ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 1, številka 1, junij 1997 · ISSN 1408-2969

RAZPRAVE

Friderik Klampfer

Čemu biti moralen?

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Friderik Klampfer, »Čemu biti moralen?«, *Analiza: časopis za kritično misel* 1, št. 1 (1997): 61–83.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Friderik Klampfer
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

ČEMU BITI MORALEN?

V uvodnem delu dialoga Država skuša Sokrat sogovornike prepričati, da je razumno biti pravičen, češ da je življenje pravičnika v vseh ozirih boljše in srečnejše od življenja nepravičnika. Nasproti temu zagovarja Glavkon "kontraktivistično" pojmovanje pravičnosti kot nujnega zla, kot za večino zadovoljivega kompromisa med najboljšo (okoriščati se z lastnim krivičnim ravnanjem, ne da bi bili za tako ravnanje kaznovani) in najslabšo možnostjo (biti žrtev krivičnega ravnanja drugih, ne da bi zmogli izsiliti nadomestilo za utrpelo škodo). Glavkonov sklep je, da, prvič, ljudje izbirajo pravičnost kot življenjsko držo zaradi njenih koristnih posledic in ne zaradi nje same in, drugič, da bo, če to drži, razumen človek raje izbral videz pravičnosti kot resnično pravičnost. Namen članka je pokazati, da je Glavkonov izziv Sokratu enako (pre)trd oreh tudi za tiste sodobne poskuse instrumentalnega upravičevanja pravičnosti oz. moralnosti nasploh, ki vidijo v moralnih načelih načela presodnosti v okoliščinah interakcije med ljudmi, v moralnosti pa dispozicijo za vzdržanje od maksimiranja (brezobzirnega uveljavljanja) osebnega interesa.
Ključne besede: Glavkonov izziv, moralnost in razumsko (instrumentalno) upravičenje le-te, presodnost, Zapornikova dilema, moralni kontraktivizem.

I. Glavkonov izziv

Čemu biti moralen (in ne raje nemoralen)?[1] Omenjeno vprašanje[2] že po tradiciji vznemirja dve vrsti ljudi: moralne filozofe in moralne nizkotneže. Glavkon govori nedvomno še v imenu prvih, ko na začetku druge knjige Države, nezadovoljen s Sokratovim zagovorom brezpogojne pravičnosti kot razumne življenjske drže, od slednjega zahteva prepričljiv dokaz za trditev, da je v vsakem oziru bolje biti pravičen kot nepravičen človek. Ker sodi po Sokratovem mnenju pravičnost v skupino stvari, ki so dobre tako zaradi njih samih (zaradi tega, kar po svoji naravi so) kot tudi zaradi svojih posledic, bi moral Sokrat po Glavkonovem mnenju dokazati, da je življenje človeka, ki izbere pravičnost zaradi nje same, se pravi ne

[1]Izraz "moralen" bom uporabljal kot krovni pojem za to, kar so v skladu z zdravorazumskim pojmovanjem morale različne moralno hvalevredne značajske poteze: pravičnost, poštenost, nesebična skrb za dobro drugih, dobronamernost ... Odgovor na vprašanje "Čemu naj bom moralen?" je zato nevtralen do različnih možnih definicij teh pojmov (do tega, kakšen moram biti oz. kako moram ravnati, da bi bil oz. da bi ravnal pravično, pošteno ...).

[2]Kot pronicljivo ugotavlja Sayre-McCord (1991: 181).

glede na njene (dobre ali slabe) posledice, vedno srečnejše od življenja nepravičnega človeka. Taka trditev ni zgolj v nasprotju s splošnim prepričanjem, opozarja Glavkon - tega, kot vemo, Sokrat nikoli ni pretirano cenil - temveč je priskrbeti dokaz zanjo morda sploh neizvedljiva filozofska naloga.

Da bi svoj dvom ustrezno podkrepil, povabi Glavkon poslušalce k sodelovanju v dveh miselnih eksperimentih: v prvem si moramo zamisliti, da je dana pravičnemu človeku podobna moč, kakršno v zgodbi o Gigesovem prstanu premore pastir, srečni najditelj prstana, ki zmore lastnika čudežno narediti nevidnega, namreč da se zlahka izmakne sleherni kazni za storjene zločine. Nihče na svetu nima, sklene Glavkon, dovolj trdne volje, da bi se uprl skušnjavi biti bog med ljudmi, in ne izkoristil možnosti, da po svoji volji nekaznovano krade, nečistvuje in mori.[3] Kar zgolj dokazuje, meni, da ljudje ne izberemo pravičnosti po lastni volji in zaradi nje same (zato, ker bi bila dobra sama po sebi), ampak prej kot nekakšno nujno zlo, pač zato, ker smo se nezmožni izmakniti kazni za nepravično ravnanje, sami pa se tudi ne želimo znajti med žrtvami takega ravnanja.

Nauk zgodbe o Gigesovem prstanu je tedaj, da ima pravičnost v nasprotju s tem, kar trdi Sokrat, zgolj instrumentalno vrednost, se pravi, da si je za pravičnost vredno prizadevati ne toliko zaradi nje same (zaradi tega, kar po svoji naravi je) kot zaradi dolgoročnih koristi, ki nam jih prinaša. Glavkonov drugi miselni eksperiment pa nas skuša prepričati, da je tudi tak sklep sporen, češ da nam tovrstne dolgoročne koristi zagotavlja že zgolj videz oz. sloves pravičnika in ne šele in edino resnična, pristna pravična drža, zato bo razumen človek izbral raje prvo kot drugo. Odmislimo, predlaga Glavkon, od življenja pravičnika vse ugodnosti, ki mu jih prinaša sloves pravičnika, in si namesto tega zamislimo, da ga doletijo vse neprijetnosti, ki so povezane s "slovesom" nepravičnika. Če po podobnem miselnem postopku nepravičnika nagradimo s prednostmi, ki jih bo užival, kdor med ljudmi velja za pravičnika,[4] se bo vrednostna primerjava med življenjem prvega (pravičnika s slovesom nepravičnika) in življenjem drugega (nepravičnika s slovesom pravičnika) nedvomno iztekla v prid slednjemu. Za osebno srečo in blaginjo se ima torej pravičnik bolj kot pravičnosti sami zahvaliti slovesu pravičnika, ki ga uživa, oz. svojemu značaju ustreznemu zunanjemu videzu. Če to drži, pa se ni mogoče izogniti sklepu, da razumen človek ne bo, kot je nasproti Trazimahu zmotno dokazoval Sokrat, izbral pravičnosti zaradi nje same (in njenih dobrih posledic), ampak raje videz resničnosti zaradi njegovih dobrih posledic.[5]

[3]Glavkonova poanta tu ni zgolj v empirični hipotezi, da bodo ljudje res kradli, prešuštvovali in morili, kadar se bodo lahko izmaknili kazni za svoje zločine (ker pač, kot bi lahko dal slutiti omenjeni stavek, ne premorejo dovolj trdne volje, da bi se uprli skušnjavi). Zdi se, da napeljuje miselni eksperiment z Gigesovim prstanom preko tega še k normativnemu sklepu, da bi bilo namreč takšno ravnanje v omenjenih okoliščinah edino razumno. Kdor ne bi izrabil vsaj nekaterih od neštetih priložnosti, da nekaznovano počne prepovedane reči, bi namreč v očeh ljudi (in Glavkon jim tu po vsem sodeč pritrjuje) veljal za "prvorazrednega bedaka". (Platon 360d6)

[4]Oba miselna postopka je seveda mogoče izpeljati zgolj ob predpostavki, da je vez med pravičnostjo (pravičnim značajem oz. življenjem) in njenimi koristnimi učinki (njenim vplivom na individualno srečo oz. blaginjo) kontingentna. Taka podmena pa je (vsaj na prvi pogled) plavzibilna.

[5]Glavkonovo dokazovanje zmotnosti trditve, da bo razumen človek izbral pravično življenje zaradi njega samega, poteka torej v dveh korakih. Prvi korak sklene spoznanje, da bo razumen človek izbral pravičen značaj oz.

Glavkon nam torej v izziv Sokratovi tezi, da je življenje pravičnega vedno in v vseh ozirih boljše, srečnejše od življenja nepravičnega, izriše naslednjo podobo izvora in narave (z njima pa tudi razumnega temelja) pravičnosti (359a7-b3):

"(Pravičnost) je kompromis med tem, kar je najboljše - povzročati zlo, ne da bi morali plačati za to - in tem, kar je najslabše - trpeti zlo, ne da bi bili zmožni najti zadoščenje zanj. Pravičnosti kot tovrstnega kompromisa ne sprejemamo in cenimo zato, ker bi bila nekaj (po sebi) dobrega, temveč zaradi lastne nezmožnosti, da bi (nekaznovano) povzročali zlo. Kajti pravi človek ne bi, če bi mu bila dana taka moč, nikoli sklenil dogovora z drugimi z namenom, da se izogne povzročanju zla in trpljenju zaradi njega; neumen bi bil, če bi ga."

Kar trdi Glavkon o pravičnosti, bi lahko, vsaj na prvi pogled, dejali tudi o moralnosti nasploh.[6] Ali ne velja tudi zanjo, da je nekak kompromis, srednja pot med najboljšo možnostjo - da lahko izboljšujemo lasten položaj ne oziraje se na škodo, ki jo s tem povzročamo drugim - in najslabšo možnostjo - da smo mi sami žrtev takega ravnanja, torej tisti, na račun in v škodo katerega drugi izboljšujejo svoj položaj? Ali nam ni tudi za moralne prepovedi in zapovedi podobno mar ne toliko zaradi morale (ali naše moralnosti) same kot zaradi (običajno) dobrih posledic njihovega spoštovanja in slabih posledic njihovega nespoštovanja, z drugimi besedami, zato ker smo preprosto prešibki, da bi si podredili ljudi, ki nas obkrožajo, in premalo samozadostni, da bi se lahko izognili občevanju z njimi? In ali ne bomo podobno kot Glavkon za osebo, ki bi zmogla doseči svoje cilje brez sodelovanja z drugimi ljudmi ali pa tako, da bi si jih podredila, dejali, da bi bilo nerazumno od nje, še več, naravnost neumno, če bi v prvi vrsti sploh pristala, oziroma, po takem uvidu, še naprej pristajala na omejitve, ki jih njenemu ravnanju nalaga morala? (Gauthier, 1986: 307)

Pričujoči članek ima dva cilja in, skladno s tem, dva dela. Namen prvega, uvodnega dela je pokazati, da je vprašanje "Čemu biti moralen (in ne raje nemoralen)?" smiselno, torej takšno, da si ga lahko (in si ga ob spoznanju, da nalaga morala njegovemu ravnanju take in drugače omejitve, tudi mora) smiselno zastavi vsak razumen posameznik. Tovrstno spraševanje ni, vsaj tako bom trdil, spričevalo moralno izprijenega značaja, ki išče opravičilo za svoje zaničevanja vredno početje (čeprav ni pogosto nič drugega kot to), ampak prej izraz pristne potrebe vsake sistematične moralne teorije, da odgovori na izziv, s katerim je Sokrata nekoč

življenje zaradi koristi, ki jih le-to prinaša, tj. zato, ker bodo dobre posledice take odločitve (izbira življenja pravičnika preprečuje, da bi postal žrtev škodljivega ravnanja drugih) daleč odtehtale morebitne slabe posledice (izbira pravične drže mu narekuje, naj se vzdrži povzročanja škode drugim tudi takrat, kadar bi mu bilo to v prid). V drugem koraku pa se izkaže, da nima pravičnost niti instrumentalne vrednosti, ker nam prednosti, ki jih navadno pripisujemo izbiri življenja pravičnika, v resnici zagotavlja že zgolj sloves/videz takega življenja.

[6]Izraze moralnost, moralni značaj, moralna drža in moralno življenje bom uporabljal kot sinonime, z njimi pa bom dosledno označeval vedenjsko dispozicijo. Vprašanje, ali naj bom moralen, velja tako razumeti kot vprašanje, ali naj (ob predpostavki, da je to vsaj deloma lahko predmet zavestne odločitve) bom take vrste človek, ki pripisuje v praktičnem razsojanju moralnim premislekom večjo težo kot premislekom presodnosti (dolgoročnega osebnega interesa), oz. ki daje v svojem ravnanju izpolnitvi zahtev morale prednost pred zapovedmi presodnosti (osebnega interesa).

davno soočil Glavkon - priskrbeti dokaz, da ima moralnost (moralni značaj in moralno ravnanje) svoj racionalni temelj, da so torej zahteve, ki jih morala naslavlja na nas, in z njimi omejitve, ki jih našemu ravnanju nalaga njihovo izpolnjevanje, takšne, da bi jih po premisleku za svoje praktično vodilo sprejela vsaka razumna oseba.

V drugem, osrednjem delu članka bom podrobneje predstavil eno vrsto odgovora na naslovno vprašanje. V klasifikaciji osnovnih strategij bom sledil Glavkonovemu predlogu in skupaj z njim predpostavil, da sta zagovorniku moralnosti kot razumne drže v grobem na voljo dve vrsti zagovora:[7] trdi lahko, da ima moralnost intrinzično vrednost, da je torej življenje moralista razumna izbira zato, ker je to, kar na ta način izberemo, samo po sebi (tj. neodvisno od svojih morebitnih - a zmeraj kontingentnih - posledic) nekaj dobrega oz. vrednega; lahko pa, nasprotno, dokazuje, da ima moralnost za nas instrumentalno vrednost, da je torej moralno življenje za vsakogar razumna izbira zgolj in samo zato, ker in kolikor je odločitev za tovrstno življenje najbolj učinkovito sredstvo za dosego drugih dobrih stvari, za katere si prizadevamo zaradi njih samih (denimo lastnega ugodja, zadovoljstva ali sreče).[8] Če k omenjenima prištejemo še stališče, ki moralnosti odreka vsakršno vrednost (tako intrinzično kot instrumentalno), odločitvi za moralno življenje pa razumnost, pridemo do treh osnovnih stališč glede odnosa med moralnostjo in razumnostjo, ki jih bom zaradi ekonomičnosti poimenoval “nemoralizem”, “pogojni (dosledni) moralizem” in “brezpogojni moralizem”.

- *Nemoralizem*. moralnost nima nikakršne niti intrinzične niti instrumentalne vrednosti (ni nekaj dobrega), torej za posameznika ni oz. ne more biti razumno biti moralen;
- *Dosledni pogojni moralizem*. Moralnost ima instrumentalno vrednost (je nekaj dobrega, ker in kolikor je v razmerah neizogibne interakcije med ljudmi prepoznaven moralni značaj najbolj učinkovito sredstvo za uveljavljanje osebnega interesa), zato je v določenih okoliščinah (namreč tedaj, ko so tudi vsi ali vsaj večina drugih ljudi moralni) za posameznika razumno biti moralen (tj. dosledno ravnati moralno);
- *Brezpogojni moralizem*. Moralnost ima intrinzično vrednost (je dobra sama po sebi oz. zaradi svoje narave), zato je ne glede na okoliščine, se pravi, vedno in povsod za posameznika razumno biti moralen.

[7]Tretjo možnost, ki jo v zvezi s pravičnostjo omenja Glavkon, da bi namreč lahko bila moralnost nekaj dobrega tako po svoji naravi *kot tudi* zaradi svojih posledic, bom iz pragmatičnih razlogov pustil ob strani. Kar me prvenstveno zanima, je domet instrumentalnega upravičenja moralnosti; glede na moje cilje je zato sekundarnega pomena, ali kaže v primeru neuspeha instrumentalno upravičenje zgolj dopolniti (kot bi sugerirala omenjena tretja možnost) ali v celoti nadomestiti z intrinzičnim upravičenjem.

[8]Če si za ponazoritev omenjene razlike izposodimo kar primere, ki jih navaja Glavkon: ugodje/zadovoljstvo je intrinzično dobro (dobro samo po sebi); zdravje je dobro tako intrinzično kot tudi instrumentalno (dobro je samo po sebi, pa tudi zaradi dobrega počutja, ki ga spremlja); v nasprotju z obema pa je zdravljenje zgolj instrumentalno dobro (dobro je le, če in kolikor proizvede - v primeru, da je uspešno - zdravje, ki je nekaj intrinzično dobrega). (Platon 357b6-d1)

V članku se bom podrobneje lotil nekaterih sodobnih poskusov instrumentalnega upravičenja moralnosti, tj. poskusov, da bi moralnost pomirili z osebnim interesom. Temeljita obravnava drugih dveh osnovnih strategij bi zahtevala poseben članek. Njuni obrisi bodo zato bolje vidni le v posameznih elementih kritike projekta instrumentalnega upravičenja.

II. Smiselnost vprašanja

Vprašanje "Čemu biti moralen?" je pomensko enakovredno vprašanju "Ali je razumno[9] biti moralen?", to pa spet vprašanju "Ali imam kak dober razlog za to, da sem (raje) moralen (kot pa kaj drugega, denimo nemoralen)?". V vseh treh oblikah je izražena implicitna zahteva po racionalnem upravičenju,[10] vendar, kaj je to, kar velja upravičiti, in pred kom? Pri iskanju odgovora na omenjeno vprašanje si lahko pomagamo z nadvse koristno analizo Gregoryja Kavke (Kavka, 1985: 297-299). Ta ločuje štiri dimenzije vprašanja. (1) Naslovnika: pred kom je treba upravičiti moralnost, koga je treba prepričati o njeni razumnosti (vsakogar, vključno z okorelimi nemoralisti, zgolj dobronamerne, a zmedene, ali koga tretjega)? (2) Akterja: za koga naj bi dokazali, da je moralnost razumna izbira (za vsa razumna bitja, za vse dejanske ljudi, zgolj za določeno podmnožico le-teh ...)? (3) Družbene okoliščine: v kakšnih okoliščinah, bi morali dokazati, je razumno biti moralen (v danih, v hipotetičnih, a uresničljivih, v idealnih, a neuresničljivih ...)? (4) Predmet: kaj natančno naj bi bilo predmet racionalnega upravičenja (posamična moralna dejanja, splošna moralna pravila ali moralni značaj oz. dispozicija za moralno ravnanje)?

Če uporabimo Kavkovo analizo kot osnovo za to, kaj smemo razumno pričakovati od slehernega, torej tudi instrumentalnega upravičenja moralnosti, bi lahko rekli, da mora razumno upravičenje moralnosti, če naj bo zadovoljivo, izpolniti naslednji minimalni pogoj: sposobno mora biti prepričati vsakogar, ki mu je primarna (ali celo edina) skrb skrb za to, kar je v njegovem osebnem interesu,[11] da je zanj v okoliščinah, ko sme tudi od drugih razumno pričakovati, da jih bo v njihovem ravnanju vodil enako sebičen motiv, edino razumno izbrati dispozicijo, v skladu s katero bo (v praktičnem razsojanju in ravnanju, ki iz njega izhaja) izpolnjevanju moralnih zahtev dosledno dajal prednost pred skrbjo za osebni interes (tj., da bo zanj razumno izbrati moralni značaj ali življenje).[12]

[9]Izraz "razumno" bom, razen če ni izrecno rečeno drugače, dosledno uporabljal v pomenu "presodno", ta izraz pa razumel v njegovem sodobnem pomenu: akterjeva odločitev za (dispozicijo za) ravnanje oz. ravnanje v skladu z njo je presodna/o, kadar je taka odločitev oz. tako ravnanje v akterjevem dolgoročnem osebnem interesu oz. mu jo/ga narekuje skrb za njegovo lastno dobro.

[10]Bodisi v šibkejšem (razum *dopušča*, da smo moralni) ali pa močnejšem (razum nam *narekuje*, da naj bomo moralni) smislu.

[11]Imenujmo tako sebično, do zadovoljitve interesov drugih povsem ravnodušno osebo naravni, asocialni ali predružbeni človek.

[12]Z zahtevo, naj upravičenje priskrbi dokaz, da je v okoliščinah moralnosti kot večinske drže za vsakogar razumno izbrati *moralni značaj ali življenje*, sledim izvirni Glavkonovi in sodobni Gauthierjevi formulaciji problema (ne pa, denimo, Hobbesu, ki postavlja za predmet upravičenja najsplošnejša moralna pravila). Omenjena razumeta vprašanje "Čemu biti moralen?" kot izraz dvoma o razumnosti *izbire moralnega značaja ali življenja*, tj. dispozicije za to, da dajemo v primeru konflikta prednost moralnim razlogom za dejanja pred drugimi vrstami

Da bi bila sposobnost prepričati takega naslovnika merilo ustreznosti zahtevanega upravičenja, mora naslovnik izpolnjevati še en pogoj - biti mora dobronameren v smislu, da je pripravljen sprejeti vsak sklep, ki izhaja iz zdravega dokazovanja, ne pa nekdo, ki mu je dvom v razumnost izbire moralnega značaja oz. življenja le izgovor za njegovo vnaprejšnjo zavrnitev. Pravi naslovnik vprašanja je torej oseba, ki si vprašanje "Čemu biti moralen?" zastavi ob spoznanju o potencialnem neskladju med zahtevami morale in zapovedmi osebnega interesa (oz. malo bolj sofisticirano, ob spoznanju o nezdružljivosti naslednje triade trditev:

(i) Za akterja je razumno, da izbere X namesto Y, če bo v skladu z njegovimi razumnimi pričakovanji X bolj prispeval k zadovoljitvi njegovega premišljenega interesa oz. povečal njegovo osebno srečo ali blaginjo od Y-a.

(ii) Izbira moralnosti (moralnega značaja oz. življenja) pomeni za akterja izbiro dispozicije za občasno vzdržanje od izvedbe tistega dejanja, ki v danih okoliščinah najbolj povečuje njegovo osebno srečo ali blaginjo, oz. za občasno izvedbo dejanja, ki njegovo osebno srečo ali blaginjo celo zmanjšuje.

(iii) Razumno je biti moralen (oz. izbrati moralni značaj).)

Problem razumnosti izbire moralne drže ali značaja je za tako osebo, skratka, v tem, da ji razum narekuje ravnanje, ki je v službi njenih (dolgoročnih, premišljenih) osebnih interesov, izbira moralne drže ali značaja pa vključuje izbiro dispozicije za (vsaj občasno) vzdržanje od takega ravnanja. V življenju smo nenehno priča tovrstnim konfliktom med zapovedmi osebnega interesa (praktičnega uma v ožjem smislu) in zahtevami morale: če si prizadevam dobiti službo, opravljanje katere je v mojem osebnem interesu (ki bi me osrečila oz. povečala mojo blaginjo), in je edini način, da službo dobim, ta, da sprožim neresnične govorice o spornih spolnih nagnjenjih svojega najresnejšega konkurenta, potem je očitno zame razumno, da to storim; nasprotno pa mi moralnost veleva, da se tega vzdržim, ne zato, ker bi tako ravnanje, če bi ga razkrili, pustilo neizbrisen madež na moji javni podobi (in je verjetnost, da do tega pride, dovolj velika), ampak preprosto zato, ker je tako ravnanje moralno nedopustno.

Naslovno vprašanje bom potemtakem v nadaljevanju razumel kot vprašanje: "Ali ima v družbi pretežno moralnih ljudi vsakdo dober razlog iz osebnega interesa za izbiro moralnega značaja oz. življenja, se pravi za izbiro dispozicije, v skladu s katero bo dajal v primeru konflikta izpolnjevanju moralnih zahtev prednost pred skrbjo za osebni interes (in ne obratno)?"

Dilemo, vsebovano v vprašanju, lepo ponazarja naslednji miselni eksperiment: vzemimo, da lahko izbiram svoj značaj (temeljno dispozicijo za ravnanje) in da imam pred seboj dve ročici - s potegom leve ročice bom postal sebičnež brez sle-

razlogov (vključno z razlogi iz osebnega interesa). V taki zastavitvi problema predmet upravičenja ni moralno pravilo ali norma (zapoved, prepoved ali dovoljenje), ki je uporabno v dani situaciji, pa tudi ne posamezna moralno zapovedana dejanja - ne sprašujemo se, ali je sprejetje veljavnih moralnih pravil v mojem osebnem interesu, pa tudi ne, ali imamo v konkretni situaciji vedno razlog iz osebnega interesa za to, da storimo, kar nam zapoveduje morala (očitno je, da ne), temveč, ali je v našem osebnem interesu, da v družbi moralistov tudi sami izberemo življenje moralista (občasno odpoved uveljavljanju osebnega interesa).

hernih moralnih zadržkov, s potegom desne pa moralist, tj. oseba, ki daje v svojem razsojanju in ravnanju izpolnitvi moralnih zahtev prednost pred zadovoljitvijo osebnih interesov. In predpostavimo, da sem razumen v smislu, da je moj edini cilj kar največja zadovoljitev mojih osebnih interesov. Katero ročico bom tedaj potegnil? (Sayre-McCord, 1991: 185-186)

Trditvi, da je vprašanje "Čemu biti moralen?" smiselno in da je takšno le, če ga razumemo kot vprašanje o tem, ali ima vsakdo razlog iz osebnega interesa za to, da izbere raje moralnost kot nemoralnost, je mogoče oporekati na različne načine. Tovrstne ugovore bi lahko v grobem razdelili na dve skupini: prvič, na ugovore proti smiselnosti vprašanja nasploh, in drugič, na dokazovanja, da obstajajo poleg presodnosti še druge vrste praktične razumnosti ter zato dokazovanje, da je izbira moralnega življenja presodna, ni edino možno razumsko upravičenje moralnosti.[13] Na tem mestu bom poskušal zavrniti dva pomisleka, ki sodita med očitke prve vrste, medtem ko bom kratko oceno o utemeljenosti ugovorov druge vrste prihranil za zaključno sodbo o dometu presodnega upravičenja moralnosti.

Najpogostejši pomislek glede smiselnosti spraševanja o tem, zakaj neki naj bi dajali v primeru konflikta delovanju v skladu z moralnimi razlogi prednost pred ravnanjem v skladu s presodnimi razlogi (tj. razlogi iz osebnega interesa), je pojmovne narave. Pojmovna resnica o moralnih razlogih je, trdi tak nasprotnik (recimo mu "apriorist"), da so to razlogi, ki v primeru konflikta odtehtajo vse druge razloge za dejanja, tudi presodne (ki nam priskrbijo najmočnejši motiv za ravnanje). Iz česar izhaja, da je (pojmovno) nemogoče, da moralni razlogi ne bi odtehtali vseh drugih razlogov (da nam ne bi priskrbeli najmočnejšega motiva za ravnanje). Vprašanje "Zakaj naj bi moralnim razlogom za dejanja pripisoval večjo težo kot razlogom osebnega interesa?", je tedaj očitno nesmiselno, saj dopušča možnost, da je lahko neko dejstvo o dejanju za nas moralni razlog za to, da to dejanje storimo, ne da bi bil ta razlog hkrati že tudi prevladujoči ali najtehtnejši razlog za dejanje (tj., ne da bi nam priskrbel najmočnejši motiv za ravnanje)[14] - to pa je pojmovno nemogoče.

Slabost aprioristovega ugovora postane očitna, brž ko si ogledamo utemeljitev takega odlikovanega statusa moralnih razlogov. Ker moralnih razlogov za dejanja ne moremo opredeliti preprosto kot tiste razloge, ki odtehtajo vse druge razloge, potrebujemo od tega neodvisno definicijo (kako bi sicer vedeli, kateri od razlogov odtehta vse druge?). S pomočjo posrečene definicije Kurta Baierja (Baier, 1985: 208) bi lahko moralne razloge definirali kot *najboljše splošno sprejemljive* razloge za dejanja. Moralni razlogi za dejanja so potemtakem najboljši možni razlogi, ki so še sprejemljivi za vse in vsakogar;[15] taki pa so, ker so razlogi za dejanja, ka-

[13]Da torej presodni razlog oz. razlog iz osebnega interesa ni edini možen dober ali tehten razlog za izbiro moralnega značaja ali načina življenja.

[14]Z drugimi besedami, dopušča možnost, da tak razlog (denimo dejstvo, da smo nekaj obljubili, dano obljubo pa je treba izpolniti) odtehta nek razlog iz osebnega interesa (denimo dejstvo, da je izpolnitev obljube dolgoročno zvezana z neprijetnostmi, ki bi se jim radi za vsako ceno izognili).

[15]Ki so sprejemljivi za vsakega akterja ne glede na njegovo specifično identiteto.

terih vsesplošno izvrševanje je v osebnem interesu vseh in vsakogar (torej tudi v akterjevem).

Zamisel o moralnih razlogih za dejanja kot najboljših razlogih, ki jih lahko zase *javno* zahteva posamezni akter, tj. kot najboljših razlogih, za katere še lahko pričakuje soglasje vseh ostalih akterjev,[16] je nedvomno zanimiva in plodna, ne more pa zadovoljivo utemeljiti apriorne, pojmovne premoči moralnih razlogov nad razlogi drugih vrst in z njo trditve, da je naslovno vprašanje le navidezno smiselno, ker da temelji na pojmovni zmedi. Vzemimo, da so moralni razlogi za dejanja resnično najboljši razlogi, ki jih lahko z vidika nepristranskosti - tj. z vidika tega, kar najbolje zadovoljuje interese vseh in vsakogar[17] - zahteva posamezni akter. Predpostavimo torej, da ni zares nobenega dejanja, ki bi bolje zadovoljilo osebne interese oz. bolj povečalo blaginjo ali srečo *vseh in vsakogar* od dejanja, ki nam ga v dani situaciji narekuje storiti morala (drugače rečeno, da ni nobenega drugega razpoložljivega dejanja, ki bi večjo zadovoljitev osebnih interesov, blaginje ali sreče enih doseglo brez sorazmernega zmanjšanja blaginje ali sreče drugih). Toda le zakaj naj bi bilo za težo razlogov za dejanja odločilno, ali so splošno sprejemljivi ali ne? Zakaj bi morali v oceni dejanja in njegovih posledic zavzeti nepristransko gledišče, torej preveriti, ali so le-te najboljše možne z vidika osebnih interesov, blaginje ali sreče vseh in vsakogar? Moralni razlogi za dejanja so morda najboljši razlogi *z gledišča vseh in vsakogar* (oz. kogar koli), toda vse, kar razum zahteva od nas, je, da ravnamo v skladu s tem, kar je najboljši razlog *z našega osebnega gledišča* (tj. z gledišča naših interesov, blaginje ali sreče). Zahteva po nepristranskosti ni zahteva razuma, pač pa morala.[18] Toda če moralni razlogi v skladu z definicijo, ki jo daje Baier, niso nujno najboljši razlogi zame osebno (temveč le zame, kolikor sem lahko kdor koli), tedaj se apriorist moti, ko trdi, da so moralni razlogi po definiciji najboljši razlogi za dejanja nasploh (da nam prisrkbijo najmočnejši motiv za ravnanje med vsemi možnimi). V tem primeru pa se je vsekakor smiselno vprašati, ali je izbira dispozicije za praktično razsojanje, v skladu s katero dajemo moralnim razlogom (temu, kar je najboljše z vidika interesov vseh in vsakogar) prednost pred razlogi osebnega interesa (pred tem, kar je najboljše z vidika osebnega interesa), razumna ali ne.

Naj slabost aprioristovega ugovora ponazorim še na naslednjem primeru. Dokazovanje aprioristove zmote je v prejšnjem odstavku slonelo na predpostavki, da so temeljna moralna dejstva (tista, ki konstituirajo moralne razloge za ravnanje) dejstva o optimalni vsoti/agregatu zadovoljitev *vseh* individualnih osebnih interesov, ki jo ima tako ravnanje za posledico. Moj odgovor na aprioristov očitek o nesmiselnosti vprašanja je bil, preprosto rečeno, ta, da nam razum sam po sebi ne narekuje, naj tovrstnim dejstvom pripišemo večjo težo od dejstev o vplivu razpoložljivih dejanj na zadovoljitev *naših osebnih* interesov. Slabost omenjenega očitka pa je mogoče enako dobro ilustrirati tudi na t.i. etiki vrlin. V skladu z njo so

[16]To pomeni, da ni nobenega boljšega razloga za dejanje, ki bi bil sprejemljiv za vse in vsakogar.

[17]Oziroma kar najbolje zadovoljuje akterjeve osebne interese, če je ta z enako verjetnostjo kateri koli od članov zadevne (moralne) skupnosti.

[18]Slednje bi v najboljšem primeru zahtevalo poseben dokaz.

temeljna moralna dejstva dejstva o tem, kaj sestavlja dobro človeško življenje (tj. življenje, ki je skladno s pravo, značilno človeško naravo). Moralni razlog za to, da, denimo, govorimo resnico (tudi če od nje ne moremo pričakovati koristi), je v tem primeru dejstvo, da je govorjenje resnice (oz. resnicoljubnost kot v njem uprimerjena vrlina) sestavni del takega dobrega človeškega življenja. Toda, se bomo lahko vprašali enako smiselno kot prej, zakaj naj bi dejstvom o sestavinah dobrega človeškega življenja v praktičnem razsojanju pripisovali večjo težo od tiste, ki jo pripisujemo dejstvom o učinkih dejanja na našo blaginjo ali dobro počutje? Zakaj naj bi nas skrbelo, ali živimo dobro človeško življenje ali pa namesto tega morda živimo življenje, značilno za prašiča ali zločinca - tem bolj, če dobro človeško življenje ni nujno že tudi dobro *za* človeka, ki ga živi?[19]

Izhodišče drugega možnega ugovora proti smiselnosti naslovnega vprašanja je njegova problematizacija v dimenziji akterja. Vprašanje "Čemu biti moralen?" je, kot rečeno, smiselno le, če ga razumemo kot vprašanje, ki si ga zastavlja t.i. naravni, pred- ali izvendružbeni človek, skratka nekdo, ki ga skrbi zgolj njegov lasten interes, do interesov drugih pa je povsem ravnodušen. Pojem take osebe pa je po mnenju nekaterih kritikov notranje nekoherenten, zaradi česar je tak akter nemogoč, naslovno vprašanje pa brez smisla.

Omenjeni očitek je podrobneje razdelan v MacIntyrejevi kritiki ideje, da so načela pravičnosti rezultat dogovora, kompromisa med naravnimi ljudmi, ideje, ki jo v pogovoru s Sokratom zagovarjata Trazimah in Glavkon. "Značaj naravnega človeka," pravi MacIntyre, "je opisan s pomočjo značilnosti, ki jih ima: sebičnost, agresivnost in podobno. Toda te značilnosti, oziroma bolje besede, ki jih imenujejo, ... spadajo v besednjak, ki predpostavlja vzpostavljeno mrežo družbenih in moralnih razmerij .... Opis tako imenovanega naravnega človeka je torej oblikovan v besednjaku, vzetem iz družbenega življenja; izkaže se, da tisto, kar naj bi bilo domnevno preddružbeno, predpostavlja obstoj nekega družbenega reda. Koncept naravnega človeka torej boleha za usodno notranjo nekoherentnostjo." (MacIntyre, 1993: 30)

Naravni, slehernih spon družbenih konvencij osvobojeni človek, na katerega so se sklicevali sofisti, po MacIntyrejevem mnenju ni človek, ki bi stal zunaj družbe sploh, temveč zgolj oseba iz nekega drugega družbenega reda, iz "druge, zgodnejše kulture", namreč Homerjev junak. "Sofistom - in dolgi tradiciji, ki jim bo pozneje sledila," sklene MacIntyre svojo kritiko, "ni uspelo razlikovati med konceptom človeka, ki stoji zunaj in je zmožen postaviti pod vprašaj konvencije nekega danega družbenega reda, in konceptom človeka, ki je zunaj družbenega življenja kot takšnega." (*ravno tam*)

MacIntyrejev očitek je torej, če strnemo, v naslednjem: v nasprotju s kritiko (vsebine) neke določene konvencionalne morale, ki predpostavlja izstop iz te morale v neko drugo konvencionalno moralo, ne pa že tudi izstop iz družbe kot take, je pogoj za dvom o razumnosti moralne drže nasploh gledišče naravnega človeka, tj. nekoga, ki stoji izven družbenega življenja sploh; pojem takega izven- ali pred-

[19]Več o klasifikaciji temeljnih tipov etike, ki sloni na določitvi temeljnih moralnih dejstev, glej v Watson (1990).

družbenega človeka pa je notranje nekoherenten, ker ga lahko opišemo edinole z besednjakom, ki sam predpostavlja poprej vzpostavljeno mrežo družbenih in moralnih razmerij.

Toda, ali iz omenjenega res izhaja, da je pojem naravnega ali asocialnega človeka notranje nekoherenten, kot trdi MacIntyre? Ne. Prvič, naravni človek ni fantom ali proizvod domišljije, temveč vsakdo, kdor se ob spoznanju, da mu izpolnjevanje moralnih zahtev vsaj občasno nalaga vzdržanje od uveljavljanja osebnega interesa, vpraša, ali ni dajanje prednosti prvemu pred drugim morda nerazumno (tj. v nasprotju z njegovim interesom). Pogoj za kaj takega ni, da sem asocialen po svoji konstituciji, pač pa le, da premorem asocialno motivacijo (Gauthier, 1986: 311). Pojem naravnega človeka je namreč v prvi vrsti pojem akterja, katerega primarni motivi so asocialni v smislu, da ga k ravnanju v prvi vrsti motivirajo zgolj tista stanja stvari, v opisu katerih drugi ljudje ne nastopajo.[20] V samem pojmu takega akterja pa ni zagotovo nič protislovnega ali nekoherentnega. Ali je nekakšna (od neposrednega protislovja šibkejša) nekoherentnost oz. nedoslednost[21] - kar koli že naj bi to pomenilo - morda v tem, da take osebe ni mogoče opisati brez uporabe socialnega besednjaka, tj. brez besed, kot so "ravnodušna do interesov drugih", "sebična", "brezobzirna" ipd., katerih raba je smiselna le v kontekstu družbenih norm obnašanja in pričakovanj, ki jih te vzbujajo? Nedvomno je mogoče naravnega človeka opisati na več načinov in za nekatere od teh opisov[22] je potreben besednjak, ki predpostavlja "vzpostavljeno mrežo družbenih in moralnih razmerij". Vendar pa to nikakor ne velja za *vse* ustrezne opise. V določitvi narave naravnega človeka s pomočjo njegove primarne asocialne motivacije, tj. kot človeka, ki "si hoče prigrabiti več tega, kar že ima, in se polastiti tistega, česar še nima", besede te vrste ne nastopajo (kot tudi ne reference na druge ljudi). Dokler obstajajo taki dovolj adekvatni opisi naravnega človeka, pa pojmu naravnega človeka ni mogoče očitati niti šibke pojmovne nedoslednosti ("notranje nekoherentnosti"), kaj šele pojmovno protislovnost, ki bi lahko bila edina zares usodna zanj. Če pa ni pojem naravnega človeka v ničemer sporen, tudi ne drži MacIntyrejev sklep, da je nesmiselno dvomiti o razumnosti izbire moralnega značaja nasploh. Tak dvom je potemtakem povsem smiseln in v nadaljevanju se bom posvetil obravnavi poskusov, da bi ga - sledeč Glavkonovi osnovni sugestiji - zavrnili s pomočjo dokaza o njeni koristnosti (instrumentalni vrednosti).

III. Instrumentalno upravičenje moralnosti: sodobni maksimizacijski kontraktivizem

[20]Kolikor je njegova osnovna značilnost prilaščanje stvari, ga zato primarno vodi asocialna želja imeti še več, kot že ima; morebitna socialno definirana želja, da bi imel več, kot imajo drugi, je v odnosu do nje kvečjemu izvedena, sekundarna, instrumentalna (njena zadovoljitev ni končni cilj, ampak zgolj sredstvo za zadovoljitev primarno asocialnih želja naravnega človeka). Za takega človeka ima vsak medčloveški odnos zgolj instrumentalno vrednost - k socialnemu ravnanju ga lahko motivirajo edinole zunanje sankcije: nagrada in kazen (*ravno tam*).

[21]Kakršno ima po vsemu sodeč v mislih tudi MacIntyre.

[22]Ne pa za vse, razen če imamo v mislih trivialno tezo, da je vsak opis socialen, kolikor je pač jezik kot njegov medij družbena tvorba.

V zadnjih dvajsetih letih smo v moralni filozofiji priča osupljivemu razcvetu kontraktivizma, teorije, po kateri lahko moralna načela, norme in pravila[23] najbolje (najbolj ustrezno) razumemo, če gledamo nanje kot na določila ali vsebino implicitnega družbenega dogovora, ki so (bi) ga z namenom, da določijo načela skupnega življenja, ki je v korist vsem in vsakomur, med seboj sklenili enakopravni in svobodni razumni posamezniki. Spodbuda za ponovno oživitev kontraktivizma kot teorije morale (ki je sicer zgodovinsko svoj vrh doživel s Kantom) je prišla iz moderne teorije iger in teorije odločanja. Podmena, na kateri slonita ti dve teoriji in ki je v njiju veljala malone za dogmo, je t.i. maksimizacijska teorija individualne racionalnosti. V skladu z njo je v situaciji odločanja za posameznega akterja racionalno, da izbere in izvrši tisto izmed razpoložljivih dejanj, ki mu obeta maksimizacijo njegove (pričakovane) koristi, oz. povedano drugače, maksimalno zadovoljitev njegovih premišljenih preferenc. Taka teorija racionalnosti je po svojem bistvu instrumentalna in ne substancialna; akterju ne predpisuje, katere cilje naj v svojem ravnanju zasleduje (oz. katerega od izidov razpoložljivih dejanj naj preferira pred drugimi), ampak od njega zahteva le, da naj vse dosegljive cilje razvrsti v enotno preferenčno lestvico,[24] nato pa izbere (in izvrši) tisto dejanje, ki bo v dani situaciji najbolj povečalo njegovo korist (se pravi tisto, pri katerem bo produkt med zaželenostjo cilja in verjetnostjo, da bo ta cilj s pomočjo tega dejanja v dani situaciji dosegel, najvišja).

Vzemimo za ponazoritev take maksimizacijske teorije racionalnosti strastnega kadilca, ki se dobro zaveda tveganja, ki ga s seboj prinaša kajenje, a preferira kratkoročni užitek ob kajenju pred dolgoročnimi blagodejnimi posledicami opustitve kajenja na svoje zdravje. Po zgoraj navedenih merilih ravnanje take osebe (tj. njena odločitev, da nadaljuje z zdravju škodljivo razvado) ni nujno nerazumno. Iz teorije namreč ne izhaja, da bi moral kadilec, če naj bo razumen, preferirati eno stanje stvari (dolgo, pretežno zdravo življenje) pred drugim (kratkoročni kadilski užitek, vendar na račun krajšega, verjetno bolehnega življenja). Kadilec bo izpolnil zadostne pogoje za razumnost, če bo le njegova odločitev, da nadaljuje s kajenjem, rezultat premišljenega ovrednotenja stanj stvari in resničnih prepričanj o njihovi verjetnosti glede na njegovo prihodnje ravnanje.[25]

Zgoraj opisana maksimizacijska teorija individualne racionalnosti je za akterja dobro vodilo v razmerah, ko so izidi njegovih dejanj dovolj predvidljivi, ker so pač dejavniki situacije, ki (lahko) vplivajo nanje, bolj ali manj nespremenljivi. Zalomi pa se ji v razmerah, ko so izidi akterjevih dejanj v prvi vrsti odvisni od odločitev

[23]Njihovo vsebino, pa tudi njihovo racionalno avtoriteto, tj. mesto in pomen, ki jim ga pripisujemo v svojem praktičnem razsojanju.

[24]Se pravi, da jim pripiše numerično vrednost, ki bo ustrezno izrazila njihovo relativno zaželenost, tako da bo iz preferenčne lestvice jasno razvidno dvoje: prvič, za vsak poljuben par stanj stvari A in B, ali akter preferira A pred B ali B pred A ali pa je med njima ravnodušen; in drugič, za vsak poljuben par stanj stvari, med katerima akter eno preferira pred drugim (tj., med katerima ni ravnodušen), koliko bolj je prvo zaželeno od drugega.

[25]Zahteva, da mora biti odločitev o ravnanju izraz premišljenega, treznega ovrednotenja vseh njegovih predvidenih posledic, preprečuje, da bi atribut razumnosti pripadel tudi naknadnim racionalizacijam "odločitev", ki niso toliko rezultat procesa praktičnega razsojanja kot izraz katere od oblik praktične nerazsodnosti (šibkosti volje, fizične zasvojenosti, čustvene prisile, itn.).

in dejanj drugih akterjev, ki sledijo enaki maksimizacijski strategiji - okoliščine življenja v skupnosti pa so prav takšne. Meje maksimizacijske teorije individualne racionalnosti se najbolj izrazito pokažejo v situacijah t.i. Zapornikove dileme. Te so dobile ime po zgodbi o dveh ujetih roparjih, ki ju tožilec v zaporu vsakega zase sooči z enako, mamljivo ponudbo: "Če boš priznal izvršitev ropa, tvoj pajdaš pa ne, boš sam izpuščen iz zapora, njega pa čaka dvanajst let zapora; enaka kazen čaka tebe, če boš zločin zanikal, tvoj pajdaš pa ga bo priznal; če bosta zločin priznala oba, vaju čaka po deset let zapora, če bosta oba molčala, pa bosta odsedela le dveletno zaporno kazen (zaradi ilegalnega posedovanja orožja)." Za vsakega od roparjev je priznanje bolj privlačna (dominantna) opcija od nepriznanja (zaželenost prvega v obeh primerih - tako ob partnerjevem priznanju kot tudi ob njegovem nepriznanju - prekaša zaželenost drugega; v prvem primeru je razmerje vrednosti -10 proti -12 (če letom zapora preprosto pripišemo negativno korist), v drugem pa 0 proti -2). Toda če bo vsak od njiju trmasto sledil maksimizacijski strategiji in zločin priznal, bo skupni izid take odločitve očitno suboptimalen - koordinativna strategija obojestranskega nepriznanja bi bila za vsakega od njiju očitno bolj privlačna opcija (ker bi obema izboljšala položaj, ne da bi ga morala za to komur koli poslabšati). Težava je le v tem, da se roparja za to strategijo ne moreta več dogovoriti oz. da, tudi če bi tak dogovor vnaprej sklenila, nimata sredstev, s katerimi bi drug drugega prisilila k spoštovanju dogovora - torej ne more nobeden od njiju z gotovostjo vedeti, ali ne bo partner morda izrabil njegovega zaupanja in se odločil maksimizirati svojo korist s priznanjem.

Za strukturo situacije Zapornikove dileme[26] je torej značilno dvoje: vsakemu od igralcev/akterjev sta na voljo dve opciji: lahko je kooperativen (K) ali pa nekooperativen (N), njune preference med možnimi izidi a, b, c in d, ki so posledica kombinacije teh dejanj,[27] pa imajo naslednjo strukturo: obema je najljubši izid, ki ga prinaša kombinacija lastne nekooperativnosti in kooperativnosti soigralca; oba preferirata izid, ki je rezultat obojestranske kooperativnosti, pred izidom iz obojestranske nekooperativnosti; in za oba je najslabša opcija izid, ki ga zagotavlja lastna kooperativnost ob hkratni nekooperativnosti soigralca.[28]

S situacijo Zapornikove dileme imamo, v grobem, opraviti vselej, kadar je za dosego ali ohranitev nekega želenega stanja stvari (za zagotovitev neke javne dobrine: demokracije, svobode, političnih svoboščin, šolskega ali zdravstvenega sistema, prometne infrastrukture, čistega okolja, vode in zraka ...) potreben skupen napor vseh (ali večine) posameznikov, hkrati pa je v naravi takega stanja stvari, da njegovih prednosti, potem ko je enkrat vzpostavljeno, ni mogoče odreči tistim, ki pri njegovi proizvodnji niso sodelovali (ki nase niso prevzeli sorazmernega deleža bremena oz. stroškov, tj. nekooperativnim). Najpreprostejši zgled za (ponavljajo-

[26]Zaradi poenostavitve bom govoril o igrah z dvema igralcema.

[27]Naj zanje veljajo naslednje definicije: a=(K1,K2), b=(K1,N2), c=(N1,K2), d=(N1,N2). Simbola K in N označujeta pri tem kooperativno oz. nekooperativno dejanje, številki pa prvega oz. drugega igralca. Zapis a=(K1,K2) torej pravilno preberemo kot "izid a je skupni rezultat kooperativnega ravnanja prvega in drugega igralca".

[28]Njuni preferenčni lestvici sta torej: za prvega igralca c>a>d>b, za drugega pa b>a>d>c (">" označuje relacijo "biti bolj zaželen od").

čo se) Zapornikovo dilemo z velikim številom igralcev/akterjev, na katero redno naletimo v vsakodnevnem življenju, je plačevanje davkov. Le-to je za vsakogar optimalno racionalna strategija ob pogoju, da davke plačujejo vsi ali vsaj velika večina državljanov, saj je edinole v tem primeru mogoče zagotoviti njihove vsestransko koristne učinke (vzdrževanje javnih dobrin, kot so vsem dostopna zdravstvena oskrba, izobraževalni sistem, prometna infrastruktura ...). Hkrati pa je seveda za vsakogar dominantna strategija, da se sam izogne plačevanju davkov, medtem ko jih drugi plačujejo (da torej uživa koristi od sodelovanja, ne da bi prevzel nase sorazmerni delež stroškov istega). Toda ker je tako, lahko vsakdo razumno predvideva, da bodo enako ravnali tudi drugi, posledica tega pa bo, da bo izid za vsakogar suboptimalen (odsotnost kooperacije in njenih vsestransko koristnih učinkov). Torej je za vsakogar razumno, da plačuje davek, če in dokler ga plačujejo tudi drugi.

Drugi lep, čeravno manj pogost primer Zapornikove dileme so individualne odločitve o lastni (ne-)udeležbi v prelomnih zgodovinskih dogajanjih (revolucijah, osvobodilnih gibanjih, demonstracijah), kadar taka udeležba ni brez tveganja za posameznika (Elster, 1993: 16 in nasl.). Vzemimo, da se kot zaveden Slovenec (ali zgolj kot častilec svobode in demokracije) leta 1941 ob pozivu OF na boj proti okupatorju odločam, ali naj odidem v partizane ali ne. Uspešen osvobodilni boj bo zagotovil javno dobrino (preživetje naroda, svobodo, demokracijo, politične svoboščine ...), ki je kasneje ne bo mogoče pridržati zgolj za aktivne udeležence v boju.[29] Zlomu osvobodilnega boja bodo, nasprotno, sledile najhujše kazni za sodelujoče, pa tudi v primeru njegovega končnega uspeha lahko upravičeno pričakujem, da bo od vsakega udeleženca zahteval precejšnje odrekanje in da bom v primeru, če se mu pridružim, za dalj časa na kocko postavil svoje življenje, zdravje in srečo. Ker torej lahko vse, kar je moč dobiti,[30] dobim brez tveganja in osebnega žrtvovanja, če se ne vpletem v dogajanje ne na eni in ne na drugi strani, se zdi očitno, da je zame osebno edini razumni sklep ta, da še naprej ostanem ob strani.[31] Toda če bodo enako razmišljali tudi vsi drugi (kar smem od njih kot razumnih posameznikov upravičeno pričakovati), bo posledica naših individualno racionalnih odločitev (neudeležbe) za vsakogar najmanj zaželen izid, namreč nadaljevanje okupacije brez konca. Ujeti smo torej v tipični Zapornikovi dilemi: če bo vsakdo maksimiral svoje koristi ne glede na to, kako bo s svojim ravnanjem prizadel koristi drugih, se bomo vsi skupaj znašli v slabšem položaju od tistega, ki bi ga vsem skupaj zagotovilo koordinirano delovanje v prizadevanju za dosego skupnega cilja.

V neizogibni interakciji med ljudmi, ki slepo in brezobzirno maksimirajo svoje koristi, se torej pogosto ne bo mogoče izogniti situacijam, v katerih bodo posledi-

[29]Politične in socialne pravice je sicer mogoče odreči tistim, ki so aktivno sodelovali z okupatorjem pri dušenju osvobodilnega boja - to in še marsikaj hujšega pa so povojne oblasti tudi storile - nesmiselno pa jih je odrekati tistim, ki v boju niso aktivno sodelovali ali pa so se mu pridružili šele tik pred koncem.

[30]Razen morebitnih privilegijev za udeležence boja, seveda.

[31]Neudeležba je, v terminologiji teorije odločanja, moja dominantna strategija, kajti z odločitvijo zanjo bom v vsakem primeru - ne glede na morebitne odločitve in dejanja drugih - maksimiral svojo pričakovano korist.

ce *vsakogaršnjega* brezobzirnega maksimiranja lastnih koristi slabše od posledic, ki bi jih imela sklenitev in izpolnjevanje dogovora o tem, da se bo v prid sodelovanja v koordiniranih, za vse koristnih skupinskih podjetjih vsakdo vzdržal maksimiranja lastnih koristi. To spoznanje teorije iger leži v jedru sodobnih kontraktivističnih teorij morale. Druga temeljna podmena teh teorij je, da ni družba (organizirana človeška skupnost z občeveljavnimi pravili obnašanja) v svojem bistvu nič drugega kakor tako vsestransko koristno skupinsko podjetje, ki so ga s hipotetično sklenitvijo dogovora v naravnem, tj. pred-družbenem in pred-političnem stanju ustanovili razumni posamezniki, da bi se na ta način izognili razdiralnim učinkom vsesplošnega neobrzdanega egoizma. In morala je - ta teza je za kontraktivizem *kot teorijo morale* bistvena[32] - ravno vsebina takega fiktivnega dogovora. Na moralo lahko torej gledamo kot na skupek regulativnih načel skupnega življenja, za katera bi *vsako* razumno bitje hotelo, da se *vsi* ravnajo po njih, in bilo hkrati pripravljeno sodelovati v družbenem sistemu, ki bo tako pripravljenost pri vseh in vsakomur najbolj učinkovito zagotovil.[33]

Kontraktivistično pojmovanje moralnosti kot dispozicije za vzdržanje od maksimiranja koristi, ki jo je za vsakogar razumno privzeti, ker in kolikor je v korist vsem, nas vrača nazaj h Glavkonu in njegovemu izzivu. Naravni, pred- oz. izvendružbeni človek sodobnega kontraktivizma je ekonomski človek sedanjosti: brezobzirni maksimizator osebne koristi. Morala, razumljena kot vsestransko koristen dogovor o samoomejevanju, je tedaj primarno morala ekonomskega človeka, ki je sposoben izstopiti iz družbenega življenja (v smislu, da je sposoben zasledovati asocialne cilje) in gledati nanj (in na načela, ki ga urejajo) zgolj kot na instrument za dosego svojih asocialnih ciljev. (Gauthier, 1986: 315-16)

Sodobni moralni kontraktivizem je potemtakem daljni dedič Glavkonove ideje o pravičnosti kot nujnem zlu, kot za vsakega razumnega posameznika sprejemljivem kompromisu med tem, kar je v luči razumnih podmen o lastnih sposobnostih ter motivih in ravnanju drugih ljudi za vsakogar najboljša možnost (povzročati zlo in ga ne trpeti), in tem, kar je za vsakogar najslabša možnost (trpeti zlo, ne da bi bili zanj odškodovani). Podoba pred-družbenega, vseh konvencionalnih spon osvobojenega naravnega človeka, ki jo Glavkon prevzame od Trazimaha, je podoba

[32]Ideja o hipotetičnem družbenem dogovoru uživa precejšnjo popularnost tudi med političnimi filozofi, ki iščejo temelj legitimnosti politične oblasti v implicitnem soglasju vladanih. Moralni kontraktivizem ima lahko v nasprotju s političnim kontraktivizmom več oblik. Lahko je, denimo - kot pri Scanlonu, Narvesonu in Gauthierju (Scanlon, 1993: 339; Narveson, 1985: 245-6; Gauthier, nav. delo) - ontološka teorija o tem, da je dopustnost dejanj istovetna z njihovo skladnostjo (nedopustnost pa z neskladnostjo) s sistemom regulativnih načel, izbranih v posebej opredeljenih okoliščinah. Tukaj nas bolj kot podrobnosti ontoloških verzij moralnega kontraktivizma zanimajo njihove splošne implikacije za projekt utemeljitve avtoritete moralnih zahtev.

[33]O tem, katera regulativna načela skupnega življenja bodo predmet hipotetičnega dogovora, je seveda mogoče razpravljati. Seznam teh načel je lahko daljši ali krajši, odvisno pač od karakterizacije strank dogovora (od tega, kdo vse je pripuščen - kot enakopraven partner - k sklepanju dogovora), njihovih prepričanj in njihovih želja. Med taka, za skupno življenje nepogrešljiva regulativna načela (in *eo ipso* razumna moralna načela), pa nedvomno sodijo vsaj naslednja: načela, ki zahtevajo vzdržanje od povzročanja škode drugim ljudem (prepoved ubijanja, varanja ...), načela, ki zahtevajo izvršitev dejanja ob obelodanjeni nameri, da ga bomo storili (prepoved laganja in lažnega obljubljanja), in načela, ki zahtevajo, da naj bomo pripravljeni nuditi pomoč pomoči potrebnim, kadar so stroški za nas neznatni. O tem več Narveson (1985: 245 in nasl.).

ekonomskega človeka tedanjega časa, ki hlepi le po lastnem užitku,[34] in je pripravljen storiti, kar je pač potrebno, da si ga zagotovi - pa naj (druge) stane, kar hoče. Toda izkušnje in razum so ga hkrati poučili, da si za redke dobrine, ki mu lahko priskrbijo tak užitek, enako brezobzirno prizadevajo tudi drugi ljudje, ki jih sam ne prekaša ne po razumu in ne po moči. Ker je torej bolj verjetno, da si bodo v tem brezobzirnem boju drugi (bodisi posamezniki ali pa koalicije le-teh) podredili njega in ne obratno, mu razum narekuje sprejetje skupnih načel za regulacijo obnašanja, ki mu bodo v primeru splošnega sprejetja zagotovila vsaj drugi najboljši možni izid: zaščito pred zlom/škodo, ki bi mu jo v nasprotnem primeru (tj., če takih pravil ne bi bilo) s svojim brezobzirnim ravnanjem povzročili drugi. Moralne zadržke po Glavkonu sprejemamo zato, ker se primerjava koristi, ki jo imamo od svojega lastnega krivičnega ravnanja, s škodo, ki jo utrpimo zaradi krivičnega ravnanja drugih, izteče v prid slednji.[35]

IV. Glavkonov izziv - drugič

Toda pravi Glavkonov izziv ni v tem, da predstavi konvencionalistično pojmovanje pravičnosti kot resno alternativo Sokratovi "naravni pravičnosti", pa tudi ne v njenem instrumentalnem upravičenju. Njegov pravi izziv leži v trditvi, da je lahko neizpolnjevanje zahtev moralnosti za nekoga razumno tudi ob podmeni, da je za vsakogar (torej tudi zanj) razumno, da te zahteve sprejme. Iz spoznanja o mejah individualne maksimizacijske strategije izhaja, da je nedvomno razumno hoteti moralo kot skupek splošnoveljavnih regulativnih načel obnašanja, katerih spoštovanje je v interesu vseh in vsakogar. Toda če je zame razumno, da si želim živeti v družbi, v kateri bodo interakcijo med ljudmi (ki se ji zaradi človeške nesamozadostnosti pač ni mogoče izogniti) urejala tovrstna načela, ali je zato že tudi zame osebno razumno (v smislu: bolje), da izberem dispozicijo za dosledno spoštovanje takih načel? Ali ni bolj razumno (bolje zame), da vzamem zares idejo o moralnosti kot *sredstvu* za dosego svojih ciljev in pod krinko moralnosti (kooperativnosti, dokler so tudi drugi kooperativni) uveljavljam svoj osebni interes? Da vzdržujem zgolj *videz moralnosti* (kooperativnosti), v resnici pa izkoristim sleherno priložnost za okoriščanje s prednostmi, ki mi jih zagotavlja kooperativnost drugih? Da imam torej moralnost bolj na jeziku kot v dejanjih? Oziroma, z Glavkonovimi besedami, da povežem prednosti *slovesa* pravičnika oz. moralista s prednostmi, ki mi jih zagotavlja priložnostno nemoralno (nekooperativno) ravnanje?

Glavkonov izziv je torej v opozorilu, da je instrumentalno upravičenje moralnosti (tj. izbire moralnega značaja oz. načina življenja) prekratko, ker spregleda, da je mogoče dobre, koristne posledice moralnosti (ustrezen delež dodatne koristi iz sodelovanja z drugimi) zagotoviti že s samim videzom le-te; ker pa je tako, ima akter na voljo boljšo opcijo od izbire moralne drže - namreč vzdrževanje videza mo-

[34]Po oblasti nad drugimi pa le toliko, kolikor je ta učinkovito sredstvo za dosego lastnega užitka.

[35]Gauthier meni, da je tako upravičenje pravičnosti nezadostno; kar prevesi tehtnico na stran pravičnosti, ni neposredna korist od zmanjšanja trpljenja zaradi krivičnega ravnanja drugih, temveč posredne koristi, ki nam jih prinaša medsebojno delovanje v urejenem, stabilnem okviru. (Gauthier, 1986: 321)

ralnosti ob enostranskem okoriščanju s prednostmi moralnega značaja (pripravljenosti na sodelovanje) drugih.[36]

Jedro instrumentalnega upravičenja moralnosti (dokaza o obstoju razloga iz osebnega interesa za izbiro moralnega značaja, tj. lastne kooperativnosti ob zadostni kooperativnosti drugih) tvori dokaz, da bomo kot oseba s takim značajem deležni koristi od sodelovanja,[37] ki občutno presegajo stroške moralnih zadržkov, medtem ko bi nam bili kot brezobzirnemu sebičnežu plodovi sodelovanja nedostopni. Ta dokaz pa je usodno odvisen od podmene, da bo akterjeva izbira značaja zanesljivo vplivala na njegove priložnosti za (prihodnjo) kooperacijo; da bo neizogibna posledica izbire sebičnega značaja za akterja ta, da ga bodo druge, kooperativne osebe zaradi nezanesljivosti izključile iz vsestransko koristnega sodelovanja, s čimer se bo močno zmanjšala priložnost za enostransko okoriščanje z njenimi sadovi. Vendar pa bo imela izbira značaja take nezaželene posledice le v primeru, če bo potencialnim sodelavcem v prihodnjih skupnih podjetjih resnica o akterjevi izbiri oz. značaju znana. Vse dokler jih bo lahko sebičnež ohranjal v veri, da imajo opraviti z nekom, ki je kooperativen (moralen), dokler bo, kot bi rekel Glavkon, užival sloves moralista, tako dolgo bo zanj razumno, da si z osebnim okoriščanjem pod plaščem moralnosti zagotovi koristi tako od sodelovanja kot od enostransko okoriščevalskih strategij.

Sklep, h kateremu napeljuje Glavkonov uvid, da je namreč za akterja razumna izbira sebičnega značaja, če ga le zmore ustrezno prikriti z zunanjo podobo moralista, pomeni resen izziv vsakemu poskusu, da bi med seboj pomirili moralnost in presodnost (oz. osebni interes). Instrumentalno upravičenje moralnosti lahko v nadaljevanju, v spoprijemu s tem izzivom, ubere različne poti, ki pa vse vodijo k istemu cilju: pokazati, da je privlačnost (oz. pričakovana korist) opcije "priložnostno nekooperativno ravnanje ob videzu kooperativnosti" v resnici manjša, kot se zdi na prvi pogled, vsekakor pa manjša od tega, kar akterju obeta izbira moralnega značaja.

Osnovna instrumentalistova strategija je torej v dokazovanju, da pričakovana korist (od) te opcije ne bo neznatna (v primerjavi s koristmi, ki si jih lahko obetamo od izbire moralnega značaja oz. načina življenja) le v idealni družbi popolnoma racionalnih akterjev, temveč bo takšna tudi v obstoječi družbi v glavnem racionalnih akterjev. Ker je pričakovana korist (od) občasnega nemoralnega ravnanja pod krinko moralnosti odvisna od verjetnosti, da se bo nemoralist kazni izmaknil, in od negativne vrednosti (koristi), ki jo pripisuje kazni, lahko moralni/kooperativni akterji to opcijo naredijo za vsakogar dovolj neprivlačno na dva načina: tako da sprejmejo ukrepe, s katerimi bodo močno povečali verjetnost, da nemoralno rav-

[36]Razum bo torej akterju narekoval, naj ob zagotovljeni kooperativnosti drugih ravna nekooperativno, kadar koli bo s tem maksimiral svoje koristi, če le lahko zagotovi, da njegovo zdajšnje nekooperativno ravnanje ne bo vplivalo na pripravljenost drugih za prihodnjo kooperacijo z njim (tj. dokler lahko tako ravnanje oz. značaj prikriva).

[37]Od optimalnih koordinativnih strategij, kakršne so, denimo, obojestranski molk v izvirni Zapornikovi dilemi, vsesplošno plačevanje davkov ali vsestranska udeležba v revoluciji, osvobodilni vojni ali na demonstracijah.

nanje ne bo ostalo prikrito in nekaznovano, ali pa tako, da z drastičnimi kaznimi za nemoralno ravnanje maksimirajo njegovo negativno korist oz. nezaželenost.

Menim, da nobeni od naštetih strategij ne uspe zadovoljivo zavrniti osti Glavkonovega pomisleka o nezadostnosti instrumentalnega upravičenja moralnosti. V podkrepitev te trditve podajam kratek pregled najbolj reprezentativnih tovrstnih poskusov. Specifične slabosti vsakega od njih pričajo, da instrumentalno upravičenje ne zmore zadovoljiti dveh ne pretirano zahtevnih meril za uspešno upravičenje moralnosti: da mora priskrbeti, prvič, dokaz, da je razumno biti moralen, če so le taki vsi ali večina drugih, in da mora, drugič, dokazati, da je izbira moralnosti v takih okoliščinah razumna za vsakega individualno-racionalnega (tj. sebičnega, do interesov drugih ravnodušnega) akterja.

Sokrat dokazuje, da bi tovrstna igra prikrivanja, tudi če bi jo bilo mogoče uspešno igrati, porušila notranje ravnovesje v akterjevi duši in da bi škoda, ki bi s tem nastala, daleč presegla koristi, ki si jih lahko akter obeta od take dvojne igre. Izbira moralnega značaja je tako razumna opcija za vse, ki bi imeli s prikrivanjem svojega pravega, nemoralnega značaja in enakovrstnega ravnanja velike stroške (v obliki načete osebne integritete ali prizadetega ponosa in dostojanstva), to skupino pa tvori po Sokratovem mnenju velika večina ljudi. Kaj pa s tistimi ne tako redkimi, ki nimajo nobenih težav z obvladovanjem dvoličnosti? Zanje dvojna igra očitno ne bo nerazumna! Sokratova rešitev je torej usodno pomanjkljiva v dimenziji akterja: ne more dokazati, da je za vsakega racionalnega akterja, *ne glede na njegovo morebitno sposobnost, da kljub pretvarjanju ohrani notranje ravnovesje,* razumno, da v družbi moralistov izbere moralni značaj oz. način življenja.

Hobbes (Hobbes, 1960) dokazuje, da je prikrita nekooperativnost za akterja sicer lahko retrospektivno racionalna (za nazaj se lahko izkaže, da bi bilo nekooperativno ravnanje v danih okoliščinah v njegovem interesu), ne more pa biti prospektivno racionalna, in to zato, ker bi akter v razmerah negotovosti (kjer ne ve, kolikšna je verjetnost, da se mu bo uspelo izogniti kazni za nemoralno ravnanje) po nepotrebnem prevzel nase tveganje, da utrpi katastrofalne posledice (ker ga bodo drugi za vselej izključili iz prihodnjega sodelovanja). Toda tudi če se strinjamo, da se nemoralnost ponavadi ne splača ter je zato v razmerah negotovosti nerazumno ne biti moralen, gotovo obstajajo priložnosti za nemoralno okoriščanje, v katerih je verjetnost, da bo naše ravnanje razkrito in da bomo zanj kaznovani, razmeroma dobro znane - v takih okoliščinah pa bo za akterja gotovo najbolj razumno, da maksimira svoje pričakovane koristi z nemoralnim ravnanjem (Kavka, 1985: 304). Hobbesova rešitev Glavkonove uganke je tedaj pomanjkljiva v dimenziji družbenih okoliščin: ne more dokazati, da je za vsakega individualno-racionalnega akterja (tj. za vsakogar, ki mu je primarna skrb lastno preživetje) v družbi moralistov vselej - se pravi *ne glede na to, ali so verjetnosti za posamezne izide znane ali ne* - razumno izbrati moralnost in z njo dosledno moralno ravnanje.

Po Gauthierju (Gauthier, 1986: 174 in nasl.) je izbira moralnega značaja za akterja razumna ob realistični podmeni, da so naši značaji za druge ljudi dovolj prepoznavni - da drugi sicer niso nezmotljivi v ocenah našega značaja, da pa so nji-

hove sodbe bolj zanesljive od čistega ugibanja (da je torej verjetnost, da bodo prepoznali naš pravi značaj, manjša od 1 in večja od 0.5). Izbira moralnega značaja je tedaj za akterja razumna, če sta izpolnjena naslednja pogoja: (i) da je akterjev značaj prepoznaven in (ii) da je dovolj drugih ljudi moralnih, pri čemer je njihova pripravljenost na sodelovanje dovolj zlahka prepoznavna (se pravi, da jih je akter sposoben kot take prepoznati in z njimi sodelovati v obojestransko zadovoljstvo). Tudi Gauthierjeva rešitev je glede na izhodiščna merila uspeha pomanjkljiva v dimenziji akterja: ne more dokazati, da je za vsakega racionalnega akterja - *ne glede na njegovo sposobnost prikrivanja lastnega in razkrivanja tujih značajev* - v družbi moralistov/kooperativnih razumno, da izbere moralni značaj in ravna dosledno moralno.

Narveson (Narveson, 1985: 244 in nasl.) dokazuje, da je lahko izbira moralnega značaja za akterja razumna tudi takrat, ko je sposoben svoj pravi značaj uspešno prikrivati, ker da obstajajo poleg neposrednih (tj. kazni, ki kršilca doleti v primeru razkritja) tudi posredni stroški nekooperativnosti. Nemoralno ravnanje (nespoštovanje moralnih zahtev) ne bo šlo mimo neopazno,[38] zato bo za moralne/kooperativne edino razumno, da sprejmejo preventivne in kaznovalne ukrepe (več policije na cestah, več aretacij, manj temeljit preiskovalni postopek, drastične kazni) z namenom odvrniti potencialne kršilce od nemoralnega ravnanja. Stroški takih ukrepov pa bodo posredno obremenili tudi kršilca, kar bo občutno zmanjšalo privlačnost izbire nemoralnega/presodnega značaja. Toda tudi Narvesonovo rešitev pesti usodna slabost, in to v dimenziji družbenih okoliščin: ne more namreč dokazati, da je za vsakega akterja v družbi moralistov *vedno* - ne glede na to, ali pričakovane koristi (od) nemoralnega ravnanja odtehtajo posredne stroške uvedbe strogih preventivnih in kaznovalnih ukrepov ali ne[39] - razumno biti moralen.

Po Nielsenu in Kavki (Nielsen, 1985; Kavka, 1985) je (lahko) izbira priložnostnega nemoralnega ravnanja (enostranskega okoriščanja) nerazumna spričo dejstva, da bo vsesplošno pripravljenost na kooperacijo oz. posedovanje moralnega značaja (ki jo/ga nemoralist mora hoteti) dovolj učinkovito zagotovil edinole proces socializacije. Zame je razumno hoteti, da bi bila večina (drugih) ljudi moralnih/kooperativnih. Zgolj zunanje sankcije (obeti nagrade in grožnje s kaznijo) tega ne morejo zagotoviti ali pa lahko to dosežejo edinole za ceno, ki je ne bi hotel nihče plačati (uvedba policijske države z množičnimi preiskavami, aretacijami, eksemplaričnim kaznovanjem nedolžnih ipd.). Torej moram hoteti družbo, v kateri na motivacijo ljudi za kooperativno ravnanje ne bodo vplivale zgolj omenjene zunanje sankcije, temveč tudi in predvsem negativne (občutek krivde in sorodne oblike psihičnih nadlog) in pozitivne (različne vrste prijetnih občutkov, ki spremljajo moralno ravnanje in spoznanje, da smo ravnali prav oz. storili dobro delo) notranje sankcije. V tem primeru pa moram hoteti (in podpirati) učinkovit proces so-

[38]Glede na to, da so razumne zahteve morale zgolj tiste, katerih nespoštovanje učinkuje na druge ljudi oz. ima vpliv na njihove koristi, bodo drugi vedeli, da jih nekdo ni izpolnil, tudi če jim bo ostala identiteta kršitelja neznana.

[39]In zelo verjetno je, da se bo, kot opozarja Sayre-McCord, zaradi sorazmerno nizkih posrednih stroškov takih ukrepov - ki morajo ostati nižji od škode, ki jo povzroča prikrito nemoralno ravnanje, če naj bo uvedba tovrstnih ukrepov sploh razumna - nemoralno ravnanje še vedno splačalo.

cializacije, v katerem bodo ljudje razvili dispozicije za (pozitivna in negativna) moralna občutja in dosledno moralno ravnanje.[40] V takem procesu socializacije bomo v sebi razvili dispozicijo za to, da nas ob lastnem nemoralnem ravnanju preplavijo negativna, ob moralnem ravnanju pa pozitivna občutja. Ta dispozicija pa bo nemoralno ravnanje obremenila z dodatnimi stroški (oz. prinesla dodatne koristi ob izbiri moralnega značaja oz. načina življenja), ki lahko odločilno spremenijo izračun koristi v prid samoomejevanja/vzdržanja.[41] Za ljudi z dispozicijo za negativna in pozitivna moralna občutja bo tedaj veljalo, da popolnoma sebičen značaj oz. način življenja (verjetno) ne bo v njihovem interesu, ker bi bili z izbiro takega značaja ob občutne osebne prednosti, povezane z moralnim značajem in moralnim ravnanjem.[42] Torej bo za take ljudi (lahko) razumno, da odvržejo svoj sebični značaj (z njim pa dispozicijo za nemoralno ravnanje, kadar koli nam to v okoliščinah tveganja obeta maksimizacijo osebne koristi) in se preobrazijo v pravo moralno osebo.[43] Tudi Kavkova rešitev, ki ji sicer ne gre odrekati elegantnosti, pa je, kot je razvidno iz zgoraj rečenega, "prekratka" v dimenziji akterja: ne more namreč dokazati, da je za vsakogar - *ne glede na moralno občutljivost oz. zmožnost moralnega čutenja* - razumno, da v družbi moralistov izbere moralni značaj oz. način življenja.

V. Sklep

Kar nakazujejo vsi našteti odgovori na Glavkonov izziv, je, da je domet instrumentalnega upravičenja moralnosti omejen v vseh štirih razsežnostih naslovnega vprašanja:[44] (i) o tem, da je moralnost razumna (v smislu: presodna), ni mogoče prepričati vsakogar; (ii) ni mogoče dokazati, da je moralnost razumna za vsakogar; (iii) tudi ne, da je razumna v kakršnih koli okoliščinah; in (iv) prav tako ne, da je razumno storiti vsako dejanje, ki ga morala zahteva. Poglejmo po vrsti:

[40]Od sklepa, da mora tudi brezobzirni sebičnež hoteti (se zavzemati za, s svojim ravnanjem podpirati) učinkovit proces socializacije (moralne vzgoje), saj bo le ta zagotovil potrebno moralnost večine, vodi k zavrnitvi Glavkonovega pomisleka še druga pot. Lahko bi dokazovali, da sebičnežu doslednost (ta pa je zahteva razuma) prepoveduje zahtevati ali hoteti, da naj naredi sistem socializacije v njegovem primeru izjemo. Možnost takega zagovora moralnosti bom pustil ob strani, ker se strinjam z Nielsenom, da nisem nedosleden (vsaj ne v relevantnem pomenu te besede), če si želim, da bi taka socializacija v mojem primeru spodletela.

[41]Priložnostnemu nemoralistu, ki je izbral navidezno moralnost v kombinaciji z nemoralnostjo, kadar koli se ta splača, bodo "zadovoljstva moralnosti" nedostopna (oz. kvečjemu dostopna v manjši meri) - malo verjetno je namreč, da bi se (lahko) tak nemoralist dojemal kot moralist, svoje ravnanje pa kot zares moralno (kar je nujni pogoj za to, da bi bil deležen tovrstnih zadovoljstev), ko pa so njegovi motivi povsem presodni in njegova zavezanost morali zgolj pogojna. Glej Kavka (1985: 306)

[42]Kavka imenuje to "paradoks osebnega interesa": brezpogojna skrb za osebni interes ni nujno v našem osebnem interesu (*ravno tam*).

[43]Kavkov argument je v resnici edini, ki povečuje privlačnost (pričakovano korist) izbire moralnega značaja s pomočjo dokaza, da bodo ostale nekatere koristi (osebna zadovoljstva) izbire resnične moralnosti tistim, ki bodo izbrali zgolj dozdevno moralnost, nedostopne. Toda tudi njegov argument podpira izbiro moralnega značaja (tj. dokazuje njeno razumnost) le v okoliščinah, ko so drugi moralni/kooperativni, in zgolj za ljudi, pri katerih je bil proces socializacije uspešen (v smislu, da so razvili ustrezno dispozicijo za negativna in pozitivna moralna občutja), ne pa tudi za medsebojno ravnodušne sebične osebe.

[44]Najmanj pa v eni od razsežnosti, ki so nujni pogoj za zadovoljivo racionalno upravičenje moralnosti.

- *Naslovnik*. O tem, da je razumno (da se izplača) biti moralen, bomo zmogli prepričati navadnega dobronamernega človeka (Glavkona), ki ga skrbi, da bi mu lahko moralno ravnanje škodilo, ali starše, ki se sprašujejo, ali je moralna vzgoja v osebnem interesu otroka, ne pa tudi okorelega nemoralista ali psihopata;
- *Akter*. Moralnost ni razumna za (oz. v osebnem interesu) vsakogar ne glede na njegov psihološki ustroj; taka je le za določeno vrsto ljudi (denimo za ljudi z oblikovano vestjo oz. sposobnostjo za negativna in pozitivna moralna občutja, za ljudi, ki so se sposobni preobraziti v resnično moralne osebe brez prevelikih stroškov, za tiste, ki jim je prikrivanje pravega, nemoralnega značaja v preveliko breme, ali za one, ki tega niso vešči);[45]
- *Družbene okoliščine*. Moralnost je razumna le tedaj, kadar je del strategije "na enako z enakim" (*tit for tat*), se pravi, kolikor je odgovor na moralnost drugih - v okoliščinah, ko so drugi (prepoznavno) nemoralni, ni razumno biti moralen; razumna je torej le pogojna moralnost, brezpogojna pa ne;
- *Predmet*. Razumno ni vsako moralno zapovedano dejanje, temveč je (če so izpolnjeni zgoraj navedeni pogoji, ki se nanašajo na akterjev psihološki profil ter na ravnanje in značaj drugih) taka v prvi vrsti izbira moralnega značaja (medtem ko je izvršitev moralno zapovedanih dejanj razumna le toliko, kolikor je posledica take izbire).[46]

Sklep, h kateremu napeljuje instrumentalno upravičenje moralnosti, zato ni, da je v osebnem interesu vsakogar, da vedno in povsod (tj. ne glede na to, kako ravnajo oz. se na njegovo ravnanje odzivajo drugi) stori tisto, kar od njega zahteva morala. Instrumentalno upravičenje nam takega dokaza ne more priskrbeti. Nasvet, ki ga lahko razberemo, je prej, da naj izberemo moralni značaj oz. način življenja le, če so tudi drugi (dovolj prepoznavno) izbrali tak značaj oz. način življenja *in* če so hkrati stroški, ki bi jih imeli s prikrivanjem svojega nemoralnega značaja in dejanj, za nas (v psihološkem smislu) preveliko breme.

Spoznanje, da ima instrumentalno upravičenje moralnosti omejen domet, lahko vzamemo kot evidenco, da moralnosti sploh ni mogoče racionalno upravičiti, ali pa, nasprotno, kot dokaz, da je zgolj instrumentalistično upravičenje moralnosti nezadostno in ga velja zato dopolniti ali v celoti nadomestiti z intrinzičnim upravičenjem. Prvo možnost bodo z veseljem pograbili prakticirajoči nemoralisti, druga bo nemara ljubša iskreno zaskrbljenim moralnim filozofom.[47] Lahko pa iz omenjenega spodrsljaja potegnemo manj malodušen sklep, da so bile naše izhodiščne zahteve preostre in da se smemo zato zadovoljiti že s tem, kar smo dosegli; uspelo nam je dokazati, da je moralno življenje razumna izbira za dovolj veliko

[45]Za akterja, ki je imun na očitke vesti, vešč prikrivanja ali nedovzeten za negativne učinke dvojnega življenja na lastno duševnost, izbira moralnega značaja oz. načina življenja torej ne bo razumna.

[46]Tj. dispozicije za dajanje prednosti moralnim razlogom pred razlogi presodnosti oz. osebnega interesa.

[47]Takega "poloma" instrumentalnega upravičenja moralnosti bodo najbolj veseli kantovci, ki vidijo intrinzično vrednost moralne sfere v tem, da je področje človeške svobode (prostor uveljavljanja človekove umne, avtonomne/zakonodajne volje).

število ljudi - za vse tiste, ki niso ne ravnodušni do drugih ljudi ne moralno neobčutljivi in ne mojstri veščine varanja, taka pa je večina med nami.[48]

[48]Za koristne, bralcu prijazne predloge in opozorila glede možnih virov nesporazumov se zahvaljujem Nenadu Miščeviću in Danilu Šusterju, ki sta kritično prebrala prvo verzijo pričujočega besedila.

Why Be Moral?

In the second book of Plato's Republic Glaucon, discontent with Socrates' defence of the claim that living a just life is more rewarding to a just man than living an unjust life is to an unjust man, challenges Socrates with the following "contractarian" view of justice: justice is a "compromise between the ideal of doing wrong without having to pay for it, and the worst situation, which is having wrong done to one while lacking the means to exact compensation"; such a compromise is reasonable insofar as most people can neither hope for the ideal outcome nor avoid the worst (they are more likely to lose by suffering injustice than they are to gain by doing it); still, the life of an unjust man who does wrong whenever it pays off, is more advantageous than the life of a just man, hence even the just person would choose to be unjust if only there were no danger of being caught and penalized. The aim of this paper is a modest one: it is to show that some recent attempts to justify the choice of a moral life (or character) by appeal to its beneficial consequences (i.e. instrumentally) fail to undermine Glaucon's claim that a rational person would prefer a choice of the apparent moral life to a choice of the moral life proper.
Keywords: Glaucon's challenge, morality and its rational (instrumental) justification, prudence, Prisonner's Dilemma, moral contractarianism.

Literatura:

Brink, D. O. (1990). "Rational egoism, self, and others", v Flanagan in Rorty (1990: str. 339-378).

Copp, D. in Zimmerman, D. (1985). *Morality, Reason, and Truth. New Essays on the Foundations of Ethics.* Totowa NJ.: Rowman & Allanheld.

Elster, J. (1993). *Political Psychology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Flanagan, O. in Rorty, A. (ur.) (1990). *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology.* Cambridge Mass.: The MIT Press.

Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement.* Oxford: Clarendon Press.

Gauthier, D. (1990). "Thomas Hobbes: Moral Theorist", v isti, *Moral Dealing. Contract, Ethics, and Reason.* Ithaca: Cornell University Press, 11-23.

Goldsmith, M. M. (1995). "Glaucon's challenge". *Australasian Journal of Philosophy*, 73/3 (sept. 1995), str. 356-367.

Hobbes, T. (1960). *Levijatan.* Beograd: Kultura.

Kavka, G. S. (1985). "The reconciliation project", v Copp in Zimmerman (1985: str. 297-318).

MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike.* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Narveson, J. (1985). "Reason in ethics - or reason versus ethics?", v Copp in Zimmerman (1985: str. 228-250).

Nielsen, K. (1985), "Must the immoralist act contrary to reason?", v Copp in Zimmerman (1985: str. 212-227).

Platon, *Država* (po izdaji Plato, *Republic.* Prevedel R. Waterfield, Oxford: Oxford University Press 1993)

Sayre-McCord, G. (1991). "Deception and reasons to be moral", v Vallentyne (1991a: str. 181-195).

Scanlon, T. (1993). "Kontraktivizem in utilitarizem". *Anthropos*, 1-2, str. 333-353.

Schmidtz, D. (1995), *Rational Choice and Moral Agency.* Princeton: Princeton University Press.

Vallentyne, P. (ur.) (1991a), *Contractarianism and Rational Choice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vallentyne, P. (1991b), "Contractarianism and the assumption of mutual unconcern", v Vallentyne (1991a: str. 71-75).

Watson, G. (1990), "On the primacy of character", v Flanagan in Rorty (1990: str. 449-470).