem postupanju prisutna i odgovarajuća emocija možemo govoriti o vrlini. Ali kakva bi ta emocionalna reakcija trebala biti: racionalna ili moralno primjerena? Kada Sorabji kaže da nas na djelovanje u skladu s vrlinom "upućuje" *phronesis*, on želi reći da će onaj tko ima razvijenu ovu moralnu percepciju (*phronesis*) u nekom smislu jednostavno *znati* što mu je činiti u "pojedinačnom slučaju". No tada će, čini mi se, znati i kakva bi trebala biti njegova emocionalna reakcija. Vidimo li što treba učiniti u nekoj situaciji, onda također vidimo i kako se u toj situaciji treba osjećati, a to će ponajviše ovisiti o samom kontekstu situacije u kojoj se nalazimo. *Phronesis* nam dakle omogućuje da u pojedinačnoj situaciji uočimo ono što je od moralne važnosti i da ujedno emocionalno reagiramo na odgovarajući način. Međutim, premda nam se emocije javljaju kao posljedica na ono što percipiramo, emocije su, kako kaže Nussbaum, ujedno i sredstvo putem kojega se ta percepcija odvija: "[…] percepcija nije samo potpomognuta emocijom, već je također djelomično konstituirana *primjerenim odgovorom*" (Nussbaum, 1990: 79, moj kurziv). Prema tome, vidimo li doista ono što je u nekim okolnostima važno, onda će se kod nas javiti odgovarajuća emocionalna reakcija.

Pitanje do kojeg sada dolazimo glasi: Smije li ta emocionalna reakcija kod vrle osobe ponekad biti moralno neprimjerena? Moj je odgovor ovdje potvrdan. No prvo želim naglasiti da kada koristim sintagmu "emocionalna reakcija", tada pod njom ne podrazumijevam samo pojavljivanje emocije kao odgovora na određeno stanje stvari, nego i ispoljavanje odnosno manifestaciju te emocije. Ova je distinkcija ključna za razumijevanje moga stajališta prema kojem, za razliku od D'Armsa i Jacobsona, vrla osoba može imati racionalnu emociju premda ona ujedno ne mora biti i moralno primjerena. Jer vrla osoba ne mora biti samo ona koja *ima* moralno primjerene emocije, nego i ona koja se sa svojim moralnim nedostacima "nosi" na moralno primjeren način. Čak i ako ona ima moralno neprimjerenu emociju, još uvijek može biti moralno relevantno u kojem će ona trenutku, na koji način i hoće li uopće takvu emociju izraziti. Nije u neskladu s vrlinom dakle imati racionalne, ali moralno neprimjerene emocije, nego je u neskladu s vrlinom ispoljavati te emocije na moralno neprimjerene načine te djelovati na osnovi takvih emocija.[33] Štoviše, mislim da je ponekad u skladu s vrlinom čak i pokazati emocije koje nisu moralne prihvatljive jer time na koncu pokazujemo svoje mane koje kao ljudska bića imamo. Ponekad to, dakako, nije slučaj. Neku moralno neprimjerenu emociju možemo osjećati, ali zaključiti da ju je bolje zatomiti i ne pokazati jer bismo time možda povrijedili druge oko nas. Ako se prisjetimo primjera kojim sam započela ovu raspravu, čini se da vrla osoba može osjećati zavist zbog vlastitog neuspjeha, ali kakav će stav prema toj svojoj emociji zauzeti nije odvojeno od njezina moralnog karaktera. Drugim riječima, znati kako ispoljiti emocije koje možda nisu moralno primjerene isto tako može biti dio onoga što određuje vrlu osobu i može odavati moralnu snagu nečijeg karaktera. Biti vrla osoba znači moći se nositi s emocijama koje osjećamo te svoje "emocionalno" ponašanje regulirati i prilagođavati u skladu s onim kako ocjenjujemo sveukupno stanje stvari u

[33] Netko bi mogao prigovoriti da je etika vrlina najvećim dijelom usmjerena na djelatnika, a ne na postupke pa da bi, upravo suprotno, trebalo biti bitno kakve emocije osoba *ima*, a manje bi trebalo biti bitno kako na temelju njih postupa. Ipak, nije li tako da za nekoga ne bismo ni znali da je vrla osoba kada ne bismo bili upoznati s njegovim radnjama?

određenim okolnostima. Možemo si dakle dopustiti da, primjerice, budemo zavidni, ljubomorni, pa čak i da ponekad osjećamo osvetoljubivost, a da imanje tih emocija ne mora ujedno ugrožavati našu moralnu osobnost. Jednom kada se napusti slika vrle osobe kao one koja ne smije imati nijedan moralni nedostatak, nestaje i problem koji u etici vrlina nalaze D'Arms i Jacobson.

3. Nepristranost morala *vs.* pristranost emocija

Stav da moralno ponašanje treba biti nepristrano duboko je ukorijenjen u našem poimanju morala. Na njegovu su temelju izgrađeni čitavi etički sustavi poput konzekvencijalističkog i deontološkog. Ali što zapravo tvrdimo time što kažemo da je nepristranost osnovna karakteristika morala i važan orijentir u našem moralnom djelovanju? Kazati da je moral nepristran znači stajati iza mišljenja da su svi ljudi jednako vrijedni i da u svom moralnom postupanju ne smijemo preferirati određene osobe ili određene skupine ljudi. Jednako tako, na našu moralnu evaluaciju nečijih postupaka ili određenih osoba ne smije utjecati to u kojoj nam je mjeri netko blizak ili stran. Takvo je egalitarističko načelo možda najbolje obuhvaćeno poznatom Benthamovom krilaticom: "Svaka se osoba računa kao jedna i nijedna kao više nego jedna".

Naš moralni život, dakle, trebao bi biti vođen nepristranošću, a takav često i jest. Na prvi pogled, netko bi mogao reći, on i ne smije biti drugačiji jer ga tada uopće i ne bismo mogli nazvati *moralnim*. Ipak, naravno, stvar ni izdaleka nije tako jednostavna. Sasvim suprotno, opterećena je brojnim i različitim problemima koji s istim intenzitetom izazivaju interes filozofâ još od najranijih pa sve do najnovijih suvremenih rasprava o moralu. Jedan od takvih problema jest i onaj koji me ovdje najviše zanima, a to je problem integracije emocija u područje morala. Ako nas se upita što nas, uz naš intelekt, kao ljudska bića ponajviše obilježava, odgovorom ćemo se zasigurno najčešće pozivati na našu emocionalnu narav. Međutim, izgleda da se takva narav čovjeka opire zahtjevima kao što je onaj o nepristranosti morala. Nesporno je da mi, kao što sam već kazala, često postupamo poštujući spomenuti zahtjev, no također se u životu ponekad ponašamo sasvim drugačije. Kada je riječ o tome da u društvenoj zajednici obnašamo određene uloge, nije upitno da naše intuicije podupiru nepristranost budući da ona na neki način jamči pošteno i pravedno ostvarivanje naših zadaća,

a time i samo funkcioniranje zajednice kojoj pripadamo. Suočavajući se tako u profesionalnom životu s raznovrsnim problemima i dilemama, od nas se očekuje da u njihovu rješavanju nećemo prekršiti načelo nepristranosti. Primjerice, kada se liječnik mora odlučiti kojoj će od ozlijeđenih osoba pružiti pomoć, njegova odluka neće biti donesena na osnovi simpatija koje ima prema pojedinim pacijentima, nego na osnovi težine ozljeda koju te osobe imaju. Jednako tako, sudac neće presuditi u korist pojedinca kojem je osobno iz nekog razloga naklonjen, već u korist onoga čija se nedužnost dokazala u procesu suđenja. Međutim, kao emocionalna bića, u mnogim situacijama koje izlaze iz okvira konkretnih društvenih uloga, mi ne postupamo poput liječnika ili suca iz navedenih primjera. Emocije koje imamo prema ljudima koji nas okružuju jednostavno nas sprečavaju u tome da uvijek zauzimamo "neutralne" pozicije kao i u tome da naši izbori uvijek budu nepristrani. Zato Bernard Williams kaže kako zasigurno postoje "ljudske djelatnosti i odnosi u kojima su nepristranost i konzistentnost naročito važne. Ali graditi na tim pojmovima model za sve moralne odnose […] fantazija je koja ne predstavlja moralni ideal, nego obogotvorenje čovjeka" (Williams, 1985a: 226). Prema tome, čini se kako zahtjev da u svom moralnom postupanju uvijek budemo nepristrani i dosljedni nadilazi naše sposobnosti. Jedan od glavnih razloga te "nesposobnosti" jest činjenica da su naše emocije usmjerene prema određenim pojedincima ili skupinama, ali ne i prema svim ljudima.[34] Takav naš emocionalni angažman prema određenim osobama vrši značajan utjecaj na donošenje mnogih naših odluka. Neka osoba, primjerice, može imati obzira prema drugima i uvijek paziti da nikoga ni na koji način ne ugrozi, ali u okolnostima u kojima bi morala izabrati između spašavanja života svog prijatelja i nekih nepoznatih osoba, ona bi, vođena svojim emocijama, vjerojatno spasila prijatelja. Hoćemo li reći da je ta osoba postupila pogrešno?

[34] Netko može primijetiti da nije sasvim ispravno reći da naše emocije ne mogu biti usmjerene prema svim ljudima. Ta se tvrdnja odnosi na činjenicu da mi možemo suosjećati s osobom koju nikada nismo vidjeli, možemo čak suosjećati s čitavim narodima ili pak biti dobrohotni prema svim ljudima. To je zasigurno točno. No ipak, naše emocije prema tim ljudima nikada neće biti jednake onim emocijama koje imamo prema pojedinim bliskim osobama.

Dosad rečeno tek je odraz mnogih nedoumica vezanih uz "procjep" koji nastaje između pristranosti emocija i nepristranosti morala. Osnovno pitanje koje se stoga javlja u ovom kontekstu jest: možemo li taj procjep ikako premostiti ili je uistinu riječ o dvjema potpuno nespojivim sferama koje se međusobno isključuju? Je li doista tako da moralni zahtjevi uvijek moraju prevagnuti ukoliko dođu u sukob sa zahtjevima koji se javljaju unutar pristranih međuljudskih odnosa? Budući da o ovim pitanjima nije moguće govoriti izvan okvira utjecajnih etičkih teorija, u idućim ću poglavljima analizirati ulogu i mjesto emocija unutar glavnih predstavnica konzekvencijalističkog, deontološkog i aretaičkog sustava. Kao što će kasnije biti vidljivo, jedna od mojih osnovnih pretpostavki jest da određenu moralnu teoriju možemo evaluirati upravo u svjetlu spomenutih pitanja. Ukoliko određeni moralni sustav može otvoriti prostor za integraciju emocija u sferu morala, tada je to dobar razlog da takav sustav smatramo korisnijim i boljim od onoga u kojem do takve integracije ne može doći. Drugim riječima, ako određena moralna teorija može "sačuvati" naše intuicije o zahtjevu nepristranosti, kao i naše intuicije o važnosti emocija i bliskih međuljudskih odnosa, zašto ta činjenica ne bi govorila u prilog prihvaćanja takve moralne teorije? Očigledno je da takva teorija ne bi zanemarivala našu emocionalnu konstituciju te nam time ujedno ne bi postavljala norme koje ne bismo bili u stanju slijediti. Jer da bi se moralni zahtjevi uopće mogli odnositi na moralne djelatnike, ne bi li ti djelatnici morali biti u stanju takvim zahtjevima udovoljiti?

Nastojat ću pokazati da većina glavnih etičkih sustava, za razliku od etike vrlina, ne uspijeva na zadovoljavajući način odgovoriti na ovaj problem. Možda je razlog tome jednim dijelom sadržan i u činjenici da klasični zastupnici nekih od najutjecajnijih etičkih teorija, kao što je J. S. Mill, nisu naglašeno tematizirali pitanje statusa emocija. S druge strane, Aristotel je emocijama ostavio mnogo prostora unutar svoje etike, sugerirajući pritom da se njihova važnost očituje u tome da je moralno vrijedno u određenim okolnostima imati prikladne

emocije te da emocije mogu imati značajnu ulogu kada je riječ o razumijevanju nečijeg moralnog karaktera. Imajući u vidu takvo Aristotelovo mišljenje, nastojat ću obraniti tvrdnju da emocije trebaju zauzimati važno mjesto u moralnoj teoriji koja za nas može biti prihvatljiva i, na koncu, korisna. Ako moralna teorija ostaje samo teorija u smislu da njezine postavke u određenim situacijama ne možemo primijeniti i ako nam ona ne može poslužiti kao vodič kako djelovati, tada se legitimno upitati je li nam takva teorija uopće potrebna.

3.1. Posebni odnosi i emocije

Premda neke teorije poput utilitarizma, kao što sam napomenula, u svojim raspravama ne stavljaju težište na problem pristranosti *emocija*, one se ipak dotiču problema *pristranosti* o kojem je ovdje riječ. Tog se problema najčešće dotiču raspravljajući o posebnim odnosima koji zbog svoje pristranosti također mogu predstavljati prijetnju moralnim normama. Međutim, budući da su pristrani odnosi upravo zasnovani na emocijama te bez njih barem većina takvih odnosa ne bi ni postojala, to nam omogućuje da na indirektan način utvrdimo status emocija unutar onih teorija koje taj status izričito ne interesira.

Činjenica da je ljudski život obilježen odrastanjem i djelovanjem unutar manjih zajednica neodvojiva je od činjenice da svaka osoba s drugim članovima tih zajednica ostvaruje posebne odnose. Riječ je o odnosima koje u početku razvijamo s članovima svoje obitelji, a kasnije sa svojim prijateljima, partnerima, ali i drugim osobama s kojima dijelimo određene interese i afinitete. Kada nas netko upita koje osobe zauzimaju posebno mjesto u našem životu, mi uvijek bez mnogo razmišljanja možemo na to odgovoriti. Činjenica da postoje osobe prema kojima gajimo određene emocije i s kojima smo na temelju tih emocija ostvarili posebne odnose, povlači to da ćemo se prema tim osobama ponašati drugačije nego prema potpunim strancima. Zbog naglašenih emocija koje nas vežu s bliskim osobama, takvi su naši odnosi u potpunosti pristrani, a ta pristranost stoga i određuje naše postupke prema tim osobama. Tako i Ben-Ze'ev tvrdi da "budući da su emocije usmjerene prema onima koji su

nam bliski, načelo nepristranosti nije primjenjivo na emocionalnu domenu. Nisu svi niti je sve za nas od emocionalnog značenja. Emocije su diskriminirajuće i pristrane prirode" (Ben-Ze'ev, 2000: 253). Kada je dakle riječ o odnosima s nama bliskim osobama, onda treba imati na umu da su emocije nužan uvjet da bi većina takvih pristranih posebnih odnosa uopće i postojala, ali i to da su sami odnosi, s druge strane, zaslužni za razvoj našeg emocionalnog aparata. Slično smatra i Oakley kada, primjerice, kaže da su "[…] emocije ključne za konstituciju ljubavnih i prijateljskih odnosa" (Oakley, 1994: 59); i ponovno Ben-Ze'ev kada napominje da su "[…] posebni odnosi važni zato jer oblikuju našu emocionalnu strukturu" (Ben-Ze'ev, 2000: 256). Kada su u pitanju ljubavni odnosi, jasno je da njih teško možemo i zamisliti negirajući činjenicu da se oni temelje upravo na emociji ljubavi.[35] Ako ljubavni ili prijateljski odnosi ne bi bili zasnovani na emocijama, već na osobnim interesima ili nekoj vrsti ugovora, onda jednostavno ne bi bila riječ o ljubavnim odnosno prijateljskim odnosima. Trivijalno je istinito da su emocije konstitutivni dio posebnih odnosa i stoga svaka moralna teorija koja te odnose ne može integrirati u svoju domenu, stoji pred istim problemom kao i kada je riječ o integraciji emocija.

3.1.1. *Jedan prijedlog rješenja konflikta*

Konflikt morala i pristranosti nastaje u prvom redu zbog toga što se čini da načelo nepristranosti od nas može tražiti da zanemarimo svoje emocionalne veze s bliskim ljudima. Zašto? Zato što *pristranost* posebnih odnosa ne osigurava *moralni* značaj takvim odnosima. Osnovna komponenta morala jest *nepristranost* i stoga činjenica da s određenim ljudima imamo posebne odnose jednostavno nije moralno relevantna. Kada pažljivije sagledamo taj

[35] U ovom kontekstu može se raspravljati i o odnosima kao što su oni u kojima između osoba postoje isključivo negativne emocije poput ljutnje ili zavisti. Možemo li i te odnose vidjeti u istom svjetlu kao i odnose koji su rezultat pozitivnih emocija poput ljubavi? Iako se tim pitanjem sada neću detaljnije baviti, mogu jedino kazati kako činjenica da između nekih osoba postoje negativne emocije upravo govori u prilog tome da te osobe imaju "poseban" odnos (premda je posve jasno da on svakako ne pripada istoj vrsti posebnih odnosa koji se zasnivaju na pozitivnim emocijama). Tek kada osobe u takvim odnosima ne bi imale spomenute emocije odnosno kada bi bile u potpunosti indiferentne jedna prema drugoj, mogli bismo kazati da odnos između njih zapravo i ne postoji.

zahtjev, i sami ćemo vjerojatno doći do mišljenja da, ukoliko držimo do morala, uistinu ne možemo neke osobe pretpostavljati drugima isključivo na temelju toga što smo s njima povezani na drugačiji način nego sa svim ostalim ljudima. Tako, primjerice, postupak kojim netko osigura zaposlenje svog prijatelja ili člana obitelji unatoč tome što neka druga osoba ima bolje kvalifikacije za isti posao, nećemo ocijeniti moralno ispravnim. Zahtjev nepristranosti, kada je riječ o takvim situacijama, posve je jasan: da bismo moralno postupili, trebamo zanemariti želju da djelujemo u interesu bliskih nam osoba.

Međutim, očigledno je da ljudi, upravo zahvaljujući specifičnim vezama koje imaju s pojedinim osobama za nešto takvo nisu u stanju. Ali čak i da jesu, upitno je bi li pristali postupiti onako kako im to nalaže moral. To da smo s nekim u prisnim odnosima možda ne bi trebalo, promatrajući iz perspektive nepristranosti, biti relevantan čimbenik u našem vrednovanju njegovih ili njezinih postupaka. No, kao što nam naše svakodnevno iskustvo govori, to često jest slučaj. Mi se, na primjer, osjećamo osobito pogođeni kada doznamo da nam bliska osoba ne govori istinu i skloni smo je osuđivati više nego što bismo to činili da je riječ o nekom drugom. Taj očigledni konflikt između nas kao *emocionalnih bića*, s jedne strane, i nas kao *moralnih bića*, s druge strane, na prvi pogled nije lako razriješiti. Ipak, uzimajući u obzir prijedloge pojedinih autora, razmotrit ću jednu moguću strategiju putem koje bi se moglo doći do odgovora na koji način zahtjeve koji se javljaju unutar pristranih odnosa pomiriti s nepristranim zahtjevima morala.

Tako bi u svrhu rješenja opisanog konflikta netko mogao tvrditi da bi objašnjenje naših pristranih postupaka prema bližnjima moglo ležati u prethodnom prihvaćanju univerzalnog načela koje bi svima dopuštalo da u svom djelovanju uzimaju u obzir činjenicu da su s pojedinim osobama u posebnim odnosima.[36] Na taj način bi se, primjerice, opravdalo zašto je briga roditelja za vlastitu djecu mnogo veća i suptilnija od brige za svu ostalu djecu ili

[36] Sličnu soluciju razmatra LaFollette (1991: 328–330) govoreći o načelu jednakog zastupanja interesa (*the principle of the equal consideration of interests*).

pak zašto ćemo u određenoj situaciji odlučiti pomoći prijatelju, a ne nekoj nepoznatoj osobi. Putem opisanog načela, zahtjevi koji se javljaju unutar osobnih odnosa skladno se, na prvi pogled, mogu uklopiti u nepristranost morala. Ili, bolje rečeno, čini se da se zahvaljujući tom načelu zahtjevi jedne i druge domene ne moraju međusobno isključivati. Ukoliko je *svakome* moralno dopušteno djelovati tako da promiče dobrobit bližnjih, tada to, dakako, znači da *svatko* ima "moralno pravo" osigurati bliskim osobama povlašten status u pogledu vlastitih postupaka. S obzirom da je *svima* dopušteno svojim bližnjima ukazivati posebnu pažnju, slijedi da je riječ o nepristranoj i univerzalnoj moralnoj preskripciji. S druge strane, budući da se takvom preskripcijom, kao što smo vidjeli, naglašavaju dužnosti koje se tiču posebnih odnosa, moralnim se djelatnicima otvara prostor za pristrano postupanje.

Premda nam se može učiniti da je ovakav način pomirenja suprotstavljenih zahtjeva morala i zahtjeva pristranih odnosa plauzibilan, on nam ipak ostavlja mnoge nedoumice. Odlučimo li slijediti predloženo načelo, poprilično je nejasno kako bi nam ono moglo pomoći u određivanju toga u kojim je sve okolnostima i do koje je mjere moralno opravdano nešto činiti imajući za cilj dobrobit bliskih osoba. Ili, do koje je mjere opravdano zanemarivati potrebe ostalih ljudi kako bismo išli "na ruku" onima koji su nam važni? Pozivanjem na načelo kojim nam je dopušteno pojedinim osobama davati prioritet, mnoge svoje postupke vješto možemo proglasiti moralno opravdanima protivno svim "zdravorazumskim" uvjerenjima o moralu. Reći da je opravdano poštivati pravo prvenstva određenih osoba kada je u pitanju naše moralno ponašanje, posve je apstraktno određenje koje ni u kom smislu ne limitira to isto ponašanje. Ukratko, čini mi se da nam načelo poput ovog teoretski pomaže da zahtjeve morala i zahtjeve koji nastaju unutar osobnih odnosa prestanemo promatrati u smislu da oni nužno negiraju jedni druge, ali da ono istovremeno ne može usmjeravati naše svakodnevno moralno postupanje. Dotičući se ove teme, Ben-Ze'ev slično zaključuje kada

tvrdi da jedno takvo načelo ne može "[…] naznačiti stupanj i okolnosti u kojima se zahtijeva pristrani stav" (Ben-Ze'ev, 2000: 261).

Uzevši u obzir da je ono suviše apstraktno, možda bismo obrani tog načela mogli pomoći postavljanjem svojevrsnih kriterija koji bi nam poslužili kao konkretne smjernice pri odlučivanju kada je i u kojim okolnostima moralno opravdano djelovati pristrano. Pretpostavimo da je, prema jednom takvom kriteriju, uvijek dopušteno postupati u korist bliskih osoba ako svojim postupcima ni na koji način ne ugrožavamo druge osobe. Drugi kriterij pak mogao bi glasiti da nije moralno opravdano postupati u korist bliskih osoba ako svojim postupcima činimo značajnu razliku između njihovih zahtjeva i osnovnih potreba drugih ljudi. Ipak, koliko god se trudili specificirati uvjete pod kojima je pristranost dopuštena, vjerujem da oni nikada ne bi mogli biti toliko konkretni da se još uvijek ne bismo mogli pitati gdje povući granicu između dozvoljenog i pretjeranog pristranog postupanja. No unatoč nabrojenim teškoćama vezanim za ovaj način uklapanja zahtjeva posebnih odnosa u moral, čini mi se da se mnoge etičke teorije na njega u većoj ili manjoj mjeri ipak oslanjaju. Nastojeći integrirati pristrane oblike ljudskog djelovanja u svoje okvire, one se pozivaju na određena moralna načela koja takvoj vrsti djelovanja daju legitimitet.

3.2. Posebni odnosi, emocije i konzekvencijalizam

Unutar konzekvencijalističkih etičkih teorija postupci se vrednuju ovisno o njihovim posljedicama. Deontički status postupka, njegova ispravnost odnosno pogrešnost, određena je vrijednošću koju postupak promiče. Najkraće rečeno, jedino što moramo uzeti u obzir pri razmatranju toga što učiniti u određenoj situaciji jesu dobre i loše posljedice. Ako utvrdimo da ćemo određenim načinom postupanja polučiti *bolje* posljedice od nekog alternativnog načina postupanja, tada upravo trebamo izabrati činiti ono što će polučiti bolje posljedice. No u ovom je kontekstu svakako moguće postaviti pitanje moraju li te posljedice biti dobre *za sve ljude*

na koje određeni postupak utječe ili je pak riječ o tome da posljedice trebaju isključivo biti dobre *za onoga koji postupa*. Dok prvu tvrdnju zastupaju utilitaristi, drugoj se priklanjaju etički egoisti.

Utilitarizam kao najutjecajniji oblik konzekvencijalizma na neki način predstavlja paradigmu nepristranog moralnog djelovanja. Ova teorija od nas traži da uvijek djelujemo tako da posljedice naših postupaka doprinose uvećanju *ukupne količine sreće*. Najčešći prigovor ovoj poziciji sastoji se u ukazivanju na njezine *kontraintuitivne* zahtjeve. Tako nas dosljedno slijeđenje utilitarističkih principa u konačnici može dovesti u situaciju da bliske osobe moramo žrtvovati kako bismo ostvarili najveću moguću korist. To bi značilo da ćemo u nekim ekstremnim okolnostima u kojima se nalazimo pred izborom spašavanja više nepoznatih osoba, s jedne strane, i vlastite kćeri, majke ili prijatelja, s druge strane, ispravno postupiti jedino ako se odlučimo za onaj postupak kojim ćemo spasiti živote više nepoznatih osoba. Tako ćemo, uzevši u obzir broj ljudi koji će zahvaljujući našem postupku nastaviti živjeti, prema utilitarizmu, doprinijeti općoj koristi odnosno povećati ukupnu količinu sreće.

U skladu sa svojim shvaćanjem moralne ispravnosti postupaka s obzirom na njihove posljedice, etički egoisti pak tvrde da se svi trebamo ponašati na način da promičemo vlastitu korist. Tako Rachels kaže da je riječ o poziciji prema kojoj "osoba uvijek ima opravdanje činiti što god je u njezinu vlastitu interesu, bez obzira na posljedice za druge" (Rachels, 2001 [1971]: 466). Imajući u vidu ovakvo određenje stajališta etičkih egoista, čini se da zbog naglaska na vlastitoj koristi moralnog djelatnika, ova teorija nije reprezentativna za razmatranje problema nepristranosti, a upravo taj problem, kao što sam prethodno najavila, tradicionalno predstavlja najveću prepreku inkorporaciji emocija odnosno posebnih odnosa u domenu morala. Suprotno etičkom egoizmu, utilitarizam je sa svojim normama sigurno dobar povod za raspravu o tom problemu. Dok etički egoizam, dakle, može objasniti "pristranost", a

utilitarizam “nepristranost”, obje se teorije, svaka iz svoje specifične perspektive, suočavaju s primjedbama da u svojim okvirima ne mogu pomiriti oba elementa.

Sada bi netko mogao upitati *zašto* bi ove dvije teorije morale moći objasniti zahtjeve koji se u srži suprotstavljaju njihovim dominantnim pretenzijama. Zašto bi egoist morao pronaći način kako uklopiti nepristranost i zbog čega bi utilitarist unutar svoje pozicije morao osigurati mjesto za pristranost? Čini mi se da rješenje postojeće dileme leži u standardnim prigovorima koji se upućuju ovim etičkim teorijama. Ponajprije, isključivanjem nepristranosti iz svog viđenja morala, egoist može biti optužen da njegova teorija uopće nije *moralna* teorija. Razlog tome nije ništa drugo nego naše uvjerenje da je već u samom pojmu “morala” sadržana nepristranost jer u suprotnom, kao što sam spomenula u uvodnom dijelu poglavlja, ne bismo niti govorili o *moralu*, barem ne u onom smislu kako ga sada razumijemo. Kao što to Frankena decidirano tvrdi: “Moralno gledište je *nepristrano*, a ne ‘pristrano’” (Frankena, 1998 [1989]: 18).

Utilitarist, s druge strane, zbog strogog poštivanja nepristranosti, sigurno neće biti prozivan radi toga što njegova teorija nije moralna. No zbog istog razloga, može mu se bez sumnje prigovarati da je ona suviše zahtjevna. Prisjetimo li se već navedenog primjera, to znači da u svom izvornom obliku utilitarizam može tražiti da u nekim okolnostima žrtvujemo bliske osobe, pa čak i same sebe, u korist većeg broja nepoznatih ljudi.[37] Međutim, ovakav zahtjev u potpunosti je protivan našim intuicijama o tome kako treba tretirati svoje bližnje. Stoga utilitaristu ne preostaje drugo nego razmisliti o mogućnosti inkorporacije zahtjeva koji izviru iz pristranih odnosa. Imajući taj problem na umu, kao i poteškoće egoista da se obrani od prigovora upućenog svojoj teoriji, nije suvišno upitati se postoji li jedan oblik konzekvencijalizma koji bi mogao objasniti i jednu i drugu, pristranu i nepristranu poziciju.

[37] Naravno, prigovor zahtjevnosti ne odnosi se isključivo na činjenicu da utilitaristi, žele li biti dosljedni, moraju pristati na zanemarivanje posebnih odnosa. Zahtjevnost ove teorije očituje se također i u jednako radikalnim opcijama poput opravdavanja postupaka kojima se, primjerice, nevini pojedinci osuđuju za radnje koje nisu počinili u svrhu prevencije budućih zločina.

3.2.1. *Egoist o (ne)pristranosti*

Za početak pogledajmo na koji način etički egoist može odgovoriti na prigovor o isključivanju nepristranosti iz svoje teorije. Standardna strategija egoista bila bi pokazati da se on zapravo i ne mora ponašati drugačije nego to nalaže moral. On, recimo, može tvrditi da uvijek treba djelovati tako da se uzimaju u obzir interesi drugih ljudi i da se promiče dobrobit sviju jer u protivnom niti njegovi vlastiti interesi nikada ne bi dobili na važnosti. Kada bi svatko djelovao imajući u vidu isključivo vlastitu korist, tada to u konačnici ne bi bilo isplativo ni za koga. Ako ne bismo bili spremni pomagati drugima, onda ni sami ne bismo mogli očekivati tuđu pomoć kada bi nam ona bila potrebna. Takvo razmišljanje egoista Brink opisuje sljedećim riječima:

> Većina nepristranog morala koji se tiče drugih uključuje norme suradnje (npr. odanost, fair-play), popustljivost i pomoć. Svaki pojedinac ima interes za plodove interakcije vođene u skladu s tim normama. Premda bi moglo biti poželjno sakupljati blagodati koje su rezultat toga što se drugi pridržavaju normi popustljivosti i suradnje […] nepridržavanje je općenito uočljivo i drugi neće biti popustljivi i kooperativni prema onima za koje se zna da se ne pridržavaju (Brink, 2006: 408).

No premda je "nepridržavanje [moralnih normi] općenito uočljivo", poznati prigovor ovoj strategiji jest ukazivanje na mogućnost da bi egoistu ipak bilo u interesu ponašati se pristrano kada bi bio u situaciji to činiti potajno. Kada bi mogao proći neopaženo, egoistu bi se isplatilo postupiti upravo onako kako je to za njega u konkretnoj situaciji najbolje ne pitajući se pritom narušavaju li njegovi postupci zahtjev nepristranosti. Tako gornje objašnjenje može vrijediti samo pod određenim uvjetima, ali ako ti uvjeti izostanu, egoist se ponovno suočava s izvornim problemom te mora obrazložiti zašto bi mu i u takvim situacijama bilo korisno pridržavati se normi suradnje.

Međutim, čak i kada bi se uspjela formulirati takva teorija etičkog egoizma koja bi uspješno odgovorila na posljednji prigovor, još uvijek bi ostao problem koji bi ta teorija trebala riješiti. Budući da je ipak konačni cilj egoista sadržan u ostvarivanju vlastite koristi, čini se da je njegovo pridržavanje moralnih normi samo instrumentalne prirode. Premda bi netko mogao kazati da ta činjenica nije relevantna jer je na koncu bitno jedino to ponaša li se egoist u skladu s moralnim normama ili ne, nastojat ću pokazati da njegovo tretiranje drugih kao sredstva za ispunjenje sebičnih ciljeva može dovesti do proturječnosti njegovih vlastitih zahtjeva.

Iz zahtjeva etičkog egoizma da uvijek treba djelovati u skladu s promicanjem vlastite koristi proizlazi da egoist samog sebe treba promatrati kao svrhu po sebi zanemarujući pritom važnost drugih ljudi. No pitanje je može li egoist uopće dosljedno provoditi takav način djelovanja ukoliko on nema barem nekakav odnos s drugim ljudima. Ali ostvarenje takvih odnosa pretpostavlja više nego puku "razmjenu" interesa. Naime, čak je i za samoprocjenu etičkog egoista važno da on na neki način bude afirmiran od strane drugih osoba. Čini se da zastupnici ove teorije moraju prihvatiti tu tvrdnju jer je teško zamisliti da itko može živjeti u potpunoj izolaciji od tuđih mišljenja i postupaka. Ipak, afirmaciju na temelju mišljenja i postupaka drugih ljudi nije lako postići ako nas s tim osobama, ako ništa drugo, ne vežu barem osjećaji uzajamnog povjerenja i poštovanja. Ponajprije, ukoliko obavljam neku radnju, sud neke osobe da to činim dobro ne bi mi ništa značio kada sud te osobe ne bih cijenila. Jednako tako, moja vlastita afirmacija na temelju nečije pozitivne prosudbe mojih postupaka ne bi bila moguća kada toj osobi ujedno ne bih i vjerovala. Međutim, ako druge ljude također ne promatra kao svrhu po sebi, nije jasno kako bi egoist uopće bio u stanju ostvariti odnose koji se temelje na međusobnom uvažavanju.[38]

[38] Slične probleme s kojima se može suočiti etički egoist razmatra Thomas (1993: 11–14).

Produbimo li gornju kritiku, možemo također dovesti u pitanje sposobnost egoista da ostvari posebne odnose kao što su, na primjer, prijateljski odnosi. Egoistu je sigurno u interesu imati takve odnose, ali oni se ipak zasnivaju na mnogo čvršćim vezama nego što je međusobno uvažavanje. Tako Oakley kaže da su "[…] emocije kao što su briga, zabrinutost, interes i simpatija […] esencijalne za postizanje psihičke harmonije koja je konceptualno potrebna u ljubavnim i prijateljskim odnosima" (Oakley, 1994: 58). Stoga se opravdano upitati može li egoist imati, primjerice, emociju kao što je briga. To je pitanje smisleno prvenstveno zbog sljedećeg razloga. Ako je točna pretpostavka da je prijateljstvo zasnovano na gore navedenim emocijama, onda mi se – nadovezujući se na tu pretpostavku – čini da egoistu uopće nije u interesu imati takve emocije. Promotrimo zašto. Emocija poput brige uvijek je usmjerena prema nekome. No ona nije usmjerena prema bilo kome, već prema sasvim određenim osobama. Sama činjenica da smo prema tim osobama brižni govori u prilog tome da nam one predstavljaju nešto posebno, da postoje razlozi zbog kojih su nam važne. Također, to znači i da ćemo u pojedinim situacijama svoje vlastite planove i interese stavljati u "drugi plan" kako bismo im bili na raspolaganju. Naša briga za te osobe pokazuje da nam je stalo da one budu dobro, a to onda povlači za sobom da ćemo ponekad nešto činiti ne zbog naše vlastite koristi, već *zbog njih samih*.

U svjetlu toga, pitanje može li egoist imati emociju poput brige najavljuje dilemu s kojom se on mora suočiti. Egoist, s jedne strane, upravo zato što je egoist, ne može imati takve emocije, a to tada ujedno znači da ne može ostvarivati niti prijateljske odnose. Razlog tome, kao što je rečeno, leži u činjenici da takvi odnosi bez spomenutih emocija ne bi ni postojali. S druge strane, ukoliko egoist ima takve emocije, onda nije tako da je on uvijek isključivo usmjeren na vlastitu korist. Premda bi egoist možda mogao tvrditi da mu njegova teorija može otvoriti prostor za razvijanje takvih emocija, teško je ne smatrati da takva teorija

time ne bi odstupila od svojih glavnih značajki. Ukratko rečeno, pitanje je bismo li etičku teoriju koja bi dozvolila inkorporiranje nesebičnih emocija uopće mogli nazvati egoističkom.

3.2.2. *Utilitarist o pristranosti*

Uzmemo li u obzir da, ukoliko smo dosljedni utilitaristi, naši postupci mogu biti pogubni za naše bližnje, kao i za nas same, jasno je da osnovni problem utilitarizma izvire iz mišljenja da je tako strogo shvaćena nepristranost previše zahtjevna. Biti vođen načelom nepristranosti u onoj mjeri u kojoj to zahtijeva utilitarizam povlači za sobom posve realnu mogućnost da će čovjek, kako to lijepo opisuje Williams (1973: 108-118), u mnogim situacijama biti primoran otuđiti se od samog sebe te pritom izgubiti svoj vlastiti integritet. Ova poznata kritika utilitarizma počiva na pretpostavci da svatko od nas ima neke samo sebi svojstvene "projekte" u smislu onoga čemu smo posebno privrženi, s čime smo se poistovjetili i oko čega smo, na koncu, izgradili svoj život. Kada ti projekti dođu u sukob s projektima drugih ljudi, utilitarizam od nas može tražiti da od njih odustanemo. Tako u pojedinim okolnostima sve ono što je nama važno, što nas u određenom smislu čini upravo onim što jesmo, jednostavno prestaje biti važnijim od onoga što drugi smatraju takvim.

"Projekti" o kojima Williams govori rezultat su čitavog skupa naših karakteristika, od uvjerenja i stavova do naših držanja i načina djelovanja u različitim životnim situacijama. Oni su, ukratko rečeno, odraz naše jedinstvene osobnosti. Kada to na taj način promotrimo, izgleda da se zaista legitimno upitati zašto bih ja uopće tuđe projekte pretpostavljala svojim vlastitim. Zašto bi itko od nas ikada pristao na takvu žrtvu u korist drugih? Želimo li još pojačati ovu kritiku, jednako se tako možemo upitati i zbog čega bismo nešto činili protivno našim emocijama i tretirali sve ostale ljude isto kao i svoje bližnje. Jer naši projekti sigurno su u određenom smislu vezani i uz posebne odnose koje imamo s pojedinim osobama. Mnoge

naše želje i interesi razvijaju se upravo zahvaljujući takvim odnosima pa je stoga gotovo nemoguće u ovom kontekstu zanemariti interakcije s bliskim osobama.

Suočivši se s takvom kritikom, utilitarist bi mogao postaviti sljedeće protupitanje: "Zašto mislite da su vaši projekti, samo zato što su vaši, bolji i važniji od projekata drugih?" Ili, analogno tome, "Zbog čega su neki ljudi, samo zato što su s vama u posebnom odnosu, zaslužili bolji tretman od ostalih?" Kao što je poznato, jedino na čemu utilitarist insistira jest izbor takvog postupka koji će, za razliku od nekog alternativnog, dovesti do ishoda s najvećom mogućom koristi za sve, a takav stav ne priznaje povlašten status jednih i diskriminaciju drugih osoba. Jedino o čemu treba voditi računa jest da svojim djelovanjem promičemo opću korist, a hoćemo li time nanijeti štetu onima s kojima smo posebno vezani, utilitaristička računica ne uzima u obzir. Čini mi se, međutim, da ovo gledište ostaje neprihvatljivo zbog sljedećeg razloga. Odgovoriti utilitaristu znači ukazati mu na činjenicu da nam naša konstitucija u određenim situacijama naprosto brani da na takve zahtjeve pristanemo. Čitav splet emocija, želja i drugih aspekata našeg psihološkog ustroja predstavljaju nam prepreku u zadovoljavanju krajnje nepristranih utilitarističkih normi. Ostane li dakle utilitarist u svom uvjerenju da naš voljno-emocionalni angažman ne smije igrati ulogu prilikom moralnog djelovanja te da je jedino važno imati u vidu korist koju tim djelovanjem postižemo, onda iz toga proizlaze barem dva diskutabilna zahtjeva. Kao prvo, u određenim situacijama od osobe se može zahtijevati odustajanje od vlastitih interesa te zanemarivanje osobnih i intimnih odnosa s njoj bliskim osobama. Kao drugo, osobu se obvezuje na promicanje dobra koje u tom smislu nema granica pa se čini da moralno djelovanje može voditi ka kontinuiranom odricanju i zanemarivanju vlastitih potreba.

Mill je uzeo u obzir takvu kritiku svojoj teoriji pa tako i sljedeće njegove tvrdnje možemo čitati kao jedan mogući odgovor utilitarista na prigovor zahtjevnosti:

> Velika većina dobrih djela nije usmjerena prema dobrobiti svijeta, nego dobrobiti pojedinaca, od koje se dobro svijeta sastoji; i misli najkreposnijih ljudi *ne moraju u ovim prilikama odlaziti onkraj osoba kojih se postupak tiče*, osim onoliko daleko koliko je to neophodno da bi se uvjerilo da se u pomaganju njima ne krši prava – tj. legitimna i ovlaštena očekivanja – bilo koga drugoga. Prema utilitarističkoj etici, svrha vrline je umnožavanje sreće: prilike u kojima bilo koja osoba (osim jedne od tisuću) ima moć da ovo čini u širokim razmjerima – drugim riječima, da bude javni dobročinitelj – iznimne su; i samo je u ovim prilikama on pozvan uzeti u obzir javnu korist; *u svakom drugom slučaju privatna korisnost, interes ili sreća nekoliko osoba jest sve oko čega se treba skrbiti*. (Mill, 2003 [1861]: 65–66; moj kurziv)

Sudeći prema navedenom odlomku, Mill smatra da naše djelovanje usmjereno prema dobrobiti samo određenih osoba ne mora nužno biti u koliziji sa zahtjevom nepristranosti. On zapravo želi reći da ljudi mogu djelovati pristrano, kako najčešće i djeluju, a da se time svejedno ponašaju utilitaristički. Promičući dobrobit unutar kruga u kojem se kreću, ljudi i dalje, prema Millu, mogu ispunjavati ono što se od njih očekuje, a to je najveća moguća korist (sreća) za sve kojih se tiče njihovo ponašanje. Na taj način, premda kao svrhu svojih postupaka možda nemamo dobrobit cijelog svijeta, mi opet činimo sve što utilitaristi ionako podrazumijevaju da trebamo činiti.

Millov argument može na prvi pogled izgledati kao plauzibilno rješenje konflikta između zahtjeva nepristranosti i zahtjeva koji izviru iz posebnih odnosa, no ako ga pažljivije razmotrimo, postaje jasno da se njime taj jaz ipak ne može stabilno premostiti. Želi li utilitarist biti u potpunosti odan primarnom zahtjevu svoje teorije, a to je nepristranost, tada gornji prijedlog za njega ne može biti prihvatljiv. Jer, ukoliko je dosljedan, utilitarist može uvijek promicati *više* koristi. Zašto bi se njegovo dobrohotno ponašanje prema drugima zaustavilo samo na uskom krugu njemu bliskih osoba? Ako utilitarizam propagira to da osoba treba doprinositi općoj dobrobiti, onda se čini da granicu do koje može sezati njezino moralno

djelovanje nije moguće odrediti. Naši postupci sigurno ne moraju biti ograničeni na naše bližnje; kao predani utilitaristi, mi možemo sve svoje snage usmjeriti na promicanje dobrobiti najvećeg mogućeg broja ljudi.

Takva evaluacija utilitarističkog pokušaja ipak može biti preuranjena budući da utilitarist opisane poteškoće možda može izbjeći oslanjanjem na *utilitarizam pravila*.[39] Za razliku od utilitarizma postupaka prema kojem u svakoj zasebnoj situaciji treba prosuditi u korist onog *postupka* koji će dovesti do najveće moguće sreće, prema utilitarizmu pravila naš postupak treba uvijek uskladiti s *pravilom* koje bi, kada bi ga se svi pridržavali, promicalo najveću moguću sreću. U kontekstu problema pristranosti utilitarist pravila tako može tvrditi da će najbolje moguće posljedice proizići ako se, slijedeći Milla, svi pridržavaju pravila o maksimiziranju sreće unutar kruga bliskih osoba. Bude li svatko djelovao za dobrobit sebi bliskih osoba, ukupna količina sreće na koncu će biti veća nego u slučaju da interese svojih bližnjih gledamo kao jednakopravne interesima drugih ljudi. Premda naši postupci u određenim situacijama možda neće polučiti najveću moguću sreću, takav će model ponašanja, dugoročno gledajući, zasigurno rezultirati najvećom općom srećom. To bi, primjerice, u praksi značilo da svaki put kada smo u mogućnosti pomoći svom prijatelju, unatoč tome što on nije jedina osoba kojoj je u tom trenutku potrebna pomoć, to trebamo i učiniti. Ako će tako postupati i svi drugi ljudi u sličnim okolnostima, na koncu će se pokazati da su posljedice takvog postupanja bolje nego da smo ponekad u korist drugih osoba zanemarivali svoje prijatelje.

Međutim, i inače standardan prigovor utilitarizmu pravila može mu biti upućen i kada je riječ o uklopljivanju pristranih odnosa u domenu morala. Izgledno je da se ovaj oblik utilitarizma u konačnici svodi na utilitarizam postupaka. Kako bih to pobliže objasnila, u kratkim ću crtama ilustrirati primjer iz poznate Smartove (2002 [1956]: 181) kritike

[39] U tom kontekstu nije suvišno napomenuti da postoji tendencija, kako ističe Crisp (2003: 16), da se i samog Milla shvaća kao predstavnika utilitarizma pravila.

utilitarizma pravila. Zamislimo situaciju u kojoj teško bolesnom prijatelju obećamo da ćemo sav njegov novac pokloniti određenoj organizaciji. Nakon njegove smrti, znajući da za to nitko neće saznati, ipak ne održimo to obećanje te novac damo, prema vlastitom mišljenju, u mnogo humanije svrhe kao što je, recimo, izgradnja dječje bolnice. Tako smo, zanemarivši želju svog prijatelja, prekršili pravilo koje kaže da uvijek treba održati obećanje. Budući da znamo da naše kršenje obećanja neće oslabiti vjeru u tu instituciju te da ćemo još i doprinijeti većoj sreći nego što bismo to učinili da smo se tog obećanja pridržavali, utilitaristička računica nalaže da to i učinimo.[40] Prema tome, teško je zamisliti da će bilo tko od nas razmišljati da se uvijek dobro pridržavati određenog pravila zato jer će se takav način ponašanja pokazati korisnim. Ako smo se opredijelili za utilitaristički način djelovanja, sve što ćemo činiti jest pokušati ostvariti što veću korist u danim okolnostima. Pozivanje na utilitarizam pravila, dakle, samo je po sebi diskutabilno pa stoga i ne može poslužiti kao dobra opcija pomirenja pristranih i nepristranih zahtjeva.

Utilitaristima, međutim, ostaje još jedna strategija obrane na koju se ovdje mogu osloniti. Ona se u osnovi ne razlikuje od već razmotrenog Millova pokušaja prema kojem je promicanje sreće u određenom krugu osoba kompatibilno s utilitarističkim načelom korisnosti. Naime, može se tvrditi da Millova strategija postaje uvjerljivom ukoliko utilitarist svoju pažnju preusmjeri sa samog djelovanja na motivaciju koja stoji u pozadini tog djelovanja. Stoga se utilitaristička obrana od prigovora zahtjevnosti može sastojati u prihvaćanju pozicije koju, nazivajući je *utilitarizmom motiva*, razvija Robert Adams (1976). Prema toj poziciji, ponekad se najbolji način za ostvarivanje opće sreće sastoji u *imanju motiva* koji *nisu* direktno usmjereni na ostvarivanje opće sreće. Jasnije rečeno, utilitarizam

[40] Možda bi se, u širem kontekstu rasprave, ovaj primjer mogao promotriti i u jednom drugom aspektu. U okolnostima poput opisanih utilitarizam od nas zahtijeva da svojim kršenjem obećanja danog prijatelju iznevjerimo i njegova očekivanja *kao prijatelja* i time ponovno moralu damo primat nad zahtjevima koji se javljaju unutar pristranih odnosa. Iako netko može reći kako je iz moralne točke gledišta obećanje uvijek obećanje neovisno o tome kome smo ga dali, mi smo u nekim situacijama ipak skloni obećanjima koje dajemo bliskim osobama pripisivati "veću težinu".

motiva zahtijeva da osoba u okviru svojih "sveobuhvatnih utilitarističkih standarda" (Adams, 1976: 477) ima onu vrstu motiva koji će njezin život učiniti sretnijim i boljim, unatoč tome što ona u određenim okolnostima zbog svoje želje da živi dobro neće postupati strogo utilitaristički. Prema ovoj poziciji moralno je bolji uvijek onaj motiv koji dovodi do više koristi od nekog drugog motiva. Ne obraćajući tako pažnju na djelovanje, već na motivaciju koja stoji u pozadini tog djelovanja, utilitarist motiva time potvrđuje da etičke rasprave ne mogu sustavno zanemarivati pitanje *kakva je osoba* čije postupke vrednujemo. Na koncu, sam Adams kaže da

> postoje druga pitanja […] koja su jednako tako fundamentalna za etiku kao što je pitanje "Što trebam činiti?". Za moral je […] karakteristično da je pitanje "Jesam li dobro živio?" od samostalnog interesa. […] Ako je riječ o pitanju "Jesam li dobro živio?", onda su relevantni motivi koje sam *imao,* a ne samo motivi koje sam *pokušavao* imati. Ako sam pokušavao imati ispravan motiv, ali sam unatoč tome imao pogrešan […], onda nisam živio jednako tako dobro kao što bih živio da sam *imao* ispravan motiv. (Adams, 1976: 474–475)

Utilitarist motiva, sudeći prema Adamsovim riječima, ne mora biti zaokupljen time doprinose li njegovi postupci uvećanju opće koristi. U tom pogledu pretpostavlja se da ljudi ponekad mogu i činiti nešto što sigurno ne bi činili ako bi se vodili mišlju kako trebaju postupiti. Utilitarist motiva ne mora se čak ni truditi oko toga da njegovi motivi budu takvi da potencijalno ili *de facto* promiču opću sreću. No kada se u nekom momentu osvrne na svoj život, tada on može lako ocijeniti jesu li motivi koje je imao bili takvi da ih je uistinu *trebao* imati. Primijenimo li sve rečeno na raspravu o statusu emocija, tada smatram da nije pogrešno reći da, prema utilitarizmu motiva, emocije treba imati ukoliko se retroaktivno utvrdi da su one u funkciji motiva osobu učinile sretnijom nego što bi bila bez njih. Emocije kao što su ljubav, suosjećanje ili briga, ne moraju svaki put i u svim okolnostima rezultirati dobrim

posljedicama, niti uopće moraju rezultirati ikakvim posljedicama. Ali, ako se pokaže da su takve emocije u konačnici oplemenile osobu te doprinijele smislenosti i ispunjenju njezina života, onda je iz te točke gledišta moralno opravdano da ih je ona imala kao svoje motive. Jer upravo je time što je sama živjela dobro u konačnici doprinijela ostvarivanju opće sreće.

U skladu s ovim stajalištem, prema tome, "sućut prema drugome je *moralno dobra* kada, uzimajući u obzir i sreću nas samih i sreću osobe prema kojoj je sućut usmjerena, ona vodi k više sreće nego nesreće" (Oakley, 1994: 71, moj kurziv). Utilitaristi motiva na ovaj način moralnu vrijednost emocija mogu izvesti iz koristi koju takve emocije promiču. No što ako, zbog određenih čimbenika, činjenica da netko ima određene emocije nije korisna ni za koga? Što ako, na primjer, imamo empatiju za određenu osobu, ali joj to nismo u stanju pokazati? Drugim riječima, ako imanje određene emocije ni na koji način ne rezultira nekom korišću, onda moralna uloga emocija, za utilitariste, automatski gubi na važnosti. Ipak, utilitarist motiva, kako to Oakley (1994: 71–72) ispravno pretpostavlja, može modificirati svoje stajalište i pokazati da emocije imaju moralnu vrijednost čak i ako ne nastupi nikakva korist. Utilitarist to može učiniti na način da kaže kako emocije ne moraju *uistinu* doprinijeti općoj koristi, već je dovoljno da one budu *usmjerene* na korisne posljedice. To znači da je, primjerice, empatija moralno značajna unatoč tome što se, na primjer, možemo naći u situaciji u kojoj nećemo biti u mogućnosti pružiti pomoć onima s kojima duboko suosjećamo.

Takvim odgovorom ova verzija utilitarizma sigurno radi korak naprijed u pogledu inkorporiranja emocija u domenu morala, ali ona se još uvijek ne čini do kraja zadovoljavajućom. Bez obzira što utilitarist motiva može dopustiti da imanje emocije ponekad ne mora rezultirati dobrim posljedicama, on smatra da su te emocije moralno vrijedne *samo zato* što u sebi uključuju mogućnost promicanja dobrih posljedica. Hoće li se pak ta mogućnost realizirati, odnosno hoće li te dobre posljedice nastupiti ili neće, ne dovodi u pitanje moralni značaj emocija. Ali, budući da utilitarist motiva uvijek ima u vidu korist,

bila ta korist realizirana ili tek potencijalna, jasno je da emocije u moralu, prema utilitaristima, mogu imati samo instrumentalnu ulogu. Stoga nije na odmet upitati mogu li se emocije u svjetlu morala promatrati i nekako drugačije. Svodi li se njihova uloga samo na sredstvo za postizanje određenih ciljeva kao što je to korist u utilitarističkim okvirima? Kako nadalje primjećuje Oakley (1994: 72), premda postoje situacije u kojima, na primjer, žalovanje olakšava suočavanje s time što se dogodilo ili na neki način pomaže i drugima prebroditi teške okolnosti, isto tako postoje situacije u kojima žalovanjem nećemo proizvesti neku korist, ali to ujedno ne znači da takva emocija prestaje biti moralno značajnom. Kada osoba baš ni u najmanjoj mjeri ne bi osjećala tugu i bol zbog smrti bliske osobe, to bi nam sigurno govorilo nešto o njezinu moralnom karakteru. Teško je reći da bismo potpunu indiferentnost osobe prema činjenici da je nekoga izgubila smatrali moralno primjerenom. S obzirom na sve rečeno, čini se naposljetku da je tvrdnja utilitarista da emocije mogu imati samo instrumentalnu vrijednost ipak donekle oslabljena.

Rasprava kojom se ispituje može li utilitarizam motiva uspješno objasniti status emocija unutar utilitarističkog poimanja morala, izuzev gornjih primjedbi, interesantna je zbog još jednog razloga. Podsjetimo li se toga da utilitarizam motiva svoju pažnju usmjerava na motivaciju moralnog djelatnika, čime ujedno stavlja naglasak na pitanje njegove osobnosti, tada se čini da ova verzija utilitarizma zapravo oslikava svojevrsnu teoriju vrlina. Kako sada izgleda, jedini način na koji utilitaristi mogu pokušati emocije direktno uklopiti u moral temelji se na njihovu prihvaćanju pozicije koja se od utilitarizma postupaka i utilitarizma pravila značajno razlikuje. Njihova je poveznica, dakako, u prihvaćanju principa najveće sreće, ali po mnogim drugim značajkama utilitarizam motiva približava se nekom obliku etike vrlina. Zanemarujući važnost postupaka i vrijednosti njihovih posljedica, a orijentirajući se na motivaciju pa time i na karakter moralnih djelatnika, čini se da ovaj oblik utilitarizma zanemaruje važnost temeljnih postavki svog izvornog konzekvencijalističkog utemeljenja.

Stoga ostaje otvorenim pitanje je li ovdje uopće riječ o konzekvencijalističkoj teoriji ili se, kada nastoji objasniti moralni značaj emocija, ona modificira u smjeru aretaičkih zahtjeva.

3.2.3. *Završna napomena*

U uvodu ove rasprave postavila sam pitanje mogu li konzekvencijalisti naći srednji put između krajnje nepristrane i krajnje pristrane konzekvencijalističke pozicije. Na koncu mogu zaključiti da se većina pokušaja u tom smjeru mora osloniti na idući kriterij: jedini način na koji se pristrani oblici ponašanja mogu moralno opravdati jest ako se prethodno utvrdi moralno načelo koje bi takve oblike ponašanja dopuštalo. Nadalje ću pokazati zašto takve pokušaje ne smatram osobito uspješnim.

Čak i pod pretpostavkom da egoist može odgovoriti na kritiku da njegova teorija nije *moralna,* on će se ipak suočiti sa sljedećom poteškoćom. Kada bi egoist slijedio *moralno načelo* prema kojem *svatko* treba promicati vlastitu korist, to bi ga spriječilo da ostvari pristrane odnose. Taj zaključak može izgledati paradoksalno budući da je egoizam, sam po sebi, pristrana teorija. No, kao što sam pokazala, kada bi njegovi odnosi s pojedinim osobama bili zasnovani isključivo na koristi koju egoist od njih očekuje, tada bi takvi odnosi naprosto izgubili svoje pravo značenje. Ukoliko bi egoist pak izričito tvrdio da takve odnose može imati, tada se on više ne bi mogao smatrati egoistom.

Utilitaristu se može uputiti sličan prigovor. Jedini način na koji on može objasniti pristrane odnose pa tako i emocije jest pokazati da pristranost uopće *nije* u sukobu s utilitarističkim normama. Tako on također može reći da je pristrano postupanje u skladu s utilitarističkim načelom koristi. Ipak, u nastojanju da se pristranim odnosima pruži legitimitet putem utilitarističkih moralnih normi, takvim se odnosima ponovno negiraju njihove esencijalne karakteristike. Ako su svi oblici pristranog ponašanja u konačnici *motivirani* promicanjem opće koristi, tada takvi odnosi gube svoj izvorni smisao. Reći ćemo da je odnos

u kojem se brinemo za svoje prijatelje jer nam je do njih stalo mnogo bliži pojmu "prijateljstva" od onog u kojem se za prijatelje brinemo da bismo promicali opću korist. Razlog tome sadržan je u činjenici da odnos prijateljstva u kojem je sve podređeno određenom moralnom načelu počiva na kalkulacijama, a to se značajno razlikuje od našeg uobičajenog poimanja takvog jednog odnosa. Bilo da je riječ o utilitarizmu postupaka ili utilitarizmu pravila, takva naša intuicija ostaje u potpunosti zanemarena. Slično tome, kada je riječ o utilitarizmu motiva, emocije svoj *moralni* značaj izvode isključivo iz načela korisnosti. No ako je to tako, onda je teško objasniti zašto nam se čini da su neke emocije moralno značajne čak i tada kada na temelju njih nismo u mogućnosti doprinijeti općoj koristi.

Nakon svega, moj bi se pristup ovoj tematici možda mogao ocijeniti pogrešnim. Moglo bi mi se, naime, prigovoriti da u svom pogledu na problem konzekvencijalističkog pokušaja integracije emocija u sferu morala ne razlikujem dva posebna aspekta. Ukratko rečeno, može mi se uputiti kritika da u svojim razmatranjima miješam pitanje motivacije s etičkim normama. Mill u idućem odlomku također na sličan način kritizira protivnike utilitarističkog poimanja morala:

> Oni kažu da je prezahtjevno od ljudi tražiti da uvijek djeluju na osnovi poticaja za promicanje općih interesa društva. Ali ovo znači *pogrešno shvatiti sâmo značenje standarda morala i pomiješati pravilo djelovanja s njegovim motivom*. Posao etike je reći nam što su naše dužnosti ili pomoću koje provjere ih možemo spoznati; ali nijedan etički sustav ne zahtijeva da jedini motiv svega što činimo bude osjećaj dužnosti; […]. Onaj tko spasi svog bližnjeg od utapljanja čini ono što je moralno ispravno, bez obzira na to je li njegov motiv dužnost ili nada da će mu biti plaćeno za njegov trud; […]. (Mill, 2003 [1861]: 64–65, moj kurziv)

Promotrimo li pažljivije Millove tvrdnje, one se, u kontekstu cijele dosadašnje rasprave, zapravo svode na sljedeće: ako utilitarizam kaže da se trebamo ponašati tako da promičemo

opću korist ili ako egoizam kaže da se trebamo ponašati tako da promičemo vlastitu korist, to ne znači ujedno da naše moralno djelovanje treba biti motivirano tim načelima. Mi možemo biti motivirani raznovrsnim razlozima te pritom ne moramo imati u vidu moralno načelo koje opravdava naše ponašanje. Premda nas moralno načelo ne mora motivirati, mi i dalje možemo djelovati moralno ispravno ako to načelo ne kršimo odnosno ako djelujemo u skladu s njim. Tako bismo, primjenjujući Millov argument na ovu raspravu, mogli reći da konzekvencijalisti vrlo lako mogu razviti iskrene i prave pristrane odnose te da se u njima *ne* trebaju ponašati proračunato. Pristrani i bliski odnosi (poput prijateljstva) mogu na taj način biti opravdani načelom korisnosti, ali to ne znači da to načelo mora biti i motivom ostvarivanja takvih odnosa. No, ako smo dosljedni zastupnici bilo koje od prethodno spomenutih teorija, ne bi li u idealnom slučaju opravdanje našeg ponašanja trebalo istovremeno biti i objašnjenje tog istog ponašanja? Ne bi li dosljedni utilitarist, primjerice, u većini situacija trebao biti i motiviran normama svoje moralne teorije? U tom pogledu i dalje nije objašnjeno zbog čega bi utilitarist uopće izvodio utilitarističku računicu odnosno utvrđivao koji će od mogućih postupaka proizvesti više koristi kada ga sama ta činjenica na koncu ne bi motivirala.

3.3. Status emocija u Kantovoj etici

Razmatranje statusa emocija unutar normativnih etičkih sustava zahtijeva i pogled na emocije sa stajališta deontološke etike. Budući da je Kant jedan od najvažnijih predstavnika takvog etičkog sustava, najveću ću pozornost posvetiti upravo mjestu i ulozi emocija unutar njegove etičke teorije. Potrebno je, međutim, naglasiti da u Kantovu filozofskom opusu ne nailazimo na cjelovitu i sustavnu raspravu o emocijama. Stoga uvid u Kantovo razumijevanje emocija možemo steći oslanjajući se na neke druge aspekte njegove etike, a u tu svrhu najbolje mogu poslužiti Kantovi stavovi o motivaciji za moralno djelovanje. U grubim crtama, Kant tvrdi da djelovanje motivirano emocijama nema moralnu vrijednost, a takav je stav glavni uzrok prigovoru da je njegova etika rigorozna i bezosjećajna.

3.3.1. *Kada postupak ima moralnu vrijednost?*

Unutar deontološkog etičkog sustava, moralna ispravnost naših postupaka ne vrednuje se na temelju posljedica koje iz njih mogu proizaći, već na temelju toga da li pojedinim postupkom izvršavamo ili ne izvršavamo našu dužnost. Čineći nešto u skladu s onim što nam nalaže naša dužnost, djelovanju osiguravamo moralnu ispravnost. Sve to, također, vrijedi i kada je riječ o Kantovoj etici. No Kant u ovom kontekstu uvodi jednu bitnu distinkciju koja ujedno predstavlja ključan moment za razumijevanje njegova stajališta o emocijama. Tako je bitno drugačije kazati da nešto činimo *iz* dužnosti od toga da nešto činimo *prema* dužnosti. Kada nešto činimo iz dužnosti, tada to ne znači ništa drugo nego da je motiv našeg djelovanja moralna ispravnost postupka. Drugim riječima, kada bi nas netko upitao zašto pomažemo čovjeku u nevolji, tada bismo trebali odgovoriti da mu pomažemo zato jer je to moralno ispravno učiniti. Jedino takvo djelovanje, djelovanje koje je isključivo motivirano moralnom ispravnošću određenog postupka, može se, prema Kantu, smatrati moralno vrijednim djelovanjem. S druge strane, činiti nešto prema dužnosti znači da u našem djelovanju nismo vođeni moralnom ispravnošću postupka, već nekim ne-moralnim motivima poput emocija, želja ili interesa koji kao takvi ne mogu našem djelovanju zajamčiti moralnu vrijednost. To pak svakako ne znači da nećemo učiniti dobro djelo ukoliko pomognemo unesrećenoj osobi zbog toga što s njom suosjećamo, niti ćemo reći da smo u tom slučaju postupili nemoralno. Ipak, takav naš postupak neće imati pravu moralnu vrijednost jer je on izvršen tek u skladu s dužnošću, ali ne i iz nje. Kantovo poimanje moralne vrijednosti postupka, treba naglasiti, samo je po sebi izvor brojnih diskusija i neslaganja. Ali, upravo je u svjetlu tih diskusija jedino i moguće ustanoviti status emocija u okvirima njegove etike.

Slijedeći viđenje emocija kao nestalnih iskustava, nije teško razumjeti zašto postupci motivirani osobnim nagnućima za Kanta ne mogu steći naziv poželjnog, a onda posve sigurno

niti moralno idealnog ponašanja. Kao što je poznato, Kant smatra da moral treba biti "očišćen" od svega empirijskog jer bi u suprotnom njegove temeljne značajke bile ugrožene. Jedna od osnovnih karakteristika moralnog zakona sadržana je u njegovoj nužnosti odnosno zahtjevu da on mora vrijediti apsolutno i obvezivati *sva* racionalna bića. Osim toga, moralno djelovanje mora biti konzistentno: ako je u određenoj situaciji ispravno djelovati na takav i takav način, onda je u svakoj sličnoj situaciji ispravno djelovati na takav i takav način. Nužnost moralnih normi i konzistentnost moralnog ponašanja jednostavno se ne bi mogla postići kada bi se moral pokušao utemeljiti u "ljudskoj prirodi ili u okolnostima u svijetu u kojemu se čovjek nalazi, nego *a priori* samo u pojmovima čistoga uma" (Kant, 2001 [1785]: 62). Emocije, u tom smislu, vrlo pouzdano reflektiraju kontingentnu ljudsku prirodu o kojoj govori Kant, i kada bismo dopustili da one budu motivom moralnog djelovanja, suočili bismo se s neprihvatljivim posljedicama po jedan etički sustav.

Kao što sam u prethodnoj raspravi pokazala, mnoge se etičke teorije suočavaju s poteškoćama kada nastoje prihvatiti emocije u svoje okrilje budući da one izvorno polaze od pretpostavke da emocije ne podržavaju zahtjev nepristranosti. Ako još tome dodamo i važnost, u Kantovoj etici posebno naglašenih, moralnih zahtjeva konzistentnosti i univerzalnosti, onda je već na prvi pogled jasno da Kant teško može pripisati emocijama moralni značaj. Iz njegova je gledišta neprihvatljivo da emocije kao pristrana, subjektivna i o ljudskim karakterima i životnim okolnostima ovisna stanja budu pokretači našeg moralnog djelovanja te da na bilo koji način predstavljaju osnovu za izgradnju prihvatljivih etičkih teorija.

Ipak, ne bi bilo sasvim ispravno reći da je "nestalnost" emocija jedini razlog koji Kant ima na umu kada smatra da one ne mogu biti motivima moralnog djelovanja. Nije teško zamisliti da netko ima pojedine emocije kao čvrsto ukorijenjene crte karaktera koje će ga poticati na postupke koji su moralni. Sjetimo li se samo primjera ljudi koji su djelujući na

osnovi suosjećanja i empatije cijeli svoj život posvetili pomaganju drugima, tada se čini da su takve emocije pouzdano vodile njihovo moralno ponašanje. No ono što i dalje, prema Kantu, ostaje kao prepreka za pokušaj da se emocijama pruži status moralnih motiva jest činjenica da svako ispravno djelovanje potaknuto emocijama može tek biti stvar slučajnosti odnosno sreće. Potvrdu za takvo Kantovo mišljenje nalazimo u sljedećem odlomku:

> […] ima mnogo tako sućutno nastrojenih duša, koje i bez ikakvoga drugog motiva taštine ili sebičnosti nalaze unutrašnjega zadovoljstva u tome da oko sebe šire radost, veseleći se zadovoljstvu drugih, ukoliko je ono njihovo djelo. Ja međutim tvrdim da u takvome slučaju takvo djelovanje, koliko je god u skladu s dužnošću, koliko je god ljubazno, ipak nema istinske ćudoredne vrijednosti. Ono je naprotiv jednako drugim nagnućima, npr. nagnuću za čast, koje zaslužuje hvalu i bodrenje, dakle koje je vrijedno štovanja, *ako se srećom namjeri* na ono što je doista općenito korisno i u skladu s dužnošću, ali ne zaslužuje veleštovanja, jer maksimi nedostaje ćudoredni sadržaj, naime da takva djela ne čini iz nagnuća, nego iz dužnosti. (Kant, 2001 [1785]: 68, moj kurziv)

Iznesenim tvrdnjama ukazuje se da emocije mogu samostalno obnašati funkciju motiva za djelovanje. No, premda se može dogoditi da osoba koja je isključivo motivirana emocijama postupi u skladu s dužnošću, njezin postupak, Kant zaključuje, nema moralnu vrijednost. Razlog tome sadržan je u mogućnosti da postupci koji su motivirani emocijama sasvim slučajno "ispadnu" jednaki onima koje bi osoba poduzela kada bi bila motivirana dužnošću. Osoba koja postupa na temelju ne-moralnih motiva – bilo da je riječ o emocijama, vlastitim željama ili interesima – ne postupa tako imajući u vidu moralnost svog djelovanja. Netko može na temelju emocija cijeli život činiti dobra i poželjna djela koja uostalom zahtijeva i sama dužnost, ali takva djela ipak neće imati moralnu vrijednost jer ih osoba vrši jednostavno zbog toga što je na njih potiču njezina nagnuća. Ili, kako razmatrajući ovaj problem kaže

Barbara Herman, "[…] dok suosjećanje može stvoriti interes za postupak koji je (kako ispada) ispravan, [suosjećanje] ne može stvoriti interes za njegovu ispravnost" (Herman, 1996a: 5).

Prema tome, dva su razloga zbog kojih Kant smatra da postupci motivirani emocijama ne mogu imati moralnu vrijednost. Prvi je sadržan u činjenici da emocije zbog svoje nestalne prirode ne mogu osigurati konzistentnost, što je jedan od osnovnih preduvjeta moralnog ponašanja. S druge strane, čak i ako emocije kod pojedinih osoba nisu nestalne, već postojane, još uvijek nije tako da je njima motivirano djelovanje *moralno vrijedno* jer osoba u tom slučaju nije zainteresirana za moralni sadržaj svojih postupaka. Kada na temelju emocija učinimo upravo ono što bismo učinili i da smo bili motivirani dužnošću, svoj postupak možemo smatrati tek legitimnim, ali ne i moralno vrijednim.

Iz svega što je do sada rečeno može se učiniti da Kant u potpunosti isključuje emocije iz svoje etičke teorije, što je jedan od ključnih razloga zašto je ona označena suviše "hladnom" i zašto su mnogi smatrali da je njezinim zahtjevima teško udovoljiti. No neki interpreti Kantove moralne filozofije ipak smatraju da je takav zaključak ishitren. Tako, primjerice, Richard Henson (1979: 48) smatra da bi još uvijek bilo u skladu s Kantovim gledištem tvrditi da postupak ima moralnu vrijednost ukoliko je osoba *istovremeno* motivirana dužnošću i emocijama. U tom smislu postupak osobe koja spasi nečiji život zato što je to njezina dužnost, ali i zato što prema ugroženom gaji određene emocije, možemo smatrati moralno vrijednim. Ovdje je riječ o slučaju preodređenosti motivacije u kojem *i* moralni motiv (dužnost) *i* ne-moralni motiv (emocija, interes) potiču osobu na određeno djelovanje. Pri tome je važno napomenuti da je svaki od navedenih motiva *dovoljan* da bi se postupak izvršio – osoba bi tako postupila čak i da je jedan od tih motiva izostao. Kant bi tako, prema Hensonu, mogao tvrditi da postupak ima moralnu vrijednost i u slučaju da je *jedan od* motiva koji je doveo do tog postupka ne-moralan motiv. Jedino što je važno jest da je također

prisutan motiv dužnosti koji bi osobu potaknuo na isti postupak i tada kada ona ne bi ujedno bila motivirana emocijom, vlastitim interesom ili nekim drugim ne-moralnim motivom.

Međutim, kako ističe Herman (1996a: 8–9), takvo se tumačenje Kantovih tvrdnji čini pogrešnim. Poslužimo li se još jednom primjerom koji sam navela, možemo zamisliti da se osoba ponovno nađe u sličnoj situaciji u kojoj o njezinu postupku ovisi nečiji život, ali s tom razlikom da ovaj put ona uopće *nema* nikakvih emocija. Postupi li ona u takvim okolnostima isto kao i ranije, tada bismo s velikom vjerojatnošću mogli zaključiti da je i prvi put postupila moralno. Takav pogled na njezino ranije ponašanje podržava upravo činjenica da je sada – kada nije ujedno bila motivirana određenom emocijom – osoba učinila ono što je moralno ispravno. No ukoliko ona u novim okolnostima tako ne postupi, onda izgleda da bi bilo opravdano upitati je li i njezin *prvotni* postupak doista imao moralnu vrijednost. Jer ne možemo sa sigurnošću utvrditi je li u prvom slučaju osoba imala interes za moralno djelovanje ili su njezini ne-moralni motivi tek slučajno doveli do prividno moralnog postupka.[41]

Uzmemo li u obzir opisani problem koji se pojavljuje u pogledu preodređenosti motivacije, izgleda kako ipak nije izvjesno da bi Kant prihvatio tvrdnju da postupak ima moralnu vrijednost ukoliko je osoba ujedno motivirana i dužnošću i emocijama. Jedino što možemo pretpostaviti jest da bi, kako to također objašnjava Herman (1996a: 11), Kant mogao dozvoliti da osoba, sve dok djeluje *isključivo* na osnovi motiva dužnosti, ujedno ima ne-moralne motive koji su s takvim djelovanjem kompatibilni. Tako je sigurno da nas se neće prijekorno gledati zbog privrženosti koju osjećamo prema bliskom prijatelju kojem smo pomogli u nevolji, niti će se naš postupak smatrati moralno dvojbenim. Jedino što se ne može dopustiti jest to da spomenuti osjećaj privrženosti bude pokretačem naših postupaka. U tom

[41] Važno je naglasiti da se u interpretaciji Barbare Herman ne čini razlika između dvije vrste pitanja: i) *ima* li postupak moralnu vrijednost? i ii) je li moguće *znati* ima li postupak moralnu vrijednost? Štoviše, ona čak smatra "[…] da bismo mogli reći da je postupak imao moralnu vrijednost, mi trebamo *znati* da nije bila slučajnost da je djelatnik postupio kako je nalagala dužnost" (Herman, 1996a: 9, moj kurziv).

smislu "vrijedno štovanja" je, kako i sam Kant sugerira u ranije navedenom odlomku, brinuti se za dobrobit drugih, gajiti simpatije i suosjećanje, ali sve to jednostavno ne smije biti motivom na osnovi kojeg djelujemo.[42]

Ipak, takva interpretacija nije oslobođena poteškoća. Želimo li Kantu pripisati tvrdnju da osoba prilikom moralnog djelovanja smije imati ne-moralne motive koji su kompatibilni s dužnošću, tada tu tvrdnju prvo treba i dokazati. U *Utemeljenju metafizike ćudoređa*, naime, ne postoji tekstualna evidencija na temelju koje bismo nedvojbeno mogli zaključiti da Kant takvu mogućnost uopće i razmatra. Upravo suprotno, najčešće se ukazuje na činjenicu da u tom djelu nailazimo na sasvim drugačiju ideju – ideju da moralnu vrijednost imaju samo oni postupci koji su motivirani dužnošću, dok je osoba koja ih vrši u potpunosti lišena *kompatibilnih* nagnuća. Ta je misao izražena sljedećim tvrdnjama:

> Uzmimo dakle da je duša onoga čovjekoljupca pomračena vlastitim jadom koji briše svaku sućut za sudbinu drugih i da u njega još uvijek ima sposobnosti da čini dobro drugima koji trpe nevolju, ali ga tuđa nevolja ne dira jer je dosta zaokupljen svojom vlastitom. Kada bi se on sada, iako ga nikakvo nagnuće ne potiče na to, ipak *trgao iz te smrtonosne bezosjećajnosti, pa bi izvršio djelo bez ikakva nagnuća, nego samo iz dužnosti, onda bi takvo djelovanje tek imalo svoju pravu moralnu vrijednost*. (Kant, 2001 [1785]: 68, moj kurziv)

Gornji odlomak, vjerojatno jedan od najcitiranijih kada je riječ o Kantovu shvaćanju moralne vrijednosti djelovanja, još uvijek predstavlja sporno mjesto oko kojeg se razvijaju brojne diskusije. Je li Kant imao nakanu, postavljajući na moralni pijedestal djelovanje iz dužnosti, negirati bilo kakvu važnost emocija odnosno drugih nagnuća, pitanje je koje ponekad dobiva i svoju "zaoštrenu" varijantu. Ona je možda najbolje istaknuta u poznatoj Schillerovoj

[42] Tvrdnja o prisutnosti nedjelotvornih motiva može se činiti neobičnom, no treba imati u vidu da je ovdje zapravo riječ o ne-moralnim nagnućima ili poticajima (*incentives*) koji mogu biti prisutni, ali ne smiju imati motivirajuću ulogu (usp. Herman, 1996a: 12).

"rugalici" u kojoj on primjećuje, grubo rečeno, da je moralno vrijedan postupak jedino onaj kojim netko pomaže svom prijatelju, dok ga istovremeno prezire. No, kao što je jasno vidljivo iz spomenutog odlomka, ali i drugih dijelova *Utemeljenja,* Kant ne govori da mi trebamo imati negativne emocije usmjerene *prema osobi* koje se tiču naši postupci kako bi oni bili proglašeni moralno vrijednim. On samo ukazuje da je najpohvalnije takvo moralno djelovanje koje je značajnim dijelom rezultat nadilaženja vlastite "bezosjećajnosti" koja u tom smislu nije direktno usmjerena prema drugima. U nastojanju da pruži detaljnije objašnjenje takva Kantova shvaćanja, Henson (1979) ga predstavlja kao model "borbenog odlikovanja" (battle-citation). O čemu je zapravo riječ? Ako je suditi prema navedenom odlomku, postupci učinjeni bez kooperativnih nagnuća zaslužuju najveću pohvalu.[43] Kant smatra da se moralna vrijednost djelovanja očituje upravo tada kada osoba unatoč svojoj nevoljnosti uspije prevladati stanje u kojem se sama nalazi da bi postupila onako kako joj to nalaže dužnost.

Doista, zamislimo li osobu koja je u potpunosti izgubila želju činiti dobro drugima zbog težine vlastitih problema, ali koja unatoč unutrašnjoj borbi svojih vlastitih poriva i moralnih zahtjeva postupi na određeni način isključivo zato jer je to moralno ispravno učiniti, tada je jasno zašto Kant tvrdi da takav postupak ima "pravu moralnu vrijednost". Možda je jedan razlog tome i to što se u odupiranju emocijama i postupanju isključivo iz onoga što nam nalaže dužnost, naše djelovanje "najglasnije" brani od primjedbi da je ono diskriminirajuće, nedosljedno i ovisno o prilikama u kojima se nalazimo. Ukratko rečeno, prava vrijednost moralnog postupanja najviše dolazi do izražaja upravo u okolnostima u kojima se na takvo postupanje nije lako odlučiti. No znači li to da je poželjno dovoditi se u situacije gdje će naša nagnuća biti u konfliktu s motivom dužnosti? Henson takvu misao odbacuje tvrdeći da bi prema ovoj "interpretaciji moralne vrijednosti na neki način bilo bolje da je [moralnu

[43] Henson nastoji pokazati kako Kant nije tvrdio da mi ne trebamo imati nikakva nagnuća, već samo to da ukoliko svoj postupak želimo nazvati moralno vrijednim, onda ne smijemo imati ona nagnuća koja bi nam olakšala izvršavanje dužnosti.

vrijednost] nečiji postupak nikada nema zato jer bi bilo bolje ne biti u vrsti situacije u kojoj je ona moguća" (Henson, 1979: 50).

Ako je točno protumačena Kantova misao iz navedenog odlomka, iz toga proizlaze dvije, u nekom smislu proturječne, tvrdnje. Kao prvo, svako djelovanje motivirano dužnošću, a koje je učinjeno bez podupirućih nagnuća treba biti shvaćeno kao uzor moralnog djelovanja. Ali, kao drugo, premda takvo ponašanje zaslužuje priznanje, bilo bi pogrešno reći da bismo ikome uopće htjeli poželjeti da se nađe u okolnostima u kojima treba djelovati protivno svojim željama, interesima ili emocijama. No kakve to posljedice ima za Kanta? Prema Hensonu, Kant bi odgovorio da iako opisani model djelovanja jedini ima moralnu vrijednost, to ne znači da djelovanje koje je motivirano nagnućima ima moralni nedostatak. Ako dobra djela činimo motivirani emocijama, jedino što ne možemo očekivati jest da takva naša djela budu smatrana *moralno* vrijednima. Sve u svemu, nije "moralno defektno ne činiti postupke koji imaju moralnu vrijednost" (Henson, 1979: 49).

Premda Hensonova interpretacija izgleda poticajnom za sve dobrohotne tumače Kantove etike budući da ona ipak emocijama daje svojevrsni legitimitet u moralnom djelovanju, ona ipak nije točna. Sporni odlomak Kantova djela, kao što sam već napomenula, čest je povod raspravama među zastupnicima i kritičarima njegove etičke teorije. Dok prvi, poput Hensona, na temelju njega razvijaju argumentaciju s ciljem obrane Kanta od prigovora da je zanemario važnost emocija, drugima on predstavlja očigledan dokaz za odbacivanje svih takvih pokušaja. Međutim, i jedni i drugi izvorno polaze od posve neosnovane pretpostavke, na što svojim detaljnim objašnjenjem jasno upućuje Herman (1996a: 17–22). Prema njezinu mišljenju, Kantu je pogrešno pripisivana većina tvrdnji koje se tiču njegova stava prema emocijama iz jednostavnog razloga što je spomenuti odlomak analiziran izvan konteksta cijele njegove rasprave o moralnoj vrijednosti djelovanja. Interpreti Kantova djela nisu, čini se, uočili da on u tom odlomku ne govori o nekoj drugoj, već o *istoj* osobi o kojoj je u svom

tekstu govorio samo nekoliko rečenica ranije,[44] s tim da je sada ta ista osoba naprosto stavljena u drugačije okolnosti. I upravo ta naizgled nevažna činjenica mijenja čitavu sliku o Kantovu poimanju emocija. Kada se pogleda u cijelosti, njegov se argument temelji na opisu djelovanja jedno te iste osobe (odnosno istog tipa osobe) čija su dobra djela uvijek bila motivirana emocijama, sve do onog trenutka kada se našla u nezavidnim okolnostima. Ukoliko u takvim novim okolnostima ona postupi iz dužnosti, njezino djelovanje *tek tada* ima moralnu vrijednost. Uzimajući tako u obzir cijeli kontekst Kantove rasprave, postaje jasno da on nije želio reći da mi ne smijemo imati kooperativne, kako to Henson tvrdi, ili pak nikakve, a posebno ne dužnostima suprotne emocije da bi naši postupci bili moralno vrijedni. Takva je interpretacija moguća samo ako navedeni odlomak čitamo izolirano od ostatka teksta. Kant je svojim primjerom samo želio pokazati da moralnu vrijednost imaju isključivo oni postupci koji su motivirani čistom dužnošću iz razloga što nam jedino takvi postupci jamče da je osoba sigurno zainteresirana za moral. U okolnostima u kojima ona dobra djela čini na temelju svojih emocija, njezin interes može ležati u nečem posve drugom, što znači, kao što je ranije rečeno, da njezino "moralno" djelovanje može biti tek stvar slučajnosti ili sreće. Najbitnije je uočiti da iz svega ovoga nikako ne slijedi da mi ne možemo imati odgovarajuće emocije pri svom djelovanju. Jedino što je bitno jest da mi na osnovi tih emocija nikada ne smijemo djelovati ako želimo da naše djelovanje ima moralnu vrijednost.[45]

3.3.2. *Jedna misao previše*

Zagovornici Kantove moralne filozofije, kao što je utvrđeno, nastoje osporiti stajalište da je Kant iz svoje teorije gotovo u potpunosti isključio emocije. Oni to čine tako da ukazuju na

[44] Riječ je o ranije navedenom odlomku ("[…] ima mnogo tako sućutno nastrojenih duša […] iz dužnosti").
[45] Takvom se zaključku priklanja i Josip Talanga, što je vidljivo iz njegova sljedećeg komentara: "Ne može se dakle tvrditi da Kant potpuno isključuje emocije ili da je moralno djelovanje samo ono djelovanje koje je usmjereno protiv osjećaja. […] No da bi takvo djelovanje imalo punu moralnu vrijednost […] tada je potrebno da nam motiv bude samo ćudoredni zakon. No ni u tom slučaju nije moralno neprihvatljivo da takvo djelovanje bude popraćeno emocijama" (Talanga, 1999: 192).

pojedine aspekte njegove etike koji svjedoče u prilog barem minimalne važnosti emocija, ako ni u čemu drugom, onda barem u pogledu senzibiliteta osobe za okolnosti koje iziskuju moralno djelovanje. Svi ti autori ipak ne odustaju od Kantove tvrdnje da emocije nikako ne mogu biti dio motivacije moralnog djelovanja. Premda je sada jasno zbog čega se takva tvrdnja mnogima čini prihvatljivom, također jedan od razloga zašto emocije ne mogu imati spomenutu ulogu leži zapravo u Kantovu mišljenju da osoba *nije slobodna* kada je njima motivirana (usp. Oakley, 1994: 116–119). Kant naime čovjeka poima kao biće dvojake naravi – osjetilne i umne. Kao osjetilno biće čovjek je podložan prirodnim zakonima, što znači da je njegovo djelovanje podvrgnuto principu kauzaliteta i ono uvijek može biti objašnjeno kao tek jedna od karika u lancu uzročno-učinskih veza. Iz toga jasno proizlazi da čovjeka kao osjetilno biće ili "pojavu" ne možemo smatrati slobodnim. Međutim, osnovni uvjet za koji nam se čini da ga čovjek svakako mora posjedovati kada je riječ o *moralnom* djelovanju upravo je njegova sloboda. Kada bi ljudsko djelovanje bilo unaprijed određeno prethodnim uzrocima, tada osobu ne bismo mogli držati niti moralno odgovornom za njezine postupke pa bi, može se tako reći, i svaki govor o moralu postao bespredmetan. Kantovo rješenje tog problema sastoji se u tome što je čovjek, samo kao umno biće, slobodan, a time i moralno odgovoran. Prirodni zakoni u tom slučaju više ne mogu biti presudni ili ograničavajući za njegovo djelovanje, a jedine zakonitosti kojima je "čovjek po sebi" podložan – zakonitosti su njegova vlastitog uma. Zajedno s našim željama, interesima i ostalim nagnućima, u ovoj podjeli emocije očigledno svoje mjesto pronalaze u osjetilnom dijelu ljudske naravi. Sada je možda i lakše razumjeti zbog čega ih Kant ne uzima u obzir kada govori o motivima moralnog djelovanja.[46]

[46] Ovdje se svakako može postaviti pitanje je li uopće moguće čovjeka promatrati na način kako to Kant čini. Laurence Thomas (1993: 3–21), primjerice, smatra da Kantovo razlikovanje između čovjeka kao umnog i osjetilnog bića, odnosno njegovo odvojeno postuliranje čovjeka kao "bića po sebi" i "bića kao pojave" nikako ne može biti održivo. Prema Thomasu, ljudi već kao djeca posjeduju karakteristike moralnih bića, ali nije moguće prihvatiti da se u djetinjstvu moralno konstituiramo na temelju slobodnog i racionalnog izbora. To je, tvrdi Thomas, jednostavno protivno zakonitostima ljudskog psihološko-moralnog ustrojstva. Iz toga slijedi da

No, ne ulazeći detaljnije u opravdanost opisane Kantove distinkcije, teško je previdjeti činjenicu da ljudi često djeluju upravo na temelju svojih emocija pa i dalje ostaje nejasno kako ih se u tom smislu može zanemariti. Nesporno je da naši postupci u velikoj mjeri ovise o tome što osjećamo prema objektima svog djelovanja. Tako se čini da nam Kant postavlja zahtjeve na koje zbog svoje konstitucije jednostavno nismo u stanju odgovoriti. Izuzev toga, ponašanje koje bi bilo strogo zasnovano na slijeđenju moralnih načela ne bi uvijek nailazilo na naše odobravanje. Tu činjenicu vjerojatno Williams i ima u vidu kada analizira primjer u kojem osoba, suočena s izborom spašavanja vlastite žene ili stranca, svoje postupanje opravdava pozivanjem na moralno načelo koje govori što je u tim okolnostima ispravno učiniti. Takvo ponašanje, tvrdi Williams:

> […] priskrbljuje djelatniku *jednu misao previše*: neki su se mogli nadati (primjerice, njegova žena) da je misao koja ga je motivirala, potpuno određena, bila misao da je to njegova žena, a ne da je to njegova žena i da je u takvim situacijama dopušteno spasiti svoju ženu. (Williams, 1985b: 18, moj kurziv)

Intuicija koja leži u pozadini ove Williamsove primjedbe proizlazi iz našeg "zdravorazumskog" poimanja međuljudskih odnosa i načina ljudskog života uopće. To nas poimanje dovodi do zaključka da je naš emocionalni angažman vrlo važan kada je riječ o drugim osobama prema kojima je usmjereno naše djelovanje i da u tom pogledu svoje postupke prema njima teško možemo opravdavati isključivo moralnim načelima. Osoba spomenuta u gornjem primjeru, prema Williamsu, uopće ne bi trebala biti opterećena mišlju da je moralno dopušteno spasiti svoju ženu. Ukoliko se netko nađe u situaciji u kojoj je život njegove žene ugrožen, on je neće spasiti zato jer je to moralno ispravno učiniti, već zato jer je

---

Kantova podjela čovjeka na osjetilno i umno biće nije prihvatljiva sve dok on tvrdi da čovjek moralno djeluje isključivo kao umno biće. Sličnu kritiku Kantovoj distinkciji upućuje i Williams kada kaže da "nijedna ljudska karakteristika koja je relevantna za stupnjeve moralnog štovanja ne može izbjeći biti empirijskom karakteristikom, podložnom empirijskim uvjetima" (Williams, 1985a: 228).

riječ o njemu *bliskoj* osobi. Već i činjenica da je riječ o njegovoj ženi u sebi nosi konotaciju da joj on želi pomoći zato što prema njoj gaji određene emocije. Želi je spasiti zato što je voli i suosjeća s njom, a ne zato jer je spašavanje njezina života u tim okolnostima moralno ispravno. Djelovanjem koje je potaknuto emocijama, možemo tako reći, doprinosimo većoj sreći i zadovoljstvu osobe kojoj pomažemo. Spoznaja te osobe da je naš postupak izvršen iz ljubavi i brižnosti, vjerojatno će joj mnogo više značiti nego što bi joj značila spoznaja da joj pomažemo zato jer nam tako nalaže naša dužnost. Mislim da nisam u krivu ako kažem da u situacijama kada smo i sami objekti moralnog djelovanja, na koncu, želimo da osoba, čiji nas se postupci tiču u tom trenutku, bude motivirana pozitivnim emocijama koje za nas osjeća.[47] Sve nam to ukazuje, kako i sam Williams (1985a: 227) na drugom mjestu zaključuje, da ljudi u određenim prilikama često moralnim vrijednostima pretpostavljaju neke druge vrijednosti. Time, jasno, nije dokazano da emocije trebaju biti motivi, ali je svakako točno da u mnogim situacijama one *jesu* motivi.

Williamsov se prigovor svodi na sljedeće. Ako Kantov etički subjekt djeluje motiviran dužnošću, tada on mora djelovati nepristrano, a ako je njegovo djelovanje motivirano emocijama, tada njegovo djelovanje nije moralno (usp. Herman, 1996b: 31–37). No, kao što je već rečeno, čini se da je u nekim situacijama, poput one koju opisuje Williams, bolje ne djelovati u svjetlu morala. Premda je na prvi pogled teško zamisliti da bi Kant mogao pristati na nešto takvo, jedan način na koji bi se mogla dovesti u pitanje Williamsova argumentacija jest pokazati da bi Kant ipak mogao prihvatiti tvrdnju da je djelovanje na temelju ne-moralnih motiva u određenim situacijama bolje i primjerenije od djelovanja motiviranog dužnošću. Krajnja posljedica takvog osporavanja Williamsova prigovora mogla bi biti i konačna obrana Kantove etike od kritika koje joj se upućuju zbog karakteristične "emocionalne hladnoće" i nedostatka prisnosti. Priklanjajući se toj strategiji, Herman razmatra jedan od središnjih

[47] Ovdje podrazumijevam okolnosti u kojima dolazi do interakcije međusobno bliskih osoba.

pojmova Kantove etike – pojam *dobre volje*. No pogledajmo za početak što o tom pojmu kaže sam Kant:

> Dobra volja nije dobra po onome što postiže ili izvršava, ne po svojoj sposobnosti za postignuće bilo kakvog postavljenog cilja, nego samo po htijenju, tj. po sebi. Promatrana sama za sebe valja ju daleko više cijeniti nego sve što bi se s njome moglo ostvariti u prilog kakva nagnuća […]. Ako bi zbog osobite nesklonosti sudbine […] toj volji potpuno i nedostajala moć da provede svoju namjeru; ako kraj svojega najvećeg stremljenja ipak ništa ne bi postigla i ako bi preostala samo dobra volja, ona bi ipak još blistala sama za sebe poput dragulja, kao nešto što ima svoju punu vrijednost u samome sebi. Korisnost ili besplodnost ne može toj vrijednosti ništa ni dodati ni oduzeti. (Kant, 2001 [1785]: 66)

U ovom Kantovu određenju dobre volje važno je uočiti sljedeće. Mogućnost da netko u određenim okolnostima nije u stanju realizirati svoju dobru volju, neće se negativno odraziti na činjenicu da ta osoba još uvijek *ima* dobru volju. Takvo Kantovo mišljenje nije daleko od onoga kakvog i sami zauzimamo u svakodnevnim prilikama. U ostvarivanju onoga za što su motivirani učiniti, ljudi doista ponekad mogu biti spriječeni različitim vanjskim čimbenicima. Unatoč tome, takve ljude sigurno nećemo manje cijeniti u moralnom smislu, niti ćemo njihove motive smatrati manje vrijednima. Izvršavanje odnosno neizvršavanje određenih postupaka doista ne može biti jedino jamstvo na temelju kojega možemo prosuditi da li netko ima (ili nema) dobru volju. Jer što ako, na primjer, vanjske okolnosti spriječe osobu da djeluje onako kako joj nalaže dužnost? Hoćemo li reći da ta osoba nema dobru volju premda je bila motivirana dužnošću? Čini se da na ova pitanja moramo dati negativan odgovor.

Ako je točno da na postojanje dobre volje ne mogu utjecati vanjski čimbenici, tada postojanje dobre volje treba razlikovati od djelovanja u kojem se ta dobra volja može manifestirati. Nečije životne okolnosti mogu biti takve da osoba nikada ne bude u mogućnosti

u samom djelovanju pokazati dobru volju, ali nepostojanje te mogućnosti ne povlači ujedno i nepostojanje dobre volje. Na tom tragu Barbara Herman dovodi u pitanje uvriježenu pretpostavku da se dobra volja mora ispoljavati isključivo u djelovanju. Mi također možemo samo *pristati* slijediti moralne zahtjeve motivirani dužnošću, a to, već samo po sebi, pokazuje da imamo dobru volju. Pogledajmo kako to Herman objašnjava na primjeru pomaganja:

> Postupak pomaganja je dobrohotan postupak samo ako djelatnik nudi pomoć iz motiva dužnosti […]. Jedino takvi postupci pomaganja imaju moralnu vrijednost. Ali od nas se također traži da usvojimo općenitu politiku: da budemo voljni pomoći kada za to postoji potreba. Usvajajući tu politiku, mi se prilagođavamo moralnim zahtjevima i to činimo iz motiva dužnosti. Čini se ispravnim reći da je, kada se obvežemo politici dobročinstva iz motiva dužnosti, naša volja dobra. Ali, ta se dobra volja ne izražava nužno u djelovanju. Moralna vrijednost je znak dobre volje u sferi djelovanja. Ona nije jedini izraz dobre volje. (Herman, 1996b: 34)

Opisano shvaćanje dobre volje kao pristajanja na moralne zahtjeve iz motiva dužnosti omogućava kantovcima integraciju emocija i drugih ne-moralnih motiva u okvire Kantove teorije. Na koji način? Ako netko pristaje na moralne zahtjeve motiviran dužnošću, takva osoba već ima dobru volju i na tu činjenicu samo djelovanje ne može utjecati. Takva si osoba, recimo to tako, stoga može dozvoliti da u okolnostima u kojima njezinu pomoć trebaju njoj bliske osobe bude motivirana svojim emocijama. U tom je smislu sačuvana pristranost, a ujedno se ne negira postojanje dobre volje kod djelatnika. Jer, kako kaže Herman, budući da je on "[…] spreman pomoći bez obzira na svoje osjećaje i stoga iz motiva dužnosti, on u potpunosti zadovoljava moralni zahtjev dobročinstva" (Herman, 1996b: 36). Ako je osoba, dakle, već spremna djelovati iz dužnosti, a u nekim je okolnostima, poput onih koje opisuje

Williams, bolje i primjerenije djelovati na osnovi emocija, onda ona tako i može djelovati, a da to još uvijek ne proturječi Kantovim zahtjevima. [48]

3.3.3. *Neki prigovori*

Unatoč uvjerljivosti gornjeg argumenta, čini mi se da ovaj pokušaj pronalaženja opravdanja za pristrane oblike ponašanja u okvirima Kantove etike i dalje ostavlja poneke dvojbe. Općenito rečeno, pitanje je može li se uopće tako oštro razdvojiti dobra volja od samog djelovanja. Prihvatimo li sugestiju Barbare Herman da se osobi ne može odreći posjedovanje dobre volje samo zato što ona u svim pojedinačnim okolnostima na osnovi nje ne djeluje, tada nailazimo na sljedeći problem. Izgleda da takav prijedlog dopušta da osoba, nakon što se jednom obvezala slijediti moralne zahtjeve, zapravo nikada ne mora niti *pokušati* djelovati iz motiva dužnosti. Ako je Herman u pravu, proizlazi da je sasvim sukladno Kantovoj etici da se netko, ukoliko to želi, *uvijek* može prepustiti svojim emocijama. Drugim riječima, njezina interpretacija dozvoljava da Kantov etički subjekt u svakoj situaciji može odlučiti da djeluje na osnovi svojih emocija, a nikada iz dužnosti. Međutim, problem s takvim shvaćanjem jest u tome što u tom slučaju teško možemo utvrditi da netko ima dobru volju ako na osnovi nje nikada i ne pokuša postupiti. Jer ako dobru volju, kao što tvrdi Herman, možemo pripisati osobi koja se obvezala slijediti određenu moralnu politiku, prema kojem bismo se kriteriju trebali voditi u prosuđivanju ima li neka osoba dobru volju ako ni u jednoj stvarnoj situaciji nije motivirana tom istom obvezom? Bi li ta osoba provodila takvu moralnu politiku kada ne bi imala odgovarajuće emocije?

Jednako tako, je li u skladu s Kantovom teorijom tvrditi da je *pristajanje* na moralne zahtjeve sasvim dovoljno da se nekome pripiše dobra volja? Kao što smo vidjeli, Herman

[48] Tako se veći dio rasprave kojom Herman odgovara na Williamsovu kritiku može čitati upravo kao pozitivan odgovor na njezina uvodna pitanja: "Može li kantovac prihvatiti da je, u nekim slučajevima, bolje da se moralno vrijedan postupak ne izvrši? Može li on dopustiti da postoje okolnosti u kojima mi možemo postupiti iz motiva dužnosti, ali bi bilo bolje da tako ne djelujemo?" (Herman, 1996b: 34).

smatra da je odgovor na to pitanje potvrdan te da se razlog tome može nazrijeti u ranije navedenom odlomku u kojem Kant navodi mogućnost da se netko "zbog osobite nesklonosti sudbine" može naći u situaciji u kojoj se njegova dobra volja neće imati priliku manifestirati. Naime, ako nečija dobra volja u određenoj situaciji ne dolazi do izražaja, to ne znači, prema Kantu, da ta osoba nema dobru volju. Budući da uspjeh ili neuspjeh nekog djelovanja ne može utjecati na, ako se može tako reći, količinu dobre volje, Herman zaključuje da djelovanje kao takvo nije nužan uvjet za prisutnost dobre volje. Ipak, smatram da tu njegovu misao nije prihvatljivo interpretirati na način kao što to čini Herman. Kantovu tvrdnju da dobra volja ne mora uvijek biti realizirana kroz djelovanje možemo tumačiti jedino u svjetlu toga da se određenoj osobi ne može odreći posjedovanje dobre volje ukoliko je ona, primjerice, fizički spriječena postupiti iz dužnosti, odnosno ukoliko je u tome sprečavaju vanjski čimbenici. Vanjski čimbenici ne mogu biti prepreka tome da nekome pripisujemo ispravnu motivaciju ili, u Kantovu smislu, posjedovanje dobre volje jer na vanjske čimbenike ponekad ne možemo utjecati. Ako, na primjer, netko ne može pružiti potrebnu pomoć zato jer je zaključan u prostoriji, to ne znači da on nema dobru volju. Međutim, Herman ne govori o tome da su vanjski čimbenici oni koji sprečavaju osobu da djeluje iz dužnosti, već da postoje situacije u kojima se ona sama može prepustiti svojim emocijama te biti njima motivirana. Dakle, sigurno se možemo složiti s Kantom kada kaže da vanjski čimbenici koji nas mogu spriječiti u našem djelovanju nisu pokazatelj imamo li dobru volju. Ali to ne znači da ujedno moramo prihvatiti i Hermaninu interpretaciju prema kojoj je već samo pristajanje na određenu moralnu politiku dostatno za pripisivanje dobre volje. Vanjski čimbenici mogu onemogućiti nečiji *pokušaj* da djeluje iz dužnosti, ali ukoliko osoba uopće i ne pokuša djelovati iz dužnosti, već se odmah prepusti svojim emocijama, to ipak može biti pokazatelj da ona možda nema dobru volju odnosno da nikada nije ni bila motivirana dužnošću.

Kao drugo, argument Barbare Herman pokazuje kako su kantovci spremni prihvatiti tvrdnju da emocije mogu ponekad biti "poželjniji" motivi djelovanja. No ako je osoba motivirana emocijama, tada njezino djelovanje, kao što je već rečeno, ne može imati moralnu vrijednost. Kantova etika ne može podržavati oboje – i emocije kao motive djelovanja i moralnu vrijednost djelovanja. Naravno, ako je Herman u pravu, to ne predstavlja problem za kantovce budući da oni mogu pristati na to da je u nekim okolnostima bolje ne izvršiti moralno vrijedan postupak. Oni se stoga mogu složiti s Williamsovom tvrdnjom da ljudi moralu često pretpostavljaju neke druge vrijednosti te da je ponekad djelovanje motivirano emocijama čak i primjerenije od djelovanja motiviranog dužnošću. Međutim, ako se oni s time mogu složiti, odnosno ako naglasak ne stavljaju na moralnu vrijednost djelovanja, onda se neminovno javlja sljedeće pitanje: što ostaje specifično za Kantovu etiku? Vjerujem da bi odgovor Barbare Herman glasio da je *differentia specifica* Kantove teorije osigurana samim time što je "kantovski moralni djelatnik onaj koji je motivacijski spreman ne djelovati na pogrešan način" (Herman, 1996b: 36). Prethodno obvezivanje moralnim zahtjevima tako ograničava kantovskog djelatnika u izboru vlastitih postupaka u smislu da se on nikada neće okrenuti nemoralnom postupanju. Ali možemo li reći da je to specifičnost samo Kantove teorije, a ne također i jedna od značajki etike vrlina? Drugačije rečeno, nije li osoba koja ima vrlinu, jednako kao i kantovski moralni djelatnik, trajno disponirana ne postupati pogrešno?[49] Jer ukoliko možemo reći da osoba ima dobru volju samo zato što je *spremna* ispravno djelovati, tada nedostaje opis dobre volje koji bi bio karakterističan samo za Kantovu etiku. Stoga mi se čini da bi se prihvaćanjem gornjeg tumačenja ujedno pristalo na gledište da se Kantova etika u nekim segmentima svodi na etiku vrlina.

[49] Želimo li osobi pripisati vrlinu, zasigurno moramo imati uvid u njezine stavove, senzibilitet, ali, također, moramo imati i barem neke spoznaje o njezinim postupcima. Stoga nije na odmet napomenuti da se vrlina u suvremenoj aretaičkoj etici najčešće određuje kao dispozicija. Drugim riječima, vrlinu možemo shvatiti kao sklonost k određenoj vrsti djelovanja u određenim okolnostima. Ukoliko imamo vrlinu, to zapravo znači da će okolnosti u kojima se, na primjer, očekuje iskreno postupanje na neki način potaknuti odnosno "aktivirati" našu sklonost da govorimo istinu.

Hermanin središnji stav da je u nekim okolnostima čak i za kantovce bolje i primjerenije ne izvršiti postupak koji bi imao moralnu vrijednost i dalje ostaje prijeporan, ali time ujedno i pogodan za daljnju raspravu. Na primjer, Henning Jensen (1989: 195), za razliku od Herman, sugerira ne samo da se kantovski djelatnik *može* prepustiti svojim emocijama u nekim okolnostima, već da bi u skladu s Kantovim mišljenjem bilo točnije kazati da on to i *treba* učiniti. Jensen svoju tvrdnju temelji na Kantovu razlikovanju savršenih i nesavršenih dužnosti. Jedan kriterij razlikovanja savršenih i nesavršenih dužnosti leži u tome što se prvima zabranjuje činjenje konkretnih postupaka kao što je, primjerice, laganje, dok nam potonje otvaraju mogućnost izbora načina na koji ćemo ih ispuniti.[50] U nesavršene dužnosti tako se ubraja i promicanje dobrobiti drugih ljudi, ali kako ćemo do tog cilja uistinu doći stvar je naših vlastitih izbora koji, dakako, ne smiju izlaziti izvan okvira moralno dopuštenih načina postupanja. Sada možemo jasnije vidjeti kako i primjer koji se provlači kroz čitavu dosadašnju raspravu predstavlja zapravo realizaciju naše nesavršene dužnosti prema drugima. Budući da osoba sama može izabrati način na koji će ostvariti svoju nesavršenu dužnost te ako ona zna da je u nekim situacijama najbolji način na koji to može učiniti taj da se prepusti vlastitim emocijama, tada ona, sa stajališta racionalnosti, to i treba učiniti. Međutim, svojom nadogradnjom Hermanina originalnog prijedloga kojom još "agresivnije" nastoji emocijama osigurati viši status u okvirima Kantove etičke teorije, Jensen, čini mi se, pogrešno pretpostavlja da izbor načina na koji ćemo promicati dobrobit drugih podrazumijeva i izbor motiva koji će potaknuti naše postupke. Naime, izbor načina na koji ćemo ostvariti cilj koji nam nalaže naša dužnost svakako za Kanta ne može biti isto što i pitanje motiva na temelju kojih ćemo postupiti. Jer premda to ne možemo sa sigurnošću tvrditi, nisam sigurna da je takvo "široko" shvaćanje slobode u izboru načina ostvarivanja nesavršenih dužnosti u skladu s Kantovim mišljenjem. Jasnije rečeno, ako nam je, primjerice,

[50] Također, prema Kantu, savršene dužnosti su one čiju suprotnost ne možemo *misliti* kao opći zakon, dok su nesavršene dužnosti one čiju suprotnost ne možemo *htjeti* kao opći zakon.

ostavljena sloboda u izboru načina na koji ćemo nekome pružiti pomoć, to ne znači da je prepuštanje emocijama i djelovanje na temelju njih jedan od tih načina. Prije bismo mogli reći da bi osoba, čak i u slučaju ispunjavanja nesavršenih dužnosti, trebala biti motivirana dužnošću, ali da joj je ostavljena sloboda u izboru sredstava putem kojih te dužnosti može ispuniti i vremena u kojem će djelovati.[51]

3.3.4. Završna napomena

Možemo li na koncu reći da je unutar Kantove etike otvoren prostor za pristrano djelovanje? Treba se prisjetiti da Kant nastoji osigurati konzistentnost i univerzalnost morala te na taj način izbjeći mogućnost da se prema ljudima postupa diskriminirajuće te da se u moralnim evaluacijama različite osobe i njihove postupke tretira nejednako. Prema načelu poopćenja (univerzabilnosti), moralni sudovi trebaju vrijediti uvijek *jednako za sve* moralne djelatnike, što u određenom smislu "[…] povlači barem jednu vrstu nepristranosti: djelatnik čiji su moralni sudovi poopćivi bit će moralno konzistentan u smislu da će svoje postupke prosuđivati onim istim standardima koje primjenjuje na druge" (Jollimore, 2006: 17). Nepristranost je stoga implicitno sadržana u načelu poopćenja, a pristrano djelovanje isto tako može biti opravdano jedino ukoliko je u skladu s tim načelom. No ako je to slučaj, tada se Kantova etika suočava s istim prigovorom kao i konzekvencijalizam. Ukoliko moralno djelovanje ne smije biti motivirano emocijama, tada je teško ne uočiti da takav zahtjev barem ponekad može predstavljati prepreku za ostvarivanje pristranih odnosa. Prihvaćajući emocije kao važnu komponentu moralnosti, naše se viđenje moralnog djelovanja na poseban način oplemenjuje. Jer lišiti etiku emocija, značilo bi u velikoj mjeri negirati naše psihološko ustrojstvo kao i odbacivati način na koji kao ljudska bića shvaćamo svijet i na koji u njemu živimo. Jer upravo emocije, kako to Solomon kaže, "obdaruju naš svijet značenjem"

[51] O tome također vidi Primorac, 2001: 24.

(Solomon, 2003a: 2). Postojeće etičke teorije, kao što su utilitarizam i Kantova etika, u svojim zahtjevima emocije najčešće zanemaruju pa su iz tog razloga suviše apstraktne i za nas daleke. Sličnu tvrdnju nalazimo i kod Michaela Stockera koji, etiketirajući utjecajne etičke teorije, pa tako i Kantovu, kao "shizofrenične", zaključuje da nam one "[…] ne govore kako je najbolje živjeti, niti čak kako dobro živjeti. Bilo da te teorije jesu ili nisu ispravne što se tiče sveukupne vrijednosti u svemiru, one nisu ispravne što se tiče nas, niti su ispravne za nas. One nisu dobre etičke teorije" (Stocker, 2003: 173). Ukoliko etika određuje norme ljudskog ponašanja, onda se ljudi tih normi trebaju *moći* pridržavati, a u tom smislu dobra etička teorija ne bi trebala zanemariti činjenicu da čovjek, ako ništa drugo, onda barem zbog svoje emocionalne konstitucije, nije uvijek u stanju tim normama udovoljiti. Može li etika vrlina bolje odgovoriti na ove dileme? Tim ću se pitanjem baviti u daljnjem tekstu.

3.4. Emocije u etici brige

Tijekom ovog poglavlja nastojala sam potkrijepiti tvrdnju da način inkorporacije emocija u moral od strane dominantnih etičkih teorija nije zadovoljavajuć. Pokazala sam da je jedan od razloga zbog kojeg se emocije ne uspijevaju uklopiti u okrilje etičkog egoizma taj što pokušajem u tom smjeru ova teorija zapravo odobrava stvaranje "lažnih" pristranih odnosa koji kao takvi nisu zasnovani na iskrenim emocijama, već na težnji za ostarivanjem vlastitog interesa. Utilitaristički pothvat uključenja emocija, u skladu s glavnom postavkom ove teorije, oslanja se pak na mogućnost da oblici pristranog ponašanja budu motivirani promicanjem opće koristi. No ukoliko je to najuvjerljivija obrana utilitarizma od prigovora da ignorira pristrane oblike ponašanja, a time ujedno i emocije koje stoje u njihovoj pozadini, onda su takvi odnosi, zaključila sam, sigurno lišeni svog pravog smisla i vrijednosti. Odbacivši neke od strategija obrane Kantove teorije od prigovora "hladnoće" i "bezosjećajnosti", ustrajala sam u tvrdnji da njezin odani sljedbenik ne smije dopustiti da moralno djelovanje bude

motivirano emocijama. Imajući to u vidu, jasno je da za realizaciju pristranih odnosa unutar najupečatljivije verzije deontološke etike nema mnogo prostora. Ako je uvijek tako da moralni postupak mora sadržavati pozivanje na dužnost, onda je teško odrediti koja bi pritom trebala biti uloga emocija. Podvučemo li crtu ispod svega rečenog, koliko god zastupnici navedenih etičkih teorija nastojali biti blagonakloni prema emocijama, čini se da ih s pravom možemo optužiti za otuđenje. Njihovim se načinima inkorporiranja emocija u moral emocijama dozvoljava tek uloga pukog sredstva putem kojeg ćemo ostvariti određene ciljeve ili ih se, da se tako izrazim, prihvaća kao "nužno zlo". U tom smislu, sa stajališta morala i filozofije na emocije se sigurno više, ako je to uopće ikada i bio slučaj, ne gleda kao na "slijepe animalne sile" (usp. Nussbaum, 2005: 84–85; 89–93), ali to ne znači da inkorporacija emocija za zastupnike deontološke i konzekvencijalističke etike i dalje ne ostaje izazovnim zadatkom. No prihvatiti se tog zadatka pretpostavlja i priznati da emocije i pristrani odnosi, barem što se tiče smjera dosadašnje interpretacije, gube ono značenje koje imaju za nas kada o njima razmišljamo "ograničeni" svojom ljudskom i osobnom perspektivom.

Sada dolazimo i do ključnog pitanja zbog čega se u prvom redu zastupnici etičkih teorija i suočavaju s poteškoćama kada je riječ o emocijama. Čini se da problem konzekvencijalistâ i deontologâ leži u sljedećem. Oni naime ne mogu na uvjerljiv način smjestiti emocije u domenu morala jer u pokušajima takve vrste uvijek polaze od onoga što moral jest. A moral za njih, čini se, nije ništa drugo nego *nepristranost*. Gotovo bismo mogli kazati da se ova dva pojma naizmjence koriste u istom značenju. Upravo zbog toga se emocije, po svojoj prirodi pristrane, automatski potiskuju na marginu etičkih rasprava. Stoga smatram da bismo trebali napustiti prešutno uvriježenu pretpostavku da riječ "moral" stoji kao sinonim za "nepristranost" (i obratno) te se na tom tragu odreći i tvrdnje da je moral *isključivo* nepristran. Sve dok to ne učinimo, emocije u moralu neće imati zadovoljavajuće mjesto. Ovim, jasno je, zapravo sugeriram da moral može biti i pristran te da pristranost i

nepristranost na koncu i ne moraju biti u konstantnom sukobu te se međusobno isključivati. Tvrditi nešto takvo povlači za sobom zadaću dokazivanja da pristrani postupci jednako kao i njihovi nepristrani korelati imaju moralni značaj. Kao što sam govorila još na početku, ali i tijekom cijelog ovog poglavlja, pristrane radnje su najčešće motivirane emocijama. Ili, bolje rečeno, kada je radnja motivirana emocijama, tada je najčešće riječ o radnji koja je pristrana; o radnji koja je usmjerena na nekoga tko nam je blizak (jer naše su emocije u najvećoj mjeri i "rezervirane" za bliske osobe). U tom pogledu, kakvo će biti mjesto emocija u moralu sigurno je neodvojivo od pitanja mogu li pristrane radnje imati moralni značaj. Time ću se pozabaviti u idućim odsječcima. Pritom ću se najvećim dijelom oslanjati na etiku brige, relativno mladu etičku teoriju koja uočava važnost pristranih oblika ponašanja pa time i emocija, a koji se, prema njenim zastupnicima, neadekvatno tretiraju u raspravama o moralu. No, prije nego se upustim u daljnju raspravu, želim jasno naznačiti da to što ću se oslanjati na etiku brige ne znači da ću automatski pretpostaviti da je ta teorija istinita. Kao što sam već više puta dala do znanja, u ovom sam radu vođena mišlju da su emocije neodvojiv i značajan dio ljudske konstitucije. S druge strane, ne namjeravam osporavati važnu ulogu morala u vođenju "dobrih", specifično ljudskih života. Kako to dvoje pomiriti kada se čini da stoje na suprotnim stranama? Uz sve već rečeno, smatram da glavni razlog zbog kojeg tradicionalne etičke teorije u tom pothvatu ne uspijevaju leži u tome što se u zasnivanju tih teorija polazi od svojevrsnog moralnog ideala. A taj moralni ideal, kao što sam pokazala, premašuje naše dosege premda to njegovi promicatelji nerado priznaju. Etika brige, s druge strane, polazi od onoga što kao ljudska bića jesmo, videći našu emocionalnu konstituciju bitnom pa, u skladu s tim, i takvom karakteristikom koja se ne smije zanemariti ni kada je riječ o moralnim pitanjima. Samim time su u okviru ove teorije emocije već pretpostavljene kao moralno značajne pa bi nekome moglo izgledati da oslanjanjem na etiku brige pretpostavljam ono što želim dokazati – da emocije mogu biti uklopljene u moral. Zato ću sada pokušati obraniti

neka obilježja etike brige da bih potom na nju i uputila. Jer čini mi se da nam ova teorija može poslužiti kao putokaz u promišljanju morala na jedan drugačiji, svježiji i, što je najvažnije, ljudima bliži i prihvatljiviji način.

3.4.1. *Što je etika brige?*

Teorija kakvu je zastupao Aristotel, a naslijedili su je i mnogi drugi filozofi "racionalističkog" pogleda na moral, sigurno je najutjecajniji i najpoznatiji pokušaj objašnjenja morala u svjetlu karakternih osobina. No pored "aristotelovske", razvija se još jedna verzija etike vrlina koja se direktno suprotstavlja stajalištu da je moralnost utemeljena u razumu, a svoje začetke ima u filozofiji ranih sentimentalista kao što su Hutcheson i Hume. Premda je stoga ne bi bilo pogrešno zvati sentimentalističkom etikom vrlina, danas se u ovom kontekstu najčešće govori o *etici brige*. Svoj suvremeni razvoj etika brige započinje knjigom Carol Gilligan *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (2000 [1982]) u kojoj autorica tvrdi da uza svima poznatu "perspektivu pravednosti" postoji i "drugi moralni glas" odnosno "perspektiva brige". Kroz svoju raspravu ona sugerira da je prva perspektiva pritom svojstvenija muškom poimanju morala, dok je druga karakteristična za žensko rasuđivanje o moralnoj problematici.[52] Odbacujući racionalistička načela kao jedinu i isključivu vodilju moralnog ponašanja, zastupnici ove verzije etike vrlina brigu smatraju ključnom za objašnjenje prirode morala. Briga je pak neraskidivo vezana s ljubavlju, suosjećanjem i empatijom koje gajimo prema drugima pa tako emocije postaju važni čimbenici u formiranju naših moralnih nazora. Brižno postupati jednako znači razumjeti dane okolnosti, druge ljude i njihove potrebe, kao i biti *emocionalno* angažiran na određeni način. Grubo rečeno, zastupnici etike brige moralnost vide kao ishod kompleksnog prožimanja emocija, razumijevanja i djelovanja. Za razliku od tradicionalnog shvaćanja morala kao društvenog konstrukta u kojem

[52] Nel Noddings (2003 [1984]: 2), primjerice, dvije moralne perspektive o kojima govori Gilligan označava kao "očinski" odnosno "majčinski" koncept. Kako etika brige izrasta upravo iz potonjeg koncepta, ona se uobičajeno svrstava pod feministički pristup pitanjima morala.

je pojedinac zasebna osoba među svima ostalima, a čiji se individualni interesi brane i promiču uvažavajući načela jednakosti i pravednosti, etika brige pojedinca promatra kroz njegove odnose s drugim ljudima. Status pojedinca neodvojiv je od raznovrsnih odnosa u kojima se on nalazi, a povezanost s ljudima koja se rađa u takvim odnosima generira mogućnost uočavanja i odgovaranja na potrebe drugih. Upravo uočavanje tuđih potreba te naše reakcije i odgovori na te potrebe postaju centralnim pitanjem etike brige. Točku razdvajanja ovakvog i tradicionalnog poimanja morala najbolje opisuje Gilligan kada kaže da se "[p]omak u moralnoj perspektivi manifestira promjenom moralnog pitanja iz 'Što je pravedno?' u 'Kako odgovoriti?'" (Gilligan u Timmons, 2002: 225).

Kao što sam navela, ono na što etika brige stavlja glavno težište jest prepoznavanje potreba drugih i odgovaranje na te potrebe. Pritom se polazi od deskriptivne tvrdnje koja počiva na neospornoj činjenici da smo kao ljudi potrebita bića. Teško ćemo se ne složiti s time da smo svi u određenim fazama i razdobljima svog života, poput djetinjstva i starosti, ovisni o drugima i da nam je potrebna njihova pomoć. Virginia Held stoga tvrdi:

> Izgledi za ljudski napredak i uspjeh fundamentalno ovise o brizi koju oni koji je trebaju dobivaju, a etika brige naglašava moralnu snagu odgovornosti da se odgovori na potrebe onih koji su ovisni. […] Moralnosti koje su izgrađene na slici neovisnih, autonomnih, racionalnih pojedinaca u velikoj mjeri previđaju realnost ljudske ovisnosti i moralnost koju ona poziva. Etika brige obraća pažnju na ovaj središnji interes ljudskog života i ocrtava moralne vrijednosti koje su u njega uključene. Ona odbija otpraviti brigu u područje "izvan moralnosti". (Held, 2006: 538)

Iz posljednjih riječi iščitava se općeniti stav etičara brige prema kojima briga ima veliku moralnu vrijednost. Briga, prema njima, nije izvanmoralna kategorija, već, sasvim suprotno, predstavlja osnovu morala. Held navodi (2006: 538–541) još neke karakteristike etike brige

naglašavajući ulogu emocija čija se važnost očituje u odlučivanju o onome što je moralno ispravno učiniti. Kao što sam sugerirala još u prvom poglavlju rada, emocije poput suosjećanja i empatije, na temelju kojih je briga i sazdana, pomažu nam u detektiranju moralno relevantnih svojstava određene situacije te na taj način neposredno utječu na naše moralno ponašanje. Na tom tragu i Held smatra da je imanje određenih emocija nužno da bismo mogli uvidjeti što moral od nas zahtijeva. Emocije nas, međutim, mogu navesti i na pogrešne radnje. Jedan od standardnih prigovora etici brige sastoji se u tome da i najplemenitije emocije mogu polučiti nepoželjno ponašanje. Takvo ponašanje ne mora nužno biti loše po one koji nas okružuju, već i za nas same u slučaju kada je, primjerice, empatija (pa u skladu s time i briga) koju imamo izražena u takvoj mjeri da predstavlja opasnost od zanemarivanja vlastite dobrobiti ili čak potpunog zatiranja vlastitog identiteta. Želimo li, prema tome, izgraditi etiku na emocijama, emocije trebamo vrednovati, o njima trebamo promišljati, odgajati ih, jednom riječju – kultivirati.[53] Glavni smisao do sada iznesenih tvrdnji možemo jasno vidjeti kao oprečan pothvatu tradicionalnih etičkih teorija koji se sastoji u izbjegavanju pristranosti, proizvoljnosti i nekonzistentnosti putem što apstraktnijeg rasuđivanja o pitanjima morala.

Karakteristike etike brige koje spominje Held same po sebi nisu neupitne. Mnogi se, na primjer, neće slagati s time da briga ima moralnu vrijednost i da kao takva može predstavljati temelj moralnih odnosa. Uostalom, kada bi to bio slučaj, emocije bi, kao njezini neodvojivi "suradnici", već automatski bile uklopljene u moral pa tada ne bi ni trebalo *dokazivati* da se one mogu u njega inkorporirati. Stoga ću u daljnjem tekstu preispitati neke od značajki o kojima govori Held, ali ću na koncu ipak sugerirati da postoji osnova za uvažavanje određenih ideja koje zastupnici etike brige razvijaju.

[53] Ovim ću se pitanjem djelomično baviti i u ostatku ovog poglavlja, ali ću mu više pažnje posvetiti u posljednjoj cjelini rada kada ću govoriti o moralnom odgoju.

3.4.2. *Ima li pristranost moralni značaj?*

Problem kojeg kritičari tradicionalnog morala uočavaju te ga smatraju nerješivim u okvirima dominantnih etičkih teorija jest nemogućnost da se putem moralnih načela zahvati višeslojnost i kompleksnost morala. Naše moralno djelovanje, smatraju neki od zastupnika etike brige, možda može do određene mjere biti objašnjeno i/ili opravdano općenitim i univerzalnim načelima, ali postoji i jedan važan pa čak i esencijalan dio morala u kojem su takva načela nemoćna. Riječ je, prema njima, dakako o onom dijelu morala koji se odnosi na pristrane odnose i pripadajuće im modele ponašanja. No možemo li takve odnose uopće nazivati *moralnim* odnosima i možemo li reći da naša interakcija s bliskim osobama ima moralne konotacije? Zastupnici etike brige na ovo pitanje odgovaraju potvrdno argumentirajući da su određene vrline i emocije, kao što su briga, empatija, velikodušnost i suosjećajnost, značajne za moral unatoč tome što one ne mogu biti zahvaćene nepristranim moralnim načelima. Zastupnici "nepristrane" etike pak smatraju da briga i emocije nemaju nikakvu moralnu vrijednost, a razlog za takvo njihovo mišljenje, kao što sam već ranije dala naslutiti, leži u činjenici što moral poistovjećuju s nepristranošću. Njihovo izuzimanje emocija iz moralne domene bilo bi u tom smislu opravdano kada bi se moral doista mogao identificirati s nepristranom točkom gledišta, ali upravo ta isključivost u poistovjećivanju morala i nepristranosti nije sama po sebi neupitna. Drugim riječima, premda moj cilj nije negirati nepristrani karakter morala, ipak želim sugerirati da moral nije *samo* nepristran. Kako bih pokazala da moral možemo promatrati i pod vidom pristranosti, u jednom ću se momentu u ovoj raspravi osloniti i na tvrdnje Lawrencea Bluma (1994) koji moralu također pripisuje oba navedena aspekta: u prvom dominiraju nepristrana načela, a u drugom se ističu vrline i emocije.

O tome zbog čega se općenito smatra da moral treba biti nepristran i kako ga pod tim aspektom ustavljaju najpoznatije etičke teorije, govorila sam u prethodnim dijelovima ovog

poglavlja. Budući da smatram da moral može imati i svoju pristranu, jednako legitimnu stranu, sada je konačno potrebno odgovoriti na pitanje odakle dolazi taj moralni karakter pristranosti. Jedan mogući odgovor svakako se krije u samom pojmu na kojem se izgrađuje teorija o kojoj govorim u ovom poglavlju – pojmu "brige". Brigu možemo, ali i ne moramo imati. Kada je imamo, kazat ćemo da nas odlikuje jedna pozitivna crta karaktera ili, još preciznije, brigu ćemo smatrati jednom od naših vrlina. Kao što sam već u nekoliko navrata istaknula, briga je najčešće i prvenstveno usmjerena prema bliskim osobama pa nije pogrešno reći da upravo ona i predstavlja jednu od glavnih značajki pristranih odnosa. Ako je to doista tako, ako briga stoji u srži naših odnosa s bližnjima, a nju samu možemo nazvati vrlinom, onda se čini da i pristrani odnosi mogu biti promatrani kao jedna vrsta *moralnih* odnosa. Ovdje treba napomenuti da i etika brige opravdanje svog naziva (odnosno odgovor na pitanje zašto je ustvari riječ o *etičkoj* teoriji) može tražiti u pozivanju na brigu kao vrlinu. Naime, zastupnicima etike brige njihova usmjerenost na brigu (vrlinu) otvara prostor za klasificiranje njihove teorije kao jedne verzije etike vrlina, što sam već pretpostavila u uvodnom dijelu ove rasprave. [54]

Netko bi se ipak mogao suprotstaviti izloženoj argumentaciji priznajući tek da briga jest vrlina, ali ne i to da su odnosi koji su na njoj zasnovani moralni odnosi. Tako bi se moglo tvrditi da odnosi između majke i djeteta ili pak brata i sestre nemaju moralne konotacije, već

[54] Brigu kao vrlinu moguće je razmotriti pod vidom njezinih triju komponenti: intelektualne, afektivne i motivacijsko-bihevioralne. Prva, intelektualna komponenta odnosi se na činjenicu da onaj koji brine o drugim ljudima mora moći prepoznati kada je onima o kojima brine to potrebno te na njegovo općenito znanje o tome što je za pojedince dobro u određenim situacijama. Druga, afektivna komponenta uključuje naše emocije koje trebaju biti u skladu s onime što se zbiva s osobama o kojima brinemo pa se tako očekuje da ćemo biti sretni kada oni, primjerice, doživljavaju uspjehe odnosno nezadovoljni kada su im životne okolnosti drugačije. Posljednja, motivacijsko-bihevioralna komponenta odnosi se na nesebičnu želju da pomognemo drugima te da djelujemo u smjeru dobrobiti osobe na koju se naša briga odnosi (usp. Timmons, 2002: 227–228). Premda na temelju određenja brige kao vrline neki autori, poput Timmonsa kojem se priklanjam, etiku brige označavaju kao jedan mogući vid etike vrlina, drugi se takvom stajalištu ipak protive. Held (2006: 551–552), primjerice, tvrdi da se etika brige ne može smatrati etikom vrlina budući da se etika vrlina usmjerava na *osobu* odnosno na *moralnog djelatnika*, dok se unutar etike brige fokus premješta na *odnos* između osoba koji se doduše temelji na vrlini (brizi). Čini mi se ipak da je takvu granicu teško povući jer jasno je da se vrline aktualiziraju u odnosima pa stoga ne vidim da je Held u pravu kada etiku brige izdvaja iz etike vrlina. Iako poznat kao zastupnik etike vrlina koji upravo brigu vidi središnjom vrlinom, a motivaciju koja na njoj počiva ključnom za utemeljenje morala, Slote (2001; 2007: 7), recimo, oko pitanja klasifikacije etike brige ostaje suzdržan.

su jednostavno prirodno "nametnuti" pa ih kao takve treba i promatrati. Veze između bliskih članova jedne obitelji prirodne su veze unutar kojih se razvijaju pristrani oblici ponašanja i uopće ih nije ni moguće promatrati u svjetlu morala. Jedno je sigurno: majka koja se brine za svoje dijete ili brat koji pomaže svojoj sestri, ako ih upitamo, neće kazati da to čine zbog toga što je to moralno činiti. Niti će osoba koja prema nekome gaji prijateljske emocije, proširimo li taj krug pristranih odnosa još više, tvrditi da o svom prijatelju brine jer to od njega zahtijeva moral. Kada je sve onako kako smatramo da i treba biti – kada se majka doista brine za svoje dijete, kada se braća i sestre međusobno pomažu i uvažavaju, kada se prijatelji mogu osloniti jedan na drugoga – pitanje o moralnom značaju pristranih odnosa možda bi se doista činilo suvišnim. Međutim, kada stvari nisu takve, kada su opisani odnosi narušeni nebrigom i nepažnjom, hoćemo li im i tada odricati njihovu moralnu važnost? Kakvim ćemo smatrati karakter onoga tko ne brine čak ni o sebi najbližim ljudima? Nećemo li njegov karakter smatrati moralno manjkavim? Nećemo li reći da je roditelj koji je zanemario svoju ulogu učinio nešto nemoralno? Ili, obrnuto, hoćemo li roditelja koji je ostavio svoje dijete ili ga pak svojim ponašanjem ozbiljno ugrozio smatrati moralnom osobom? Drugim riječima, čini se da unatoč tome što odnose ove vrste prvenstveno smatramo prirodnim odnosima, oni ipak mogu i trebaju biti promatrani i u svjetlu morala. Iz pristranih odnosa naime, jednako kao i iz onih koji su društveno oformljeni, izrastaju određene moralne dužnosti i moralne odgovornosti. Majka koja je odgovorna za svoje dijete prema tom djetetu ipak nema samo ono što bismo mogli nazvati "prirodnom" (majčinskom) odgovornošću. Ona prema svom djetetu također ima i moralnu odgovornost.

Posebno interesantno gledište koje se odnosi na moje posljednje opservacije pruža Nel Noddings (2003) detaljno opisujući način na koji se odvija prijelaz između prirodnog i moralnog stanja brige. Naime, brigu koju imamo za bliske osobe, poput brige roditelja za dijete, Noddings vidi kao prirodni, unutarnji impuls kojeg dijelimo s ostalim životinjama.

Zadržimo li se na toj razini, taj bismo impuls mogli smatrati instinktivnom potrebom živih bića da održe i zaštite svoje potomke. Ali, budući da nas kao ljude uz taj poriv koji nam je prirodno dan odlikuje i sposobnost rasuđivanja, čitava stvar će imati dalekosežnije implikacije nego što je to slučaj u životinjskom svijetu. Istina je da mi iz ljubavi, suosjećanja, brige ili, ako želimo tako reći, unutarnjeg nagnuća odgovaramo na potrebe onih koji našu brigu potražuju, a u čemu se čak i ne razlikujemo od većine pripadnika drugih vrsta, ali iz te naše prirodne sklonosti izrasta i još jedan dodatni moment, a to je upravo etička briga. Odnose koji se zasnivaju na brizi, Noddings tvrdi, mi vidimo kao nešto dobro. Takvim odnosima težimo, a stanje u kojem jesmo kada o nekome brinemo želimo zadržati ili, točnije rečeno, želimo zadržati taj poseban odnos u kojem svoju ulogu kao onoga koji brine smatramo vrijednom. Upravo naša težnja takvoj vrsti odnosa i želja da se brinemo za druge zapravo postaju preduvjetom moralnosti. Jer, "[mi] želimo biti *moralni* da bismo ostali u odnosu koji se temelji na brizi i da bismo unaprijedili ideal sebe kao onoga koji brine" (Noddings, 2003: 5). Briga za drugoga, prema tome, nadilazi prirodni nagon koji nam je dan samom činjenicom da smo živa bića, sklona očuvanju svoje vrste. Ona poprima šire razmjere zbog naše *želje* za ostvarivanjem "brižnih" odnosa i onoga kako se u tim odnosima osjećamo. Također, kada je naše brižno djelovanje usmjereno k promicanju dobrobiti druge osobe, to znači da ne zanemarujemo svoj prirodni poriv, već na temelju njega *odlučujemo* djelovati.

Dakle, briga za bližnje prerasta skučeni prostor u kojem vladaju zakoni prirode i iz razloga što o toj brizi promišljamo i što na temelju nje konstruiramo strategije svog djelovanja. Roditelj će instinktivno uhvatiti svoje dijete kada ga ugleda kako pada, ali on će činiti i mnoge druge stvari koje sasvim sigurno nisu tek instinktivne. Jesu li te druge stvari moralne? Čini se da jesu jer mi želimo, odlučujemo i trudimo se ostvariti svoju brigu na najbolji mogući način. U tom smislu imamo i neke uzore kojima se nastojimo približiti i nezadovoljni smo ako u tome ne uspijevamo. Ne slaže li se još uvijek netko da takvo

ponašanje izvedeno iz brige kao našeg prirodnog impulsa ima moralnu dimenziju, možda će ipak promijeniti svoje mišljenje sagleda li čitavu stvar negativno kako sam je već predočila i u prethodnom odlomku: mi uvijek možemo donijeti i drugačiju odluku, možemo djelovati suprotno od onoga što nam nalaže naša prirodna sklonost odnosno možemo uopće ne djelovati. Hoćemo li i tada tvrditi da takvo naše ponašanje nema moralnu dimenziju? Promotrimo što o tome piše Noddings:

> Brinući, mi prihvaćamo prirodni impuls da djelujemo u korist onog drugog. Mi smo obuzeti drugim. Primili smo ga i osjećamo njegovu bol ili sreću, ali taj nas impuls ne primorava. Mi imamo izbor; možemo prihvatiti ono što osjećamo ili to možemo odbiti. Ako imamo snažnu želju biti moralni, onda to nećemo odbiti, a ta je snažna želja da budemo moralni izvedena, promišljeno, iz temeljnije i prirodne želje da budemo i ostanemo povezani. Odbiti osjećaj kada on nastane znači ili biti u unutarnjem stanju neravnoteže ili namjerno pridonijeti umanjivanju etičkog ideala. (Noddings, 2003: 83)

Isključimo li mogućnost da osoba pati od određenih psihičkih poremećaja odnosno isključimo li neki oblik patologije koji može narušiti uočavanje i prihvaćanje svojih prirodnih impulsa pa time i odgovornosti koje iz tih impulsa izrastaju, očito je da briga usko korelira s moralom. Štoviše, netko bi mogao tvrditi da upravo putem brige koju realiziramo u pristranim odnosima stvaramo temelje za izgradnju cjelokupne konstrukcije morala. Ako brigu, zajedno s emocijama koje ju podupiru, shvatimo kao svojevrsni mehanizam koji nam pomaže da prepoznamo i odgovorimo na potrebe bliskih osoba, onda nam takav mehanizam može poslužiti kao vodič ponašanja i u onim odnosima koji izlaze izvan našeg pristranog kruga. Argumentirati dalje tome u prilog značilo bi prihvatiti se zadatka obrane etike brige što ovdje, kao što sam jasno naznačila, nije moja namjera. Na ovom mjestu želim samo pokazati da pristranost ima moralni značaj i da je, u skladu s tim, pristrane odnose, kao i pristrane oblike

ponašanja, moguće promatrati u moralnom svjetlu. Osporavati tu tvrdnju značilo bi zapravo kazati da moral nema ništa sa značajnim i velikim dijelom ljudskog života, a to je stav koji teško mogu prihvatiti. Važno je vidjeti na koji način moral kotira u ovom segmentu našeg životnog iskustva jer taj segment općenito zaokuplja više našeg vremena i posvećenosti nego su to situacije i okolnosti u kojima moramo posegnuti za nepristranim moralnim načelima. No ovdje treba još jednom uvidjeti da nas potvrda teze da su pristrani odnosi *moralni* ne obvezuje da ih mi doista takvima i promatramo. Mi sigurno ne postupamo prema članovima svojih obitelji ili prema svojim prijateljima na određeni način zato što je to moralno, već zato što imamo prirodnu sklonost tako se ponašati. Prisjetimo se da i Williams tvrdi slično kada kaže da je spašavanje bliske osobe moralno, ali da razlog zbog kojeg je mi spašavamo nije moralne prirode. Tako se, kao što sam to pokušala pokazati i u ovom tekstu, naše prirodne sklonosti koje imamo prema bližnjima susreću s onim što ionako imamo dužnost činiti. Ono kako mi kao pristrana bića djelujemo često je usklađeno s nalogom moralnih načela, ali se na njih jednostavno ne pozivamo niti nešto činimo pod njihovim "pritiskom". Kao što ćemo kasnije vidjeti, izgleda da su u tom pogledu zastupnici pristranog morala čak u povoljnijoj poziciji od njihovih protivnika jer na ležerniji način uspijevaju pomiriti naše pristrane s nepristranim moralnim zahtjevima.

Čvrst temelj za prihvaćanje emocija i pristranosti kao bitnih čimbenika u domeni morala u svojoj raspravi pruža Blum (1994: 173–182). Koristeći njegovu analizu emocije suosjećanja, nastojat ću pokazati da ta emocija ima moralnu vrijednost, a u skladu s tim, budući da su neke naše radnje posve sigurno njome motivirane, zaključit ću da i pristranom djelovanju ne treba osporavati moralni značaj. Ako emocije najčešće motiviraju pristrano ponašanje te ako su one moralno značajne, tada se i pristrane radnje mogu promatrati kao moralne radnje. Blum suosjećanje predstavlja kao primjer tzv. altruistične emocije koja je usmjerena prema dobrobiti drugih. Preciznije rečeno, objekt suosjećanja uvijek je druga

osoba, a ono na što se ova emocija pritom konkretno fokusira jest negativno stanje (patnja, bol, nesreća…) u kojem se ta osoba nalazi.[55] Biti suosjećajan ne znači jednostavno imati vjerovanje o tome da druga osoba iz nekog razloga pati, već imati suosjećanje, prema Blumu, uključuje više podjednako važnih stavaka. Prva od njih odnosi se na sposobnost zamišljanja stanja u kojem se druga osoba nalazi što ne znači istovremeno da se s drugom osobom potrebno u potpunosti identificirati. Ta bi mogućnost naime u nekim ekstremnim slučajevima mogla ukazivati i na svojevrsno patološko stanje u kojem distinkcija između subjekta (nositelja emocije) i objekta (prema kome je emocija usmjerena) nije jasno razgraničena. Ipak, naša sposobnost zamišljanja kako se osjeća netko tko prolazi kroz teške životne trenutke svakako može imati određene veze s onim što smo i sami možda već iskusili ili pak vjerujemo da bismo mogli iskusiti te s onim kako smo ili kako bismo u takvim okolnostima reagirali. [56] Sve to, međutim, nije nužno da bismo bili sposobni zamisliti stanje u kojem se nalazi, primjerice, naš prijatelj koji je doživio neku vrstu neugodnosti ili nesreće. Ponekad je, interpretirat ću Blumove tvrdnje na taj način, dovoljno poznavati njegov svjetonazor, vrijednosti do kojih drži ili pak jednostavno *ljudski* razumjeti što on *kao čovjek* prolazi. Drugim riječima, ja nisam trebala niti ću ikada trebati imati isto iskustvo koje je netko drugi imao da bih s poprilično velikom sigurnošću mogla znati kako se on u tom trenutku osjećao i kroz kakva je sve stanja prolazio. Ja ne moram imati direktno iskustvo elementarne nepogode

[55] Blum (1994: 175) naglašava da nisu sve altruistične emocije usmjerene isključivo na negativna stanja. Premda sve one dijele brigu za druge, mnoge se takve emocije, za razliku od suosjećanja, fokusiraju na stanje ugode koje druga osoba ima ili može postići. Pritom Blum ne smatra kako činjenica da netko ima emociju suosjećanja ujedno implicira i njegovu osjetljivost za pozitivna stanja druge osobe. Taj fenomen on vidi kao ograničenje moralne svjesnosti, a time, možemo uočiti, istovremeno odbija antičku ideju o reciprocitetu teze vrlina.

[56] Ovdje je prikladno uputiti na neke segmente rasprave Marthe Nussbaum (2005: 103–110) u kojoj ona argumentirajući u prilog racionalnosti emocija tvrdi da se takvima u prvom redu mogu nazvati upravo sućutne emocije. U toj se raspravi Nussbaum, iz doduše druge perspektive, dotiče i spomenutog problema identifikacije tvrdeći da emocijama možemo vjerovati jedino ako imamo pouzdano sredstvo filtriranja. Takvo sredstvo ona vidi u liku "kritičkog promatrača" Adama Smitha kojeg on predstavlja u svojoj *Teoriji moralnih osjećaja* (1976 [1759]) ne bi li putem njega pokazao da javna racionalnost izrasta iz emocionalnih temelja. Prema Nussbaum, glavna se odlika kritičkog promatrača sastoji u činjenici da je on *samo* promatrač. Pojašnjeno, to bi značilo da premda je promatraču do sudionika u određenoj situaciji stalo "kao nekom bližnom prijatelju", on će zbivanja promatrati s određene nepristrane distance ne involvirajući u tu situaciju emocije i misli koje se odnose na njega samoga. Ipak, kako zaključuje Nussbaum, "[…] njemu zbog toga ne nedostaje osjećaja. Među njegovim najvažnijim moralnim sposobnostima nalazi se ta da je u stanju živo zamisliti što znači biti svaka od tih osoba čiju situaciju zamišlja" (Nussbaum, 2005: 104).

uslijed koje bih izgubila meni bliske osobe i svu svoju imovinu da bih mogla zamisliti situaciju u kojoj se nalaze oni koji su takvu nepogodu doista doživjeli. Razlog tome leži u činjenici što kao, da se tako izrazim, pripadnici iste vrste dijelimo neke zajedničke ideje o tome što sve čini ljudski život dobrim. U osnovi svega dakako stoji i naše gledanje na drugoga kao na vrijedno ljudsko biće, dostojno takvog dobrog života. U tom kontekstu možemo shvatiti Blumove sljedeće riječi:

> Za osobe koje su općenito dosta slabe u zamišljanju iskustava drugih koji su od njih različiti manje je vjerojatno da će za njih imati suosjećanja. Ali, ovaj propust zamišljanja tipično nije čisto intelektualni ili kognitivni propust; budući da on sam po sebi može biti dio općenitijeg propusta da drugog poštujemo kao ljudsko biće u potpunosti, ili da čovječnost ne uzimamo dovoljno ozbiljno. (Blum, 1994: 176)

Premda on to eksplicitno ne napominje, mislim da propust o kojem Blum govori možemo zapravo smatrati moralnim propustom ili nečijim moralnim nedostatkom. No čak i kada imamo sposobnost zamišljanja tuđih stanja, to još uvijek ne znači da smo suosjećajne osobe. Nije dovoljno moći zamisliti kako se osjeća osoba koja je doživjela neku nesreću, već je potrebno imati čitav splet misli, želja i drugih emocija koje potvrđuju da mi s njome doista suosjećamo. Ukoliko je moj prijatelj nastradao, suosjećanje koje imam prema njemu ne prepoznaje se samo na temelju moje moći uživljavanja u njegovu situaciju, već i na temelju mojih misli o tome kako bi bilo bolje da mu se nesreća uopće nije dogodila; moje želje da mu pomognem, da mu pokušam olakšati; moje nade da će se on uspješno oporaviti itd. Iz tog razloga Blum suosjećanje čak i ne naziva jednostavno emocijom, već smatra da je riječ o "kompleksnom emocionalnom držanju prema drugome" (Blum, 1994: 175). Na koncu, za moju je raspravu posebno interesantna Blumova opaska da emocija suosjećanja, uslijed svojih obilježja trajnosti, čvrstoće i pouzdanosti, ne mora imati ništa manju moralnu snagu od

Kantove “dužnosti”. Drugim riječima, kada je suosjećanje motiv ponašanja, tada se njime može osigurati sve ono što je Kant želio osigurati djelovanjem iz dužnosti: konzistentnost i moralnu ispravnost naših postupaka.

Blumova diskusija koju sam ovdje djelomično prezentirala mogla bi poslužiti kao polazište za razmatranje još nekih emocija. Po uzoru na njegovu analizu suosjećanja bilo bi poželjno analizirati druge emocije te pokušati utvrditi može li se i njima, zahvaljujući nekim obilježjima koja imaju, pripisati moralni status. Ukazujući na neke poveznice morala i emocija u prvom poglavlju rada, već sam spomenula da se neke emocije, poput krivnje, kajanja, žaljenja i srama, čak i nazivaju moralnim emocijama. Tada sam između ostalog kazala da bismo se u pokušaju objašnjenja zbog čega imamo takve emocije možda pozivali na neke vrijednosti do kojih držimo ili pak na određena moralna načela. Prihvaća li osoba načelo da uvijek treba govoriti istinu, ona može osjećati krivnju ukoliko je to načelo prekršila izrekavši laž. Jednako tako, smatra li netko da druge ljude uvijek treba gledati kao svrhu, on može osjećati kajanje ako je nekoga tretirao drugačije. Posljednja nam rasprava, međutim, pruža dovoljno razloga za zaključak da u samoj emociji mogu već biti sadržane određene karakteristike koje toj emociji osiguravaju moralni status. Kao što je pokazano na primjeru suosjećanja, naš cjelokupni mentalni, ali i djelatni angažman prema onom s kojim suosjećamo ne dopušta nam smatrati jednu takvu emociju moralno beznačajnom. Taj nam zaključak može poslužiti i ako želimo na koncu donijeti sud o tome je li i pristrano ponašanje moralno ponašanje. Naime, ako je pristrano ponašanje motivirano nečim što jest moralno značajno, a pritom u prvom redu mislim na emocije, zašto onda i takav oblik ponašanja ne bismo smatrali moralnim? Ono što je pak bila moja osnovna namjera u ovom dijelu rada jest pokazati da moralni karakter pristranog ponašanja može proizaći i iz drugog izvora, a ne isključivo iz moralnih načela. Zastupnici nepristranog morala mogu mi naravno prigovoriti i reći da to nisam uspjela pokazati; da njihov pristup ovoj problematici na spretniji način objašnjava

moralnost pristranosti upravo uzimajući moralna načela kao glavni izvor te moralnosti. O tome ću nešto kazati u odsječku koji slijedi.

3.4.3. *Moralna načela i pristrano ponašanje*

Raširena intuicija o nepristranosti morala iz koje izrastaju sve utjecajne etičke teorije i prve asocijacije koje naviru na sam spomen nečeg takvog kao što je "briga", neminovno potiču na pitanje o tome postoji li uopće etika koju, bez straha od proturječnosti, možemo nazvati *etikom* brige. Kao što sam njezin naziv daje naslutiti, ovom se teorijom pomiruju zahtjevi za nepristranošću morala i zahtjevi koje kao ljudska bića, u nezanemarivoj mjeri određena svojom emocionalnošću, imamo u pogledu naših pristranih odnosa. Ako, vođeni konstatacijom iz prethodnog odsječka, prihvatimo da pristranost ima moralni značaj pa u skladu s tim ostanemo i pri tome da je teorija poput etike brige moguća te da je neka njezina obilježja sasvim legitimno zastupati, potrebno je razmotriti prigovore koji se takvom rješenju mogu uputiti. Ponajprije, kritičari bi mogli primijetiti da zahtjev za djelovanjem na temelju brige uopće nije u suprotnosti s onim što nam ionako nalažu odavno etablirane etičke teorije. Izuzev toga, oni bi također mogli prigovoriti da je uklopiti emocije u moral na način na koji je to gore prikazano moguće samo pod cijenu gubitka nepristranosti. Zbog toga bi, prema njima, ipak bilo bolje ponovno okrenuti se tradicionalnim etičkim teorijama budući da one zadržavaju nepristranost kao glavnu karakteristiku morala, a pritom u moral mogu uklopiti i emocije odnosno pristrane elemente. Na koji način? Premda na prvi pogled ima konotaciju pristranosti, ponašanje na temelju brige ne znači ujedno i odricanje od načela nepristranosti. Pristrane oblike ponašanja uvijek je moguće podvesti pod određeno nepristrano i univerzalno moralno načelo. Ili, drugačije rečeno, postoje neka načela koja su nepristrana i univerzalna, ali jednako tako ona mogu vrijediti i u području osobnih pristranih odnosa. Na primjer, kritičar bi mogao formulirati načelo poput "Ispravno je brinuti za svoju djecu" i tvrditi da je ono

univerzalno etičko načelo budući da se odnosi na *sve* ljude koji imaju djecu, ali da istovremeno i omogućava pa u konačnici i podržava pristrano ponašanje jer svakom pojedincu sugerira da se treba brinuti za svoje vlastito dijete. U tom smislu, zahtjev za razvijanjem vrline kao što je to briga prema drugim ljudima može se iščitati iz određenih načela koja time obuhvaćaju ono što kao posebno i, prema njima, zanemareno područje rasprave promoviraju zastupnici etike brige. Ovdje želim podsjetiti da smo se sa sličnom argumentacijom već susreli kada sam govorila o problemu pomirenja pristranosti i nepristranosti u kontekstu konzekvencijalizma i deontološke etike. Tada sam nastojala pokazati da ovakav način pomirenja nepristranog i pristranog ponašanja nije uspješan iz razloga što je pristrano ponašanje, a tu činjenicu tijekom čitave ove rasprave ne treba gubiti iz vida, uvijek zasnovano na emocijama koje imamo prema drugima, dok dominantne etičke teorije emocijama ne pružaju zaslužen status ili ih čak u potpunosti zanemaruju.

Vratimo li se sada na ovdje započeto razmatranje iz kojeg je jasno da se etika brige temelji upravo na emocijama, čini se da zastupnicima "nepristranog" morala u njezinu opovrgavanju ne ostaje drugo nego posegnuti za istom strategijom kojom se sami nastoje obraniti od prigovora da su njihove teorije "slijepe" kada je riječ o ulozi emocija. Naime, sve ono što zastupnici etike brige žele postići inzistiranjem na važnosti emocionalnog angažmana, a tu je uvijek u središtu njegovanje osobnih odnosa, razumijevanje tuđih stanja i potreba te naš odgovor na njih, zastupnici nepristranog morala, mogu tvrditi, već postižu univerzalnim i nepristranim moralnim načelima. Oni, međutim, mogu povući još jedan potez u pokušaju da dodatno otežaju poziciju etike brige tvrdnjom da premda mi smatramo važnim brinuti se za svoje bližnje te im na različite načine pomagati, takvo naše ponašanje ne možemo nazvati *moralnim* ponašanjem. Pristrani odnosi koji se osnivaju na međusobnoj brizi uključenih članova nama, kao emocionalnim bićima, jesu važni, ali to ujedno ne znači da su takvi odnosi važni i u moralnom smislu.

Ovaj prigovor već sam pokušala odbaciti ranije tvrdeći da i iz onoga što nazivamo "prirodnim" odnosima također izrastaju određene moralne dužnosti i moralne odgovornosti. Još jedan odgovor može glasiti da se pozivanjem na moralna načela kojima se, prema zastupnicima nepristranih moralnih teorija, može obuhvatiti sve ono što leži u podlozi etike brige, zaboravlja da će takva načela u praksi biti posve nekorisna onima koji nemaju u sebi određenu dozu senzibilnosti odnosno brige (usp. Blum, 1994: 201–203; 230). Različite društvene uloge koje obnašamo možda i jesu regulirane određenim univerzalnim normama i pravilima, ali ta pravila ne mogu biti uvijek i jednako upotrebljiva za sve. Nije svejedno, primjerice, obnašamo li ulogu profesora ili roditelja. Kada je riječ o prvoj ulozi, tada postoje konkretnija uputstva za njezino dobro ostvarivanje, dok je u slučaju uloge roditelja stvar nešto drugačija. U obnašanju roditeljske uloge mi se doista možemo voditi pojedinim načelima kao što je i ono o ispravnosti brige za vlastitu djecu, ali čini se da to nije dovoljno da bismo tu našu ulogu dobro izvršavali. Načelo poput spomenutog može nam biti tek smjernicom ponašanja, ali ono nam ne pruža konkretna uputstva o tome što trebamo činiti. Naime, upravo iz posebnog odnosa između roditelja i djeteta izrastaju konkretni načini brige za to dijete odnosno sve ono što ta briga uključuje. Pretpostavka svega toga je dakako i to da roditelj u prvom redu treba i biti takvom osobom koja će svoje prirodne sklonosti razvijati u smjeru najboljeg mogućeg modela ponašanja prema svom djetetu. A taj model ponašanja opet ovisi o različitim dječjim osobinama, njegovim potrebama i afinitetima koje treba uočiti. Kada roditelj ne bi, zahvaljujući svojim emocijama i brizi koju ima za svoje dijete, mogao prepoznati sve navedeno pa onda i djelovati u skladu s tim, tada mu i načelo koje ga navodi na ispravno roditeljsko ponašanje ne bi bilo od koristi.

Senzibilnost za tuđe probleme i potrebe te briga koju imamo prema drugima mogu se, u duhu etike brige, smatrati moralnim kvalitetama koje nam pomažu da u različitim životnim okolnostima uočimo moralno relevantne čimbenike. Do spoznaje o tome da je u određenoj

situaciji potrebno primijeniti jedno univerzalno načelo teško bismo i došli da nemamo brigu za pojedine osobe. Sama činjenica da briga u tom smislu ima svojevrsnu perceptivnu ulogu jer nam, kao što je rečeno, služi u prepoznavanju moralno značajnih čimbenika te nam u skladu s tim pomaže u izboru načela prema kojem trebamo postupiti, ukazuje da, suprotno posljednjem spomenutom prigovoru, ona ipak jest značajna i u moralnom smislu. Izuzev toga, treba također kazati da iako nam moralna načela pružaju uputstva kako se trebamo ponašati, ta su uputstva često suviše općenita te nam kao takva ne pružaju dovoljno informacija o tome što poduzeti u konkretnoj situaciji. Uzmemo li za primjer načelo "Ispravno je poštivati starije osobe", možemo uočiti da nam ono ne govori kako doista ostvariti to što nam se njime nalaže. Stoga nije pogrešno zaključiti da jedino ona osoba koja brine o starijim ljudima koji je okružuju upravo putem te svoje brige može shvatiti i primijeniti to načelo. Tako ćemo možda, premda smo inače skloni govorenju istine, ponekad izreći i laž da bismo takve ljude zaštitili od nečega za što procijenimo da bi im nanijelo razočaranje ili suvišnu patnju, ali odluku takvog tipa ne bismo u prvom redu ni donijeli kada za njih ne bismo brinuli. Prema tome, ponovimo još jednom, posredstvom brige dobivamo znanje o tome na koji način primijeniti apstraktna i općenita načela pa brizi stoga, unatoč protivljenju zastupnika tradicionalnog poimanja morala, ne možemo odreći moralnu relevantnost.

3.4.4. *Završna napomena*

Smatram da dobra etička teorija mora uočiti važnost i nepristranih i pristranih oblika ponašanja budući da su i jedni i drugi zastupljeni u ljudskim životima. Interakcija između tih oblika ponašanja dio je naše svakodnevice pa mi se stoga čini da bi prihvatljiva teorija u toj interakciji morala pronaći svojevrsnu ravnotežu. U skladu s tim, moje je glavno pitanje bilo koja od etičkih teorija najuspješnije pomiruje nepristranost morala i pristranost emocija. Neću ponovno ponavljati razloge zbog kojih sam utvrdila da najutjecajnije etičke teorije poput

Kantove i onih konzekvencijalističkih u tome ne uspijevaju. Dovoljno je reći da sam ih, općenito uzevši, optužila za otuđenje koje se uglavnom manifestira putem različitih kalkulacija u pristranim odnosima. Suprotno tome, etika brige kao jedna verzija etike vrlina, zaključujem, skladno povezuje emocije odnosno pristrane oblike ponašanja s nepristranim zahtjevima. Ova teorija polazi od činjenice da smo mi po svojoj prirodi disponirani da budemo brižni i da kao takvi često djelujemo na temelju svojih emocija, ali ona time ne negira važnost nepristranih i univerzalnih moralnih načela, već upravo ukazuje da se to dvoje uopće ne mora isključivati. Štoviše, kao što smo vidjeli u posljednjem dijelu rasprave, emocije (kao izvor pristranosti) i načela (kao osiguravatelji nepristranosti) mogu se međusobno i podupirati. Tako etika brige ne zanemaruje značajan aspekt naše "ljudskosti", ali ne odbacuje, da se tako izrazim, zahtjeve naše "društvenosti". Netko bi još uvijek mogao prigovoriti da nisam dovoljno obrazložila na koji način etika brige konkretno otvara prostor nepristranosti, no čini mi se da taj pothvat etici brige stvara mnogo manje poteškoća, nego što je to slučaj kada njezine konkurentske teorije nastoje uklopiti pristranost. Upravo nam, sugerira etika brige, naš prirodni poriv da brinemo i budemo od pomoći našim bližnjima omogućuje da i druge ljude gledamo kao bića kojima je potrebna briga. Tako se zapravo uspinjemo na novu razinu na kojoj shvaćamo da naša briga nadilazi pristrane odnose i da u svoj krug možemo, a i trebamo, uključiti i druge ljude koji nam nisu bliski pa i one koje nikada ne moramo susresti. Premda se neću upuštati u daljnju raspravu o tome, moglo bi se čak tvrditi da briga, imajući u vidu posljednju napomenu, može ponekad biti osnovom i za nepristrane oblike ponašanja. No, u svakom slučaju, moja misao vodilja u ovom poglavlju bila je da moral nije *isključivo* nepristran i da inzistiranjem na nepristranosti zastupnici dominantnih etičkih teorija ne mogu objasniti baš sve segmente našeg moralnog djelovanja. Kao što sam već rekla, veliki dio naših života čine moralno značajni odnosi koji ne mogu u potpunosti biti zahvaćeni moralnim načelima. Još jednom ipak naglašavam: to ne znači da nepristranu viziju morala treba

odbaciti, već da takvu viziju treba nadopuniti i, u određenom smislu, oplemeniti emocijama. Posluživši se Blumovom raspravom o suosjećanju, pokazala sam da emocije (ili barem neke od njih) doista ne moraju biti shvaćene kao prepreka racionalnom i konzistentnom moralnom rasuđivanju i djelovanju. Štoviše, one mogu biti promišljene i na takav način ukorijenjene u karakteru osobe da doista nije moguće osporavati njihovu moralnu snagu.

4. Emocije i moralni odgoj

Vrlo je širok raspon tema i problema koji iskrsavaju u raspravi o moralnom odgoju, a različite discipline poput filozofije, pedagogije, psihologije, sociologije i antropologije, svaka iz svog specifičnog kuta gledanja, toj raspravi nastoje pružiti svoj doprinos. U nekom smislu problem moralnog odgoja nije ni moguće sustavno razmotriti bez posezanja za spoznajama i rezultatima istraživanja drugih znanosti pa on tako poprima notu interdisciplinarnosti. Tako je i s filozofskog stajališta teško govoriti o moralnom odgoju nismo li, primjerice, upoznati s barem osnovnim saznanjima psihologije o našem moralnom razvoju ili određenim pedagoškim smjernicama o načinima i oblicima prenošenja morala odgajanicima. Iz posljednje se tvrdnje već može naslutiti da se govor o ovom problemu paralelno odvija na dvjema razinama koje se međusobno isprepliću – teoretskoj i praktičnoj. Doticaj filozofije s onim što bismo mogli nazvati "stvarnim svijetom" u značajnoj se mjeri očituje u domeni moralnog odgoja. Filozofsko propitivanje ovog fenomena može, čini mi se, imati veliki utjecaj na događanja u samoj praksi. Naime, glavna pitanja oko kojih se koncentrira diskusija o moralnom odgoju dijelom su teoretske naravi, ali odgovoriti na posljednje od njih znači duboko posegnuti u praktičnu realizaciju prvih dvaju. Promotrimo o kojim je pitanjima riječ: (i) U čemu se moralni odgoj sastoji?; (ii) Što njime želimo postići odnosno koja je svrha moralnog odgoja? i (iii) Kako ćemo tu svrhu ostvariti?

Grubo rečeno, postoje dva pristupa problemu moralnog odgoja koja se odmah izdvajaju u pogledu toga kako njihovi zastupnici odgovaraju na prvo postavljeno pitanje. Tako se za mnoge odgoj uopće, a samim time i moralni odgoj, svodi na učenje načela i pravila. U podlozi tog shvaćanja nalazi se stav da nam jedino usvajanje načela u određenom smislu jamči da ćemo se u životu znati nositi sa situacijama i okolnostima u kojima je potrebno donijeti moralne prosudbe i odluke te na temelju njih i djelovati. Takvom se

razumijevanju moralnog odgoja te promicanju načelâ kao onoga od čega bi se on trebao sastojati priklanjaju zagovaratelji deontoloških i konzekvencijalističkih teorija morala. Drugi načela ne vide kao krucijalni element na kojem bi takav odgoj trebao počivati, već težište stavljaju na samu osobu odnosno na razvijanje karaktera odgajanika. Jasno je da se za takav pristup zalažu zastupnici etike vrlina koji, kao što je poznato, ne usmjeruju svoju pažnju prvenstveno na ispravnost naših moralnih radnji, već na pitanje o tome kakve bismo osobe trebali biti ili, u ovom kontekstu preciznije rečeno, u kakve se osobe trebamo razviti. U ovom poglavlju nastojat ću pokazati da bi se moralni odgoj trebao zasnivati upravo na postavkama potonjeg pristupa čiji osnovni model doduše treba, prema mome mišljenju, upotpuniti stavljanjem većeg naglaska na pitanje uloge emocija u odgojnom procesu. Moja glavna teza u ovome dijelu zapravo i jest ta da moralni odgoj nije ništa drugo nego odgoj emocija. Glavni poticaj za tu tvrdnju i ovaj put pronalazim u Williamsovoj raspravi u kojoj on inzistira na važnosti emocija u domeni morala pa na tom tragu njihovo propitivanje vidi i kao:

> […] središnje pitanje moralnog odgoja. Ako se takav odgoj ne kreće oko takvih pitanja kao što su čega se bojati, zbog čega se ljutiti, što – ako uopće išta – prezirati, gdje povući liniju između ljubaznosti i glupave sentimentalnosti – ja ne znam što je to. Frazu "ulijevanje načela" često se koristi u vezi s moralnim odgojem. Postoje doduše područja u kojima je "ulijevanje načela" primjerena fraza za posao moralnog odgoja: govorenje istine, na primjer, i sfera pravednosti. Ali, šire, kao što je to uočio Aristotel, mi se zanimamo za nešto što nije pogodno nazivati ulijevanjem načela, već prije učenjem emocija. (Williams, 1985a: 225)

U duhu ovih Williamsovih riječi govorit ću svakako kasnije mnogo više. Sada još valja naglasiti kako odbacivanjem ideje da se moralni odgoj treba provoditi putem usvajanja načela ne tvrdim ujedno da nam načela ne mogu ni u kojem pogledu biti od koristi, već želim ukazati na to da nam ona neće biti od koristi ako nismo razvili određenu vrstu senzibilnosti kao

preduvjeta za upotrebu i snalaženje među tim načelima. Dakle, kao što ću, nadam se, pokazati, za pojedinim moralnim načelima možemo eventualno posegnuti tek onda kada razvijemo bogat sklop emocija i načina emocionalnog reagiranja na vlastite i tuđe potrebe i kada je naša senzibilnost na takvom stupnju da upravo putem nje možemo uočavati moralno značajne aspekte različitih situacija. Prema tome, moralni odgoj, tvrdit ću, sastoji se u prvom redu od kultiviranja karaktera odgajanika s posebnim naglaskom na kultiviranju emocija. No, budući da je sama sintagma *kultiviranje karaktera* poprilično neodređena i moguće ju je shvaćati na različite načine, detaljnije ću se, između ostalog, baviti time kako bi se takvo kultiviranje trebalo odvijati i s kojim se sve poteškoćama takav pristup suočava.

Premda se ovdje još uvijek krećemo unutar problema koji se javljaju kada pokušavamo dati odgovor na prvo pitanje koje sam postavila kao jedno od triju ključnih u ovoj raspravi, nije pogrešno kazati da diskusijom o mogućnostima i načinima kultiviranja karaktera ujedno zalazimo i u razmatranje sljedećih dvaju pitanja – o svrsi moralnog odgoja i njezinu ostvarivanju. Kada bi trebalo odgovoriti na prvo od njih, čini mi se da odgovor ne može biti drugačiji od onog da je svrha moralnog odgoja postizanje potpune autonomije odgajanika u pogledu moralnog rasuđivanja. Drugim riječima, smatram da se moralnim odgojem osobu treba dovesti u takvo stanje u kojem će ona samostalno donositi odluke o svom moralnom ponašanju. Na posljednje, zapravo pedagoško ili, bolje rečeno, didaktičko pitanje o tome kako sve to postići, razni autori pružaju različite sugestije od kojih ću poneke i sama razmotriti te ih predložiti kao moguće odgojne metode.

4.1. Moralni odgoj kao učenje načela

Od dva najzastupljenija pristupa koja sam spomenula u uvodnom dijelu teksta, prvo ću razmotriti onaj koji se zasniva na načelima kao glavnoj sastavnici moralnog odgajanja. Cilj mi je pritom pokazati da taj pristup, već je iz do sada rečenog jasno, pruža odgovor na pitanje od

čega se sastoji moralni odgoj, kao i na pitanje o njegovoj konačnoj svrsi, ali se ipak ne nosi uspješno s posljednjim pitanjem o samome načinu postizanja te svrhe. Smatram naime da priklanjanje određenoj teoriji moralnog odgoja uvelike ovisi o tome uspijevaju li njezini zastupnici adekvatno odgovoriti na sva tri postavljena pitanja. Ako je njihova pažnja, primjerice, uglavnom usmjerena na teoretsko propitivanje ovog fenomena, dok njegov praktični dio zanemaruju, onda takav pristup odnosno teorija teško mogu biti od koristi za svakodnevnu praksu odgajanja. A izgraditi teoriju moralnog odgoja radi nje same doista mi se ne čini smislenim projektom. Premda posljednjom konstatacijom ne želim sugerirati da je upravo to slučaj kada je riječ o Hareovoj raspravi o moralnom odgoju, ovdje ću se ipak između ostalog pozabaviti nekim njezinim manama. Vidjet ćemo, Hare se zalaže za moralno odgajanje putem načela čime dakle odgovara na pitanje o sadržaju odgoja. Također, on smatra da bi odgajanik morao moći sam donositi odluke o moralnim pitanjima čime se osvrće i na drugo postavljeno pitanje, ali kada pokušava preciznije odrediti kako ostvariti tu autonomiju i samostalnost odgajanika, u tome, smatram, ne uspijeva u potpunosti.

4.1.1. *Načela i odluke*

Središnji problem koji Richard Hare (1998 [1952]: 71–92) razmatra u kontekstu moralnog odgoja jest kako postići da osoba, jednom kada usvoji određena načela, racionalno i samostalno donosi *odluke načela*. No promotrimo za početak zašto bismo uopće trebali posezati za načelima i čemu ona zapravo služe. Hareov odgovor na ovo pitanje dijelom proizlazi iz činjenice da ljudi ne mogu imati znanje o budućnosti odnosno da oni ne mogu predvidjeti učinke svojih postupaka. Naime, kada bismo bili u stanju predviđati učinke svojih postupaka, tada nam načela ne bi bila potrebna budući da bismo u svakoj pojedinoj situaciji znali izabrati upravo onaj postupak koji bi odgovarao, nama već unaprijed poznatim, učincima koje želimo ostvariti. No kako to nismo u stanju, uvijek je korisno služiti se

načelima koja su se na temelju iskustva često pokazala pouzdanim putokazima. Čak i kada bi postojao čovjek sa sposobnošću poznavanja budućnosti, postupci koje bi on izabirao u određenim situacijama također bi odgovarali njegovu pristajanju uz određena načela. Jer ako takav čovjek ne bi djelovao u skladu s određenim načelima, "on bi svaki put kada bi donio odluku trebao proći kroza sve učinke alternativnih postupaka" (Hare, 1998 [1952]: 76). Također, još jedan razlog zbog kojeg posežemo za načelima, prema Hareu, leži upravo u činjenici da sve što učimo u osnovi i nije ništa drugo nego neko načelo. Tako on primjećuje da "učiti nešto činiti nikada ne znači učiti činiti neki pojedinačan postupak; to uvijek znači učiti činiti postupke određene vrste u određenoj vrsti situacije, a to znači učiti princip" (Hare, 1998 [1952]: 75).

Postavimo li stvari na način kao što to čini Hare, možemo zaključiti da naše oslanjanje na načela ima *praktičnu* ulogu. Drugačije rečeno, ako se oslanjamo na već naučena načela, to onda znači da u svakoj pojedinačnoj situaciji ne moramo uvijek iznova tražiti odgovor na pitanje kako djelovati. Slijedimo li načelo prema kojem je u svakoj situaciji u kojoj se javljaju relevantna svojstva *a, b* i *c* ispravno učiniti X, tada je dovoljno utvrditi da se u toj i toj situaciji javljaju svojstva *a, b* i *c* da bismo znali da trebamo učiniti X. U tom je smislu teško dovesti u pitanje tvrdnju da posezanje za načelima ima stanovitu korist u donošenju naših moralnih odluka. Sukladno toj konstataciji, Hareovog kandidata za glavnu sastavnicu moralnog odgoja ne možemo olako odbaciti, a pozicija prema kojoj se moralni odgoj treba provoditi upravo putem usvajanja načela može se doimati prihvatljivom.

Kako se pak Hare očituje u vezi drugog pitanja koje sam navela kao jedno od središnje važnosti za ovu raspravu, pitanja o svrsi moralnog odgoja? Ne pozivajući se eksplicitno na krajnju svrhu odgajanja, on ipak govori o tome što bismo njime trebali postići, a njegovo stajalište jasno ocrtava sljedeća tvrdnja:

> Jedna od stvari koja treba biti uključena u svakoj, osim u najelementarnijoj vrsti pouke jest mogućnost da učenik odluke *donosi sam za sebe* te da tako principe koji se poučavaju ispituje pa čak i modificira kako bi ih prilagodio pojedinačnim tipovima slučaja (moj kurziv). (Hare, 1998 [1952]: 77)

Prihvatimo li Hareove razloge za važnost načela u odgajanju, javlja se problem u tome što odgoj nećemo nazvati uspješnim ako je njegov rezultat "slijepo" slijeđenje načela od strane odgajanika. Od usvojenih načela ćemo u određenim okolnostima morati odstupiti odnosno, kako kaže Hare, naučena načela morat ćemo "modificirati" ako to situacija od nas zahtijeva. Čak i tada kada sam odlučila slijediti načelo prema kojem ispravnost postupka ovisi o tome vrijeđa li ili ne drugu osobu, mogu se naći u situaciji u kojoj bi određeni postupak bio ispravan *čak i ako* bih njime nekoga povrijedila. No ono što je bitno uočiti jest to da vlastite odluke koje donosimo u takvim situacijama nisu odluke koje su u potpunosti *odvojene* od načela kojem se priklanjamo. Odstupanjem od načela nisam osporila njegovu snagu, već sam ga samo modificirala. Načelo i dalje, možemo tako reći, ostaje na snazi, a opisana je situacija primjer koji predstavlja iznimku u odnosu na to načelo. Stoga Hare i kaže da se takve samostalne odluke nazivaju upravo "odlukama načela".

Ono pred čime sada dakle stoje svi koji poput Harea smatraju da se pravi način moralnog odgajanja sastoji od usvajanja načela jest njihovo nastojanje da se takav odgoj provodi tako da se djeci, s jedne strane, usade načela, ali da im se, s druge strane, ostavi sloboda u donošenju vlastitih odluka kao što je to konkretno ona o odstupanju i modifikaciji načela.[57] Budući da se vlastite odluke i načela međusobno prožimaju, Hare (1998 [1952]: 90–92) ističe da bi bilo krajnje pogrešno kada bi se djeca razvijala ili na način da slijepo slijede

[57] Ovdje je zapravo riječ o jednoj mogućoj formulaciji *paradoksa moralnog odgoja* o kojem ću nešto kasnije detaljnije govoriti.

naučena načela (njih Hare naziva intuicionistima) ili pak na način da uvijek donose vlastite odluke, a da pritom "nemaju utvrđen skup načela" (njih Hare naziva oportunistima).

4.1.2. *Postiže li se moralna autonomija usvajanjem načela?*

Smatram da bismo opisanom stajalištu mogli uputiti dva prigovora. Kao prvo, u pitanje možemo dovesti "praktičnost" načela. Iz Hareove rasprave se, kao što sam već napomenula, može zaključiti da se uloga načela velikim dijelom sastoji u tome što je na temelju njih, navodno, praktično postupati. Kada prepoznamo određena relevantna svojstva situacije,[58] tada jednostavno postupamo u skladu s naučenim načelom koje nam govori da trebamo postupiti na takav i takav način u situaciji u kojoj su relevantna svojstva takva i takva. No kada Hare govori o nečijim vlastitim *odlukama načela*, da ponovim još jednom, to znači da u određenim situacijama naučena načela treba modificirati. Drugim riječima, kada su u pitanju relevantna svojstva *a, b* i *c*, načelo nam govori da treba učiniti X. Ali, ako utvrdimo da se uz relevantna svojstva *a, b* i *c* također javlja i svojstvo *d*, onda će možda biti potrebno učiniti Y, a ne X. U tom je slučaju načelo potrebno modificirati na sljedeći način: "U svakoj situaciji u kojoj se javljaju relevantna svojstva *a, b* i *c* učini X, ali ako je situacija takva da se javljaju svojstva *a, b, c* i *d*, onda učini Y." Međutim, izgleda da na ovaj način neko načelo možemo toliko puta modificirati da ćemo na koncu doći do takvog načela koje će biti beskonačno dugačko ili, možda bolje rečeno, preširoko, a tada nam oslanjanje na njega više neće biti od praktične koristi.[59]

Ostavljajući na trenutak ovaj problem po strani, čini mi se da također možemo dovesti u pitanje i stajalište da je ono što učimo uvijek načelo. Hare to svoje stajalište pojašnjava na analogiji učenja morala i učenja vožnje automobila. On između ostalog tvrdi da nam se

[58] Kasnije ću tvrditi da upravo prepoznavanje relevantnih svojstava određene situacije ovisi o tome imamo li dovoljno razvijen senzibilitet koji bi nam mogao pomoći u prepoznavanju tih svojstava, a onda i u eventualnom izboru adekvatnog načela.

[59] Teško je iščitati smatra li Hare (1998 [1952]: 80) bi li modificirano načelo bilo novo načelo. No indikativno je da o načelima koja učimo on govori kao o "provizornim" načelima.

ponekad može činiti da neke vještine poput vožnje automobila ne učimo pomoću načela jer se učenje vožnje manje sastoji od učenja različitih propisa i njihovog verbalnog ponavljanja, a više od praktične primjene pri čemu se vodimo demonstracijom, primjerima, pokušajima i pogreškama. Također, Hare primjećuje, vozači u mnogim situacijama u prometu točno znaju kako postupiti, a da ne znaju ujedno izreći načelo koje je u pozadini tog postupanja. No sve to, prema Hareu, ne znači da takvo načelo ne postoji i da na temelju njega oni zapravo ne postupaju. Ili, kako on to sažima, "[n]ije tako da je do određene točke sve uvijek ustanovljeno načelom, a da se odluka odnosi na sve što se nalazi ispod te točke. Naprotiv, odluka i načela u cijelom se području nalaze u međudjelovanju" (Hare, 1998 [1952]: 80).

Prema tome, Hare smatra da nije tako da načela gube svoju snagu jednom kada odgoj "završi" i kada se počnemo suočavati sa situacijama u kojima trebamo samostalno donositi odluke. Mi ne moramo doduše uvijek znati objasniti na temelju kojih načela djelujemo, ali sigurno je da djelujemo upravo na temelju njih. Čini mi se, međutim, da mi za svaki naš postupak, u konačnici, možemo naknadno osmisliti adekvatno načelo putem kojega bismo takav postupak mogli objasniti, ali da to nije dokaz da smo zbog tog načela i djelovali. Drugim riječima, kada bismo se našli u situaciji u kojoj se od nas izričito traži da svoje ponašanje "uskladimo" s nekim načelom, to bismo, možda i nakon poduljeg razmišljanja, vjerojatno uspjeli učiniti. Ali, pronaći pogodno načelo koje bi moglo objasniti zašto smo se u nekim okolnostima ponijeli na određeni način, ne znači isto što i postupati *zbog* tog ili *na temelju* tog načela. Slijedeći Aristotela, kasnije ću tvrditi da se kada je riječ o moralu često rukovodimo *phronesisom* odnosno, kako sam ga već ranije definirala, određenom vrstom percepcije ili intelektualnog uvida koji nam pomaže u donošenju odluka kako djelovati u različitim okolnostima, dok se u vožnji automobilom, rekla bih, prije oslanjamo na neku vrstu instinkta koji razvijamo zahvaljujući samom iskustvu vožnje.

Sve u svemu, Hareova, po mom sudu, dvojbena tvrdnja da učimo načela, kao i problem beskonačnog modificiranja načela s kojim se on suočava, čini mi se, oslabljuje stajalište da moralnim odgojem želimo razviti samostalne ljude koji će moći suvereno donositi moralne odluke. Jer premda Hare smatra da pristupom koji on promiče odgajaniku "dajemo čvrstu osnovu principa no istodobno široku prigodu da donese odluke na kojima se ti principi osnivaju i kojima se oni modificiraju […]" (Hare, 1998 [1952]: 91) pa time potičemo njegovo samostalno rasuđivanje o moralnoj problematici, ipak ostaje diskutabilno činimo li to doista. Hare se pita *kako* odgojiti svoju djecu i očigledno se suočava s onim što sam označila pedagoškim odnosno didaktičkim pitanjem moralnog odgoja. No njegovo rješenje donekle gubi na uvjerljivosti ako imamo u vidu gornju primjedbu kojom sam nastojala kritizirati njegovo shvaćanje načela, ali i ulogu koju ta načela, prema njemu, imaju u odgoju. Ako ne možemo odrediti kriterije na osnovi kojih odabiremo upravo neka svojstva kao relevantna u pogledu donošenja naših moralnih odluka, onda nije jasno u čemu bi se sastojala "čvrsta osnova principa" o kojoj Hare govori. Jer koliko čvrsta ta osnova sastavljena od načela može biti kada se životne okolnosti u kojima se svatko od nas može naći pojavljuju u nebrojeno mnogo varijacija. Ako se načela uvijek iznova moraju modificirati kako bi nam poslužila u novim i opet novim okolnostima, onda nije jasno s kojim ćemo točno "mehanizmom" djecu "izložiti" svijetu. Kojih se ona točno načela trebaju pridržavati odnosno koja su to načela koja predstavljaju osnovu za nadogradnju nekih novih i adekvatnijih za kojima će jednom morati posegnuti? Jednako tako, na temelju čega će netko uopće prepoznati kada i u kojim okolnostima određeno načelo treba modificirati? Budući da odgovor na to pitanje teško možemo pružiti, čini mi se da jedini kriterij prema kojem se možemo voditi u moralnom postupanju ne leži ni u čemu izvanjskom, kao što su to načela, već u samoj osobi koju se odgaja. Preciznije rečeno, smatram da osnova moralnog ponašanja leži u našoj senzibilnosti ili, možemo i tako kazati, u našoj osjetljivosti za moralne probleme, a na temelju koje,

pojasnit ću još naknadno, mi uvijek možemo prepoznati da je i kako je u nekoj situaciji potrebno reagirati. Tek kada razvijemo takvu vrstu emocionalne zrelosti možemo govoriti i o postignutoj moralnoj zrelosti ili nečemu takvom kao što je autonomija u moralnom rasuđivanju i djelovanju. Učinimo li korak dalje, svima koji se zalažu za moralni odgoj putem učenja načela može se uputiti i općenita primjedba da svojim pristupom zanemaruju *osobu* koja se odgaja. Ako se odgojni proces isključivo sastoji u tome da odgajanicima usadimo načela, čini se da pritom ništa drugo nije ni važno izuzev toga da oni ta načela jednostavno nauče. Pitanje koga odgajamo, kakvi su afiniteti, sposobnosti, težnje i uopće osobni pogledi onih koje želimo poučiti moralu padaju u drugi plan. Stoga se moramo upitati što nam je važnije – to da odgojem "stvorimo" vjerne sljedbenike načela koji će se ponekad vješto snalaziti u izboru ispravnih načina postupanja, ili pak cjelovite osobe koje neće tek mehanički izvršavati određene moralne radnje? U tom smislu priklanjam se Nel Noddings kada kaže da će, "[…] put do boljeg svijeta prije […] ovisiti o boljim ljudima, nego o boljim načelima" (Noddings, 2002: 1).

4.2. Habituacija i paradoks moralnog odgoja

Nakon što sam u prethodnom odsječku kritizirala pristup prema kojem se odgoj treba sastojati od usvajanja načela, u sljedećem ću razmotriti pristup prema kojem se odgoj zasniva na izgradnji karaktera osobe odnosno na usađivanju vrlina. No, prije nego što ću konkretno govoriti o odgoju karaktera, ukazat ću na tenziju koja se javlja između pitanja o svrsi moralnog odgoja i pitanja o njezinoj realizaciji. Ta se tenzija zapravo javlja neovisno o tome kako vidimo odgovor na prvo pitanje. Ako je svrha odgoja, oko čega bismo se svi mogli složiti, razviti autonomne, slobodne, samosvjesne osobe, onda nije jasno kako to možemo postići metodom koja počiva na usvajanju ili usađivanju bilo vrlina bilo načela. Jasno je da djeca tijekom svoga odrastanja prolaze kroz pojedine razvojne faze u kojima još nisu u

mogućnosti *razumjeti* zbog čega se neke postupke smatra ispravnima ili neispravnima odnosno zašto se neku osobu smatra karakterno dobrom ili lošom. Ona se stoga na temelju odobravanja ili neodobravanja od strane odraslih *navikavaju* na određene obrasce ponašanja ne znajući uistinu zbog čega postupaju upravo tako kako postupaju. Kako, prema tome, moralno odgajati djecu ako znamo da su ona u određenom razvojnom razdoblju nesposobna za samostalno moralno rasuđivanje? Činjenica da ona do neke dobi nisu u stanju razumjeti razloge za određeno moralno ponašanje u neskladu je s još jednom težnjom koju imamo u pogledu moralnog odgoja. Riječ je o tome da želimo postići to da odgajanici razumiju i prihvaćaju nešto kao razloge za moralno ponašanje; da upravo zbog toga što oni *sami* neke razloge vide kao moralno dobre, na temelju njih i postupaju. Rukovodeći se načelima, djeca se mogu *naizgled* moralno ponašati, no je li doista riječ o moralnom ponašanju ako ona zapravo i ne znaju razloge zbog kojih se tako ponašaju? Slično tome, djeca u mnogim okolnostima mogu djelovati pravedno, dobronamjerno ili iskreno te odavati posjedovanje različitih vrlina koje priželjkujemo vidjeti u svakoj osobi, ali i ovdje se možemo upitati je li njihova iskrenost tek uspješno preslikan obrazac ponašanja kojim odgovaraju na određeni tip situacije. Da istaknem još jednom, čini se da stojimo pred dilemom kako odgojiti osobe koje će se samostalno nositi s moralnim izazovima kada je, zahvaljujući postojećim metodama i načinima poučavanja morala, samostalan ulog odgajanika gotovo nezamjetan. Hare, o kojem sam govorila u prethodnom odsječku, također uviđa ovaj problem, ali, ukazujući na nesuglasice koje se javljaju oko pitanjâ hoćemo li slijediti naše nasljeđe (tj. načela kojima su nas stariji poučavali) ili pak donositi isključivo vlastite moralne odluke, on ga ipak ublažava zaključujući da je riječ o *samo naizgled* sukobljenim pozicijama (usp. Hare, 1998 [1952]: 92).

Na korijene ove rasprave nailazimo, međutim, još u Aristotelovu nauku o vrlinama. U drugoj knjizi *Nikomahove etike* (1103a14–1103b25) Aristotel govori o stjecanju vrlina. Analogno njegovu razlikovanju vrlina misli i vrlina karaktera, on smatra da se ove dvije vrste

vrlina razlikuju i s obzirom na način njihova nastanka. S obzirom na to da ovdje govorimo o moralnom odgoju, promotrimo na trenutak kako, prema Aristotelu, nastaju vrline karaktera odnosno na koji način postajemo hrabri, umjereni ili pravedni. Karakterne vrline, Aristotel smatra, u čovjeku ne nastaju prirodnim putem, već navikavanjem odnosno habituacijom. Kada bi vrline nastajale prirodnim putem, tada ih se više ne bi moglo mijenjati. Jednako kao što se tok rijeke ne može promijeniti ako je njezino prirodno stanje takvo da teče od izvora prema ušću, tako i čovjeka koji bi po svojoj prirodi bio loš ne bismo mogli naviknuti da bude dobar. Za Aristotela takav zaključak nije prihvatljiv. Upravo suprotno, mi smo po svojoj prirodi, on smatra, sposobni usvajati vrline, i to na način da ih stječemo navikavanjem, a to onda znači da je naš karakter moguće mijenjati i razvijati.

No što Aristotel podrazumijeva pod habituacijom ili navikavanjem na vrline? On smatra da vrline, poput ostalih umijeća, stječemo na način da ih prakticiramo. Kao što se, primjerice, slikarom postaje slikajući, tako se i hrabrim postaje čineći hrabra djela. Ali kako je moguće činiti hrabra djela ako već nismo hrabri? S jedne strane, dakle, postoji vrlina koju težimo posjedovati, no, s druge strane, mi već trebamo postupati u skladu s tom vrlinom, a da bismo je tek na koncu zaista i imali kao jednu od odlika našeg karaktera. Problem se očigledno javlja u tome što u određenom smislu već moramo biti moralni da bismo uopće mogli moralno postupati. Drugim riječima, moramo od početka imati *barem neko razumijevanje* toga što činimo. Anticipiran od strane Aristotela, ovaj problem predstavlja polaznu točku pojedinih suvremenih rasprava o moralnom odgoju, a on se u njima ponekad označava kao *paradoks moralnog odgoja*. Zbog čega se govori o paradoksu već je donekle vidljivo iz onoga kako je problem postavio Aristotel. Kada je pak riječ o suvremenom pristupu, možemo reći da se upotrebom pojma "paradoks" ukazuje na, kao što sam već sugerirala u uvodu, protuslovlje između naše želje da odgajamo racionalna ljudska bića i neracionalnih sredstava kojima se to nastoji ostvariti. Ovdje ću nastojati razjasniti neka pitanja

koja se, ponekad neizravno, dotiču originalnog Aristotelova paradoksa, a posebno njegove suvremene interpretacije. Takvu jednu interpretaciju Aristotelova paradoksa i njegove važnosti za moralni odgoj iznosi Richard Peters. Nadalje ću ukratko prikazati njegov pokušaj formuliranja paradoksa te rješenje koje u tom pogledu predlaže.

4.2.1. *Navika – automatizam ili refleksija?*

Paradoks moralnog odgoja, kako ga vidi Peters, već sam djelomično najavila u uvodnom dijelu. Sada ga možemo bolje razmotriti ako na temelju Petersove rasprave formuliramo sljedeće dvije tvrdnje: (i) poželjno je odgajati takve ljude koji se ponašaju racionalno, inteligentno i s određenim stupnjem spontanosti; (ii) u ranim fazama djetetova razvoja ono nije sposobno za racionalan oblik života i ne postoji način na koji bismo mu ga prenijeli (usp. Peters, 1965: 107). Već prvim pogledom na ove tvrdnje možemo zaključiti da je riječ o "sukobu" dvaju različitih procesa, procesâ moralnog razvoja i moralnog odgoja. Bitno je pritom imati u vidu da je pitanje moralnog razvoja prvenstveno deskriptivno pitanje, dok je pitanje moralnog odgoja prvenstveno normativno pitanje. Pitanje moralnog razvoja jest empirijsko pitanje, odnosno pitanje o tome *kada* se i *na koji način* djeca uopće razvijaju u pogledu morala, dok se moralni odgoj tiče toga kakav bi odgoj *trebao* biti odnosno kako djecu *treba* odgajati. Čini mi se da upravo u svjetlu ove distinkcije treba tražiti uzrok cijele rasprave o paradoksu moralnog odgoja, no o tome ću još nešto kazati nakon što pobliže objasnim Petersove tvrdnje. On se u njihovu izvođenju oslanja na određene psihološke činjenice koje same po sebi stoje u svojevrsnoj opreci. Tako je, kao prvo, jasno da su učenje i odgoj od ranog djetinjstva od velike važnosti za formiranje našeg karaktera. Ali, kao drugo, teorije kognitivnog razvoja pokazuju da se djeci mnoga moralna pravila kojima ih poučavamo čine kao izvanjska i neupitna, a objašnjenja tih pravila odnosno razloge zbog kojih ih je potrebno usvajati djeca nisu u stanju shvatiti. Prema tome, mi trebamo i želimo djecu od malena

poučavati i odgajati, ali čini se da to ne možemo provoditi drugačije nego tako da ih zapravo *navikavamo* na moralna pravila i *oponašanje* naših vlastitih postupaka. No ako je to slučaj, onda očigledno upadamo u "zamku" budući da takvim neracionalnim načinom odgoja negiramo samu njegovu svrhu, a to je odgajanje racionalnih i autonomnih ljudskih bića.

Peters (1979: 272–276) ipak smatra da je na konceptualnoj ili teoretskoj razini paradoks moguće riješiti uzmu li se u obzir *učinci* navikavanja. Ti su učinci, dakako, stjecanje određenih navika, ali stvar je upravo u tome *kakve* su te navike koje se ostvaruju procesom navikavanja. Ako preciznije razmotrimo sam pojam navike, onda možemo uvidjeti da on može biti shvaćen na dvojak način – deskriptivan i eksplanatoran. Upravo u tome razlikovanju, prema Petersu, nalazi se i ključ rješenja paradoksa. Deskriptivna upotreba pojma navike odnosi se na to da opisujući neku radnju kao naviku zapravo sugeriramo radnju koju često ponavljamo i koju možemo, ali *ne moramo* činiti automatski. To znači da takvu radnju uglavnom obavljamo na način da o njoj ne razmišljamo, niti je planiramo, niti o njoj svjesno odlučujemo, ali sve to ipak možemo činiti. Na primjer, netko može imati naviku da se uvijek rano ustaje, a da o tome gotovo nikada ne razmišlja, no to ujedno ne znači da u nekoj konkretnoj situaciji neće o tome razmišljati ili svjesno odlučivati. Eksplanatorno shvaćanje navike odnosi se pak na one slučajeve kada kažemo da nešto činimo "*iz* navike", a time sugeriramo takve vrste radnji koje uvijek činimo automatski i na koje se ne mogu primijeniti procesi poput rasuđivanja, kritičkog promišljanja ili opravdanja. Ukratko, iako možemo imati naviku činiti određene stvari, te stvari ne moramo činiti "iz navike", već o njima svaki put možemo promišljati. Svrha navikavanja jest stjecanje određenih navika, ali steći naviku nešto činiti ne znači da to moramo činiti "iz navike".

Prema tome, ako procesom navikavanja razvijamo kod djece upravo ove druge, "neracionalne" navike (ako pokušavamo učiniti da djeca moralne radnje čine "iz navike"), onda možemo reći da postoji sukob između navikavanja kao odgojne metode s jedne, i

racionalnog rasuđivanja i ponašanja s druge strane. Drugim riječima, ako je ponašanje djeteta u konačnici formirano na temelju navika u eksplanatornom smislu, onda i za takvu vrstu ponašanja možemo reći da je neracionalna. Međutim, deskriptivni smisao pojma navike ostavlja prostor racionalnosti. Jer to samo znači da se djecu pokušava naviknuti na moralno ponašanje, ali ne i da ih se pokušava poticati da se moralno ponašaju "iz navike". Djeca kod koje se navikavanjem razvijaju "racionalne" navike će se, u skladu s tim, i ponašati na racionalan način. Iz toga, prema Petersu, slijedi "da je paradoks moralnog odgoja riješen. Jer nema nužnog protuslovlja između korištenja inteligencije i formacije navika" (Peters, 1965:112).

4.2.2. *Teoretski ili praktični problem?*

Vratimo li se na Petersovu tvrdnju da ne postoji nužno protuslovlje između formacije navika i inteligencije, tada vrijedi iznijeti neke prigovore. Prisjetimo se još jednom da Peters paradoks moralnog odgoja vidi u pokušaju odgajanja racionalnih ljudskih bića navikavanjem kao neracionalnim procesom. U skladu s tim shvaćanjem, ono što bismo očekivali jest to da se Petersovo rješenje paradoksa sastoji u objašnjavanju zašto se *navikavanje* na koncu ne bi trebalo smatrati neracionalnim procesom. Međutim, uvodeći distinkciju između eksplanatornih i deskriptivnih navika, Peters pažnju usmjerava na pojam navike, zanemarujući pritom navikavanje kao proces kojim se te navike usvajaju. Kraće rečeno, on jedino pokazuje da imanje navika ne mora biti u sukobu s promišljenim ponašanjem, ali ne i to da je i samo *navikavanje* racionalan proces. Peters bi u ovom kontekstu zasigurno odgovorio da je već postojanje racionalnih navika svojevrsno jamstvo da je i proces kojim se one formiraju racionalan. No kada bi odgovorio na takav način, tada bismo opet mogli upitati *kako* se taj proces uopće odvija. Na kakav bi se način trebao provoditi proces moralnog odgoja koji bi rezultirao usvajanjem "deskriptivnih" odnosno racionalnih navika?

Anticipirajući ono što smatram ključnim problemom cijele rasprave, čini mi se da se upravo u ovom posljednjem pitanju krije ono što bismo mogli opisati "pravim" paradoksom moralnog odgoja. U svrhu boljeg objašnjenja onoga što imam u vidu, pokušat ću se ukratko osvrnuti na jedan od Petersovih primjera. Kao što sam već napomenula, u svom pokušaju rješavanja paradoksa Peters se usredotočuje na pojam navike te, ukazivanjem na dva moguća načina shvaćanja ovog pojma, nastoji osporiti tvrdnju da postoji "inkompatibilnost između navika i inteligencije ili rasuđivanja" (Peters, 1979: 272). U tom smislu, on navodi da bi se "igranje bridža ili šaha moglo smatrati jednom od navika osobe, a ne postoji ništa […] neinteligentno u aktivnostima ove vrste" (Peters, 1979: 273). Međutim, ono što želim sugerirati jest da se problem moralnog odgoja, ali i odgoja uopće, javlja upravo u načinu usvajanja navika za koje možemo reći da su inteligentne. Vraćajući se na gornji primjer, problem se javlja kada određenu osobu, koja još nije sposobna za samostalno rasuđivanje, želimo naučiti da šah igra "svojom glavom". Problem nije u tome je li igranje šaha inteligentna navika ili aktivnost, već je problem u tome na koji način osobu uopće *možemo poučiti* inteligentnom igranju šaha. Neke Petersove tvrdnje daju naslutiti da on ovoj, možda očiglednoj, činjenici ne daje dovoljno na važnosti.[60]

Peters u jednom od svojih tekstova jasno daje do znanja da samo želi "[…] objasniti i riješiti *teoretski* paradoks moralnog odgoja […]" (Peters, 1965: 114). Međutim, ono što, između ostalog, nastojim naglasiti u ovom poglavlju jest činjenica da se srž problema, ne nužno i paradoks, otkriva upravo u *praktičnoj* domeni. Doduše, Petersu bismo trebali priznati da njegovo rješenje paradoksa koje pruža na konceptualnoj razini ima određenu snagu. Ako

[60] Ovdje želim ukazati na još jednu manju poteškoću. Možemo li naime Petersovu *formulaciju* problema uopće nazvati paradoksom? Ako se na trenutak vratimo na izvorno postavljen problem od strane Aristotela u *Nikomahovoj etici*, onda mi se čini da na takvo pitanje kada je riječ o samoj Aristotelovoj formulaciji možemo potvrdno odgovoriti. Pod pretpostavkom da je Aristotel navikavanje shvaćao neracionalnim procesom, kao što to sugerira Peters, onda se stvarno može činiti paradoksalnim da se, primjerice, hrabrim može postati jedino ako činimo hrabra djela, dok, s druge strane, već moramo biti hrabri da bismo takva djela činili. Ovako postavljen problem zasigurno ostavlja dojam logičkog paradoksa. No Petersova suvremena formulacija istog problema ne ukazuje da je riječ o paradoksu u pravom ili užem smislu. Ipak, budući da ova primjedba nije od veće važnosti za ovu raspravu, ovdje je tek usputno spominjem.

proces navikavanja ne mora rezultirati "eksplanatornim", već "deskriptivnim" ili racionalnim navikama, onda teoretski paradoks zapravo više i ne stoji. Ali opet, to ne znači da je samim time riješen i praktičan problem moralnog odgajanja. Nismo li u stanju odgovoriti na pitanje kako bi se trebao provoditi sam proces navikavanja čiji bi rezultat bio usvajanje deskriptivnih navika, Petersovo rješenje nam zapravo i ne može biti od velike pomoći. Već sam u uvodnom dijelu rada sugerirala da se odnos moralnog razvoja i moralnog odgoja treba promatrati u svjetlu odnosa deskriptivne i normativne sfere ili, možda bolje, jaza "jest" i "treba". Ili, drugim riječima, pitanje moralnog razvoja jest deskriptivni ili činjenični problem, dok pitanje moralnog odgoja predstavlja normativni problem. Imajući ovo u vidu, možemo zaključiti da se paradoks o kojem govori Peters neće moći riješiti ako, barem načelno, ne naznačimo način na koji bi se ovaj jaz mogao premostiti.

4.3. Karakter, emocije i odgoj

U ovom dijelu razmotrit ću drugi pristup za koji smatram da se uspješnije nosi s ključnim pitanjima moralnog odgoja. Riječ je, kao što sam već najavila, o karakternom odgoju. No odgovorimo ponajprije od čega se takav odgoj sastoji. Posegnuvši za uvriježenim određenjem, Noddings, primjerice, tvrdi da se ovaj vid odgajanja "koncentrira na usađivanje vrlina" pri čemu je "karakter definiran kao posjedovanje i aktivna manifestacija tih karakternih crta koje se nazivaju vrlinama" (Noddings, 2002: 3). Također, i Kristjánssonovo određenje karakternog odgoja može nam poslužiti u daljnjem razumijevanju prednosti i mana ovog pristupa. On karakterni odgoj vidi kao "regulaciju iskustva ili […] izražavanje emocija" (Kristjánsson, 2002: 171). Svaka ova definicija, promatrana sama za sebe, možda nam i ne bi govorila mnogo, no čini mi se da se one zgodno nadopunjuju pružajući na taj način cjelovitiju sliku onoga što i sama razumijem pod tradicionalnim poimanjem "karakternog odgoja". Kada naime govorimo o usađivanju vrlina, na što se usredotočuje Noddings, tada uvijek ujedno

govorimo i o kultiviranju određenih emocija budući da emocije jesu konstitutivni dijelovi vrlina. Tako nije moguće kazati da netko ima vrlinu, a da pritom nema emociju koja tu konkretnu vrlinu u značajnoj mjeri određuje.[61] Dakle, usađivati vrline istovremeno znači učiti nekoga da ima određene emocije odnosno truditi se da odgajanik stekne "emocionalne dispozicije potrebne u ljudskom svijetu" (Kristjánsson, 2002: 196). No jasno je da se time ne podrazumijeva samo imanje emocija, već i učenje njihova izražavanja na adekvatan način.

Izuzev naglaska na emocijama, u definiciji koju pruža Kristjánsson nailazimo i na izraz "regulacija iskustva" kojim se donekle daje naslutiti jedan mogući, premda često osporavani, vid "ostvarenja" vrle osobe. Regulirati iskustvo znači da mi, kao oni koji su u poziciji odgajatelja, zapravo određujemo kojim će iskustvima biti izložen onaj koga odgajamo. Regulaciju iskustva možemo u nekom pogledu vidjeti kao habituaciju o kojoj govori Aristotel budući da njome osoba, kao i kada je riječ o habituaciji, stječe određene vrline. Ipak, pod tom metodom ne podrazumijevamo, kako su neki skloni tumačiti Aristotelovu ideju, tek uzastopno ponavljanje ili prakticiranje vrlih radnji, već mnogo više od toga. Pitanje koje ovdje stoga treba postaviti jest: što želimo postići podvrgavanjem odgajanika različitim iskustvima? Kada kažemo da želimo da osoba stekne određene vrline, tada ujedno izražavamo našu želju da je poučimo kako postupati, ali i to kako u pojedinim okolnostima reagirati u emocionalnom smislu. To nas sve dovodi do poznate Aristotelove tvrdnje koju nije pogrešno smatrati njegovim odgovorom na pitanje o sadržaju i svrsi moralnog odgoja:[62]

[61] U kontekstu moga rada ovdje se usredotočujem na emocije kao bitnu (afektivnu) komponentu vrlina, ali vrlinu, o čemu sam već pisala u drugom poglavlju, jednako tako određuju i intelektualna (kognitivna) te motivacijska komponenta. Također, već sam kazala, osoba koja ima vrlinu i djeluje na način kojim tu vrlinu izražava pa tako trima navedenim možemo pridodati i posljednju, djelatnu komponentu.

[62] Ova tvrdnja izvorno je smještena u kontekstu rasprave o sredini između dviju krajnosti (suviška i manjka) u kojoj Aristotel naglašava (*Nikomahova etika* II, 1106a14–1109b26) da i kod osjećanja emocija, jednako kao i kod imanja vrlina, treba težiti izbjegavanju krajnosti.

> Jer i bojati se i biti hrabar i žudjeti i srditi se i smilovati se, i uopće osjećati užitak i bol, može se i previše i premalo, a ni jedno nije dobro. Ali osjećati to onda kada treba, prema čemu treba, prema kojima treba, zbog čega treba i kako treba – i sredina je i ono najbolje, kao što i pripada kreposti. (Aristotel, *Nikomahova etika* II, 1106b16–24)

Povod za pisanje ovog rada jednim sam dijelom pronašla upravo u ovim riječima na koje sam referirala već u samom uvodu. Aristotel sugerira da nije dovoljno steći odnosno imati neku emociju, već je tu emociju potrebno "ispravno" osjećati. Ono što je, međutim, zanimljivo jest da koliko god puta ova misao bila citirana u različitim kontekstima, ona još uvijek nije dobila zasluženu pažnju. Brojni se autori njome služe kao evidencijom u diskusijama o Aristotelovu poimanju vrline, kao i onda kada je u središtu interesa pitanje emocija i odgoja, ali ona sama ostaje nedovoljno objašnjena. Drugim riječima, rijetko će je koja suvremena rasprava o moralnom odgoju zaobići, ali isto će se tako u rijetko kojoj naći barem pokušaj da se odgovori kakve implikacije zahtjev o, pojednostavljeno rečeno, *osjećanju prave stvari na pravi način u pravo vrijeme* doista ima u praktičnoj domeni odgajanja. Iz tog razloga, do kraja ovog poglavlja, nastojat ću se više posvetiti ovom pitanju. U daljnjem tekstu bavit ću se još i indoktrinacijom kao najčešćim prigovorom s kojim se susreće karakterni odgoj te pojedinim metodama putem kojih se takav odgoj može provoditi.

4.3.1. *Kognitivna vs. emocionalna moralna zrelost*

Na tragu teme prošlog odsječka, možemo nastaviti raspravu oko mogućnosti ostvarivanja svrhe moralnog odgoja putem, u ovom slučaju, usađivanja vrlina kao poželjnih crta karaktera. Vidjet ćemo kako Kohlberg (2001 [1981] 580–586), primjerice, smatra da takvom metodom nije moguće odgojiti zrele i autonomne osobe koje će se samostalno "snalaziti" u moralnim pitanjima te one koji zastupaju karakterni odgoj optužuje za indoktrinaciju. Kohlbergova polazna pretpostavka jest činjenica da moralni odgoj formalno ne čini sastavni dio nekog

školskog predmeta, a ipak se neprestano prakticira. Tijekom nastavnog procesa djeci se govori što jest ili nije dopušteno činiti, upućuje ih se na poželjan način ponašanja, promatra se i vrednuje njihovo međusobno odnošenje, kao i njihov odnos prema nastavnicima. Jednako tako, i u obiteljima, premda naše različite postupke možda ne bismo strogo nazvali moralnim odgajanjem, djecu učimo određenim modelima ponašanja. Stoga nije pogrešno reći da se značajan dio interakcije odraslih i djece može promatrati kroz aspekt moralnog odgoja. Problem nastaje u tome što se odrasli prilikom određivanja pravila ponašanja ili upućivanja u prihvatljive načine djelovanja zapravo "oslanjaju" na svoje *vlastite* vrijednosti, nesvjesno ili svjesno nastojeći tim istim vrijednostima poučiti i svoju djecu. Upravo ta činjenica potiče Kohlberga na prigovor da u kontekstu moralnog odgoja onda više ne možemo govoriti o *poučavanju*, već o *indoktriniranju*.[63] Poučavati na način da drugima usađujemo svoje vlastito shvaćanje moralnosti ne može se, prema Kohlbergu, nazvati ispravnim moralnim odgajanjem. Inzistirajući na svojim vrijednostima, mi zapravo uskraćujemo pravo odgajanicima da imaju svoje vlastite vrijednosti i da samostalno rasuđuju o moralu, a to onda i ne možemo nazvati drugačije nego moralnim indoktriniranjem. Da ne bismo pribjegavali takvoj "metodi" moralnog odgoja, moramo se suočiti s pitanjem na koji način vlastita shvaćanja morala ne prezentirati drugima kao "moralne istine".

Neki se, pokušavajući riješiti problem moralne indoktrinacije, pozivaju na određene *sustave* moralnih vrijednosti. Prenošenjem takvog jednog sustava, kao što je, primjerice, onaj na kojem počiva židovska i kršćanska religija (Deset Božjih zapovjedi), mogao bi se odgajanicima usaditi određeni moralni sklop koji, s obzirom da ga ipak prihvaća i poštuje značajan broj ljudi, u tom smislu ne bi bio proizvoljno nametan od strane pojedinca u odgajateljskoj ulozi. No, premda usvajanje sustava temeljnih vrijednosti može na prvi pogled izgledati prihvatljivim rješenjem, problem koji iskrsava s ovakvom koncepcijom moralnog

[63] Prema Kohlbergu je indoktrinacija posve neprihvatljiva kao dio odgoja budući da je njegovo općenito stajalište kako je indoktrinacija nekompatibilna s idejom građanskih sloboda te demokratskih, ali i drugih, društvenih sustava.

odgoja jest u tome da ostaje nejasno kako uopće odrediti kriterij na osnovi kojeg bi se odabrao jedan, a ne neki drugi vrijednosni sustav. Prema Kohlbergu slična se stvar događa i kada se zalažemo za koncepciju moralnog odgoja poznatu kao "karakterni odgoj". Već je do sada jasno da je riječ o pristupu koji se uvelike oslanja na Aristotelovo učenje prema kojem bi se sadržaj moralnog odgoja trebao definirati s obzirom na vrlinu kao središnji pojam njegove vizije morala. Zastupnici ovog pristupa ističu kako je istina da se ljudi često ne mogu složiti oko mnogih detalja po pitanju toga što je moralno ispravno, a što moralno pogrešno, no činjenica je da svi ipak smatraju da su, recimo, iskrenost i odgovornost dobre i poželjne ljudske osobine. Kada bi se takve i slične osobine postepeno dodavale na svojevrsnu listu vrlina, u jednom bismo trenutku mogli doći do takve liste s kojom bi se većina nas mogla složiti. Kohlberg ovaj pristup odbacuje pomalo ga pogrdno nazivajući pristupom "torbe vrlina" (Kohlberg, 2001 [1981]: 583). On se, recimo, slaže da ideja o poučavanju iskrenosti ili odgovornosti neće izazvati nesuglasice, ali problem vidi u postizanju međusobnog slaganja oko značenja pojedinih vrlina. Tako ističe da je "ono što je za jednu osobu 'integritet' za drugu osobu 'tvrdoglavost', što je za jednu osobu iskrenost u 'izražavanju istinitih osjećaja' za drugu je osobu bešćutnost prema osjećajima drugih" (Kohlberg, 2001 [1981]: 584). S obzirom da ne postoji konsenzus oko toga koje bi se karakterne osobine trebale smatrati vrlinama, a koje ne, javlja se i problem koje točno vrline poučavati kada je riječ o moralnom odgoju.

Ovo je standardni prigovor koji se upućuje karakternom odgoju i koji možda predstavlja najveću poteškoću njegovim zastupnicima. Međutim, smatram da ovaj odgojni pristup ne mora biti bitnije uzdrman činjenicom da neke, iako općenito prihvaćene i poželjne, vrline ponekad trebaju ustupiti mjesto nekim drugima. Ne odričući se glavne ideje karakternog odgoja prema kojoj se odgoj temelji na usvajanju vrlina, moj je cilj pokazati da se prvi korak tog procesa treba sastojati u razvijanju senzibilnosti odnosno takvog emocionalnog

sklopa putem kojega će osoba biti u stanju detektirati moralno osjetljive okolnosti, a da bi potom, zahvaljujući *phronesisu*, mogla i odlučiti koju vrlinu, a time i koje emocije ispoljiti odnosno kako na temelju njih u takvim okolnostima reagirati. Ne postoji unaprijed određen popis vrlina koji, kao odgajatelji, želimo usaditi djeci, već to uvijek ovisi o kontekstu i danim okolnostima.

Ovdje želim navesti još jednu poteškoću istaknutu od strane Kohlberga, ali i drugih kritičara karakternog odgoja (usp. Noddings, 2002: 4), a koja datira još od Platonova pitanja iz dijaloga *Menon:* "[…] je li vrlina nešto što se može poučiti?" (Platon, *Menon,* 70a) Naime, čini se da vrlinu ne možemo poučavati na jednak način kao što to činimo kada je riječ, na primjer, o matematici. Kada djecu poučavamo određenim računalnim radnjama, tada oni takav sadržaj na neki način direktno usvajaju, ali mogu li ona na jednak način usvajati, recimo, vrlinu iskrenosti?

Kohlbergova kritika moralnog odgoja zasnovanog na usađivanju vrlina proizlazi velikim dijelom iz rezultata njegovih istraživanja moralnog razvoja prema kojima djeca u ranijim razvojnim fazama nemaju dovoljno razvijene kognitivne kapacitete da bi mogla razumjeti zbog čega su neki postupci moralno ispravni ili pogrešni, o čemu sam pisala još u prvom poglavlju rada.[64] Uzevši to, kao i sve do sada rečeno, u obzir, nije neobično da neki poput Kohlberga Aristotelovu metodu habituacije vide kao jedino rješenje kada je riječ o poučavanju i usvajanju vrlina. Način da netko postane pravedan, hrabar ili dobronamjeran može se, kako čitava stvar izgleda, isključivo sastojati u tome da on iznova ponavlja odnosno prakticira pravedne, hrabre ili dobronamjerne radnje. No sada se ipak trebamo upitati je li habituacija doista jedini način usvajanja vrlina. Aristotelov prijedlog također izrasta iz njegova stajališta da djeca nemaju razvijene intelektualne kapacitete i da nisu sposobna za

[64] Kao što sam tada kazala, ono što je karakteristično za prvu razinu moralnog razvoja, prema Kohlbergovim nalazima (1980 [1971]: 91), jest usmjerenost na vlastite, egoistične ciljeve, dok se društvena pravila doživljavaju kao izvanjska. Prvi stupanj ove razine obilježava okretanje poslušnosti zbog vlastitog interesa kao što je izbjegavanje kažnjavanja, dok se na drugom stupnju ispravno postupanje shvaća instrumentalno uvažavajući interes u vidu dobrobiti određenog pojedinca.

kritičko moralno rasuđivanje. Danas u tom pogledu još uvijek imamo sličan stav. Razlozi zbog kojih je to slučaj jednim dijelom sigurno proizlaze iz činjenice da su Kohlbergova istraživanja imala ogroman utjecaj kako na razvojnu psihologiju tako i na druge discipline koje se na ovaj ili onaj način interesiraju za ljudski razvoj. Dakle, pretpostavka koju Aristotel i Kohlberg dijele o ljudskim kognitivnim sposobnostima u ranim razvojnim fazama stoji, rekla bih, u pozadini kritike prema kojoj se procesom usvajanja vrlina, bez obzira zvali taj proces habituacijom ili nekako drugačije, nad odgajanicima zapravo vrši indoktrinacija. Čini mi se pritom da Kohlberga na njegovu kritiku ne potiče toliko činjenica da djeci usađujemo svoje vlastite vrijednosti koliko upravo njegovo mišljenje da djeca te vrijednosti nisu u stanju razumjeti.[65] Međutim, smatram da je upravo ta pretpostavka – da djeca u ranoj dobi, u kojoj se općenito drži da s moralnim odgojem već treba započeti, ne pokazuju zadovoljavajući stupanj moralne zrelosti – pogrešna. Kohlberg je, kao što znamo, u svojim istraživanjima djecu suočavao s hipotetičkim moralnim dilemama te je na temelju njihova rasuđivanja o tim dilemama izvlačio zaključke o stupnju njihove moralne zrelosti. Međutim, ono što ovdje treba naglasiti, on je zaključivao o njihovoj *kognitivnoj,* ali ne i o *emocionalnoj* zrelosti. Kohlberg, između ostalog, nije uzeo u obzir da se izuzev rješavanja apstraktnih i kompliciranih moralnih dilema, za što su sigurno potrebni već visokorazvijeni kognitivni kapaciteti, može posegnuti i za nekim drugim predlošcima na temelju kojih bi se moglo pratiti dječje moralno reagiranje (kao što su, recimo, priče i stvarne životne situacije s kojima se djeca susreću), a tada bi se i

[65] Jedino rješenje koje Kohlberg stoga smatra ispravnim kada je riječ o moralnom odgoju jest to da nastavnici podupiru kretanje djece kroz stupnjeve moralnog razvoja na način da ih suočavaju s različitim moralnim dilemama. Postavljanjem, kako on tvrdi, "sokratovskih pitanja" kod djece treba potaknuti neslaganje i nesigurnost u ono što je ispravno odnosno treba izazvati njihovu znatiželju o razlozima koje druga djeca pružaju kao odgovore na pitanja vezana uz hipotetičke ili stvarne moralne dileme. Kohlberg (2001 [1981]: 602, 1980 [1971]: 72–77) je primijetio da djeca preferiraju najviši stupanj rasuđivanja koji im je poznat, ali da nikada ne razumiju više od jednog stupnja iznad njihova. Kao rezultat, asimilacija rasuđivanja zbiva se prvenstveno kada je riječ o sljedećem stupnju iznad onoga na kojem se dijete trenutno nalazi. S obzirom da razredne diskusije o moralu, prema Kohlbergu, potiču kognitivno-moralne konflikte, djeca se u međusobnoj raspravi izlažu idućem stupnju moralnog razvoja. Na taj način moralnim se odgojem djecu ne indoktrinira nastavnikovim ili društvenim moralnim vrijednostima, već im se pruža prilika za prirodni razvoj njihova vlastita moralnog rasuđivanja.

njihovi rezultati, vjerujem, ponešto razlikovali od onih koje je on zabilježio. Jer, kako neki drugi autori poput Kristjánssona tvrde, "Već i na vrtićkoj razini djeca su sposobna za duboko suosjećanje […], napredne diskusije o pravednosti […] i, općenito govoreći, za pažljivo razlikovanje konvencionalnih i moralnih razloga za djelovanje" (Kristjánsson, 2002: 186).

Evidenciju koja bi poduprijela barem prvi dio posljednje tvrdnje možemo pronaći u radu razvojnog psihologa Martina Hoffmana. Hoffman je ustanovio postojanje pet tzv. modela ili mehanizama razvoja empatije – mimikriju, klasično uvjetovanje, direktnu asocijaciju, posredovanu asocijaciju i preuzimanje uloga (usp. Hoffman, 2000: 29–62) – od kojih već prva tri mogu govoriti u prilog mojoj glavnoj poanti u ovom dijelu: da su djeca putem svojih emocija u stanju razumjeti razloge za moralno ponašanje. Promotrimo za početak što Hoffman tvrdi:

> Da sažmem, mimikrija, uvjetovanje i direktna asocijacija važni su mehanizmi za pojavljivanje empatije zbog nekoliko razloga: (a) oni su automatski, brzodjelujući, i nevoljni; (b) omogućuju maloj djeci i djeci u preverbalnoj fazi, kao i odraslima, da empatiziraju s drugima koji su u nevolji […]. (Hoffman, 2000: 48)

Kao što je djelomično vidljivo iz gornjeg citata, Hoffmanova istraživanja rezultirala su spoznajom da su djeca već od najranije dobi sposobna za empatiju. Ta se empatija razvija slijedom različitih faza, a u prvima je dakako riječ o, mogli bismo kazati, "primitivnim" oblicima empatičnog reagiranja. Empatične reakcije se u prvim razvojnim fazama uglavnom svode na imitaciju ili pak nastaju kao uvjetovano odgovaranje na vanjske podražaje. Tako će, recimo, već i novorođenčad oponašati mimiku i geste drugih te će na temelju onoga što vide pokretati upravo one mišiće lica koji odaju emocije onih koji ih okružuju (usp. Nucci, 2001: 110–111). Također, nervoza ili bol koju majka osjeća uzrokovat će i kod djeteta kojeg drži u naručju neku vrstu emocionalnog stresa. Premda je, kao što sam kazala, riječ o "primitivnim"

oblicima empatije, spomenute reakcije pokazuju "da su ljudi konstituirani na takav način da mogu nevoljno i prisilno iskusiti emociju drugoga – to znači, nevolja osobe često ne ovisi o njezinoj vlastitoj [nevolji], već o bolnom iskustvu drugoga" (Hoffman, 2000: 49). Ne ulazeći dublje u domenu psihologije kojom se bavi Hoffman, ovdje želim zaključiti sljedeće. Dokazanu sposobnost djece za empatiju ne smijemo zanemariti u izgradnji prihvatljive koncepcije moralnog odgoja. Štoviše, na tu se njihovu sposobnost trebamo oslanjati te na njezinu temelju konstruirati različite metode kojima bismo kod djece mogli poticati razvoj njihova moralnog razumijevanja. Kada sam ranije rekla da djeca možda nisu kognitivno sposobna da bi mogla razumjeti razloge za moralno ponašanje, ali da je situacija drugačija uzmemo li u obzir njihove emocionalne "sposobnosti", mislim da sada tu moju intuiciju mogu potkrijepiti Hoffmanovim nalazima. Netko bi doduše mogao pomisliti da oni esencijalno ne odudaraju od Kohlbergovih budući da i jedni i drugi, samo iz drugoga kuta, govore o "nepromišljenim" reakcijama u početnim razvojnim fazama, no treba uočiti da se, kao prvo, te faze kronološki ne podudaraju. Hoffman naime govori o postojanju prvih oblika empatije već kod djece u predverbalnom stadiju, dok su Kohlbergovi ispitanici, koje on prema njihovoj sposobnosti moralnog rasuđivanja smješta u prvu razvojnu fazu, starijeg uzrasta. Kao drugo, upravo nam sama činjenica da se kod tek rođene djece može uočiti nešto takvo kao što je odgovaranje na emocionalna stanja drugih osoba, koliko god ti odgovori u početku bili automatski, može, suprotno Kohlbergovu mišljenju, jamčiti da se naši odgojni pothvati ne moraju svoditi na puko nametanje moralnih vrijednosti. Vodeći računa o tome da su djeca sposobna uočiti patnju i potrebe drugih, naš se pristup moralnom odgoju može u značajnom dijelu sastojati od daljnjeg poticanja razvoja empatije, a za što ona već imaju prirodnu predispoziciju. Čini mi se da upravo zahvaljujući tome što su u stanju duboko suosjećati s drugima, djeca mogu i razumjeti zašto neke radnje vidimo kao moralno ispravne, a druge kao pogrešne. Pritom će naravno obrazloženja koja ćemo im pružati uvijek ovisiti o razini

empatije koju su ona u određenoj fazi sposobna osjećati. U svakom slučaju, smatram da djeca imaju vrlo moćan aparat kojim se samo treba znati dobro služiti u smislu da se njihova sposobnost emocionalnog uživljavanja u tuđa stanja usmjerava u željenom pravcu.

Kohlberg je možda točno ustanovio da djeca u prvoj fazi njihova moralnog razvoja nemaju moralnu zrelost, ali time nije pokazao da ona nemaju i neki vid emocionalne zrelosti. Koncentrirajući se više na kognitivni razvojni aspekt, zanemario je činjenicu da su djeca, imajući već razvijenu određenu razinu senzibilnosti, sposobna shvatiti zbog čega nekoga smatramo dobrim ili lošim odnosno zbog čega na neko ponašanje gledamo kao ispravno ili pogrešno. Čini mi se da upravo zbog tog propusta Kohlberg i kritizira karakterni odgoj jer i samu vrlinu vjerojatno vidi prvenstveno kroz njezin kognitivni aspekt zapostavljajući pritom njezin, rekla bih, jednako važan emocionalni aspekt. Uzmemo li u obzir činjenicu da u prvoj fazi svoga razvoja djeca nisu još dosegla kognitivnu zrelost, onda se doista može steći dojam da nad njima vršimo indoktrinaciju kada im usađujemo vrline čiju, da se tako izrazim, pozadinu ona ne razumiju. Međutim, da je Kohlberg prepoznao važnost emocionalnog aspekta vrline odnosno činjenicu da već i mala djeca imaju visoki stupanj empatije i suosjećanja, tada bi možda uvidio da karakterni odgoj ne treba poistovjećivati s indoktrinacijom budući da habituacija, kao metoda ove koncepcije moralnog odgoja, nije *jedina* metoda kojom se karakterni odgoj može provoditi. Premda djeca ne mogu u intelektualnom pogledu razumjeti moralnu argumentaciju i razloge zbog kojih neko ponašanje odobravamo, a drugo vidimo kao nepoželjno, ona su za to sposobna u emocionalnom pogledu. Ona mogu razumjeti "jezik" morala ako im taj jezik pokušamo objasniti aludirajući na njihove emocije. Imajući iskustvo svojih vlastitih emocija, ona se mogu poistovjetiti s drugim subjektima nekih moralno osjetljivih okolnosti te na taj način prepoznati moralno poželjne vidove ponašanja. Osvrnemo li se u ovom kontekstu i na paradoks moralnog odgoja o kojem sam pisala u prošlom odsječku, također možemo kazati da i sam taj paradoks počiva

na pogrešnoj pretpostavci – da djeca nisu sposobna za samostalno rasuđivanje. I opet, to nam se može činiti jedino zbog toga što smo moralnu zrelost navikli poistovjećivati s kognitivnom, a ne emocionalnom zrelošću.

Kada sam u prvom poglavlju ukratko opisala Kohlbergov pothvat, spomenula sam također i Prinzovu (2007: 32–37) ideju da bi se, suprotno općem mišljenju prema kojem su rezultati Kohlbergovih istraživanja empirijski oslonac za racionalistički utemeljenu etiku, ti rezultati mogli interpretirati i kao empirijska potvrda etike zasnovane na emocijama. To Prinzovo stajalište proizlazi iz njegova uvida da je Kohlbergove zaključke o moralnom razvoju zapravo pogrešno tumačiti na način da stupnjevi moralnog razvoja odgovaraju isključivo onome kako se ljudi razvijaju u kognitivnom pogledu. Prinz naime smatra da se spomenuti stupnjevi mogu promatrati kao da odgovaraju onome kako se razvijamo u pogledu emocionalnosti. Na ovom mjestu neću ponovno iznositi cijelu njegovu argumentaciju, već ću samo ponoviti da on, recimo, prva tri Kohlbergova stupnja vidi kao stupnjeve u kojima dječje moralno rasuđivanje svoj izvor ima u različitim emocijama poput straha, tuge i frustracije. Iako bi se o tome dalo i dalje diskutirati, ovdje Prinzovo viđenje mogu još samo nadopuniti prijedlogom da bismo ono što Kohlberg vidi kao "nazadnost" u kognitivnom smislu, možda mogli promatrati kao "naprednost" u emocionalnom smislu. Upravo zbog te emocionalne naprednosti smatram da djeca jesu u stanju shvatiti zbog čega ih potičemo na usvajanje pojedinih vrlina, a to onda vidim i kao dobar razlog za promicanje karakternog odgoja kao prihvatljive odgojne opcije. Suprotno Kohlbergovu mišljenju, vjerujem da se ovim pristupom može postići samostalnost i autonomija u moralnom rasuđivanju, a neke metode kojima se pritom možemo koristiti prikazat ću u daljnjem tekstu.

4.3.2. *Neke metode i sredstva moralnog odgoja*

Na pitanje kako ostvariti svrhu moralnog odgoja različiti autori odgovaraju na različite načine. S obzirom da sam se opredijelila za pristup moralnom odgoju koji počiva na usvajanju vrlina, promotrit ću prijedloge onih koji se priklanjaju istom tom pristupu. Treba, međutim, napomenuti da se danas karakterni odgoj suočava s primjedbama čak i onih autora koji ga smatraju uspješnijim načinom odgajanja od onog koji se temelji na usvajanju načela. Razlog tome, čini se, leži u činjenici da, premda inherentno uključene u pojam vrline, emocije u odgojnom smislu ne dobivaju zasluženu pozornost čak ni od zastupnika etike vrlina koji se po prirodi stvari priklanjaju poučavanju vrlina kao plauzibilnom odgojnom konceptu.

Regulacija emocija putem kontrole ponašanja. Sam naziv ove metode može nas odmah podsjetiti na Aristotelovu habituaciju (usp. Kristjánsson, 2002: 189–190). Riječ je o vrlo raširenoj, ali i često osporavanoj metodi moralnog odgoja za koju smatram da se ipak zaslužuje naći na ovom popisu i to iz sljedećeg razloga. Premda ćemo kontroliranje ponašanja uglavnom smatrati površnim i "plitkim" načinom odgajanja, njime se ponekad ipak mogu polučiti željeni učinci – da osoba jednom samostalno počne regulirati vlastite emocije i svoje emocionalne reakcije. Cilj ove metode dvojak je: (i) želimo da određene emocije nastanu kao rezultat nekog ponašanja te (ii) da se određene emocije izbjegnu na temelju nekog ponašanja.[66] U samim ovim željenim učincima, rekli bismo, nema ništa sporno, no zamjerku nalazimo u samoj metodi njihova ostvarivanja prilikom koje odgajatelj namjerno usmjerava ponašanje odgajanika, dok ga on nesvjesno usvaja. Kako se čitava stvar odvija? Recimo, dijete može biti pokuđeno zbog nečega što je učinilo, a što u njemu može izazvati emociju stida. Ne samo da on tu radnju u budućnosti vjerojatno neće ponoviti, već će na samu pomisao takvog postupka početi osjećati stid. Na taj način će zapravo doći do prirodnog razvoja, u ovom slučaju, emocije stida koju će dijete, nakon što ju je jednom osjetilo, uključiti u svoj

[66] O sposobnosti reguliranja emocija putem činjenja odnosno nečinjenja radnji karakterističnih za određene emocije bit će riječi i u "Dodatku" gdje ću braniti tvrdnju da smo odgovorni za svoje emocije.

repertoar emocija u koji će moći "posegnuti" svaki put kada će to situacija zahtijevati. Uz takvo "stvaranje" određenih emocija, kao što sam već rekla, metodom kontroliranja ponašanja možemo također pokušati izbjeći emocije koje ne želimo da dijete ima. Jednostavno ga možemo držati podalje od ljudi, situacija ili problema koji bi kod njega mogli uzrokovati stvaranje emocija od kojih ga želimo sačuvati. Jasno je da onaj koga odgajamo, pogotovo što se tiče potonje mogućnosti, nema u tom procesu značajnu ulogu. Ipak, to ne znači da odgojni proces koji se zasniva na ovakvoj metodi mora u potpunosti biti lišen razumijevanja ili neke vrste angažmana od strane odgajanika. Kritiku prema kojoj se karakterni odgoj, bez obzira kojom se metodom služili, svodi na automatske i neracionalne radnje, Noddings, primjerice, vidi kao neutemeljenu i "pomalo pojednostavljenu" (Noddings, 2002: 4). Ona tako smatra da se svi ponekad služimo direktnim usađivanjem pojedinih vrlina u djecu, ali to ne znači da ih pritom lišavamo odgovarajućeg obrazloženja. Tako nećemo djetetu samo narediti da se, na primjer, nježno ophodi prema drugoj djeci, već ćemo mu ujedno i kazati zašto da se ponaša na takav način odnosno zašto da izbjegava drugačiji vid ponašanja; naravno, posegnuvši za takvom vrstom obrazloženja koje dijete u tom trenutku, s obzirom na svoju dob i sposobnosti, može shvatiti. Na tom tragu i Kristjánsson upozorava: "[…] ključno je da učitelj, jednako kao i roditelj, nadopune čini [do's] i ne čini [don'ts] od samih početaka s kako [how's] i zašto [why's] te da potiču djecu da nauče gledati na stvari iz točke gledišta drugoga" (Kristjánsson, 2002: 189). No roditelji i učitelji, kao i svi koji se nađu u poziciji odgajatelja, moraju znati da je njihova uloga u odgoju mnogo odgovornija nego što se to može činiti kada govorimo o ovoj, ali i drugim odgojnim metodama. Svaki odgajatelj, bio on toga svjestan ili ne, služi kao svojevrstan model ili uzor onima koje odgaja. Bez obzira je li u pitanju pozitivan ili negativan utjecaj na odgajanike, neosporno je da je taj utjecaj velik (usp. Kristjánsson, 2002: 190, Noddings, 1998: 190; 2002: 15–16). Povežemo li to s teorijom koja stoji u pozadini ovog odgojnog pristupa, a riječ je dakako o etici vrlina, onda je jasno da posljednju tvrdnju

možemo promatrati imajući na umu Aristotelova *phronimosa*. Kao što je poznato, riječ je o figuri idealnog vrlog čovjeka prema kojem se trebamo voditi u svome djelovanju. Jesu li naše radnje hrabre ili pravedne, moći ćemo odrediti prema tome jesu li te radnje onakve kakva bi učinila vrla osoba. Vratimo li se na priču o odgoju, jasno je da ne možemo izbjeći to da će odgajanici razvijati one osobine koje imaju njihovi odgajatelji. U tom smislu je uvijek važno napominjati da ti odgajatelji, kao dječji uzori, moraju imati kvalitete koje želimo usaditi i djeci. No pritom nije cilj, kao što to Kristjánsson (2002: 190) kaže, da djeca imitiraju svoje roditelje ili učitelje, već da im oni služe kao primjeri dobrih osoba.

Indukcija. Ostane li netko još uvijek skeptičan u pogledu metode kojom emocije reguliramo kontrolom ponašanja, važno je reći da nismo osuđeni samo na takav način provođenja karakternog odgoja. Želimo li biti sigurni da će naši odgojni napori doista rezultirati stvaranjem osoba koje suvereno vladaju svojim moralnim životom, možemo se poslužiti i nekim sofisticiranijim odgojnim metodama. Jedna takva je sigurno ona koju predlaže već spomenuti Hoffman, a koja dakako izrasta iz njegove teorije o ljudskoj empatiji. Riječ je o metodi indukcije kojoj se možemo prikloniti ako hoćemo postići to da odgajanici budu svjesni *zašto* bi neke radnje trebali činiti, a neke izbjegavati. Za Hoffmana (2000: 150–156) indukcija također predstavlja jednu vrstu habituacije, ali takve habituacije koja se ne svodi na mehaničko ponavljanje određenih radnji, već u opetovanom osvješćivanju emocija. Kao što sam već rekla, Hoffmanovo je polazište činjenica da su djeca u stanju razumjeti razloge zbog kojih ih se upućuje u određenom pravcu kada je riječ o njihovu moralnom ponašanju, a ta njihova sposobnost, pa onda i učinkovitost ove metode, ovisi o djetetovoj urođenoj sposobnosti za empatiju. No kako konkretno provoditi indukciju? Učini li dijete nešto što smatramo pogrešnim (recimo da udari drugo dijete), prema Hoffmanu, trebamo kod njega pokušati osvijestiti kako bi se ono samo osjećalo da se njemu takvo što dogodilo. Ujedno, kao odgajatelji, trebamo u tom postupku zauzeti perspektivu žrtve te djetetu na taj

način pokušati približiti emocije onoga koga je povrijedilo. Inzistirajući svaki put iznova na osvještavanju emocija koje je ono svojim postupcima izazvalo kod drugih, kao i njegovih vlastitih emocija koje bi se javile kada bi on bio žrtva sličnih radnji, dijete će postepeno početi razumijevati učinke svoga postupanja i razloge zbog kojih neke vidove ponašanja pohvaljujemo, a druge pokuđujemo. S vremenom, kada je u pitanju nepoželjno ponašanje, ono će početi povezivati negativnu emociju (na primjer, osjećanje boli, krivnju i sl.) s mogućnošću da u nadolazećoj situaciji nekoga povrijedi. U tom smislu će zapravo naučiti preventivno djelovati, ili ne djelovati, jer će već unaprijed biti u stanju sagledati štetu koju bi svojim postupcima moglo nanijeti. Prisjetimo li se moje rasprave u trećem poglavlju u kojoj sam, priklanjajući se Blumu, zastupala tvrdnju da nam moralna načela mogu biti od koristi tek tada kada imamo razvijenu senzibilnost putem koje možemo detektirati moralno relevantna svojstva različitih okolnosti, na ovom mjestu to mogu poduprijeti i Hoffmanovom vizijom odgoja. On također smatra da univerzalna etička načela kao što je načelo "Pogrešno je ozljeđivati druge ljude" svoju snagu crpe upravo iz činjenice da ćemo, ako smo podvrgnuti ispravnom odgojnom procesu, prije nego što nekoga povrijedimo, unaprijed povezati iskustvo određene emocije s onim što bismo eventualno mogli učiniti (usp. Hoffman, 2000: 221, 247). Upravo će nas poznavanje toga kako je biti u stanju osjećanja krivnje, primjerice, spriječiti da nekoga ozlijedimo. Kada tu emociju ne bismo imali u svom emocionalnom repertoaru, samo načelo koje nam govori da je pogrešno ozlijediti drugu osobu ne bi nam bilo od velikog značaja. Uočimo još na koncu da je metoda indukcije koju Hoffman predlaže različita od klasičnog discipliniranja budući da se ona ne temelji na kažnjavanju i sankcijama. Naime, kada u odgoju, s jedne strane, posežemo za kažnjavanjem ili se, s druge strane, služimo neumjerenim nagrađivanjem, uvijek postoji opasnost od gubitka intrinzične motivacije. Drugim riječima, motiv nekog ponašanja, zahvaljujući takvim odgojnim "potezima", najčešće postaje vanjska sankcija odnosno nagrada, dok unutarnji motivi odgajanika za određenim

vidom ponašanja iščezavaju. Ti motivi, za Hoffmana, naravno ne smiju ovisiti o vanjskim utjecajima, već oni trebaju biti naše vlastite emocije ili pak emocije onih s kojima se nalazimo u interakciji.

Priče, diskusije i mediji. Služiti se pričama kao sredstvom moralnog odgoja znači služiti se kvalitetnom literaturom koja kroz iskustva različitih likova prezentira vrline koje želimo da djeca usvoje (usp. Noddings, 2002: 44). Ovdje možemo dodati da u tom procesu emocije imaju najznačajniju ulogu. Upravo putem uživljavanja i poistovjećivanja s emocijama i emocionalnim reakcijama junaka bajki, mitova i tragedija, djeca uče o svemu onome što smatramo tipičnim ljudskim karakteristikama (usp. Kristjánsson, 2002: 191). Prepoznajući neke emocije i/ili emocionalne reakcije kao dobre ili loše djeca postepeno uviđaju zbog čega je u nekoj vrsti situacije poželjno ili pak nepoželjno reagirati na određeni način. Važnost priča u moralnom odgoju posebno ističe Nussbaum koja, pozivajući se na Aristotelove misli iz *Retorike* i *Poetike*, tvrdi: "[…] nikada nismo dovoljno živjeli. Naše iskustvo je, bez fikcije, suviše ograničeno i suviše skučeno. Literatura ga proširuje čineći da razmišljamo i osjećamo o nečemu što bi inače moglo biti predaleko za osjećanje" (Nussbaum, 1990: 47). No premda nam zbog specifičnosti načina života, vlastitih okolnosti i okruženja, čitanje literature svakako omogućuje osjećanje i spoznaju nekih stanja koja inače ne bismo možda nikada iskusili, također nam i naša svakodnevica, kao i svakodnevica bliskih ljudi, otvara brojne teme za diskusiju o emocijama koje proživljavamo. Danas su toga svjesni psiholozi i pedagozi koji tu činjenicu sve češće koriste u osmišljavanju različitih radionica i seminara u okviru kojih se s djecom raspravlja o različitim temama iz svakodnevnog života, a čija recepcija i doživljavanje može pozitivno, ali i negativno utjecati na njihov psihološki razvoj. Uz priče i diskusije, važno je još napomenuti i to da se u svemu ne smije zanemariti uloga suvremenih medija. Kao što lijepo primjećuje Slote (2007: 29), mediji mijenjaju našu recepciju tuđih iskustava i situacija jer ono što nam se nekoć možda činilo udaljenom patnjom ili nesrećom nekoga koga

nikada nećemo ni upoznati, danas prepoznajemo kao nešto što se događa u našoj neposrednoj blizini i s čime se na koncu i sami možemo suočiti. Na taj način zapravo širimo svoj vidokrug te svoju senzibilnost ne ograničavamo samo na bliski krug osoba, nego i na ljude koji pripadaju drukčijim kulturnim okruženjima. Ono što je dakle zajedničko svim navedenim sredstvima moralnog odgoja jest poticanje onoga što bih nazvala emocionalnim razumijevanjem. Naime, upravo se na tu vrstu dječjeg razumijevanja oslanjaju odgajatelji koji provode karakterni odgoj putem metode čitanja priča, diskusija i oslanjanja na medije: "Ideja nije sporiti se, preraditi, ili opravdavati, već pružiti djeci […] osjećaj da postoji dobro u ljudima posvuda i da ljudi u svakom životnom koraku mogu ispoljavati tu dobrotu" (Noddings, 2002: 45).

4.3.3. *Osjećati pravu stvar na pravi način u pravo vrijeme*

Na koncu rada o ulozi emocija u moralu ostaje mi kazati nešto o Aristotelovoj napomeni koju sam navela u uvodnom dijelu ovog poglavlja, a u daljnjem tekstu služit ću se njezinom sažetom formulacijom: "osjećati pravu stvar na pravi način u pravo vrijeme".[67] Moj je glavni zadatak ispitati kakve implikacije ova napomena ima za moralni odgoj. Već sam u najavi rasprave upozorila da je mnogi autori navode u svojim tekstovima kao povod ili pak potkrepu tumačenjima Aristotelova učenja sugerirajući da se vrlina kao središnji pojam Aristotelove etike ne može promatrati odvojeno od emocije kao njezina konstitutivna dijela. Međutim, također sam rekla, oni se uglavnom ne zadržavaju na pitanjima koja se otvaraju kada se sa zahtjevom za osjećanjem prave stvari na pravi način u pravo vrijeme susretnemo u praktičnoj domeni odgajanja. No pođimo redom. U ovom sam poglavlju tvrdila da se svrha moralnog odgoja ogleda u samostalnosti i autonomiji osobe koja je u stanju suvereno donositi odluke o svom moralnom ponašanju. Imajući u vidu Aristotelov zahtjev, možemo se poslužiti i

[67] Puna formulacija glasi: "[…] osjećati [emociju] onda kada treba, prema čemu treba, prema kojima treba, zbog čega treba i kako treba – i sredina je i ono najbolje, kao što i pripada kreposti" (Aristotel, *Nikomahova etika* II, 1106b16–24).

ovakvom formulacijom: svrha moralnog odgoja sastoji se u tome da osoba nauči djelovati na pravi način i u pravom trenutku, a da ujedno ima i odgovarajuće emocije. Drugim riječima, postupiti velikodušno u okolnostima koje zahtijevaju takvo postupanje (na primjer, dati svoj prilog za pomoć nastradalima u nekoj nesreći) smatrat ćemo hvalevrijednim ako onaj tko tako postupi ima i sukladne emocije poput suosjećanja i tuge (zbog spoznaje o patnji nastradalih) i/ili radosti i entuzijazma (zbog spoznaje da će svojim postupkom nekome pomoći).

No ovdje treba razlučiti nekoliko stvari. Jedna od njih jest normativnost koja se očituje u našoj pretpostavci da bi moralna osoba *trebala* imati odgovarajuće emocije. I ne samo kada je riječ o moralu, mi očekujemo da ćemo kod ljudi vidjeti određene emocije kao odgovor na neko stanje stvari. Nećemo pogriješiti ako kažemo da to očekivanje izvire iz naše intuicije o vrlo čvrstoj relaciji između određenog vrijednosnog svojstva i emocije kao adekvatnog odgovora ili reakcije na to svojstvo (usp. Goldie, 2002: 28–37). Čini nam se da netko tko uistinu shvaća da je nešto opasno treba kao reakciju na tu opasnost imati emociju straha. Prepoznaje li netko nešto kao smiješno, onda će, pretpostavljamo, na to reagirati osjećanjem zabave. Kakve reperkusije to ima za odgoj? S jedne strane, može izgledati kao da te reakcije tijekom našeg razvoja nastaju spontano. S druge strane, iskustvo nam pokazuje da djeca koja su zbog različitih razloga i okolnosti zakinuta u odgojnom smislu, u svojim emocijama, kao i u svojim emocionalnim reakcijama, mogu pokazivati značajna odstupanja od onoga kako se u tom smislu "snalaze" djeca koju smatramo dobro odgojenom. S obzirom na sve što sam do sada govorila, istina je vjerojatno negdje u sredini: naše emocionalne reakcije djelomično nastaju kao rezultat naše urođene sposobnosti za prepoznavanje tuđih emocionalnih stanja, koja potom i sami postepeno internaliziramo, ali i pod utjecajem odgojnih metoda kojima smo podvrgnuti u različitim razvojnim fazama. U prošlom odsječku pokušala sam približiti neke od tih metoda kojima se priklanjaju zastupnici karakternog odgoja, a kojima je, između ostalog, cilj da djeca stvore široki repertoar emocija na koje će se moći oslanjati u svom

moralnom ponašanju. No ono što me ovdje posebno zanima i na što želim skrenuti pažnju jest činjenica da se mi pozivamo na "normalne", "odgovarajuće" ili "adekvatne" emocije i emocionalne reakcije, ali pritom zapravo ne kažemo što to doista znači imati "normalnu" emocionalnu reakciju odnosno što to znači imati emociju koja je adekvatna zbivanjima s kojima se suočavamo.

Mnogi će se, kao što sam to ranije sugerirala, složiti da kultiviranje emocija zauzima važno mjesto u odgojnom procesu, ali pitanje o tome u čemu se sastoji njihova "normalnost" ili "adekvatnost" ostaje neodgovorenim. Promotrimo samo jedan tipičan primjer: "Još, koliko ja znam, nijedan eminentni filozof ili psiholog nije ozbiljno ispitao Aristotelov pogled da je roditeljska rana interakcija sa svojom djecom krucijalna za formiranje karaktera, posebno za razvoj *normalnih* emocionalnih reakcija" (Kristjánsson, 2002: 188, moj kurziv). Kao i mnogi drugi filozofi, svjesni važnosti emocija i njihove kultivacije, i Kristjánsson se, kao što vidimo, očituje o tom problemu, propuštajući pružiti svoje obrazloženje "normalnih" emocionalnih reakcija. Sve u svemu, ponovno se vraćamo na izvor ove rasprave i pitanju što znači osjećati pravu stvar, na pravi način i u pravoj mjeri.

Jedan odgovor na postavljeno pitanje možemo potražiti u raspravi kojom sam se bavila u drugom poglavlju rada. Tada sam, pozivajući se na D'Armsa i Jacobsona, govorila o racionalnosti emocija i dvama pripadajućim aspektima kroz koje se ta racionalnost manifestira. Služeći se Aristotelovim rječnikom, sada mogu reći da za osjećanje "prave" stvari moraju biti zadovoljena dva uvjeta. Kao prvo, emocija koju imamo treba odgovarati vanjskom stanju stvari te, kao drugo, njezin intenzitet treba biti proporcionalan tom stanju stvari. U skladu s tim, kazat ćemo da osoba čije su emocije dobro odgojene na opasnost, primjerice, reagira stvaranjem emocije straha, ali straha u odgovarajućoj mjeri. Netko bi odmah mogao prigovoriti da je emocija straha ionako urođena pa o njezinu odgoju zapravo i

ne možemo govoriti. Premda svakako neću osporavati činjenicu da je strah urođena emocija,[68] smatram da to hoćemo li na neku situaciju ili događaj odgovoriti s manjom ili većom "količinom" straha odnosno hoće li naša reakcija biti pretjerana / premala ili pak proporcionalna onome što nas je preplašilo, ovisi o tome kakvim smo odgojnim utjecajima bili izloženi kao djeca.

No podsjetimo se da D'Arms i Jacobson (2000b: 84–85) upućuju na problem koji je, kako mi se čini, od izuzetnog značaja kada je riječ o problemu *normalnih* emocionalnih reakcija. Kako sam već rekla, oni etiku vrlina vide kao tipičan primjer moraliziranja emocija – pogreške koja se javlja kada nečije emocije, unatoč tome što su racionalne, kritiziramo imajući u vidu njihovu moralnu konotaciju odnosno pitanje da li ih je kao reakciju na to stanje stvari moralno primjereno osjećati. Zastupamo li etiku vrlina, smatraju D'Arms i Jacobson, ovu pogrešku gotovo da i ne možemo izbjeći budući da je već u samome pojmu vrline sadržano to da će osoba imati i moralno primjerene emocije. Posljedica toga je da se unutar etike vrlina emocije i moral uopće ne mogu razgraničiti te da vrla osoba ne smije imati racionalne emocije u slučaju kada se racionalnost ne preklapa s moralnom primjerenošću emocije. Moj odgovor na ovu primjedbu sastojao se od tvrdnje da zastupnici etike vrlina mogu dozvoliti da osoba ima racionalne emocije i tada kada se čini da osjećanje neke emocije nije u skladu s onim što zahtijeva određena vrlina. Jer ono što ipak možemo kontrolirati, tvrdila sam, naše su reakcije. Bez obzira imamo li i moralno primjerene i racionalne, ili racionalne i moralno neprimjerene emocije u nekim okolnostima, naše reakcije uvijek mogu odavati vrlinu. Drugim riječima, premda je možda dobro težiti aristotelovskom idealu, tj. skladu svih aspekata vrline pa time i skladu emocija te pripadajućih reakcija, moje je stajalište da nečija moralnost često dolazi do izražaja upravo u ponašanju osobe i odvagivanju toga što će i na koji način u nekoj prilici pokazati, a što će ipak "prešutjeti" i "ostaviti za sebe".

[68] Strah se zajedno s emocijama radosti, ljutnje, gađenja, tuge i iznenađenja ubraja u tzv. primarne emocije čija su glavna obilježja urođenost i univerzalnost. Svi ih ljudi doživljavaju i ispoljavaju te se u svim kulturama izražavaju na jednak način (usp. Oatley i Jenkins, 2007 [1998]: 49–52).

Kakve pak posljedice tendencija da emocije moraliziramo ima za moralni odgoj? Ako želimo da djeca imaju *normalne* emocionalne reakcije, znači li to da ona trebaju imati racionalne ili moralno primjerene emocije? Mi, s jedne strane, želimo da djeca imaju moralno primjerene emocije; da budu suosjećajna, da se raduju, da vole i brinu o drugima. Ali, što učiniti kada je racionalnost emocija u sukobu s njihovom moralnom primjerenošću? Nije teško zamisliti situacije u kojima su zavist ili osvetoljubivost racionalne emocije. Jednako tako, često nam je nešto, s pravom, smiješno, ali znamo da ćemo, nasmijemo li se, nekoga povrijediti. Što učiniti u takvim slučajevima? Treba li ukazati djeci da je neke emocije ponekad u redu osjećati, ali da ih nije u redu ispoljiti? Mislim da je odgovor na to pitanje potvrdan. Meni se čini da konflikt između racionalnih i moralno primjerenih emocija jednostavno nije moguće riješiti i da će se gotovo svi ponekad naći u situaciji u kojoj će se s takvim konfliktom suočiti. Kakve je emocije u takvim situacijama normalno osjećati, a kakve je emocije normalno ispoljiti, čini mi se, najviše ovisi o samom kontekstu, a zadatak moralnih odgajatelja jest, pored ostalog, da odgajanike pripreme na takve situacije i da kod njih stvore čvrstu emocionalnu podlogu na osnovi koje će lakše donositi odluke. Jedino što moralni odgajatelji mogu učiniti jest da kod djece pokušaju razviti senzibilnost putem koje će uočavati ono što je relevantno u pojedinim situacijama i koja će im omogućiti da se lakše "nose" s konfliktnim slučajevima o kojima je riječ.

4.3.4. *Perceptivna uloga emocija*

Posljednjom rečenicom zapravo dolazim do svoje glavne tvrdnje u ovom poglavlju. Na početku rada govorila sam o tome da emocije imaju perceptivnu ulogu i da upravo putem njih u različitim okolnostima neka svojstva uočavamo kao moralno relevantna. Štoviše, pozivajući se na Sherman (1993: 150–154), Oakleya (1994: 49–53) i McDowella (1998: 87–88), tvrdila sam da naše razumijevanje svijeta u cjelini u značajnoj mjeri ovisi o tome kakvo je naše

emocionalno ustrojstvo. No na ovom mjestu želim naglasiti upravo tu perceptivnu "sposobnost" naših emocija. Da bi netko *vidio* da je nekome potrebna pomoć, smatram, on mora *kao preduvjet* imati razvijenu empatiju, suosjećanje i brigu za drugoga, jednom riječju, senzibilnost putem koje će biti u stanju prepoznati da je uopće potrebno pomoći. Na kraju svega pak, *kao posljedicu* čitavog procesa koji može i ne mora uključivati određene radnje, osoba kao svoj odgovor na situaciju može (treba) osjećati neku od emocija (zadovoljstva, žaljenja, radosti, krivnje…).

Kada je riječ o perceptivnoj ulozi emocija, čini se da ipak nije isto prepoznati, na primjer, da je vatra opasna i da je nekome potrebna pomoć. Da je riječ o različitim vrstama "osjetljivosti" ili "percepcije", vidljivo je već iz samih opservacija koje imamo u tom pogledu. Tako ćemo za nekoga tko ne mari za vlastitu sigurnost reći da je neoprezan i lakomislen, ali za nekoga tko ne mari za drugoga reći ćemo da mu nedostaje senzibilnosti. U odgojnom kontekstu to znači da nije isto naučiti dijete da izbjegava i da se boji vatre te da, na primjer, treba osjećati krivnju ako je propustilo nekome priskočiti u pomoć. Povežemo li sada taj problem s razmotrenim odgojnim metodama, onda kažimo da se u prvom slučaju možemo poslužiti onim jednostavnijim poput habituacije, dok ćemo se u drugom slučaju vjerojatno trebati poslužiti onim sofisticiranijim poput indukcije, čitanja literature i razgovora o moralnim temama. Netko bi i dalje mogao tvrditi da nema razlike između poučavanja jednog i drugog; da je uvijek riječ o odgoju emocija i da nema smisla govoriti o različitim metodama prilikom odgajanja emocija općenito i onih emocija koje obnašaju određenu ulogu u moralnom ponašanju. Ipak, prema mome mišljenju, ta primjedba ne stoji. Strah kod nekoga možemo odgojiti kao reakciju na opasnost samim ponavljanjem da je nešto opasno i navikavanjem odgajanika na to da izbjegava takve stvari i okolnosti. No ne možemo istim načinom kod njega "stvoriti" sposobnost uočavanja da je potrebno pomagati drugima i da se u tome treba voditi svojim emocijama.

Sposobnost uočavanja o kojoj ovdje govorim bliska je onome što je Aristotel nazvao *phronesisom*. Riječ je o intelektualnom uvidu ili svojevrsnoj moralnoj percepciji koja nam, kako je ovdje shvaćam, također omogućava da prosudimo na koji ćemo način i hoćemo li uopće manifestirati svoje emocije. Dakle, *phronesis* ne samo da nam omogućava da određenu situaciju vidimo kao takvu i takvu, već je za njega konstitutivno i to da ćemo na tu situaciju emocionalno reagirati na takav i takav način. Ovu emocionalnu reakciju shvaćam u širem smislu jer ona, čini mi se, ne uključuje puko imanje određene emocije, već i njezino ispoljavanje. No ovdje je teško, ako ne i nemoguće, razlučiti kognitivni i emocionalni aspekt te perceptivne sposobnosti, jer odgovarajuće emocije, kako sam rekla, nisu samo posljedica percipiranja neke situacije, već i sam preduvjet. Da u procesu moralnog spoznavanja nije moguće povući strogu granicu između kognitivnih i emocionalnih elemenata koji u njemu sudjeluju prepoznaje i Nussbaum tvrdeći da Aristotel "ne radi oštri jaz između kognitivnog i emotivnog. Emocija može igrati kognitivnu ulogu, a kognicija se, ako hoće biti ispravno informirana, mora oslanjati na rad emotivnih elemenata" (Nussbaum, 1990: 78). Kako bi potkrijepila ovu tvrdnju, Nussbaum pruža primjer situacije u kojoj nečiji prijatelj treba pomoć. Ta će činjenica, ona smatra,

> češće biti "viđena" prvo osjećajima koji su konstitutivni dijelovi prijateljstva, nego čistim intelektom. Intelekt će često htjeti konzultirati te osjećaje da bi dobio informacije o istinskoj prirodi situacije. Bez njih, njegov pristup novoj situaciji bio bi slijep i tup. […] Bez osjećaja, dio ispravne percepcije nedostaje. Vjerujem da ta tvrdnja implicira da percepcija nije samo potpomognuta emocijom, već je također djelomično konstituirana primjerenim odgovorom. Dobra percepcija je potpuno prepoznavanje ili priznavanje prirode praktične situacije; cijela je osobnost vidi onakvom kakva jest. Djelatniku koji intelektualno razaznaje da prijatelj treba pomoć ili da je netko voljen preminuo, ali koji ne uspije na te činjenice odgovoriti s primjerenom simpatijom ili tugom, očigledno nedostaje dio aristotelovske vrline. Čini se

> ispravnim kazati […] da nedostaje dio moći rasuđivanja ili percepcije. Ta osoba ne *vidi* doista ili ne vidi potpuno što se dogodilo, ne prepoznaje na punokrvan način ili ne prima. Želimo reći da ona samo izgovara riječi. "On treba moju pomoć" ili "ona je mrtva", ali ne *znajući* to još doista u potpunosti, jer nedostaje emocionalni dio kognicije. (Nussbaum, 1990: 79)

U ovim se riječima Marthe Nussbaum sažima glavnina onoga o čemu sam do sada pisala. Kao prvo, da bismo dobili uvid u određeno stanje stvari, mi moramo imati dobru percepciju. No da bi naša percepcija bila dobra nije dovoljno imati razvijen jedino njezin kognitivni aspekt jer se prava narav nekih okolnosti spoznaje, kao što Nussbaum kaže, cijelom osobnošću, a to znači i našim emocionalnim kapacitetima. Kako naš uvid da je netko u nevolji ne bi ostao samo na razini informacije, potrebna nam je emocija. Upravo zato jer smo suosjećajni vidjet ćemo tu informaciju u njezinu pravom svjetlu; shvatit ćemo posebnosti situacije, vjerojatno ćemo biti motivirani nešto učiniti te ćemo imati i adekvatnu emocionalnu reakciju. Osoba koja, primjerice, nema smisla ili "osjećaja" za humor, ništa neće nalaziti smiješnim pa tako neće imati ni zabavu kao reakciju na smiješnu situaciju. Jednako tako, osoba koja nema suosjećanja neće činjenicu da netko pati vrednovati kao nešto loše i nešto što zaslužuje njezinu pažnju, pomoć i sl. Prema tome, mi putem emocija vidimo stvari na određeni način, a to upotpunjujemo svojim kognitivnim perceptivnim sposobnostima i obrnuto. Stoga nije pogrešno kazati da postoje dvije vrste percepcije kao što sam to ranije sugerirala. Ili, možda je točnije u aristotelovskom duhu kazati da se *phronesis* kao naša moralna percepcija pojavljuje u dva, međusobno nerazdvojna vida – emocionalnom i kognitivnom.

Složimo li se s dosadašnjim tvrdnjama, onda je jasno da moralnim odgojem trebaju biti obuhvaćene i emocionalna i kognitivna strana naše moralne percepcije. Govorila sam da ćemo se kada je u pitanju najranije razvojno razdoblje, služiti uglavnom onim odgojnim metodama koje se oslanjaju na dječju empatiju. Zahvaljujući toj urođenoj sposobnosti prepoznavanja i internaliziranja emocionalnih stanja bliskih osoba, odgajatelji, aludirajući na

emocije subjekata u različitim interakcijama, imaju priliku kod djece postepeno razvijati sofisticiranije oblike empatije te širiti repertoar njihovih emocija. Jedan od važnih odgojnih zadataka je stoga suočavati djecu sa što više emocionalnih iskustava kako bi ona razvijala i izoštravala svoju emocionalnu percepciju odnosno osjetljivost za moralno značajne aspekte života. Kada pak i u svom kognitivnom razvoju dosegnu razinu na kojoj će putem svojih kognitivnih sposobnosti moći razumjeti moralnu argumentaciju i razloge za kojima posežemo u obrazlaganju moralnih postupaka, ona će već imati svojevrsnu emocionalnu moralnu "podlogu". Vratimo se na pitanje koje sam ranije postavila i kažimo da to kakve će biti dječje reakcije i hoće li ona biti u stanju ispravno procjenjivati kada neke emocije nije primjereno izraziti, ponovno ovisi i o njihovoj emocionalnoj i o kognitivnoj moralnoj zrelosti.

4.3.5. *Završna napomena*

Kada sam na samom početku rada prikazala glavne teorije emocija, tada sam istaknula i tri glavne komponente od kojih se svaka emocija sastoji – kognitivnu, afektivnu i motivacijsku. Svaka od njih u određenoj situaciji može doći do većeg ili manjeg izražaja, ali sve tri su, kako sam tvrdila, bitne za konstituciju emocija. Stoga, ako se priklanjamo karakternom odgoju s naglaskom na kultivaciji emocija, onda nam je stalo da sve te komponente budu zastupljene i u odgoju. Tako se kognitivna komponenta čini presudnom kada je riječ o tome hoće li naša emocija vjerno reprezentirati stanje stvari na koje se kao reakcija u prvom redu i javlja. Jedino ako imam, primjerice, ispravno vjerovanje da je vani nešto opasno, moja će emocija biti "ispravnog" oblika i intenziteta. Kultivacija emocija iz tog razloga treba se jednim dijelom zasnivati i na tome da odgajanicima pružamo ispravna saznanja o svijetu te da na taj način utječemo na formiranje njihovih vjerovanja i stavova. No to nije dovoljno. Kao moralnim odgajateljima, također nam treba biti stalo da kod odgajanika razvijamo i njihovu afektivnu stranu, jer je upravo afektivnost najbitnija za dobro percipiranje i prepoznavanje *moralno*

relevantnih svojstava različitih situacija. Motivacijska je komponenta emocija također značajna stavka moralnog odgoja. Smatram da različitim odgojnim metodama između ostalog želimo utjecati i na odgajanikovu motivaciju i da odgajanik u svom djelovanju treba biti motiviran upravo brigom i emocijama suosjećanja i ljubavi prema drugima te željom za njihovom dobrobiti.[69] Svatko će se vjerojatno složiti da nije dvojbeno kazati kako naša motivacija kada je riječ o bliskim odnosima izvire iz naših prirodnih, emocionalnih sklonosti prema ljudima koji nas okružuju. Međutim, kao što sam pisala u prošlom poglavlju, motivacija takve prirode stoji i iza onih postupaka koji izlaze iz pristranih okvira. U okolnostima kada o našem ponašanju ovise ljudi s kojima ne dijelimo obiteljske ili prijateljske veze, mi zapravo na neki način oživljavamo ono što nas inače potiče u interakciji s bližnjima te na temelju tog obrasca stupamo i u druge vrste odnosa. "U takvim slučajevima, trebamo izvesti etičku brigu; trebamo se pitati kako bismo se ponašali da je ovaj drugi […] netko koga volimo […]. Mi dozivamo što nam treba da zadržimo originalni 'Ja moram'" (Noddings, 2002:13).

Činjenica da su emocije sastavljene od razmotrenih komponenti naravno ne znači da ćemo u odgoju uvijek i u svakom trenutku biti u mogućnosti baviti se svakom od njih premda ih je ponekad teško i razlučiti. Jednom ćemo se možda fokusirati na jednu, drugi puta na sve, no bitno je imati u vidu da ni jedna ne smije dugoročno biti zapostavljena. Jer, primjerice, želimo li naučiti dijete da je opasno približavati se vatri, mi time svakako želimo utjecati i na njegovo razumijevanje vrijednosnog svojstva (opasnosti) koje pridajemo vatri, tj. na formiranje njegova vjerovanja da ga vatra može opeći; želimo također postići i to da on osjeća prikladnu "dozu" straha kada se nađe u situaciji gdje postoji opasnost od vatre; i na koncu

[69] Time ujedno podsjećam i na širu diskusiju o emocijama kao motivima za moralno djelovanje u kojoj sam se, kritizirajući Kantovo viđenje emocija i njegovo stajalište da radnje koje su njima motivirane ne mogu imati status moralnih radnji, priklonila Williamsovu viđenju prema kojem je, barem u nekim situacijama, bolje i primjerenije djelovati na temelju ne-moralnih motiva kao što su emocije. Kasnije sam svoje stajalište razvila argumentirajući da emocije i pristrani oblici ponašanja koji su njima motivirani zaslužuju imati moralni status.

želimo utjecati na njegovu motivaciju – da bude pažljiv i izbjegava kontakt s vatrom. Problem je dakako u tome što postoji i loš odgoj. Uvijek je moguće da nečiji odgoj rezultira internaliziranjem neželjenih ili, bolje rečeno, neracionalnih emocija. Poslužimo li se spomenutim primjerom, netko može osjećati preveliki strah prema vatri pa čak razviti i različite fobične oblike ponašanja ili se pak može dogoditi da osoba razvije potpuno suprotne emocije – emocije divljenja i odobravanja prema situacijama koje uobičajeno smatramo opasnima.

Na kraju ove rasprave mogu zaključiti da je osjećanje "prave stvari na pravi način u pravo vrijeme" zbroj različitih aspekata naše osobnosti koji su barem djelomično stvar onoga kako smo odgajani. Čak ni odgajatelji, kao uzori u odgojnom procesu, nisu nepogrešivi te i njihove emocionalne reakcije ponekad nećemo smatrati ni racionalnima ni moralno primjerenima. Jednoznačno nije ni moguće odgovoriti na pitanje što to znači osjećati pravu stvar odnosno na pitanje što podrazumijevamo pod normalnim emocionalnim reakcijama. Rekla bih da je to na koncu kontekstualno određeno. Iz tog se razloga ne mogu složiti s onima koji smatraju da se odgoj treba temeljiti na učenju načela. Očigledno je da nam opća i univerzalna načela ne mogu biti čvrstim osloncem u moralnom ponašanju ako smo svjesni raznovrsnosti situacija s kojima se u životu možemo susretati. Netko bi mogao kazati da nam to jednako tako ne mogu biti ni emocije i pritom iznositi stare i dobro poznate prigovore kantovskog tipa o njihovoj iracionalnosti, hirovitosti i nestalnosti. Neke od tih prigovora pokušala sam u ovom radu odbaciti. No čak i da kritičari moralnih teorija koje pridaju važnost emocijama ustraju u osporavanju njihove uloge, ostajem pri Williamsovoj (1985a: 225) tvrdnji da moralni odgoj, barem kada je riječ o prvim razvojnim razdobljima, nije drugo nego odgoj emocija. Tome u prilog ide empirijska činjenica da smo u tim ranim fazama svoga razvoja jedino putem emocija u stanju shvaćati moralne razloge. Jedno je sigurno: što smo više izloženi različitim emocionalnim stimulansima i što više emocija iskušavamo tijekom svog

razvoja i odgoja, time će jačati i naše sposobnosti putem kojih razlučujemo moralno relevantne čimbenike u konkretnim okolnostima. Istina je, i s time se mogu složiti, da nas emocije ponekad mogu navesti na pogrešno djelovanje. (No ne možemo li to tvrditi i za načela?) Na toj se činjenici temelji i poznati prigovor etici brige kojim se ukazuje da zbog pretjerane brige i emocija koje gajimo prema drugima možemo u nekom smislu "izgubiti" vlastiti identitet te zanemariti vlastite potrebe i interese. No upravo zato smatram da etičke teorije ne trebaju gubiti iz vida ni "racionalne" ni "emocionalne" aspekte ljudskih osobnosti te mi se čini da se u tom pogledu racionalistička i sentimentalistička etika vrlina dobro nadopunjuju.

Ako se moralni odgoj svodi na učenje načela, onda, tvrdila sam, ostaje pitanje kako odgajanike naučiti kako se ponašati u onim okolnostima u kojima je načela potrebno modificirati. Drugim riječima, kako osobu odgojiti na način da *ona sama* postane sposobna procijeniti kada i u kojim okolnostima je od naučenih načela potrebno odstupiti? I sam Hare, u odlomku koji sam ranije djelomično citirala, upozorava da u moralnom odgoju odgajaniku "dajemo čvrstu osnovu principa, no istodobno široku prigodu da donese odluke na kojima se ti principi osnivaju i kojima se oni modificiraju, poboljšavaju, prilagođuju promijenjenim okolnostima ili čak napuštaju ako su postali posve neprikladni za novu okolinu" (Hare, 1998 [1952]: 91). Hare je dakle svjestan da u poučavanju načela odgajatelj mora pokazati određenu fleksibilnost i da kod odgajanika mora nastojati stvoriti sposobnost samostalnog odlučivanja, a ne samo sposobnost slijepog i mehaničkog slijeđenja načela. No problem je, naglasila sam, u tome što Hare ne pokazuje *kako* je takvu sposobnost kod odgajanika moguće razviti. Ovdje se radi o dvama odvojenim pitanjima. Kao prvo, kako će odgajanik uopće znati *na koji način* određeno načelo modificirati, poboljšati ili prilagoditi te, kao drugo, kako će on uopće *znati* da se *nalazi u okolnostima* u kojima je određeno načelo potrebno modificirati, poboljšati, prilagoditi ili čak napustiti? Da bi odgajanik uopće znao da se nalazi u okolnostima u kojima

je načelo potrebno modificirati, a onda i to na koji način to načelo modificirati, on prvenstveno mora razviti određenu emocionalnu osjetljivost ili senzibilnost. Ali, ako je za to potrebna senzibilnost, onda mi se čini da bi fokus moralnog odgoja trebao biti upravo na toj senzibilnosti, a ne na samim načelima. Načela svoj smisao mogu imati samo ako je ta senzibilnost već razvijena. Zato u koncepciji moralnog odgoja za koju se ovdje zalažem ne postoji sklonost da se odgajanicima usade uputstva o tome kako djelovati u različitim budućim situacijama, jer ni sam moralni odgajatelj to ne mora znati. Riječ je, da ponovim, o tome da se od samih početaka odgajanike pokušava podvrgnuti što većem broju različitih emocionalnih iskustava i tako kod njih razviti potrebnu senzibilnost na koju će se moći oslanjati u novim i budućim životnim situacijama. U tom smislu je karakterni odgoj s naglaskom na kultivaciji emocija za sada takva opcija moralnog odgoja koja, prema mome mišljenju, najbolje odgovara na tri ključna pitanja postavljena na početku ovog poglavlja. Odgovarajući da se moralni odgoj treba prvenstveno sastojati od odgajanja emocija gdje vrline nastaju kao prirodni produkt razvijene senzibilnosti, ta opcija istodobno ukazuje da se odgojna svrha ostvaruje već od samih početaka odgojnog procesa budući da se odgajanike konstantno i kontinuirano upućuje na *vlastite* emocionalne kapacitete.

Zaključak

U ovom sam radu pokušala istražiti kakav status emocije imaju u moralu. Istraživanje statusa i uloge emocija u moralu nije, međutim, moguće ako prethodno nemamo određenu sliku o tome što emocije uopće jesu. Stoga sam u uvodnom poglavlju najprije pokazala da su emocije kompleksna stanja sastavljena od različitih komponenti i da je njihovu prirodu teško razaznati ako neku od tih komponenti izgubimo iz vida. Emocije su, tvrdila sam, konstituirane od kognitivne, motivacijske i afektivne komponente, a, kao što se može iščitati iz moje cjelokupne rasprave, važnost svake od njih dolazi do izražaja u različitim segmentima povezivanja emocija i morala. Tako sam se kognitivnom komponentom u najvećoj mjeri bavila u prvom poglavlju kada sam govorila o racionalnosti emocija. Za emociju kažemo da je racionalna kada ispunjava dva uvjeta: (i) ako je takva da odgovara vanjskom stanju stvari odnosno vjerno reprezentira vanjske okolnosti i (ii) ako je takva da je njezin intenzitet proporcionalan tom stanju stvari. Ova dva uvjeta naime ne bi mogla biti zadovoljena kada ne bismo raspolagali istinitim spoznajama o stvarima na koje su naše emocije usmjerene. Budući da sam nastojala ispitati odnos emocija i morala, moja zadaća u drugom poglavlju bila je ukazati na činjenicu da se racionalnost emocija ponekad može ispriječiti na putu njihova inkorporiranja u moralne okvire. Riječ je o tome da racionalna emocija ne mora biti i moralno primjerena, kao što moralno primjerena emocija ne mora biti racionalna. Motivacijskom aspektu emocija posvetila sam se u raspravi o značaju emocija unutar različitih normativnih teorija gdje je moje glavno pitanje bilo kako pomiriti nepristranu narav morala s emocijama koje su najčešće pristranog karaktera. Preciznije rečeno, pitanje je kako činjenicu da emocije imaju motivacijsku komponentu pomiriti s moralnim zahtjevima budući da upravo postojanje motivacijske komponente predstavlja prepreku uključivanju emocija u moral. Emocije nas često motiviraju na pristrano ponašanje, a to nam onemogućuje da ih neometano smjestimo u

moralnu domenu. Konflikt je u sljedećem: ako smo i u moralu uvijek motivirani emocijama, onda se čini da moral gubi nepristranost kao svoje najvažnije obilježje, a ako moralno postupanje nikad nije motivirano emocijama, onda se čini da se time negira emocionalnost kao jedna od najvažnijih ljudskih karakteristika. Spomenuta kompleksnost emocija najviše se očitovala u posljednjem poglavlju kada sam se bavila pitanjem moralnog odgoja. Smatramo li da se moralni odgoj u prvom redu sastoji od kultiviranja emocija, tada se moramo složiti da su u tom procesu značajne sve tri komponente emocija. Bavećи se ovim pitanjem, htjela sam pokazati da pravu emocionalnu zrelost možemo postići jedino ako podjednako inzistiramo na razvoju afektivnosti, kognitivnosti i motivacije.

Uklopiti emocije u moral i ispitati kakva je pritom njihova uloga nije jednostavan zadatak, a gornji sažetak glavnih točaka moga rada podsjeća o čemu je riječ. Ukratko, svaki put kada promatramo odnos emocija i morala, čini se da u srži tog odnosa stoji određeni konflikt. Kao prvo, postavlja se pitanje kako istovremeno podržavati racionalnost i moralnost emocija kada se ta svojstva ponekad međusobno isključuju. Premda neka emocija u određenoj situaciji može vjerno predočavati vanjske okolnosti, tu istu emociju u tim okolnostima ne moramo smatrati moralno primjerenom. (Zavist može biti racionalna emocija kao reakcija na zavidno stanje stvari, ali ne istovremeno i emocija koja je moralno primjerena.) Prema mojoj interpretaciji etike vrlina, ovaj se konflikt može riješiti u sklopu te teorije. Tvrdila sam da u sklopu etike vrlina možemo načiniti razliku između imanja neke emocije i njezina ispoljavanja. Činjenicu da netko ima racionalnu emociju, ali koja je u nekom kontekstu moralno neprimjerena, moguće je prevladati upravo načinom na koji će se osoba s tom emocijom nositi. Smatram da je točno kazati da otkrivamo nešto pozitivno o moralnom karakteru onoga koji svoje neprimjerene emocije ispoljava na promišljen način i koji negativne aspekte svoje osobnosti nastoji prikazati u ne sasvim negativnom svjetlu. Takva osoba, složit ćemo se, ipak odaje vrlinu.

Prepreku uključivanju emocija u moral čini također i spomenuti konflikt koji nastaje pri pokušaju da emocijama pružimo status moralnih motiva. Ako im taj status pružimo, time rušimo tradicionalno poimanje morala kao nepristranog. Težila sam pokazati da utilitarizam i etički egoizam, kao dvije konzekvencijalističke teorije, te Kantova etika, kao najpoznatiji primjer deontoloških teorija, taj problem ne rješavaju na dopadljiv način. Tvrdila sam da je karakteristika koja je zajednička rješenjima ovih teorija to da neminovno dolazi do svojevrsnog otuđenja među ljudima unutar pristranih odnosa. Kao i u prethodnom poglavlju, ponovno sam se zalagala za to da etika vrlina, ovaj put njezina sentimentalistička verzija, može ponuditi prihvatljiv izlaz iz ovog problema. Nastojala sam argumentirati u prilog stajalištu, svojstvenom etici brige, prema kojem moral ima i svoju pristranu stranu. Budući da najveći segment naših života ionako čine upravo odnosi s bliskim osobama, naglasila sam da etika tu činjenicu ne smije zanemariti.

Postojanje spomenutih konflikata i rješenja koja sam ponudila odražavaju se i na problem moralnog odgoja. Nadovezujući se na raspravu u prethodnom poglavlju gdje sam pokazala da i pristranost može biti odlikom morala, u posljednjem sam dijelu rada tvrdila da se upravo zbog te činjenice *moralni* odgoj može i treba sastojati od kultiviranja emocija, a ne učenja nepristranih moralnih načela. No kakve emocije želimo odgajati ako znamo da ponekad postoji sukob između njihove racionalnosti i njihove moralne primjerenosti? Što znači, drugim riječima, "osjećati pravu stvar na pravi način u pravo vrijeme"? Trebaju li odgajanici imati racionalne ili moralno primjerene emocije? Govorila sam da u moralnom odgoju težimo postići sklad racionalnosti i moralnosti naših emocija, ali da taj sklad nije uvijek moguć uslijed procjepa koji se pojavljuje između navedenih aspekata. Ipak, pokušala sam pokazati da baš zato odgoj emocija treba shvaćati šire u smislu da naš cilj nije samo usmjeren na to da odgajanici *steknu* određene emocije, već da dobro ovladaju načinima kako će i kada, u kojim okolnostima i pred kojim ljudima te emocije *ispoljiti*. Ne postoje egzaktna

uputstva kako taj cilj ostvariti i jedino što kao odgajatelji možemo učiniti jest izložiti one koje odgajamo što raznolikijim emocionalnim iskustvima. Samo tako možemo očekivati da će svrha moralnog odgoja biti ispunjena – da će se oni samostalno, oslanjajući se na svoje emocije, početi snalaziti u moralnom svijetu.

Dodatak: Jesmo li odgovorni za svoje emocije?

U radu sam ukazala na različite aspekte u kojima se očituje kompleksnost emocija kao fenomena koji u mnogome određuju ljudske živote. Jedno od područja gdje je njihov utjecaj naročito značajan, premda nedovoljno istražen, svakako je područje morala u čije sam okvire i smjestila svoju raspravu. No ta rasprava svakako nije završena te mnoga pitanja i dalje ostaju otvorena. O odnosu emocija i morala također se može govoriti u kontekstu nekih drugih pitanja kojima do sada nisam posvetila pažnju, a koja se također mogu pokazati važnima ako imamo u vidu neke od mojih prethodnih zaključaka. Jedno od takvih pitanja je i ono o odgovornosti za emocije.

Kada su u pitanju naši postupci općenito smatramo da smo za te postupke odgovorni te smatramo da je pod našom nadležnošću hoćemo li u nekoj konkretnoj situaciji postupiti na upravo taj i takav, a ne na neki drugačiji način. U skladu s tim, možemo reći i to da za svoje postupke snosimo moralnu odgovornost. No je li to shvaćanje primjenjivo i kada je riječ o našim emocijama? Dok nam se, s jedne strane, čini da nam se emocije "događaju" i da o njima ne možemo odlučivati, s druge strane ljude često kritiziramo ili hvalimo upravo na temelju toga što imaju određene emocije. Skloni smo, primjerice, moralno osuđivati osobu koja je zavidna zbog tuđeg uspjeha. Ipak, je li ona na bilo koji način "zaslužna" ili "kriva" što ima upravo takvu emociju? Možemo li uopće izabrati biti zavidni, ljuti ili ljubomorni? Problem je u tome što nam se čini očitim da su emocije nešto što je izvan naše kontrole, ali unatoč tome se ponašamo kao da ljudi u tom pogledu mogu biti predmetom moralnog osuđivanja ili odobravanja. Riječima Ben-Ze'eva: "Upitno je mogu li se sve emocije, posebice ljubav i žalovanje, kritizirati […], ali je jasno da mi kritiziramo ili hvalimo ljude zbog imanja određenih emocija" (Ben-Ze'ev, 2000: 246).

Naše su intuicije očigledno podijeljene kada je riječ o moralnoj procjeni ljudskih emocionalnih stanja, a to nas može asocirati na problem moralne sreće, naime problem koji se javlja "kada značajan aspekt onoga što netko čini ovisi o čimbenicima koji su izvan njegove kontrole, ali mi i dalje s njim postupamo kao s predmetom moralne prosudbe" (Nagel, 1987: 26). Zašto smo upravo takve osobe kakve jesmo i zašto imamo upravo takve karakterne osobine kakve imamo stvar je onoga što Nagel naziva "konstitutivnom srećom." Kakve ćemo osobe postati, ili kakve osobe jesmo, ovisi o mnogim čimbenicima na koje sami nemamo utjecaj (uzmemo li, na primjer, naše biološko odnosno genetsko naslijeđe, kao i okolnosti pod kojima se razvijamo i odgajamo u specifičnom društvenom okruženju).[70] Unatoč tome, ljude ipak moralno prosuđujemo na osnovi njihovih karakternih osobina, a moralnim ocjenama želimo ukazati na to da osoba *ne treba* ili *treba* posjedovati osobine kakve posjeduje. Nagel kaže:

> Osoba može biti pohlepna, zavidna, kukavička, hladna, nedarežljiva, neljubazna, tašta ili ohola, ali se [može] *ponašati* savršeno monumentalnim naporom volje. Imati ove poroke znači ne moći si pomoći u imanju određenih osjećaja pod određenim okolnostima te imati jake, spontane porive loše djelovati. Čak i ako netko kontrolira porive, on i dalje ima porok. […] Ljude ipak moralno osuđujemo zbog tih kvaliteta te ih poštujemo zbog drugih koje su jednako tako izvan kontrole volje: ocjenjujemo ih zbog toga kakvi *jesu*. (Nagel, 1987: 32–33)

Služeći se terminologijom kojom sam se do sada koristila, o emocijama koje Nagel spominje mogli bismo govoriti kao o moralno neprimjerenim emocijama. Te emocije ponekad možemo prikriti i ponašati se na načine koji nisu karakteristični za imanje takvih emocija, ali, unatoč

[70] Kada u istom kontekstu naizmjence spominjem osobine odnosno karakter i emocije, to činim iz razloga što su oni međusobno usko povezani. Naime, emocije nisu ništa drugo nego odraz, aktualizacija našeg karaktera i obratno. Drugim riječima, to kakvog smo karaktera, odnosno kakve smo osobe, jednim je dijelom upravo i stvar toga kakve emocije imamo. Potvrdu za to možemo pronaći i u činjenici da su nazivi mnogih karakternih vrlina (poput ljubavi, suosjećanja, empatije...), kao i poroka (poput zavisti, ljubomore, srdžbe...), ujedno i nazivi emocija (usp. de Sousa, 2007).

tome, samo imanje takvih emocija dovoljno je da budemo predmetom moralne osude ili pohvale. No kako ikoga možemo moralno osuđivati ili od bilo koga zahtijevati da utječe na svoje osobine (pa tako i emocije) ako je točno da nad njima nemamo nikakvu kontrolu?[71]

Čini mi se da to možemo zahtijevati baš zato što nije točno da nad svojim emocijama nemamo nikakvu kontrolu. Drugim riječima, smatram da uvjerenje prema kojem emocije nisu pod našom ingerencijom nije utemeljeno. Jedan od razloga zašto imamo takvo uvjerenje možda leži u nerazlikovanju između emocija i osjećaja. U ranijim raspravama o emocijama ta dva fenomena često su se poistovjećivala, a za to je djelomično "zaslužna" i James-Langeova teorija emocija o kojoj sam govorila u prvom poglavlju. Podsjetimo se da James određuje emocije kao *osjećanje* fizioloških promjena u našem tijelu, a pri čemu su te fiziološke promjene rezultat percepcije određenih činjenica u našoj okolini. Primjerice, kada ugledamo vozilo koje se velikom brzinom kreće prema nama, ruke nam se počinju tresti, srce nam ubrzano kuca itd., a upravo je osjećanje svih tih procesa u našem tijelu emocija straha. Kada bi James bio u pravu, tumačeći emocije na opisani način, tada bi možda i bila opravdana tvrdnja da na pojavljivanje emocija ne možemo utjecati, jer zaista ne možemo utjecati na svoje fiziološke reakcije poput drhtanja, lupanja srca, grčenja mišića ili sličnih fizioloških reakcija. Te nam se reakcije u određenim situacijama jednostavno događaju i mi smo zaista samo njihovi pasivni nositelji ili promatrači. U tom smislu ne bismo mogli tvrditi da možemo biti odgovorni za svoje emocije. Danas je međutim, a o tome sam u radu također govorila, općenito prihvaćeno stajalište da se emocije značajno razlikuju od osjećaja.

Dakle, premda na same osjećaje nije moguće utjecati, to ne mora ujedno vrijediti i za emocije. Sigurno je da nas emocije aficiraju i da su osjećaji stoga neizostavan dio njihove prirode. Međutim, oni su samo nužan, ali ne i dostatan uvjet za konstituiranje emocije. Emocije nas također motiviraju (što se ne može reći za osjećaje) te se one neće pojaviti

[71] Za stajalište da možemo biti etički odgovorni čak i za ona stanja koja voljno ne odabiremo vidi Adams (1985: 3–31).

nemamo li određena vjerovanja, misli, sudove ili, jednom riječju – kognicije. A upravo se na tu posljednju komponentu možemo pozvati želimo li pokazati da emocije mogu biti podložne nekoj vrsti kritike:

> […] emocije mogu biti kritizirane ili hvaljene s obzirom na njihove […] intencionalne komponente: spoznaja situacije može biti neispravna, lažna ili djelomična; evaluacija situacije može biti neispravna ili neprimjerena kada je temeljena na neosnovanim, nejasnim ili nemoralnim temeljima […]. (Ben-Ze'ev, 1997: 199)

Kada govorimo o kritici emocija, tada mislim da je potrebno razlučiti kritiziramo li emocije u pogledu njihove racionalnosti ili to činimo imajući u vidu njihovu moralnu primjerenost. U skladu s tom distinkcijom, emocije se mogu kritizirati s obzirom na to odgovaraju li vanjskom stanju stvari ili s obzirom na to jesu li zasnovane na, kako kaže Ben-Ze'ev, moralnim ili "nemoralnim temeljima". Bilo da je riječ o prvoj ili drugoj vrsti kritike, čini se da obje mogu biti opravdane jer je iracionalnost pa i moralna neprimjerenost emocije često puta posljedica načina na koji situacije spoznajemo. U sklopu rasprave o kognitivnim teorijama emocija, naglasila sam da kognicije koje su konstitutivne za emocije nisu svedene samo na razinu običnih informacija o svijetu, već da je za pojavljivanje emocije te informacije potrebno vrednovati u za nas pozitivnom odnosno negativnom svjetlu. Drugim riječima, naše emocije nisu zasnovane na vjerovanjima (bila ona istinita ili pogrešna), nego na *evaluativnim* vjerovanjima, što znači da u prvi plan dolazi naš vlastiti stav koji zauzimamo prema sadržaju tih vjerovanja. Tako zapravo govorimo o subjektivnom aspektu emocija, a naše kritiziranje ili hvaljenje emocija opravdano je upravo zbog prisutnosti tog aspekta. Usmjerimo li se na intenzitet kao jedan od kriterija racionalnosti emocija, emocije možemo vidjeti kao preblage ili presnažne. A to hoćemo li imati preblage ili presnažne emocije ovisi i o tome kako ćemo vrednovati zbivanja kojih su ove emocije rezultat. Na primjer, netko nas može kritizirati zbog

toga što reagiramo prežestokom ljutnjom u situaciji koja takvu ljutnju ipak ne iziskuje ili zato što reagiramo suviše plašljivo premda za tako veliki strah ne postoje dobri razlozi. Prejaka emocija ljutnje koja kod nas nastaje zbog toga što nam je dijete reklo nešto podrugljivo ne bi mogla nastati kada taj događaj ne bismo vrednovali kao za nas nepovoljan. No što je s moralno neprimjerenim emocijama? I u slučaju takvih emocija aspekt vrednovanja zadržava važnu ulogu. Recimo da dvije osobe vjeruju da njihov susjed ima skup i dobar automobil, a da pritom samo jedna ima emociju zavisti. Protumačiti zbog čega se samo u jednoj osobi javlja zavist opet je moguće samo ako se usmjerimo na vrijednosni moment kognicije. Kritizirati emocije je dakle opravdano zbog toga što nije točno da ljudi nad njima nemaju baš nikakav utjecaj. Taj utjecaj izrasta iz toga kakve su njihove vrijednosti i, općenito, iz njihova odnosa prema stvarima koje ih okružuju. Budući da to vrednovanje ima puno veze s nama samima i nije nešto što nam se događa, onda i za emocije koje zbog toga nastaju možemo, barem posredno, biti odgovorni.

Promotrimo i sljedeće. Kada kritiziramo samu emociju ili osobu zato što ima tu emociju, to činimo zbog toga što vjerujemo da je osoba mogla izbjeći imati upravo takvu emociju. Premda su njezine emocije nešto nad čim ona možda nema direktnu kontrolu, ona ipak ima kontrolu nad svojim postupcima i odlukama koje tim emocijama prethode. Ta nas razmatranja upućuju na jedno rješenje problema odgovornosti za emocije koje danas zastupa više autora (Ben-Ze'ev, 1997; Kosman, 1980; Oakley, 1994), a mogli bismo kazati da je u osnovi riječ o aristotelovskom rješenju ovog problema. Doduše, sam Aristotel eksplicitno kaže da emocije nisu stvar naših voljnih odluka pa se čini da iz toga slijedi kako za njih ne možemo biti niti odgovorni. Prema Aristotelu, "[…] mi se srdimo ili plašimo bez mogućnosti izbora" (Aristotel, *Nikomahova etika* II, 1106a2). Ipak, sudeći po nekim interpretacijama, Aristotelu se u određenom smislu može pripisati stav da smo za emocije odgovorni, a da to istovremeno nije u proturječju s njegovim stavovima o stjecanju vrlina i njegovim poimanjem

vrle osobe. No čak i kada bi se to pokazalo netočnim, ono što me ovdje zanima jest *aristotelovsko,* a ne Aristotelovo rješenje problema odgovornosti. Drugim riječima, predmet mog interesa jest moguće rješenje problema odgovornosti za emocije, a može li se to rješenje doista pripisati Aristotelu, sasvim je drugo pitanje. Aristotelovsko rješenje u sljedećem odlomku opisuje Kosman:

> Nemamo direktnu kontrolu nad svojim osjećajima i u tom smislu se osjećaji ne biraju; ali imamo kontrolu nad postupcima koji uspostavljaju dispozicije, vrline, koje su izvor našeg osjećaja na odgovarajuće načine, u odgovarajućim vremenima te u odgovarajućim okolnostima. Premda ne možemo u nekom uskom smislu biti odgovorni za svoje osjećaje, mi smo odgovorni za svoj karakter kao dispozicionalni izvor tih osjećaja. (Kosman, 1980: 112)

Moralne vrline, prema Aristotelu, prisjetimo se, stječemo navikavanjem. Mi, primjerice, izabiremo djelovati hrabro u situaciji koja od nas iziskuje hrabro postupanje, potom nanovo izabiremo postupati hrabro u nekoj idućoj sličnoj situaciji te to činimo sve dok hrabrost ne postane naša vrlina odnosno naša karakterna osobina. U tom smislu možemo reći da smo za tu vrlinu hrabrosti, koju smo stekli na takav način, i odgovorni. Za moralne vrline smo odgovorni zbog toga što su one rezultat naših prethodnih izbora i postupaka, a tako na koncu postajemo odgovorni i za svoj karakter u cijelosti. No kako iz toga slijedi smo odgovorni i za svoje emocije? Već je ranije bilo rečeno kako posjedovanje vrline nužno uključuje i posjedovanje odgovarajućih emocija. Stoga odgovornošću za naše moralne vrline postajemo odgovorni i za naše emocije. Jasno je da same emocije, za razliku od vrlina, *ne* stječemo navikavanjem jer je nemoguće navikavanjem, primjerice, postati tužan, sretan ili ljut. No budući da nije moguće imati moralne vrline, a pritom nemati i odgovarajuće emocije, možemo govoriti o *indirektnoj* odgovornosti za svoje emocije. Aristotelovsko shvaćanje odgovornosti za emocije jest da su emocije, u nekoj mjeri, rezultat toga kako smo se izgradili

kao osobe, a to kako smo se izgradili kao osobe ipak je pod našom kontrolom. Drugim riječima, emocije nije moguće objasniti u pogledu potpune *pasivnosti* jer to što mi ne možemo tek tako odlučiti imati određenu emociju, ne znači ujedno da njezino pojavljivanje možemo shvaćati na isti način kao što shvaćamo da je netko, primjerice, *pogođen* metkom ili da je *doživio* srčani udar. Premda, dakle, možda nismo u stanju izabrati imati neku emociju, možemo postupati na određene načine koji će kao svoju posljedicu polučiti to da imamo određene emocije. Možemo, na primjer, svjesno i namjerno razmišljati o nekim ružnim iskustvima koja su nam se dogodila i to će razmišljanje na koncu dovesti do toga da uistinu postanemo tužni. Također, možemo se svjesno upuštati u različite odnose s drugim ljudima, a koji će u nama izazivati emocije veselja, tuge ili ljutnje. Ponekad se čak možemo i pretvarati da imamo neku emociju da bismo je na taj način doista i isprovocirali. To znači da na različite načine možemo utjecati na "pojavljivanje" svojih emocija pa stoga možemo reći da smo za njih i odgovorni. Premda ne moramo uvijek imati sasvim precizne spoznaje o posljedicama koje u budućnosti mogu proizaći kao rezultat naših postupaka, moramo priznati da većina ljudi ima barem minimalno znanje i svijest o tome na koji način njihovo djelovanje utječe na njihove emocionalne živote. Ako ništa drugo, iz vlastitog ili iskustva drugih ljudi u većini slučajeva možemo barem naslućivati kamo nas određeni postupci mogu odvesti, a to je ujedno jedan od razloga zašto djecu i ne smatramo odgovornima za njihove postupke pa stoga niti za njihove emocionalne reakcije. Tako i sljedeće Solomonove tvrdnje smatram potvrdom svega do sada rečenog:

> Ako mislimo o sebi kao o autorima svojih emocija, razmišljat ćemo na takav način da na njih utječemo i po mogućnosti ih mijenjamo. Bilo bi besmisleno inzistirati na tome da smo, imajući u vidu naše emocionalne živote, "kapetani naše sudbine", ali smo ipak veslači i to je dovoljno za smatrati da smo odgovorni za svoje emocije. (Solomon, 2003: 18)

Jedino pod pretpostavkom da je na emocije ipak moguć stanovit utjecaj ima smisla govoriti o odgoju emocija. U tom se kontekstu mogu uočiti i neke poveznice između pojedinih vidova odgovornosti za emocije te različitih odgojnih metoda na koje sam ranije ukazala. Uloga moralnih odgajatelja, tvrdila sam, i sastoji se u tome da djecu osposobe da samostalno "utječu" i "po mogućnosti mijenjaju" svoja emocionalna držanja, a to, kako i ovdje vidimo, mogu činiti upućujući ih na preispitivanje vlastitih vjerovanja, izlažući ih različitim emocionalnim iskustvima te njegujući vrijednosti koje će im poslužiti da na "pravi" način ocjenjuju različite životne situacije.

Bibliografija

Adams, R. M. 1976. “Motive Utilitarianism”, *The Journal of Philosophy* 73/14, 467–481.

---------- 1985. “Involuntary sins”, *The Philosophical Review* 1, 3–31.

Aristotel, 2001. *Nikomahova etika* u J. Talanga (ur.), *Klasični tekstovi iz etike* (Zagreb: Hrvatski studiji. Izmijenjen prijevod T. Ladana), knjiga I i II, 9–38; 1992. *Nikomahova etika* (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. Preveo T. Ladan), knjiga VI, 113–130.

Aristotel, 1989. *Retorika* (Zagreb: Naprijed. Preveo M. Višić).

Ayer, A. 1997. [1936] “Critique of Ethics” u T. L. Carson i P. K. Moser (ur.), *Morality and the Good Life* (Oxford: Oxford University Press), 61–68.

Ben-Ze’ev, A. 1997. “Emotions and Morality”, *The Journal of Value Inquiry* 31, 195–212.

---------- 2000. *The Subtlety of Emotions* (Cambridge, Mass.: The MIT Press).

Blackburn, S. 1984. *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language* (Oxford: Clarendon Press).

Blanshard, B. 1994. “The New Subjectivism in Ethics” u E. D. Klemke, A. D. Kline i R. Hollinger (ur.), *Philosophy: Contemporary Perspectives on Perennial Issues* (New York: St. Martin’s Press), 503–510.

Blum, L. A. 1994. *Moral Perception and Particularity* (Cambridge: Cambridge University Press).

Brink, D. O. 2006. “Some Forms and Limits of Consequentialism” u D. Copp (ur.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press), 380–423.

Cooper, J. M. 1999. “Aristotelian Theory of the Emotions”, u Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* (Princeton: Princeton University Press), 406–423.

Crisp, R. 2003. “Editor’s Introduction” u Crisp (ur.), *J. S. Mill: Utilitarianism* (Oxford: Oxford University Press), 5–32.

D’Arms, J. i Jacobson, D. 2000a. “Sentiment and Value”, *Ethics* 110/4, 722–748.

---------- 2000b. “The Moralistic Fallacy: On the ‘Appropriateness’ of Emotions”, *Philosophy and Phenomenological Research* LXI/1, 65–89.

Darwall, S., Gibbard, A. i Railton, P. 1997. “Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends” u Darwall, Gibbard i Railton (ur.) *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches* (Oxford: Oxford University Press), 3–47.

de Sousa, R. 1980. “The Rationality of Emotions”, u A. O. Rorty (ur.), *Explaining Emotions* (Berkeley: University of California Press), 127–151.

---------- 2001. “Moral Emotions”, *Ethical Theory and Moral Practice* 4, 109–126.

---------- 2007. “Emotion” u E. N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/archives/sum2008/entries/emotion).

Deigh, J. 1994. “Cognitivism in the Theory of Emotions”, *Ethics* 104/4, 824–854.

Frankena, W. K. 1998. [1989] *Etika* (Zagreb: KruZak. Prevela V. Mahečić).

Gibbard, A. 1992. “Moral Emotions” u Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 126–150.

Gilligan, C. 2000. [1982] *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Goldie, P. 2002. *The Emotions: A Philosophical Exploration* (Oxford: Clarendon Press).

Greenspan, P. 2004. “Emotions, Rationality, and Mind/Body” u R. Solomon (ur.), *Thinking about Feeling*: *Contemporary Philosophers on Emotions* (Oxford: Oxford University Press), 125–134.

Gregorić, P. 2006. “Uvod u stoičku etiku i Epiktetov nauk” u Epiktet, *Priručnik* (Zagreb: KruZak. Preveo P. Gregorić), 1–39.

Hare, R. M. 1998. [1952] *Jezik morala* (Zagreb: Hrvatski studiji. Preveo F. Grgić).

Held, V. 2006. “The Ethics of Care” u D. Copp (ur.), *Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press), 537–566.

Henson, R. G. 1979. “What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action”, *The Philosophical Review* 88/1, 39–54.

Herman, B. 1996a. “On the Value of Acting from the Motive of Duty” u Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 1–22.

---------- 1996b. “Integrity and Impartiality” u Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 23–44.

Hoffman, M. L. 2000. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice* (Cambridge: Cambridge University Press).

Hume, D. 1983. [1739–40] *Rasprava o ljudskoj prirodi* (Sarajevo: Veselin Masleša. Preveo B. Nedić).

---------- 1996. [1741] “O mjerilu ukusa” u V. Božičević (ur.), *Filozofija britanskog empirizma* (Zagreb: Školska knjiga. Prevela V. Božičević), 463–480.

Hursthouse, R. 2007. “Virtue Ethics” u E. N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/ethics-virtue).

---------- 2001. *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press).

James, W. 2003. [1884] “What Is an Emotion?” u R. C. Solomon (ur.), *What is an Emotion? Classic and contemporary readings* (Oxford: Oxford University Press), 65–76.

Jensen, H. 1985. “Kant and Moral Integrity”, *Philosophical Studies* 57, 193–205.

Jollimore, T. 2006. “Impartiality” u E. N. Zalta, (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/archives/sum2006/entries/impartiality).

Kant, I. 2001. [1785] *Utemeljenje metafizike ćudoređa* u J. Talanga (ur.), *Klasični tekstovi iz etike* (Zagreb: Hrvatski studiji. Preveo J. Talanga), 61–115.

Kazepides, T. C. (1979) “The Alleged Paradox of Moral Education” u: B. D. Cochrane i C. M. Hamm (ur.) *The Domain of Moral Education* (New York: Paulist Press), 155–166.

Kohlberg, L. 1980. [1971] “Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education” u B. Munsey, *Moral Development, Moral Education, and Kohlberg: Basic Issues in Philosophy, Psychology. Religion, and Education* (Birmingham, Al.: Religious Education Press), 15–98.

Kohlberg, L. 2001. [1981] “The Child as a Moral Philosopher” u C. Sommers i F. Sommers (ur.), *Vice and Virtue in Everyday Life* (Orlando: Hartcourt College Publishers), 579–603.

Kosman, L. A. 1980. “Being properly affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics” u A. O. Rorty (ur.), *Essays on Aristotle’s Ethics* (Los Angeles: University of California Press), 103–116.

Kristjánsson, K. 2002. *Justifying Emotions: Pride and Jealousy* (Abingdon: Routledge).

---------- 2006. *Justice and Desert-Based Emotions* (Aldershot: Ashgate).

LaFollette, H. 1991. “Personal relationships” u P. Singer (ur.), *A Companion to Ethics* (Oxford: Oxford University Press), 327–332.

McDowell, J. 1998. “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?” u McDowell, *Mind, Value and Reality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 77–94.

McNaughton, 2010. [1988] *Moralni pogled: Uvod u etiku* (Zagreb: Hrvatski studiji. Preveo T. Bracanović).

Mill, J. S. 2003. [1861] *Utilitarianism* u R. Crisp (ur.) *J. S. Mill: Utilitarianism* (Oxford: Oxford University Press).

Nagel, T. 1987. “Moral luck” u Nagel, *Mortal questions* (Cambridge: Cambridge University Press), 24–38.

Noddings, N. 1989. *Philosophy of Education* (Colorado: Westview Press).

---------- 2003. [1984] *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press).

---------- 2002. *Educating Moral People: A Caring Alternative to Character Education* (New York: Teachers College Press).

Nucci, L. P. 2001. *Education in the Moral Domain* (Cambridge: Cambridge University Press).

Nussbaum, M. C. 1990. "Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature" u Nussbaum, *Love's Knowledge* (Oxford: Oxford University Press), 3–53.

---------- 1990. "The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality" (Oxford: Oxford University Press), 54–105.

---------- 2003a. "Emotions as Judgments of Value and Importance" u R. C. Solomon (ur.), *What is an Emotion? Classic and contemporary readings* (Oxford: Oxford University Press), 271–283.

---------- 2003b. "Emotions as Judgements of Value" u Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press), 19–88.

---------- 2005. *Pjesnička pravda* (Zagreb: Deltakont. Prevela M. Miladinov).

Oakley, J. 1994. *Morality and the Emotions* (London: Routledge).

Oatley, K. i Jenkins, J. M. 2007. [1998] *Razumijevanje emocija* (Zagreb: Naklada Slap. Preveli L. Arambašić, G. Keresteš i I. Marušić).

Peters, R. S. 1965. "Reason and Habit: The Paradox of Moral Education" u W. K. Frankena (ur.) *Philosophy of Education* (New York: MacMillan).

---------- 1979. "Virtues and Habits in Moral Education" u: B. D. Cochrane i C. M. Hamm (ur.), *The Domain of Moral Education* (New York: Paulist Press), 267–287.

Platon, 1997. *Menon* (Zagreb: KruZak. Preveo F. Grgić).

Primorac, I. 2001. "Etika i laž" u Primorac, *Filozofija na djelu* (Zagreb: HFD).

Prinz, J. 2004. "Embodied Emotions" u R. Solomon (ur.), *Thinking about Feeling*: *Contemporary Philosophers on Emotions* (Oxford: Oxford University Press), 44–58.

---------- 2007. *The Emotional Construction of Morals* (Oxford: Oxford University Press).

Raboteg-Šarić, Z. 1995. *Psihologija altruizma*: *čuvstveni i spoznajni aspekti prosocijalnog ponašanja* (Zagreb: Alinea).

Rachels, J. 2001. [1971] “Egoism and Moral Skepticism” u C. Sommers i F. Sommers (ur.), *Vice and Virtue in everyday life* (Orlando: Hartcourt College Publishers), 464–477.

Rawls, J. 1999. [1971] “The Sense of Justice” u Rawls, *A Theory of* Justice (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press), 397–449.

Roberts, R. C. 2003. *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press).

Sherman, N. 1993. “The Place of Emotions in Kantian Morality” u O. Flanagan i A. O. Rorty, (ur.) *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology* (Cambridge, Mass.: The MIT Press), 149–170.

Singer, P. 2005. “Ethics and Intuitions”, *The Journal of Ethics* 9, 331–352.

Slote, M. 2001. *Morals from Motives* (Oxford: Oxford University Press).

---------- 2007. *The Ethics of Care and Empathy* (London: Routledge).

Smart, J. J. C. 2002. [1956] “Extreme and Restricted Utilitarianism” u L. P. Pojman (ur.), *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings* (Belmont: Wadsworth), 177–183.

Smith, A. 1976. [1759] *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Fund, Inc.).

Solomon, R. C. 1993. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life* (Indianapolis: Hackett Publishing Company).

---------- 1999. *The Joy of Philosophy: Thinking Thin* versus *the Passionate Life* (Oxford: Oxford University Press).

---------- 2000. “The Philosophy of Emotions” u M. Lewis i J. M. Haviland-Jones (ur.), *Handbook of Emotions* (New York: The Guilford Press), 3–15.

---------- 2003a. “What is an Emotion?” u Solomon (ur.), *What is an Emotion? Classic and contemporary readings* (Oxford: Oxford University Press), 1–2.

---------- 2003b. “*From* Emotions and Choice” u Solomon (ur.), *What is an Emotion? Classic and contemporary readings* (Oxford: Oxford University Press), 224–235.

---------- 2003c. “Emotions, Thoughts and Feelings: What is a ‘Cognitive Theory of the Emotions and Does it Neglect Affectivity?” u A. Hatzimoysis (ur.), *Philosophy and the Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press), 1–18.

Sorabji, R. 1980. “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue” u A. O. Rorty (ur.), *Essays on Aristotle’s Ethics* (Los Angeles: University of California Press), 201–219.

Stocker, M. 1996. *Valuing Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press).

---------- 2003. “How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories” u R. Crisp (ur.), *How Should One Live? Essays on the Virtues* (Oxford: Oxford University Press), 173–190.

Talanga, J. 1999. *Uvod u etiku* (Zagreb: Hrvatski studiji).

Thomas, L. 1993. “The Reality of the Moral Self”, *The Monist* 76, 3–21.

Thomson, J. J. 1976. “Killing, Letting Die, and the Trolley Prolem”, *The Monist* 59, 204–217.

Timmons, M. 2002. *Moral Theory: Introduction* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers).

Williams, B. 1985a. “Morality and the emotions” u Williams, *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press), 207–229.

---------- 1985b. “Persons, character and morality” u Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press), 1–19.

---------- 1973. “A critique of utilitarianism” u J. J. C. Smart i Williams, *Utilitarianism: for and against* (Cambridge: Cambridge University Press), 75–155.

Wollheim, R. 1999. “On the So-Called Moral Emotions” u Wollheim, *On the Emotions* (New Haven and London: Yale University Press), 148–224.

Životopis

Lovorka Mađarević rođena je 1977. u Zagrebu gdje završava osnovnu školu i gimnaziju. Diplomu studija filozofije i pedagogije na Hrvatskim studijima i Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu stječe 2002. Iste godine upisuje poslijediplomski studij filozofije na Hrvatskim studijima. Od 2004. zaposlena je na Hrvatskim studijima kao znanstveni novak u suradničkom zvanju asistenta. Angažirana je na projektima voditelja Marka Pranjića "Recepcija odgojnoznanstvenih inovacija u hrvatskoj visokoj izobrazbi" i "Interkulturalna ishodišta pedagoške misli i odgojnog djelovanja u Hrvata". Asistirala je u izvođenju više pedagoških i filozofskih kolegija. Sudjelovala je na domaćim znanstvenim skupovima te je objavila radove u časopisima *Prolegomena* i *Filozofska istraživanja*. Članica je uredništva časopisa *Prolegomena* i Udruge za promicanje filozofije.