

Moralna sreća

Dudić, Ivona

Undergraduate thesis / Završni rad

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:285794>

Rights / Prava: [In copyright](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2021-09-20**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Moralna sreća

Završni rad

Preddiplomski studij

Izradila :

Ivona Dudić

Mentor:

prof. dr. sc. Boran Berčić

Rijeka, rujan 2016.

SADRŽAJ

UVOD.....	3
ZAŠTO DOLAZI DO PROBLEMA MORALNE SREĆE.....	4
KANT.....	5
THOMAS NAGEL.....	5
ČETIRI VRSTE SREĆE.....	7
BERNARD WILLIAMS.....	14
ULOGA OSJEĆAJA.....	19
ZAKLJUČAK	21
LITERATURA.....	23

UVOD

U ovom radu pisat ću o problemu moralne sreće. Prvenstveno ću analizirati radove klasičnih autora Thomasa Nagela i Bernarda Williamsa. Objasnit ću što je moralna sreća i kako se javlja. Posebno ću detaljno analizirati primjer vozača kojemu je istrčao pas na cestu.

Nabrojat ću četiri vrste sreće koje navodi Nagel, te ih objasniti i izraziti svoje mišljenje o njima. (Nagel, 1976.) To su *konstitutivna sreća* koja se bavi našim urođenim osobinama, *sreća u okolnostima*, *sreća u rezultatima*, te *sreća u prethodnom okolnostima*. Raspraviti ću je li ono što smo učinili dokaz naše namjere i možemo li stupnjevati odgovornost. Spomenut ću kako je determinizam povezan sa moralnom srećom i što iz njega proizlazi.

Navest ću tri najčešća pristupa u rješavanju problema moralne sreći, te ukratko opisati Kantovo mišljenje o moralnoj sreći na temelju onoga što o tome misle Bernard Williams, Thomas Nagel i Boran Berčić.

Ukratko ću objasniti epistemički argument u raspravi. Spomenut ću i objasniti *Control Principle* i opisati što Thomas Nagel kaže o moralnoj sreći. Koristit ću se njegovim poznatim primjerom s građaninom u nacističkoj Njemačkoj i njegovog sunarodnjaka koji je odselio u Argentinu. Nadalje, spomenut ću kako Bernard Williams vidi Kantov stav o navedenoj temi. Obrazložiti ću njegovu raspravu o ideji racionalnog opravdanja, te osjećajima i razmišljanjima ljudi u neuobičajenim situacijama.

Koristiti ću njegov primjer slikara Gauguina koji napušta obitelj da bi se posvetio slikarstvu, te primjer Ane Karenjine. Objasnit ću razlike između ta dva primjera te opisati dvije vrste sreće koje Williams navodi, *intrinzičnu* i *ekstrinzičnu*. Objasnit ću novi pojam kojeg uvodi, *Agent-regret*, te objasniti po čemu se razlikuje od uobičajene vrste kajanja. Williams se pita je li nam moralnost uopće važna u svakodnevnom životu i tu ću dati svoj odgovor na tu temu.

Na kraju ću se baviti pitanjem koliko se trebamo oslanjati na naše osjećaje u raspravi o moralnoj sreći i odgovornosti te izložiti svoj zaključak na cjelokupnu temu.

ZAŠTO DOLAZI DO PROBLEMA MORALNE SREĆE

Ako smo uvjereni da možemo moralno suditi osobe samo za stvari izvan njihove kontrole (*Control Principle*) nastaje problem moralne sreće jer u mnogim pojedinačnim slučajevima sudimo osobe na temelju onoga što nije pod njihovom kontrolom. (Nelkin, 2013.)

U članku "Moral Luck" Nelkin izlaže primjer dvojice vozača od kojih je jedan pogazio psa i to nikako nije mogao izbjeći. To što je pas izletio na cestu je dio moralne sreće, tj. vozač je imao nesreću da mu je pas u trenutku kada ga više nije mogao izbjeći istrčao na cestu. (Nelkin, 2013.) Mnogi ljudi će kriviti tog vozača za smrt psa iako nije to namjerno učinio.

U svom članku Nelkin tvrdi da postoje 3 tri pristupa pri odgovaranju na problem postojanja moralne sreće. Prvi je negirati da postoji moralna sreća. Većina onih koji negiraju postojanje moralne sreće čine to zato da bi se sačuvala moralnost. (Nelkin, 2013.)

Glavni zadatak im je objasniti zašto nam se čini da postoji moralna sreća te kako izgleda moralnost bez moralne sreće na plauzibilni i koherentni način. (Nelkin, 2013.)

Drugi pristup je prihvatiti postojanje moralne sreće i ograničiti ili odbaciti *Control Principle*. Svi koji prihvaćaju postojanje nekog tipa moralne sreće odbacuju *Control Principle* i Kantovsku predodžbu moralnosti. Oni moraju objasniti kako možemo ispraviti naše moralne sudove i prakse na koherentan način ili pokazati da nismo vezani za *Control Principle*. (Nelkin, 2013.)

Posljednji pristup sadrži raspravu da je inkohrentno prihvatiti ili negirati postojanje nekih tipova moralne sreće, sa svrhom izbjegavanja problema koji iz nje proizlaze. (Nelkin, 2013.)

KANT

Boran Berčić u svojoj knjizi „Filozofija – Svezak prvi“ navodi da Kant vrednuje naše namjere, tj. ono što smo htjeli postići, neovisno o rezultatu. Tako Kant smatra da ako želim pomoći prijatelju koji se seli i ponudim se nositi mu stvari u novi stan, ako se noseći spotaknem jer je netko ostavio kutiju u hodniku te mi padne njegova omiljena zdjela na pode i razbije se, vrednuje se to što sam htjela pomoći, a ne što sam mu razbila omiljenu zdjelu.

Kant smatra da sreća ne bi trebala utjecati na moralnost i djelovanje. Berčić to sumira ovim rječima:

„Kant je smatrao da treba vrednovati motive a ne posljedice upravo zato da bi se u moralnom vrednovanju izbjegao element sreće; budući da naši motivi ne dovode uvijek do željenih rezultata i budući da ne možemo biti odgovorni za ono što nije pod našom kontrolom, treba vrednovati samo motive postupaka a ne i njihove posljedice.“ (Berčić, 2012., s.301)

Nagel objašnjava Kantovo viđenje konstitutivne sreće: naše osobine ne mogu biti dio moralnog suda, ali naši postupci mogu. (Nagel, 1976./1993., s.65) Osoba može unatoč svojim manama, recimo da je ljubomorna ili kukavica, snagom volje djelovati suprotno od tih svojih osobina, iako će nekome to biti teže, a nekome lakše, ovisno o tome koliko su mu te osobine izražene.

THOMAS NAGEL

Nagel nam nudi definiciju moralne sreće, pa kaže da se moralnom srećom smatra kada osobu tretiramo kao predmet moralnog suda unatoč tome što veliki dio onoga što netko čini ovisi o čimbenicima izvan njegove kontrole. (Nagel, 1976./1993., s.59)

Referira se na Kanta pa kaže da osoba ne može biti moralno osuđivana za stvari za koje nije kriva ili su izvan njezine kontrole. (Nagel, 1976./1993., s.58) U Stanford

Encyclopedia of Philosophy (u daljnjem tekstu „Enciklopedija“) Nelkin to naziva *Control Principle*. (Nelkin, 2013)

Izlaže ideju da ono što nije pod našom kontrolom ne može biti dio moralne osude, mada je to danas rijetko točno u praksi. (Nagel, 1976./1993., s.58) Ako sam prijatelju ili, da bih bolje dočarala ovaj slučaj, nekom daljnjem poznaniku, razbila omiljenu zdjelu dok sam mu pomagala odnijeti stvari u novi stan, velika je vjerojatnost da će se unatoč tome on ljutiti na mene - ipak je to bila njegova omiljena zdjela.

Nagel nam također skreće pozornost da, kada nekoga moralno osuđujemo, osuđujemo tu osobu, a ne samo to što se dogodilo. (Nagel, 1976./1993., s.58) U ovom primjeru možda će se prijatelj ljutiti na mene zato što sam nespretna.

Ističe da su vanjske okolnosti ipak važne jer o njima ovisi hoćemo li ili nećemo uspjeti u svome naumu, neovisno o tome radi li se o nečemu lošem ili dobrom.

„Hoćemo li uspjeti u svome naumu ili ne skoro uvijek ovisi u nekom stupnju o čimbenicima izvan naše kontrole. Ovo se odnosi na ubojstva, altruizam, revolucije, žrtvovanje određenih interesa za dobrobit drugih - skoro svako moralno važno djelovanje. Što je učinjeno i što je moralno suđeno, djelomično je određeno izvanjskim čimbenicima.“ (Nagel, 1976./1993., s.58)

Postoji moralna razlika u slučajevima spašavanja gdje osoba uspije spasiti nekoga iz goruće zgrade i onda kada to ne uspije, a također i kada se radi o nemoralnim primjerima, gdje on navodi primjere neoprezne vožnje i nehote ubojstva. (Nagel, 1976./1993., s.58) To objašnjava na primjeru neopreznog vozača koji prebrzo vozi: hoće li pogoditi pješaka prolazeći kroz crveno svjetlo na semaforu ili neće, ovisit će o tome hoće li se pješak u tom trenutku nalaziti na pješačkom prijelazu ili ne. (Nagel, 1976./1993., s.58) Dakle ovisi o tome hoće li on imati sreću da nije bilo nikoga u doba kada je on neoprezno prolazio autom. Da nije bilo nikoga, ne bi bio počinio ništa dramatično loše, osim što nije poštovao zakon i vozio je prebrzo. Također se čini da je ovaj koji je udario pješaka više kriv nego ovaj koji nije, a ovaj u gornjem primjeru, gdje je jedna osoba spasila drugu iz goruće zgrade, bolja je od one koja nije uspjela spasiti osobu iz goruće zgrade, iako je pokušala. (Berčić, 2012., s.302)

Važan primjer koji spominje i na kojeg se referiraju mnogi drugi autori jest onaj sa nacistom u Njemačkoj.

Primjer glasi ovako: osoba koja je živjela miran život u Argentini, a došla je tamo iz Njemačke iz poslovnih razloga 1930., mogla je postati oficir u njemačkom koncentracijskom logoru da nije otišla; a isto tako, osoba koja je u to doba živjela u Njemačkoj i radila u koncentracijskom logoru, mogla je živjeti miran moralan život da nacisti nikada nisu došli na vlast. (Nagel, 1976./1993., s.58)

Kasnije u tekstu objasniti ću kako se ovdje radi o onomu što je Nagel nazvao srećom posljedica.

ČETIRI VRSTE SREĆE

Thomas Nagel smatra da postoje četiri vrste sreće.

Prva je *konstitutivna sreća*. Ona se odnosi na to kakva smo mi osoba. Odnosi se na naš temperament, naše sklonosti i sposobnosti. (Nagel, 1976./1993., s.60) U slučaju konstitutivne sreće, Nagel smatra da je Kantov stav o tome intuitivno neprihvatljiv. (Nagel, 1976./1993., s.65) Kant smatra da treba ocjenjivati samo našu volju i namjere, pa tako ako netko tko je zavidna osoba u svojoj osnovi čestita nekome na njegovom uspjehu, Kant smatra da ga ne bismo trebali osuđivati jer, iako je zavidan, on ne djeluje po tom osjećaju. (Nagel, 1976./1993., s.64)

Ta njegova osobina zavidnosti je možda uzrokovana nekim prijašnjim izborima, ili je djelomično uzrokovana, ali je, prema Nagelu, ipak stvar loše konstitutivne sreće. Mi kao ljudi često osuđujemo takve osobe ne prema njihovim postupcima, već prema njihovim osobinama (i zato je intuitivno neprihvatljivo Kantovo stajalište). (Nagel, 1976./1993., s.65)

Kant to smatra nekoherentnim jer bi svaka osoba trebala biti sposobna za vrline, znači unatrag njihovom odgoju ili genima, svatko je u mogućnosti sam odlučiti kako će se

ponašati iako će, primjerice škrtoj osobi, biti teže djelovati u sklopu vrline darežljivosti, nego onoj osobi koja je sama po sebi darežljiva. (Nagel, 1976./1993., s.65)

Nicholas Rescher kaže da identitet mora biti jači od sreće. Po njemu konstitutivna moralna sreća nije problematična za moralnost na način koji je posljedična sreća - nije bitno kako si postao taj koji si, nego što radiš s tim što imaš. Rescher nešto smatra srećom ako je do toga došlo slučajno (neplanirano, neočekivano i neobično) te ima vrlo evaluativni status u predstavljanju dobrog ili lošeg rezultata, dobitka ili gubitka. (Nelkin, 2013.)

Smatram da bi konstitutivna sreća mogla biti dokaz za postojanje moralne sreće, ali rekla bih da ipak nije jer se po ovom pogledu slažem s Kantom i Rescherom. Smatram da je osoba odgovorna za svoje ponašanje neovisno o svojim unutarnjim osobinama. Mislim da je to najbolje ilustrirano na primjeru dvojice sinova koji su odrasli uz oca zlostavljača. Nakon što su odrasli i udali se, jedan je bio jako dobar i nježan prema svojoj ženi unatoč tome što bi se lako naljutio, dok je drugi bio poput svog oca, grub i nasilan. Kada su sinovi upitani zašto misle da su postali takvi nakon djetinjstva kojeg su imali, obojica su odgovorila isto: „pa kako i ne bih pored ovakvog oca“. To dokazuje da naša djela ne moraju ovisiti o našim genima ili osobinama.

Druga vrsta je *sreća u okolnostima*. To su zapravo situacije i problemi s kojima se osoba suočava. (Nagel, 1976./1993., s.60) Nagel tu vrstu sreće objašnjava na prije spomenutom primjeru građanina u nacističkoj Njemačkoj. Građanin u nacističkoj Njemačkoj je mogao djelovati dobro ili loše, a većina je djelovala loše. (Nagel, 1976./1993., s.65)

Građani drugih država nisu morali donositi takve odluke iako bi mnogo njih također djelovalo loše kao i građanin Njemačke. (Nagel, 1976./1993., s.65) Unatoč tome ih ne osuđujemo na isti način pa se može reći da su bili na milosti ili nemilosti moralne sudbine, tj. jedni su imali moralnu sreću da nisu morali dovesti takve odluke, a drugi moralnu nesreću da jesu. (Nagel, 1976./1993., s.65) Zaključujemo da osuđujemo ljude na osnovi toga što su učinili ili su propustili učiniti, a ne što bi učinili da su okolnosti bile drugačije. (Nagel, 1976./1993., s.66)

Također, da je američki, ili bilo koji drugi građanin tog doba živio u nacističkoj Njemačkoj, vjerojatno bi se i on ponašao kao nacist, pa bismo rekli da je imao takvu sreću da se rodio u Njemačkoj. (Berčić, 2012., s.302)

Na ovo se može primijeniti epistemski argument - za ovoga koji je živio u Njemačkoj i djelovao je u skladu sa nacističkom propagandom znamo da je kriv, dok ovaj iz, primjerice, Amerike, čak i ako je isti poput njega i djelovao bi na isti način, mi ne možemo znati da će djelovati tako iako vjerujemo da hoće. Ne možemo biti sigurni, pa ih ne sudimo jednako. (Berčić, 2012., s.304)

Richards kaže da osuđujemo ljude za ono što bi bili učinili, ali da je to što učine često najčvršći dokaz za to što bi bili učinili. Ako znamo da bi ovaj iz druge države djelovao kao nacist da je živio u Njemačkoj, mnogi bi ga osuđivali što je takva osoba. S obzirom da imamo ograničeno znanje, ne bismo bili ovlašteni tretirati duplikat na isti način kao nacista iako moralno zaslužuje takav tretman. Važno je kako ih sudimo, a ne što zaslužuju. (Nelkin, 2013.)

U principu se slažem s time da često sudimo ljude na temelju toga što bi bili učinili. Doduše, to je vjerojatno pogrešno jer nikada ne možemo biti sigurni da se osoba, koliko god da je odlučna u svojoj namjeri, ne bi u zadnji čas predomislila, ili bi ju uhvatio strah ili bi možda bila spriječena zbog onog izvan njezine kontrole. Sada bi neki mogli reći da to nije važno jer bi to bila učinila, ili će to učiniti ukoliko joj se ukaže prilika, ali možda dođe do situacije gdje će nakon nekog vremena osoba promijeniti mišljenje i svoje stavove i biti će joj žao što je uopće razmišljala o tome. Također bih naglasila da to što smo učinili ne mora biti dokaz naše namjere zbog toga što ne djelujemo uvijek namjerno, nego i slučajno, kao kada vozač pogazi nekoga iako je pazio ili ako razbijem prijatelju omiljenu zdjelu jer mi je ispala iz ruke.

Treća je sreća sadržana u rezultatima nečijih djelovanja i projekta. (Nagel, 1976./1993., s.60) Ona je u Enciklopediji nazvana *srećom posljedica*. Primjeri za ovo su vozač koji nenamjerno pogazi dijete i umjetnik koji napusti obitelj da bi se posvetio slikarstvu (Williamsov Gauguin). (Nagel, 1976./1993., s.61)

Vozač će se osjećati loše ako je pogazio dijete iako apsolutno nije kriv za to (vozio je savjesno i po propisima), ali u slučaju kada je i najmanjim nemarom uzrokovao taj

dogadjaj, tj. da nije bio nemaran onda ne bi pogazio dijete iako su sve druge okolnosti iste; neće se samo osjećati loše, već će i kriviti sam sebe za smrt tog djeteta. (Nagel, 1976./1993., s.61)

Ovaj drugi primjer (kada je dijete nastradalo) je, prema Nagelu, primjer moralne sreće, jer da dijete nije istrčalo na cestu, onda bi vozač krivio sam sebe samo za svoj nemar. U oba slučaja nemar je isti, ali hoće li dijete istrčati na cestu ili ne, nije pod njegovom kontrolom. (Nagel, 1976./1993., s.61)

Zatim spominje termin stupnja kažnjivosti. Tvrdi da će pijana osoba za volanom, ukoliko joj se auto zanesu na pločnik, imati moralnu sreću ako se tamo ne nalaze pješaci. (Nagel, 1976./1993., s.61) Ako pak tamo bude pješaka i netko bude ozlijeđen, ili gore, onda, iako je stupanj njegove nemarnosti isti, biti će kriv za nešto puno ozbiljnije od pijane vožnje. Ako ne bude pješaka na kolniku, neće samo pravne posljedice biti blaže, već će ga i drugi ljudi manje osuđivati nego da je nekoga ozlijedio ili ubio. To vrijedi iako je u oba slučaja on djelovao na isti način. (Nagel, 1976./1993., s.61)

Berčić to objašnjava ovako:

„...zamislimo dvojicu pijanih vozača koji u tri sata u noći brzinom od 130km/h jure kroz crveno na pješačkom prijelazu. Prvi projuri bez ikakvih posljedica, međutim, drugi pregazi i na licu mjesta usmrti pješaka. Iako su obojica učinili istu stvar; pijani su prebrzo vozili i nisu stali na crvenom, drugi vozač je bitno više kriv jer je usmrtio pješaka. Njihovi su postupci bili jednaki, ali su imali različite posljedice. Iako je stvar čiste sreće da li će se u tri u noći pješak naći pred automobilom, drugi je učinio bitno goru stvar i bitno je više kriv.“ (Berčić, 2012., s.302)

Zimmerman na ovu temu kaže da moramo razlikovati područje i stupanj odgovornosti. Čovjek koji srećom uspije u svom planu da počini štetu je odgovoran za više stvari nego onaj koji srećom ne uspije provesti identičan plan. Oba muškarca su odgovorna po istom stupnju. (Nelkin, 2013.)

Zimmerman objašnjava svoj stav i na primjeru nacista i dvojnika iz Argentine: nema ničega za što držimo dvojnika odgovornim, i u tom slučaju područje njegove odgovornosti je O (povezano sa srećom posljedica), ali i dalje ga možemo držati odgovornim u istom stupnju kao i nacista. Odgovoran je za nešto u vrlini - on je takav da bi učinio iste pogrešne radnje da je bio u istim okolnostima kao i nacist. (Nelkin, 2013.)

Michael Otsuka također spominje stupnjevanje krivice. On nudi još jedan princip umjesto Control Principa - kaže da osobu možemo osuditi krivom kada ima onu vrstu kontrole koja bi joj omogućila da bude potpuno nevina, ali tada krivnja može varirati u stupnju, jer do štete može doći zbog onoga izvan naše kontrole. U slučaju dvojice ubojica, oboje su krivi, ali onaj koji je ubio je više kriv. (Nelkin, 2013.)

Dworkin se zalaže za nešto slično stupnjevanju odgovornosti. Ako dva vozača voze neoprezno i jedan ubije psa, a drugi ne, onda neoprezan vozač odgovara za više stvari (uključujući i smrt), ali on nije više kriv od drugog vozača. Dakle, Dworkin smatra da je važno za što smo odgovorni, a ne koliko smo odgovorni. (Nelkin, 2013.)

U Enciklopediji je napisano da, s obzirom da manje krivimo onoga koji je pokušao ubojstvo nego onoga tko je ubio, to bi trebalo značiti da nam je važna moralna sreća. (Nelkin, 2013.) Nagel pak smatra da se, ako smatramo da odgovornost ovisi o kontroli, čini apsurdnim da netko može biti više ili manje kriv, kao što je vidljivo u primjeru s vozačem i djetetom ili u drugom primjeru kojeg opisuje. (Nagel, 1976./1993., s.63) Oba vozača su isto postupala pa, iako je rezultat drastično drugačiji, čini se da ne mogu biti više ili manje krivi za isti postupak.

Drugi primjer kaže da dvojica pucaju u osobu (svatko svoju) i jedan pogodi i ubije, a drugi ne (možda je ptica uletjela u putanju metka, ili je osoba nosila pancirku) i ta osoba koja je ubila je više kriva nego ova koja nije iako su imali istu namjeru. (Nagel, 1976./1993., s.61) Ali to nije pod njegovom kontrolom pa se čini apsurdnim.

Postoje odluke, tj. djela, čiji će ishod odlučiti je li ono što je učinjeno dobro ili je loše. To su odluke čiji se ishod ne može predvidjeti sa sigurnošću, a odnose se na odluke iz privatnog i javnog života. (Nagel, 1976./1993., s.61,62) Kažu da povijest pišu pobjednici pa tako ukoliko revolucionari uspiju u svom naumu njih će se slaviti kao

heroje, a ako ne uspiju bit će kažnjeni kao pobunjenici. Berčić kaže: „*Ako netko podigne revoluciju koja uspije, slavit ćemo ga kao heroja i velikog vođu; ako revolucija bude ugušena u krvi, osuđivat ćemo ga kako neodgovornog avanturistu.*“ (Berčić, 2012., s.303) Williamsov Gauguin je također dobar primjer za odluke koje će ovisiti o ishodu, ali o tome kasnije.

Nagel navodi kao dokaz da takvi slučajevi jesu pravi moralni sudovi, a ne samo naši privremeni stavovi, to što možemo unaprijed reći da će moralna presuda ovisiti o ishodu tih djelovanja. (Nagel, 1976./1993., s.62,63)

To učvršćuje na primjeru nemara u ophođenju s bebom. Kaže da, ako osoba nehotice ostavi bebu u kadi u koju toči voda i vraćajući se shvati da se beba možda utopila - ako se beba utopila učinio je nešto jako loše, a ako se nije utopila bio je samo nemaran. (Nagel, 1976./1993., s.63)

Nisam sigurna da se mogu složiti s njim o tome da će moralnost nekog postupka ovisiti o njegovom ishodu. Recimo da se stvori grupa pobunjenika u Sjevernoj Koreji gdje je narod pod strogom kontrolom diktatora i gdje su ograničene mnoge temeljne slobode čovjeka. Ukoliko ti pobunjenici ne uspiju osloboditi narod, u knjigama će pisati da su bili loši, ali to ne znači da je njihov postupak bio loš. To što će vlast odrediti što će pisati u knjizi ne znači da nisu bili u pravu.

Također u primjeru s bebom, čak i kada bi sve bilo u redu s bebom kada bih se vratila, osobno bih se osjećala užasno jer je beba mogla umrijeti. Nije se beba trebala utopiti da znam da je moj postupak zaboravljanja loš.

Nagel priznaje da postoje neke radnje koje su toliko loše same po sebi ili toliko riskantne da ih rezultati ne mogu opravdati - možemo reći: cilj ne opravdava sredstvo. (Nagel, 1976./1993., s.63) Recimo da se širi virus koji će uništiti čovječanstvo ako se ne eliminiraju sve osobe koje su se u trenutku izbijanja virusa nalazile u Australiji. Iako će to vjerojatno biti učinjeno, i rezultat će biti „pozitivan“ jer će čovječanstvo preživjeti pod cijenu svih ljudi na jednom kontinentu, svejedno je taj postupak toliko strašan da nije opravdan iako je ishod bio dobar. Ili ako netko postavi okladu da ukoliko uloviš nečiju bebu koju će ti baciti sa trećeg kata zgrade i zauzvrat će ti platiti onoliko novaca koliko je potrebno da bi platio vrlo skupu operaciju svoje bolesne kćeri, a ti si odličan

hvatač i uvjeren si da ćeš uhvatiti bebu; čak i ako je uloviš sigurno i nježno da beba niti ne primijeti da se nešto čudno događa, rizik je prevelik i time je postupak grozan.

Treba napomenuti da *Control Principle* nije u konfliktu sa srećom posljedica jer je to sreća za ono što si odgovoran. Primjerice, uspješni ubojica je odgovoran za smrt, a neuspješni ubojica nije odgovoran za smrt. (Nelkin, 2013.) Drugačije se osjećamo u ta dva slučaja zato što rijetko znamo koje su namjere osobe i koliko je odlučna u toj namjeri. Ako uspije to je dokaz da je ozbiljna u svom naumu (gore sam objasnila zašto to nije uvijek slučaj). (Nelkin, 2013.)

Četvrta sreća se odnosi na to kako je netko određen prethodnim okolnostima, nazvana i *sreća uzroka* u Enciklopediji. (Nagel, 1976./1993., s.60). Uz ovu vrstu sreće veže se i problem slobode volje jer se čini da su naše radnje posljedice onoga što je izvan naše kontrole, a ako je tako, onda ni naša volja ni radnje nisu slobodne. (Nagel, 1976./1993., s.66) Pravi problem je u tome što se sloboda često smatra nužnom za moralnu odgovornost. (Nelkin, 2013.) Problem vezan uz slobodu volje možemo izložiti i ovako: ako je determinizam istinit, a sloboda nužna za odgovornost, nitko ne djeluje slobodno, te nitko ne može biti odgovoran za svoje radnje. (Nelkin, 2013.)

Spomenuli smo da osoba ne može biti odgovorna za ono što je izvan njezine kontrole, pa kako onda netko može biti odgovoran za djelovanja volje ako su one rezultat prethodnih okolnosti izvan kontrole volje? (Nagel, 1976./1993., s.66)

Uzmimo za primjer ubojicu: ako ubije on je kriv, ali možemo reći i da se osoba, da su prethodne okolnosti bile drugačije, nikada ne bi ni razvila u osobu koja ubija – s obzirom da se razvio u takvu osobu, i ubio je, možemo ga kriviti za to. Znači ne samo da je počinio ubojstvo, nego je dopustio da se razvije u ubojicu, iako nije kontrolirao okolnosti koje su do toga dovele. (Nagel, 1976./1993., s.66) On nije mogao kontrolirati to što se rodio u lošem kvartu niti to što su mu roditelji nasilnici, ali mogao je odlučiti ponašati se sasvim suprotno od njih.

Rekla bih da je možda i točno da ne možemo biti odgovorni za svoje postupke ako je sve određeno jer ništa nije pod našom kontrolom, ali ne možemo tako živjeti i zato moramo odbaciti tu misao, čak i ako je istinita. Neprimjenjivo je živjeti u društvu gdje svatko može učiniti nešto loše i ne biti kažnjen za to.

BERNARD WILLIAMS

Kant nam kaže da sve što je rezultat sretne ili nesretne slučajnosti nije pravi predmet moralnog suda niti pravi odlučujući faktor. (Williams, 1976./1981., s.20) Svaka osoba ima sposobnost moralno djelovati, neovisno o faktorima rođenja, sretnom djetinjstvu ili milosti Božjoj. (Williams, 1976./1981., s.21)

Williams kaže da je Kantov stav samo površno odbojan, te da nudi utjehu u nepravednom svijetu, ali samo ako je moralna vrijednost posebna vrhovna vrsta vrijednosti neovisna o sreći. (Williams, 1976./1981., s.21)

Što se tiče moralnosti, Williams smatra da je ona uvjetovana konstitutivnom srećom, ali u svojem radu „Moral Luck“ ne raspravlja o tome. (*„Doduše, gorka istina... da je moralnost ipak predmet konstitutivne sreće nije ono o čemu ću raspravljati.“*) (Williams, 1976./1981., s.21)) U svom radu se koncentrira na ideje racionalnog opravdanja i tvrdi da kada kaže da je nešto stvar sreće, to ne implicira da je neuzrokovano. (Williams, 1976./1981., s.22) Također u svom radu piše o tome kako ljudi doživljavaju određene neučestale situacije, a ne kako razmišljaju ili se osjećaju u vezi tih situacija. (Williams, 1976./1981., s.22)

Williams se služi primjerom Gauguina, umjetnika koji je napustio obitelj da bi se u potpunosti posvetio slikarstvu. (Williams, 1976./1981., s.22) U ovom primjeru Gauguin je osoba kojoj je stalo do obveza prema svojoj obitelji, ali svejedno izabire napustiti ih. (Williams, 1976./1981., s.23) Ako uspije u svom naumu da postane slikar, učinio je dobru stvar, a ako ne uspije učinio je lošu stvar (napustio obitelj i obveze prema njima). (Williams, 1976./1981., s.23)

Jedino što ga može opravdati je njegov uspjeh kao slikar jer u tom slučaju čini nešto dobro za druge ljude (primjerice obogaćuje kulturni uspjeh čovječanstva), mada to ne znači da ga njegova obitelj neće kriviti iako ga ostali ne krive. Također je važno napomenuti da, ako ne uspije, onda neće imati nikakve argumente u svoju obranu. (Williams, 1976./1981., s.23, 24) U tom slučaju bit će jasno da je pogrešno ono što je učinio.

Smatra se da je za racionalnost i pojam opravdanja važno unaprijed znati da li će neka radnja biti opravdana, kao što smo vidjeli na primjeru revolucionara. (Williams, 1976./1981., s.24)

Moralni teoretičari bi mogli pomoću moralnih pravila pokušati unaprijed odrediti je li njegova odluka opravdana, prije nego to učini, ali koja su to onda pravila? I kako može biti siguran da će uspjeti kao umjetnik? (Williams, 1976./1981.,s.24) Niti utilitarizam nije uspješan u određivanju hoće li Gauguin biti opravdan jer ne odgovara na pitanje što je neuspjeh. (Williams, 1976./1981., s.24, 25)

Važno je i kako je došlo do neuspjeha. (Williams, 1976./1981., s.25) Ako Gauguin bude ozlijeđen na putu za Tahiti i ta ga ozljeda spriječi da ikada više slika, onda nije uspio jer se nema čime opravdati ljudima koje je napustio . (Williams, 1976./1981., s.25) Ali on zapravo ne može znati da li je uspio jer nikada nije dobio priliku biti na Tahitiju i slikati. = Da **to** nije uspjelo ne može dokazati da je bio u krivu, ali da **on** nije uspio, onda bi to bio dokaz. (Williams, 1976./1981., s.25)

Williams nam skreće pozornost da postoje dvije vrste sreće u ovom slučaju, a to su *intrinzična* i *ekstrinzična*. (Williams, 1976./1981., s.25) Ako se Gauguin ozlijedi i bude spriječen slikati, to je vezano uz eksternu sreću. Ako radi ozljede ne uspije, on nije opravdan. Pa ipak Williams smatra, da je takav neuspjeh previše eksteran da ga ne bi opravdalo - on smatra da to može učiniti samo njegov neuspjeh kao slikar. (Williams, 1976./1981., s.25) Njegov uspjeh ili neuspjeh kao slikar smatra se intrinzičnom srećom. (Williams, 1976./1981., s.26)

Ponovno ću napomenuti da je Gauguin primjer Nagelove posljedične sreće jer ćemo ga procjenjivati drugačije ovisno o ishodu, tj. posljedicama njegove odluke.

Drugi značajni primjer koji Williams spominje je vezan uz Anu Karenjinu . Ana je svjesna da odluka koju je dovela, da napusti muža i sina zbog Vronskog, ima svoju težinu, a njezina odluka pogotovo teško pada njezinom sinu. (Williams, 1976./1981., s.26) Williams pretpostavlja da bi ona, kada bi uspjela u svom životu s Vronskim, mogla živjeti sa spoznajom da je povrijedila svoju obitelj. (Williams, 1976./1981., s.26) Međutim, pritisak društva je prevelik i njezino vlastito stanje uma je loše pa tako to postaje stvar intrinzične sreće i neuspjeh njezine odluke. (Williams s.26)

Također, bio bi intrinzični neuspjeh da je Vronski zaista počinio samoubojstvo, a da je poginuo slučajno to bi bila stvar ekstrinzične (ne)sreće. (Williams, 1976./1981., s.27)

U Aninom slučaju, Williams smatra da jedino što ju je moglo opravdati u njezinoj odluci da napusti obitelj jest uspjeh takvoga života. Kako je ona počinila samoubojstvo, može se pretpostaviti da je smatrala da nije uspjela i da ne može pobjeći od onoga što je učinila. (Williams, 1976./1981., s.27)

Williams se služi pojmom kajanja da bi objasnio što osobe poput Ane ili Gauguina osjećaju. (Williams, 1976./1981., s.27) On kaže da nam je konstitutivna misao o kajanju takva da zapravo razmišljamo „bilo bi bolje da je bilo drugačije“. (Williams, 1976./1981., s.27.)

Navodi i posebnu vrstu kajanja koju naziva *Agent-regret*. Ta vrsta kajanja je ona koju osoba osjeća za postupke koje je sama učinila ili se eventualno osjeća kao suučesnik nekog postupka. Fokus te vrste kajanja je na mogućnosti - osoba je mogla djelovati drugačije. (Williams, 1976./1981., s.27)

Agent-regret nije ograničen samo na dobrovoljno, namjerno djelovanje. (Williams, 1976./1981., s.27, 28) U slučaju vozača koji nehotice, unatroč savjesnoj vožnji, pogazi dijete, vozač će se osjećati drugačije nego ljudi koji su promatrali nesreću. (Williams, 1976./1981., s.28) On će se osjećati vrlo loše, možda čak i odgovornim iako uopće nije kriv i nikako nije mogao spriječiti to što se dogodilo. Ali osjećaji nisu jedino što razlikuje *Agent-regret* od uobičajenog kajanja. Razlika je i u načinu na koje je to kajanje izraženo. Primjerice, vozač bi mogao pokušati pružiti neku vrstu odštete obitelji tog djeteta, makar ona bila samo simbolična. (Williams, 1976./1981., s.28)

Voljnost da se pruži kompenzacija, ili samo priznanje da bi se trebala pružiti, nije uvijek izraz *Agent – regreta*. (Williams, 1976./1981., s.28) Netko može pružiti kompenzaciju za nešto što je nehotice uzrokovao i ne osjećati kajanje, ili, u slučaju da netko treći pruži oštetu (npr. osiguravajuća kuća) i to osobi bude dovoljno da više ne osjeća nelagodu, ne radi se o primjeru *Agent-regreta*. (Williams, 1976./1981., s.29)

Dakle *Agent-regret* u nehotičnim slučajevima uključuje želju da se djeluje drugačije. U Gauguinovom i Aninom slučaju radi se o običnom kajanju jer oboje žele da su djelovali drugačije samo ako ne uspiju. (Williams, 1976./1981., s.30) Da su uspjeli, ne bi im bilo žao niti sebe niti svojih obitelji i ne bi žalili za svojom odlukom. Kajanje sadrži želju da su stvari bile drugačije, ali ne nužno i želju da je osoba drugačije djelovala. (Williams, 1976./1981., s.31)

Što se tiče povezanosti s moralnošću, Williams se slaže sa Nagelom da je moralnost podložna sreći. (Williams, 1976./1981., s.36) Daje nam primjer iz politike: ako, za dobrobit većine građana, političari donesu odluku kojom su neki građani na neki način oštećeni, ali većina uživa pozitivni rezultat te odluke, onda će mnogi smatrati da cilj opravdava sredstvo, ali ovi koji su oštećeni vjerojatno neće biti sretni radi toga, niti itko to od njih može očekivati. (Williams, 1976./1981., s.37) Političari su imali moralnu nesreću da su morali donijeti odluku koja će oštetiti neke građane.

Velika je razlika ovog primjera i onih o Gauguinu i Ani Karenjini, a postoji i razlika između ta dva slučaja. (Williams, 1976./1981., s.37) Ako Gauguin uspije u svom naumu, on će donijeti nešto pozitivno i ostalim ljudima, dok ako Ana uspije, donijet će dobro samo sebi (i eventualno Vronskom). (Williams, 1976./1981., s.37) Williams tvrdi da bi iz tog razloga promatračima trebalo biti drago što je Gauguin makar pokušao u svom naumu i samim time trebalo bi nam biti drago što moralnost ne prevladava uvijek. (Williams, 1976./1981., s.37)

Williams tvrdi da je moralna vrijednost bila tretirana kao samo jedna vrijednost u nizu i zato nije superiorna. (Williams, 1976./1981., s.37) Može mu se prigovoriti da je upitno je li točno da moralnost gubi svoj smisao ako ona nije superiorna vrsta vrijednosti kao što je Kant zahtijevao da bude, a neki se filozofi pitaju trebamo li uopće mariti za etiku. (Williams, 1976./1981., s.38)

Williams smatra da je to pitanje riješio čineći razliku između moralnosti i etike. Kaže da trebamo mariti za etiku u smislu da nam ona govori kako trebamo živjeti, poput neke vrste pravila za dobar život, a da je moralost samo jedna vrijednost u nizu. (Nelkin, 2013.)

Ne slažem se da je moralna vrijednost samo jedna u nizu. Ona je posebna i ona je upravo ono što nas razlikuje od (ostalih) životinja. Postoje visoko inteligentne životinje, postoje životinje koje razmišljaju (iako ograničeno), mnoge osjećaju privrženost i tugu, ali ono što one ne čine, to je razmišljanje o tome je li neka radnja ispravna.

Za kraj rezimirajmo bitnu razliku dviju situacija o kojima govore Williams i Nagel:

Osoba 1 - nije prekršio zakon, vozi savjesno	dijete istrčalo na cestu i poginulo
Osoba 2 - nije prekršio zakon, vozi savjesno	dijete nije istrčalo na cestu, nema posljedica
Osoba 3 - krši zakon, vozi prebrzo, pijan	dijete istrčalo na cestu i poginulo
Osoba 4 - krši zakon, vozi prebrzo, pijan	dijete nije istrčalo na cestu, nema posljedica, ali je kršio zakon

Osobe 1 i 2 voze savjesno i oprezno, ali osoba 1 ima moralnu nesreću da joj je dijete izletilo na cestu, a osoba 2 ne. Osobe 3 i 4 krše zakon, prebrzo voze pijane, osoba 4 ima sreću da nikoga nije bilo na cesti, ali i dalje je učinila nešto loše, samo manje loše nego osoba 3 koja je pogazila dijete. Može se reći da je osoba 3 više kriva nego osoba 4 i da je osoba 1 više kriva nego osoba 2. Također možemo reći da je osoba 4 više kriva nego osoba 1, koja je samo imala nesreću da je dijete u tom trenutku istrčalo na cestu, a nije nesreći pridonijela svojim djelovanjem. Treba napomenuti da će se osoba 1 vjerojatno osjećati loše iako nije mogla utjecati na to što se dogodilo, ali više o tome u idućem poglavlju.

ULOGA OSJEĆAJA

Još bih raspravila o pitanju koje Nelkin spominje u Enciklopediji, a to je koliko se u raspravi trebamo oslanjati na naše osjećaje krivnje ili ogorčenosti. Razumljivo je ili čak primjereno osjećati drugačije prema vozaču koji ubije dijete nego prema onome koji ne ubije. Ono što nije primjereno je različito moralno suditi njihovo ponašanje. (Nelkin, 2013.)

Smatram da nam osjećaji mogu pomoći kao indikator razlikovanja dobrog i lošeg, ali možda ćemo biti osjetljiviji prema onome što se događa nama, nego prema onome što se događa drugima i ne možemo se u potpunosti oslanjati na osjećaje, pogotovo uzmemo li u obzir da se neki ljudi rađaju bez, ili s umanjenom, empatijom ili savješću (geni).

Sada bi se mnogi mogli upitati zašto onda imamo snažne osjećaje prema određenim lošim ili dobrim radnjama?

Filozof George Edward Moore kaže da: „ *više zamjeramo onima koji uspiju uzrokovati štetu nego onima koji ne uspiju, osjećamo snažniju krivnju kada sami uzrokuje zlo, a kada se suočavamo s odlukama, osjećamo posljedice koje su važne za moralnu kvalitetu naših odluka.*“ (Nelkin, 2013.) Moore smatra, da su ti osjećaji dokaz da su ljudi koji ih osjećaju zaista više krivi. (Nelkin, 2013.)

Kao što sam gore napisala, ne bih se u potpunosti složila s Moorom. Uzmimo prvo za primjer prijatelja kojemu nehotice razbijem omiljenu zdjelu. Gledamo li racionalno, ako su nam najvažnije namjere, on ne bi trebao biti ljut jer nisam htjela razbiti zdjelu, nego sam mu htjela pomoći. Pa ipak, on bi se mogao ljutiti na mene. Zašto je to tako? Rekla bih da je krivac za to ljudski ego. Ego je ukorijenjen u nama duboko poput naših prvotnih životinjskih instinkata i više je izražen kod djece nego odraslih.

Uzmimo još jedan primjer, recimo da vidimo da netko zlostavlja dijete. Naš osjećaj nam kaže da je to što vidimo loše, štoviše grozno. Ali ne trebaju nam ti osjećaji da bismo znali da je zlostavljanje djeteta loše. Antički filozofi su tvrdili da se svima isplati da su svi dobri, tj. da ćemo svi imati bolji život ako se svi ponašamo dobro, a nanositi drugome bol ili štetu ne spada pod to.

Naši osjećaji ipak nisu beskorisni. Oni su korisni kao indikator ispravnosti nekog djelovanja. Primjerice, ako nas netko pokušava prevariti i odličan je u laganju i prijevari, mi nećemo imati racionalan razlog da sumnjamo u njegove namjere. Mnogi od nas bi mogli unatroč tome imati čudan osjećaj u vezi te osobe, te se zbog toga odlučiti ne pristati na prijedloge prevaranta. Ako poslušamo našu intuiciju, tj. osjećaje, oni će nas spasiti od prijevare. Intuicija je ljudima ostala iz naših primitivnih dana kada nam je služila svakodnevnom preživljavanju.

Ipak se ne možemo u potpunosti oslanjati na te osjećaje jer onda ne bismo napredovali kao vrsta. Intuitivno se bojimo neotrovne zmiје, ali razum će nam reći da se nemamo razloga bojati pa nećemo pobjeći glavom bez obzira i putem upasti u jarak ili naletjeti na auto, niti ćemo, zbog straha, ubiti tu zmiју koja će nam se zapravo pokazati korisnom jer će nas riješiti štetočina iz našeg vrta.

To što se vozač koji je savjesno vozio i nehotice pregazio dijete osjeća loše, pomaže nam u odluci da li je to što se dogodilo loše ili dobro, ali ne određuje njegovu krivnju ili nevinost. On to nije nikako mogao izbjeći, niti je imao namjeru to učiniti, a osjeća se loše. Rekla bih da se osjeća loše zato što se to dogodilo, a ne zato što je on to napravio. Od djetinjstva nas uvjetuju da osjećamo krivnju i sram da bi se prihvatljivije ponašali u društvu. To je dobro u određenoj mjeri - ne bi bilo dobro kada bi osoba radila što hoće i ne osjećala krivnju čineći drugima štetu, ali nije dobro niti kada se pretjera, kada se osoba odgoji da se osjeća krivom za stvari za koje ustvari nije kriva, kao što je vozač u ovom primjeru. Dobro je što se osjeća loše, jer dogodilo se nešto loše, dijete je poginulo, ali nema smisla da krivi sebe, jer nije mogao na to utjecati.

Vidimo da nam osjećaji zaista mogu služiti kao smjernica, ali ne možemo se u potpunosti osloniti na njih u formiranju naših moralnih sudova.

ZAKLJUČAK

Apsolutno predlažem da se prestane koristiti pojam moralne sreće i učini se razlika moralnosti i sreće.

Pokušat ću objasniti tu razliku na prethodnom primjeru vozača i psa. Vozač nije imao namjeru pogaziti psa i vozio je koristeći sve mjere opreza, ali imao je (ne) sreću da mu je pas izletio ravno ispred auta. Da ga je namjerno pogazio, onda bi bio nemoralan. Ovako nije imao sreće, ali je djelovao moralno.

Slažem se s Kantom da je moralnost jača od sreće, ali i s Williamsom da je nekad dobro što ne prevlada ta moralnost.

Da bih bolje objasnila svoj stav, koristit ću se i drugim primjerom. Recimo da je Zemlja napadnuta od invanzemaljaca i jedini način da spasimo čovječanstvo je da žrtvujemo 100 ljudi. Po meni to nije moralno, ali može biti utilitaristički ispravno. Spas cijele Zemlje za žrvu 100 ljudi se čini logičan, i ne možemo kriviti onoga tko je odlučio da ih se ipak žrtvuje. On mora pak snositi moralnu žrtvu.

Sada netko može reći da je imao moralnu nesreću da je on taj koji mora odlučiti hoće li ih žrtvovati, ali ja bih to nazvala normalnom nesrećom koja će odrediti što će se dogoditi, a njegov moral je odvojen od toga zato što se on može odlučiti ne žrtvovati svoju moralnost. Ukoliko bi žrtvovani ljudi bili ubijeni bezbolno, većina nas će se pobuniti da nije vrijedno izgubiti cijelo čovječanstvo zato da bi on sačuvao svoju moralnost, ali što kada bi ti ljudi biti žrtvovani na način da ih invanzemaljci muče do kraja života i da imaju način da im produže taj ionako grozan život? I dalje je nemoralno žrtvovati te ljude, ali da li je i dalje ispravno? Vjerujem da će se mnogi složiti da je u tom slučaju došlo do pitanja da li ćemo izgubiti čovječanstvo ili svoju čovječnost. Ponekada je ovo drugo puno veći gubitak.

S ovime bih se odmah nadovezala na ideju stupnjevanja odgovornosti i moralnosti. Sviđa mi se Zimmermanova ideja o razlici područja i stupnja odgovornosti s time da smatram da je stupanj odgovornosti ono što bismo trebali koristiti u pravosuđu jer, primjerice, kod dvije osobe od kojih jedna počini ubojstvo, a druga pokuša, ali ne uspije, da je uspjeta posljedice bi bile iste pa tako i zaslužuju istu kaznu. Mi ćemo se

možda osjećati drugačije u vezi te dvije osobe zbog različitog područja njihove odgovornosti - jedan je počinio ubojstvo, a drugi ne - ali to je zbog nečeg psihološkog u nama i ne bi trebalo utjecati na naš moralni sud.

U primjeru vozača i psa zamislimo dvije identične osobe, obje su vozile savjesno i oprezno i izletio im je pas na cestu, ali jedan pas pogine, a drugi je samo ozlijeđen. Tu su oba vozača moralno postupila (pod pretpostavkom da nisu nastavili voziti dalje, nego su izašli i pokušali spasiti psa); oni su oboje moralni, i nisu namjeravali ništa loše i ne bismo trebali imati različiti stav prema njima, ali jedan je imao (ne)sreću da je pas preminuo i zato će se vlasnik preminulog psa možda drugačije ponašati prema njemu nego da je pas preživio. Vozač pak ne bi trebao biti zakonski kažnjen za taj događaj.

Zaključila bih i da treba vrednovati namjere kada je moral u pitanju, ali i da namjere nisu jedino što moramo vrednovati, tj. to nije ultimativna vrijednost koju treba vrednovati, zato što, unatroč dobrim namjerama, nekad učinimo nešto jako loše i, iako nas možda ljudi ne bi trebali moralno osuđivati za to, mi moramo „platiti“ za naše loše djelo i pravno odgovarati za njega, ako smo ga ikako mogli spriječiti. Ako ga nismo mogli spriječiti, onda je to druga stvar, a to je onda i pitanje na koje moraju odgovoriti oni koji se bave pravosuđem.

LITERATURA:

Berčić, Boran: *Filozofija - Svezak prvi*, Ibis - grafika, Zagreb, 2012.

Nagel, Thomas: "Moral Luck", *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. L 1976., pretiskano u Statman (ur.): *Moral Luck*, 1993.

Nelkin, Dana K.: "Moral Luck", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2013 Edition), Zalta (ed.) URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>>

Statman, Daniel (ur.): *Moral Luck*, 1993. State University of New York Press, Albany

Williams, Bernard: "Moral Luck", *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. L 1976., pretiskano u Williams: *Moral Luck - Philosophical Papers 1973-1980*, 1981.

Williams, Bernard: *Moral Luck - Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, 1981.