

# Utilitarizam, moralne intuicije i rješenja moralnih sukoba

---

Šušnjar, Aleksandar

Master's thesis / Diplomski 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://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:186:620327>

*Rights / Prava:* [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-09-22**



*Repository / Repozitorij:*

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



SVEUČILIŠTE U RIJECI  
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI

## Utilitarizam, moralne intuicije i rješenja moralnih sukoba

Studijska grupa: Filozofija i engleski jezik i književnost

Ime i prezime kandidata: Aleksandar Šušnjar

Ime i prezime mentora: prof. dr. sc. Elvio Baccarini

U Rijeci, 21. rujna 2015.

## **Sažetak**

U ovome radu biti će istražen odnos ljudskih moralnih intuicija i svjesnog moralnog rasuđivanja, primarno kroz djela Joshue Greenea, kao i prijedlog rješenja problema i moralnih sukoba koji proizlaze iz međudjelovanja moralnih intuicija i rasuđivanja. Kroz rad je prikazan Greeneov inovativni dualni model moralnog rasuđivanja kroz automatski i manualni proces, a zatim je i njegova normativna teorija – pragmatični utilitarizam, koja proizlazi iz implikacija navedenog modela, analizirana i dovedena u odnos s drugim znanstvenim i filozofskim teorijama. Zaključujem kako Greeneov model moralnog rasuđivanja zaista ima duboke implikacije za sve načine promišljanja o moralu, pa tako i za filozofske, normativne teorije, ali kako Greene ne uspijeva ponuditi uvjerljiv model razrješenja moralnih sukoba, dvojbi i neslaganja u društvima nužno obilježenima moralnim pluralizmom. Za ponuditi ovakvo nešto, njegova teorija morala bi biti proširena i neutilitarističkim elementima.

**Ključne riječi:** Utilitarizam, moralne intuicije, dualni proces, moralno rasuđivanje, moralni pluralizam

## Sadržaj

UVOD.....	3
<b>1. POGLAVLJE: DVIJE RAZINE MORALNIH PROBLEMA .....</b>	<b>5</b>
1.1. Prva tragedija – tragedija zajedničkih dobara.....	5
1.2. Druga tragedija – tragedija zdravorazumskog morala.....	7
<b>2. POGLAVLJE: METODOLOŠKE PRETPOSTAVKE I MOGUĆI PROBLEMI .....</b>	<b>8</b>
2.1. Temeljna paradigma .....	8
2.2. (Ne)važnost empirijskih istraživanja za normativnu teoriju .....	9
<b>3. POGLAVLJE: KOOPERATIVNI MEHANIZMI ORDINARNE MORALNOSTI.....</b>	<b>10</b>
3.1. Evolucijski korijeni kooperacije .....	10
3.2. Sukob u svijetu kooperativnih bića .....	11
<b>4. POGLAVLJE: DUALNI PROCES MORALNOG RASUĐIVANJA .....</b>	<b>15</b>
4.1. Model dualnog procesa .....	15
4.2. Različiti ishodi dvaju procesa .....	17
4.2.1. Utilitarizam, deontologija i dva procesa .....	18
4.2.2. Faktori koji utječu na interakciju dva procesa .....	19
4.3. Prigovori modelu dualnog procesa moralnog rasuđivanja .....	20
<b>5. POGLAVLJE: UTILITARIZAM KAO METAMORALNOST .....</b>	<b>21</b>
5.1. Utilitarizam kao duboki pragmatizam .....	22
5.2. Utilitarizam kao idealna teorija ili praktična doktrina? .....	24
5.3. Greeneovi odgovori prigovorima utilitarizmu .....	25
<b>6. POGLAVLJE: NEDOSTATCI GREENEOVE TEORIJE .....</b>	<b>27</b>
6.1. Utilitarizam kao element metamoralnosti – prigovor inkluzivnosti .....	28
6.2. Utilitarizam kao jedini element metamoralnosti – prigovor ekskluzivnosti.....	30
6.3. Razlikovanje neinferencijalnih sudova .....	32
6.4. Proširena metamoralnost .....	34
<b>7. ZAKLJUČAK .....</b>	<b>35</b>
<b>POPIS LITERATURE.....</b>	<b>36</b>

## UVOD

Kako bi trebalo funkcionirati društvo u kojem vlada snažan pluralizam vrijednosti i moralnih sustava? Kako bi se sukobi (često i prilično intenzivni) između ovih moralnih sustava trebali razrješavati? Ovo je jedno od temeljnih pitanja modernih političkih teorija, ali, možda čak i više, jedno od temeljnih pitanja trenutne političke prakse i društvenog djelovanja. Naravno, problem na kojem ova pitanja počivaju, problem sukoba različitih moralnih pogleda star je vjerojatno koliko i ljudska organizacija u društvene skupine. Već su antički autori puno o pisali o ovom problemu, ali iz nekoliko razloga je on posebno aktualan. Moderne liberalne demokracije moralno su heterogenije nego ikad (Dean, 2012), građani su prema političkim ideologijama polariziraniji nego ikad (Garrett, 2016), a sukobi na moralnom i političkom polju, vođeni ne samo kroz političke institucije već i kroz organizacije civilnog društva i druge mehanizme društvenog djelovanja, bivaju sve prisutniji u javnom i medijskom prostoru. Osim toga, životom u slobodnom društvu, naprosto slobodnim korištenjem vlastitih kapaciteta i rasuđivanja dolazimo do različitih moralnih sustava (Rawls, 1971). Ovo je činjenica razložnog pluralizma, karakteristike društva u kojem postoji značajno (ponekad i vrlo duboko) neslaganje, ali koje ipak ne mora biti temeljeno na određenim deficitima (iracionalnosti, nerazložnosti) građana.

Joshua Greene, moralni psiholog, filozof i neuroznanstvenik, piše svoju knjigu „*Moralna plemena: emocije, razum i jaz među njima*“ upravo kao pokušaj odgovora na gore navedena pitanja. Ono što poprilično razlikuje njegovu teoriju od mnogih drugih s istom ili sličnom svrhom jest Greeneova metodologija koja se temelji na dva ključna elementa. Prvi element je pragmatizam – Greene u najdoslovnijem smislu shvaća svoju teoriju kao rješavanje konkretnih društvenih problema i nesuglasica, te odbacuje mogućnost stvaranja moralne teorije kao istraživanja ili dolaženja do istine. Drugi element je iznimno snažni empiricizam. Joshua Greene znanstvenik je koji je svoje visoko obrazovanje započeo diplomirajući psihologiju (tokom čega se već fokusirao na moralnu psihologiju) a zatim je stekao doktorat iz filozofije. Konačni rezultat ovoga puta je filozofija, odnosno moralna teorija, koja se snažno oslanja na znanstvene spoznaje i eksperimentalnu provjeru – može se s punim pravom reći, iako se Greene sam tako ne opisuje, da se ovdje radi o eksperimentalnoj filozofiji.

Greene iz svojih istraživanja, i iz ostalog dostupnog istraživačkog opusa na polju moralne psihologije zaključuje kako se moralni sudovi formiraju kroz dualni proces

automatskog (brzog, nesvjesnog) i manualnog (sporog, promišljenog) rasuđivanja. Ovo je analogno Kahnemanovoj teoriji dualnog procesa u spoznavanju (Kahneman, 2013) te Greene na sličan način opisuje naše moralno rasuđivanje. Razlikovanje dvaju procesa moralnog rasuđivanja dovodi ga (ponovno kroz empirijska istraživanja) do zaključka da automatski proces stvara dominantno deontološke sudove, dok manualni proces stvara dominantno konzekvencijalističke, odnosno utilitarističke sudove. S obzirom na to da sudovi proizašli iz automatskog sustava, ono što Greene naziva „ordinarna ili svakodnevna moralnost“ (Greene, 2013, str. 26), nisu nastali kao odgovor na probleme moralnog pluralizma u društvu, to jest, nemaju tu pridruženu funkciju, kao i na to da se do sada nisu pokazali posebno plodonosni za rješavanje moralnih nesuglasica, on smatra da nam je potrebno nešto drugo, da nam je potrebna „moralnost drugog reda“ (Greene, 2013, str. 26). Ovu novu vrstu moralnosti pronalazi upravo u manualnom sustavu i utilitarističkom rasuđivanju, za koje smatra da daje zajednički temelj svim građanima da kooperativno razriješe moralni sukob. Iz ovoga je vidljivo da se radi o prilično ambicioznom intelektualnom pothvatu, i zaista, ambicioznost, osim što je naglašava sam autor, priznaju ovoj knjizi i oni koji se ne slažu s njezinim glavnim tezama (Wielenberg, 2014). Ostaje međutim za vidjeti koliko je uspješan navedeni pothvat u svojoj glavnoj namjeri pružanja ovoga zajedničkog temelja svim građanima, čemu će nesumnjivo doprinijeti rasprava koja se razvila u posljednjih nekoliko godina od izdavanja knjige.

U ovome radu biti će dakle detaljnije izložena i analizirana teorija Joshue Greena u knjizi „*Moralna plemena: emocije, razum i jaz među njima*“. Također će biti analizirani i neki od prigovora koji se Greenu upućuju i ostalih mogućih prigovora, te će se procijeniti njihova uspješnost i potencijalni utjecaj na budući razvoj ovakve teorije.

U prvom poglavlju biti će prikazane dvije tragedije ljudskog zajedničkog života: tragedija zajedničkih dobara i tragedija zdravorazumskog morala. U drugom poglavlju se predstavljaju temeljne metodološke i paradigmatičke postavke Greeneove teorije, te se odgovara na prve moguće prigovore. Treće poglavlje odnosi se na teorije nastanka društvene kooperacije, u skladu s evolucijskom perspektivom na ovaj problem. U četvrtom poglavlju prikazuje se dualni proces moralnog rasuđivanja, što je i temelj Greeneove teorije, dok se u petom razrađuju normativne implikacije ove teorije. Napokon, u šestom poglavlju predstavlja se i analizira nekoliko mogućih prigovora Greeneovoj teoriji, to jest, njezinim posljedicama u domeni moralne teorije.

# 1. POGLAVLJE: DVIJE RAZINE MORALNIH PROBLEMA

## 1.1. Prva tragedija – tragedija zajedničkih dobara

Joshua Greene smatra da se moralni problemi (odnosno neslaganja, sukobi) mogu pojavljivati na dvije različite razine. Prva razina, ona temeljnija, jest tenzija između pojedinca i kolektiva. Ovdje se radi o problemu kooperacije, prilično slavnom problemu u teoriji igara i nekim vrstama političke filozofije. Problem kooperacije mogao bi se možda nazvati i „misterijem kooperacije“ jer zapravo ono što ga čini intrigantnim jest pitanje kako je moguće da skupina racionalnih pojedinaca ostvari društvenu kooperaciju koja barem ponekad zahtjeva žrtvu na korist drugoga, što, gledano samo osobne interese, nije racionalno. Vjerojatno najpoznatiji primjer ovoga problema jest zatvorenikova dilema (Rapoport, 1965). U ovoj zamišljenoj situaciji, dva pljačkaša uhvaćena su od strane policije, i ispituje ih se odvojeno. U slučaju da nijedan ne izda drugoga, dobivaju oba nisku kaznu (npr. 6 mjeseci). U slučaju da oba izdaju jedan drugoga, oba dobivaju srednje visoku kaznu (npr. 2 godine). U slučaju da jedan izda drugoga, a drugi ostane šutjeti, tada je onaj koji je izdao slobodan, a dok drugi dobiva najvišu kaznu (npr. 10 godina).

*Slika 1. Prikaz težine kazne u igri diktatora*

	<b>B šuti (pozitivna igra)</b>	<b>B izda (negativna igra)</b>
<b>A šuti (pozitivna igra)</b>	Oba igrača dobivaju malu kaznu (npr. 6 mjeseci)	B je slobodan A dobiva visoku kaznu (npr. 10 godina)
<b>A izda (negativna igra)</b>	A je slobodan B dobiva visoku kaznu (npr. 10 godina)	Oba igrača dobivaju srednju kaznu (npr. 2 godine)

Ono što ovu situaciju čini dilemom jest to što je svakom od zatvorenika racionalnije izdati, bez obzira na to što drugi zatvorenik učinio – ako drugi izda, prvi bi dobio 2 godine, u odnosu na 10 koliko bi dobio ako sam ne izda, dok ako drugi ne izda, prvi bi bio slobodan, u odnosu na 6 mjeseci koliko bi dobio ako sam ne izda. Dakle, ako oba zatvorenika učine ono što im je racionalno za učiniti, oba će dobiti po srednju kaznu (u ovom slučaju 2 godine). Ovo se ipak čini suboptimalnim ishodom za obojicu, jer bi oba mogla šutjeti i tako oba dobiti nisku

kaznu (u ovom slučaju 6 mjeseci). Čini se da su individualna i grupna racionalnost u određenom sukobu, ili barem tenziji. Problem kooperacije jest kako da dva pojedinca dođu u kvadrat s optimalnim ishodom?

Zatvorenikova dilema primjer je problema kooperacije između dvije osobe, ali ovaj problem postoji naravno i među većim skupinama ljudi. Tada se ovo može ilustrirati tragedijom zajedničkog dobra (Hardin, 1968), s kojom i Joshua Greene započinje svoju knjigu. U ovom prikazu skupina pastira dijeli zajednički pašnjak koji koriste svaki za svoje krdo stoke. S obzirom na to da ako povećaju svoje stado, svaki pastir dobiva sve dobrobiti, dok je cijena ovoga povećanja dijeljena od svih (jer je pašnjak zajednički) za svakog pojedinog pastira je racionalno da poveća broj svoje stoke i pusti ih da se hrane na pašnjaku. Međutim, ako svaki od pastira učini ono što mu je racionalno, doći će do erozije pašnjaka i uskoro ga više neće moći upotrebljavati nitko. Ponovno dolazi do tenzije između individualne i skupne racionalnosti.

Primjer altruizma koji je već naveden kao moguće rješenje ovih dilema, nagovještaj je i Greeneove perspektive na ljudski moral (u onom čistu deskriptivnom smislu, kao skup trenutnih moralnih stavova i praksi). On smatra da je moral evolucijski nastao kao odgovor na problem kooperacije, to jest, sukob između osobnih i grupnih interesa, i za izbjegavanje tragedije zajedničkih dobara (Ibid., str. 22, 23).

Iz ovakve teze slijedi i Greeneova definicija morala. On moral definira kao „skup psiholoških adaptacija koje dozvoljavaju inače sebičnim pojedincima da doživljavaju dobrobiti kooperacije“ (Ibid., str. 23). Ovakva definicija svakako bi mogla biti kontroverzna, i to iz nekoliko razloga. Prvo, ona je iznimno funkcionalistička i naturalistička. Drugo, ona karakterizira pojedince kao sebične, što ne mora biti istina, a vjerojatno i nije. Treće, ona moral definira kao alat za dolaženje do određenih dobrobiti – instrumentalizira ga. Ovdje treba ipak imati na umu nekoliko stvari. Greene ovom definicijom ne smjera na nešto kao zahvaćanje prave prirode morala, već naprosto nastoji opisati jedan aspekt moralnosti u smislu trenutnih i povijesnih moralnih praksi i stavova, i to onaj aspekt koji mu je potreban za njegovu vrlo pragmatističku teoriju čiji je cilj naprosto proizvesti pozitivne efekte. Zbog toga je definicija funkcionalistička. Nadalje, Greene naravno shvaća da ljudi nisu sebična bića, automaton koji naprosto maksimiziraju vlastitu korist. Ono što ovime želi reći jest samo to da je činjenica što *nismo* takva bića ono što zahtjeva objašnjenja, pogotovo iz evolucijske perspektive iz koje nije do kraja jasno kako kooperacija nastaje. Naposljetku, što se tiče mogućeg prigovora o instrumentalizaciji morala, on je u osnovi ispravan – Greene zaista shvaća moral kao alat. Naravno, ne kao alat koji ikada možemo odbaciti, ali kao alat koji možemo, i trebamo



modificirati kako bismo živjeli kvalitetnije. Moral, ograničen na njegovo deskriptivističko shvaćanje (a ne, recimo, normativnu teoriju), za njega zaista jest objekt radikalnog propitivanja, što će biti i očigledno kada bude prikazana njegova glavna teza. Preostaje možda pitanje, čak i ako prihvatimo teze navedene kao odgovor na moguće prigovore o samoj definiciji, nije li ovo previše cinična i dehumanizirana definicija morala? Ovo je nešto na što i sam autor obraća pozornost, te kaže kako priča o *nastanku* morala može zaista zvučati cinično, ali naši moralni mehanizmi, kao i svi drugi mehanizmi koje smo stekli kroz evolucijsku povijest, mogu biti upotrebljavani na druge načine i u druge svrhe od onih radi kojih su nastali. Služeći se Wittgensteinovom metaforom, Greene kaže kako „se moralnost može popeti ljestvama evolucije i zatim ih odbaciti“ (Ibid., str. 25).

## **1.2. Druga tragedija – tragedija zdravorazumskog morala**

U prethodnom dijelu je opisana Greeneova perspektiva na nastanak morala i njegovu funkciju za ljudski razvoj. Primarna metafora ovdje je bila ona opisana u tragediji zajedničkih dobara – u grupi ljudi pojedinačno racionalni postupci mogu dovesti do suboptimalnog ishoda za sve ili većinu, stoga nam treba društveni moral za ostvarenje društvene suradnje. Ova perspektiva na moral ipak nije unikatna niti pretjerano originalna, niz autora je smatrao da je ovo barem jedna od funkcija morala (Axelrod, 1984 i Dawkins, 1989). Međutim, ono što je zanimljivo jest idući Greeneov korak. On u njemu probleme koji proizlaze iz moralnih neslaganja pripisuje situaciji koju metaforički naziva tragedija zdravorazumskog morala (*tragedy of the common sense morality*), aludirajući namjerno na tragediju zajedničkih dobara.

U ovom Greeneovom prikazu, grupa pastira već ima određena društvena pravila koja diktiraju, između ostalog, kako će koristiti pašnjak, ali diktiraju i načine prehrane i odijevanja, seksualno ponašanje, obiteljske odnose itd. Postoji međutim, više grupa ovakvih pastira odijeljenih dubokom šumom, svaki na svome pašnjaku i svaka grupa pastira sa svojim pravilima. Nakon nekog vremena, utjecajem prirodnih sila, šuma nestaje, i različite grupe pastira (Greene ih zove plemenima) dolaze do novih pašnjaka na mjestu šume. Kako će se pastiri dogovoriti? Kada bi imali samo sebične interese (sada u grupnom smislu), tada bi vjerojatno i mogli razdijeliti pašnjak na određeni stabilan i održiv način. Ali svako od plemena duboko je odano svojim pravilima, i ne želi dopustiti niti da se drugi pastiri ponašaju u snažnom neskladu s njihovim pravilima niti da njihova pravila ne utječu na raspodjelu pašnjaka (Greene, 2013, str. 3,4)

Prema ovoj teoriji, u njenoj blažoj varijanti, iako smo kroz evolucijsku povijest stekli moralne osjećaje i postali kooperativni, nismo nikada razvili mehanizme razrješenja sukoba grupa koje se moralno duboko razlikuju niti smo razvili mehanizme da budemo univerzalno kooperativni. Greene pretpostavlja kako je razlog tomu taj što je duboki moralni pluralizam relativno nova pojava. Tako imamo mehanizme koji mogu uskladiti i čak preinačiti naše osobne interese, ali nemamo mehanizme koji mogu obavljati ovu funkciju kada se radi o našoj odanosti moralnom sustavu i grupi kojoj pripadamo. Ordinarna, svakodnevna moralnost dobro rješava tragediju zajedničkih dobara, ali ne rješava dobro tragediju zdravorazumskog shvaćanja morala.

Ono što nam je prema Greeneu potrebno jest vrsta metamoralnosti – pragmatične moralne teorije koja će nam pomoći da učinimo sumjerljivima trenutno postojeće moralne sustave. Priznaje pritom i kako težnja ovakvoj teoriji nije zapravo ništa novo, već ona postoji stoljećima, ali ono u čemu percipira pogrešku jesu pokušaji da se pronade metamoralnost za koju ćemo osjećati da je ispravna. Međutim, kaže Greene, ovakvo nešto možda i naprosto ne postoji (Ibid., str. 26). Ovaj stav biti će vrlo relevantan za njegovo razlikovanje automatskog i manualnog sustava moralnog rasuđivanja, prikazano u četvrtom poglavlju.

U narednim poglavljima biti će detaljnije prikazano i analizirani Greeneova teza o ordinarnoj moralnosti kao mehanizmu za uspostavljanje kooperacije, njegov model moralnog rasuđivanja kao dualnog procesa, te naposljetku i njegov pokušaj pronalaska metamoralnosti. Međutim, prije ovoga, nužno je pojasniti Greeneovu paradigmu, to jest metodologiju kojom se služi pri stvaranju svoje moralne teorije.

## **2. POGLAVLJE: METODOLOŠKE PRETPOSTAVKE I MOGUĆI PROBLEMI**

### **2.1. Temeljna paradigma**

Joshua Greene, kao što je već napomenuto, autor je naglašene interdisciplinarne orijentacije. Stoga njegovo djelo nije klasično filozofsko djelo, već se u puno većoj mjeri temelji na empirijskim studijama, te može biti shvaćeno kao primjer eksperimentalne psihologije. Također, stil pisanja i argumentacija koja se razvija u skladu je s orijentacijom knjige kao pokušaja uvjeravanja laika u ovaj model razrješenja moralnih sukoba. Ovdje se dakle ne radi o polemičkom djelu s drugim filozofima, već pokušaju da se na jednostavan, i autor se nada, očigledan način pokaže svima kako imaju razloga promijeniti svoje moralne uzorke ponašanja. Ovo na žalost znači i da argumentacija u ponekim dijelovima možda nije filozofski sofisticirana

kao u „punokrvnim“ filozofskim djelima, ali je zato još uvijek (a možda čak i još više) bogata filozofskim implikacijama.

Pragmatičnost Greeneove teorije još jedna je njezina važna odlika. Greene, kao što je već navedeno, nema ambiciju dostizanja moralne istine, deduciranja ispravnih principa društvenog uređenja ili nešto slično. Sve što on namjerava jest ponuditi teoriju koja će ljudima omogućiti da razrješavaju svoje moralne sukobe na konstruktivniji, i za sve bolji, način. Ovakva orijentacija nije naravno ništa neobično, niti novo. Znatno broj filozofa politike, pogotovo od kraja 20. stoljeća nadalje, a među njima i neki od najutjecajnijih, kao što su John Rawls ili Gerald Gaus, eksplicitno su se odricali ambicija o dostizanju istine o ispravnim društvenim uređenjima. Umjesto toga, svoje teorije nudili su kao teorije društvenih uređenja „s kojima svi možemo najbolje živjeti“ (Rawls 1980) ili „koja podržavaju društvenu kooperaciju“ (Gaus, 2015). Ovo je linija na kojoj se nalazi i Joshua Greene, i ovo ne bi trebalo biti problematično. Dapače, s dugom povijesti neuspješnih pokušaja, ono što je vjerojatno znatno problematičnije jesu teorije koje počivaju na moralnoj istini.

## **2.2. (Ne)važnost empirijskih istraživanja za normativnu teoriju**

Ono što se ipak može shvatiti kao problematično, i što i jest izazvalo priličan broj kritika i negativnih reakcija jest navedeni ambiciozni empiricizam. U samoj knjizi se navodi na desetke istraživanja koja bi trebala biti relevantna za naše poimanje morala, a dobar dio tih istraživanja proveo je sam autor. Dio istraživanja temelji se i na sve brže razvijajućoj disciplini neuroznanosti (primjerice, Greene sam često koristi tehniku oslikavanja mozga – *brain imaging*).

Sve ovo povlači niz pitanja, prvo i najgeneralnije od kojih se odnosi na već slavni *is-ought* problem, to jest, nemogućnost deriviranja normativnih sudova iz deskriptivnih. Ako Greene dakle ne može derivirati moralnu teoriju (normativni sudovi) iz empirijskih istraživanja (deskriptivni sudovi) čemu mu onda ona služe i zašto im posvećuje toliko dio svoje knjige? Odgovor je zapravo prilično jednostavan – nemoguće je derivirati normativne sudove *isključivo* iz deskriptivnih, ali je moguće derivirati nove normativne sudove iz kombinacije postojećih normativnih i deskriptivnih. Ovaj odgovor je također već postao klasičan odgovor na tezu o razdvojenosti deskriptivnih i normativnih sudova i sam Green ga navodi dajući kao primjer ispitivanje pouzdanosti porote (Greene, 2014). Ispitivanje pouzdanosti ovdje znači da ispitujemo donosi li porota ispravne odluke, što je samo po sebi normativno pitanje, što znači da nikakva količina znanstvenog istraživanja neće moći isproducirati odgovor na njega.

Zamislamo zatim da se znanstvenim istraživanjem utvrdi da na odluke porote velik utjecaj ima rasa optuženika. U tom slučaju, još uvijek nismo pokazali, kaže Greene, da porota (barem ponekad) donosi loše odluke, za to nam treba dodatna normativna premisa kako porota mora donositi odluke nepristrano, bez obzira na rasu optuženika. S obzirom na to da je ovo vrlo nekontroverzna tvrdnja, možemo je prihvatiti kao premisu, i tako su nekontroverzan normativni sud (porota treba biti nepristrana) i novootkriveni deskriptivni sud (na porotu utječe rasa optuženika) isproducirali vrlo značajan novi normativni sud (porota ponekad ne donosi ispravne odluke).

### **3. POGLAVLJE: KOOPERATIVNI MEHANIZMI ORDINARNE MORALNOSTI**

#### **3.1. Evolucijski korijeni kooperacije**

U 2. poglavlju rečeno je kako Greene smatra da je trenutna ljudska moralnost značajka nastala tijekom evolucijske povijesti ljudi kako bi se riješio problem kooperacije. Ovo je naravno najsažetiji mogući prikaz ove njegove teze, koji bi u ovom obliku mogao privući mnogo pitanja i kritika. Stoga je primjerena i detaljnija analiza onoga što Joshua Greene ovime želi ustvrditi.

Za početak treba naglasiti kako je ovakva teza već dugo prisutna u društvenim teorijama koja se bave nastankom morala. Već razvojem sociobiologije, paradigme koja počiva na hipotezi da se ljudsko ponašanje može u potpunosti ili barem djelomično objasniti evolucijskim i biološkim korijenima (Wilson, 1975), dolazi do kretanja u sličnom smjeru (iako bi Greene bio među onima koji tvrde da se ljudsko ponašanje samo djelomično može objasniti navedenim elementima). 1984. godine, Robert Axelrod piše svoju knjigu „Evolucija kooperacije“ u kojoj koristi teoriju igara kako bi pokazao kako su sebične jedinke kroz evoluciju mogle postati kooperativne (Axelrod, 1984).

Joshua Greene također pripada ovom pravcu znanstvenika, te u svojoj knjizi izlaže tezu kako su moralnost, a pogotovo osjećaji koji prate moralne sudove evolucijski nastali kako bi omogućili odgovor na problem kooperacije, učinili ljude kooperativnijima, i tako ih doveli do grupno optimalnog ishoda. Greene identificira cijeli niz strategija koje odgovaraju na adaptivni izazov (ovo je nužno radi plauzibilnosti evolucijske perspektive na problem) i pripadajućih emocija (koje mogu, ali i ne moraju, biti moralne) koje dovode ljude do kooperativnih ishoda i, u konačnici, do uživanja dobrobiti kooperacije. Prikazano na zatvorenikovoju dilemi, tvrdi se kako su ove strategije i pripadajući osjećaji sljedeći:

**A) Strategija brige za druge:** Ako zatvorenici uzimaju u obzir i dobrobit drugih, onda ih neće izdati, te ako i drugi osjećaju isto, dolazi do kooperativnog ishoda da nijedan ne izda drugoga. Ovoj strategiji odgovaraju osjećaji empatije i prijateljstva (Greene, 2013, str. 35 – 39)

**B) Strategija direktnog reciprociteta:** Zatvorenici mogu pronaći kooperativni ishod i ako oba znaju da će izdajom žrtvovati buduću kooperaciju. Ovoj strategiji odgovaraju osjećaji ljutnje i gađenja (Ibid., str. 32 – 34).

**C) Strategija obećanja i prijetnji:** Do kooperativnog ishoda može doći i ako su zatvorenici apsolutno predani kažnjavanju onoga koji izda, bez obzira na osobnu štetu, te ako su predani izvršenjima pozitivnih obećanja koja slijede nakon suradnje. Ovoj strategiji odgovaraju dispozicijski osjećaji osvetoljubivosti s jedne strane, i časnosti i odanosti s druge strane. (Ibid., str. 39 – 43)

**D) Strategija reputacije:** Ako zatvorenici znaju da bi izdajom žrtvovali moguću buduću suradnju s drugim članovima društva, tada također mogu doći do kooperativnog ishoda i ne izdati jedan drugoga. Ovoj strategiji odgovara predanost suđenju (osuđivanju) drugih ljudi. (Ibid., str. 43 – 48)

**E) Strategija razvrstavanja:** Zatvorenici mogu pronaći kooperativni ishod i ako pripadaju istoj grupi u koju mogu imati povjerenje, te ako postoje jasni znakovi pripadnosti grupi. Ovoj strategiji odgovara osjećaj pripadanja plemenu (tribalizam) – snažna osjetljivost na pripadnost socijalnog grupi i dispozicija favoriziranja onih koje percipiramo kao dio vlastite socijalne grupe (Ibid., str. 48 – 55)

**F) Strategija indirektnog reciprociteta:** Na posljertku, do kooperativnog ishoda može doći i ako zatvorenici vjeruju da postoji netko drugi tko će ih kazniti ukoliko izdaju drugoga. Ovoj strategiji odgovara osjećaj pravičnog ogorčenja te sklonost da kažnjavamo prijestupnike čak i kada nisu naštetili nama osobno, i čak i kada zbog toga moramo pretrpjeti određenu štetu (ljudi su pro-socijalni kažnjivači) (Ibid., str. 55 – 59)

### **3.2. Sukob u svijetu kooperativnih bića**

Tribalizam, to jest jedna od adaptivnih strategija (razvrstavanje) iz koje proizlazi, važan je izvor moralnih sukoba između različitih skupina. Ipak, tribalizam nije jedini uzrok ovih sukoba, mogu naravno postojati i važni i duboki razlozi za sukob koji ne proizlaze iz ljudske moralne prirode i moralnih mehanizama za koje imamo predispoziciju. Joshua Greene

pokušava popisati i najvažnije među ovim uzrocima, te psihološke mehanizme u njihovoj pozadini, kako bi napravio temelje za prijedlog razrješenja ovih sukoba:

### **A) Razlika u uvjetima kooperacije**

Do sada se na kooperaciju gledalo vrlo jednostavno i prema modelima teorije igara. Međutim, u pravom životu, kooperacija je mnogo složenija, i biti kooperativan može značiti različite stvari u različitim grupama. Greene ovdje opisuje studiju Josepha Henricha koji je nizu malih grupa (raznim izoliranim plemenima, malim lokalnim zajednicama...) zadao da igraju nekoliko ekonomskih igara. Igra ultimatum igra je u kojoj prvi igrač dobiva na raspolaganje određeni iznos novca, zatim dio tog novca nudi drugom igraču, te ako drugi igrač prihvati obojica zadržavaju osvojeno, a ako odbije oba ne dobivaju ništa. Ova igra trebala bi pratiti osjećaj pravičnosti u raspodjeli, jer prvi igrač nudi onoliko koliko smatra da je pravično ili da će drugi igrač smatrati da je pravično, a drugi igrač svojim odbijanjem izražava da ponudu smatra nepravičnom i da je čak spreman radi toga pretrpjeti gubitak (Henrich, 2001, citirano u Greene, 2013, str. 70). Igra javnih dobara igra je koja simulira tragediju zajedničkog dobra. U ovoj igri grupa igrača dobiva početni iznos i zatim mogu uložiti dio ovoga iznosa u zajednički fond, koji se zatim multiplicira i raspoređuje u jednakom omjeru svim igračima. Dakle, pojedini igrač maksimizira svoju dobit ne ulažući ništa, ponašajući se kao slobodni jahač, ali grupa maksimizira dobit tako da svi surađuju (Ibid., str. 71).

Pokazalo se da različite zajednice diljem svijeta imaju različitu percepciju toga koja podjela je pravična i koliko kooperativni igrači trebaju biti. Jedno pleme iz Perua predvodilo je stranu nekooperativnosti u obje igre. S druge strane, u zapadnijim, industrijaliziranim zemljama i kod jedne ruralne zajednice u Zimbabveu, prosječne ponude bliže su sredini. Na drugoj strani spektra, dva plemena iz Paragvaja i iz Indonezije davali su ponude veće od 50% i sve ih prihvaćali, dok je jedno pleme iz Papue Nove Gvineje također nudilo preko 50%, ali i odbijalo ove ponude. Gotovo analogni rezultati pokazali su se i u igri javnih dobara, dakle raspored darežljivosti plemena bio je isti (Ibid., str. 70, 71).

Ove razlike u uvjetima kooperacije objašnjene su zatim različitim uvjetima života u kojima se plemena nalaze. Peruansko, manje darežljivo pleme, poljoprivredna su zajednica koja uglavnom dobitak ostvaruju individualno, to jest unutar obitelji. S druge strane, darežljivije Paragvajsko pleme lovačka su kolektivistička zajednica koja uvijek zajedno lovi i dijeli ulov. Indonezijskom plemenu je glavni izvor hrane lov na kitove (iznimno kolektivna djelatnost) (Ibid., str. 72, 73).

Razlike u uvjetima kooperacije nisu naravno ograničene samo na pitanja distributivne pravičnosti. Prikazan je tako i eksperiment u kojem se od ispitanika tražilo da nastave priču koja započinje tako da doživljavaju osobnu uvredu. Ispitanici su (bez njihovog znanja) bili podijeljeni na one s juga i one sa sjevera SAD-a, a pokazalo se da su južnjaci bili znatno osjetljiviji na doživljenu uvredu i ona je znatno povećavala stupanj odgovora koji su uključivali nasilje. Istraživači su i predvidjeli upravo ovakve rezultate, tumačeći ih različitom ulogom *časti* u ovim regijama. Jug SAD-a često pokazuje ono što se naziva kulturom časti, dok isto nije prisutno na sjeveru SAD-a (Cohen i Nisbett, 1996, citirano u Greene, 2013, str. 76 – 78)

Ono što je iznimno važan zaključak ovih istraživanja jest da iako su sva društva kooperativna (upravo to je ono što ih čini društvima) i sva imaju određena pravila kooperacije, ova pravila se nevjerojatno snažno razlikuju ovisno o kulturi.

## **B) Lokalni moral**

Postoje moralna pravila koja su, barem iz subjektivne perspektive djelatnika, neprikosnovena i univerzalna, vrijede za sve jednako, a ne samo za članove određene moralne skupine. Tipičan primjer ovoga su religijske norme; bez obzira radi li se o drugoj osobi koja je pripadnik iste religije ili ne, religija često propisuje apsolutnu normu o kojoj se ne može pregovarati i prilagođavati je.

## **C) Pristrana pravičnost**

Greene započinje prikaz pristranosti u vjerovanjima o pravičnosti situacija prikazom vrlo jednostavnog istraživanja provedenog od određenih novina 1995. godine: novine su polovicu čitatelja pitala bi li ako ih osoba tuži i izgubi spor protiv njih, ta osoba trebala platiti troškove suđenja, a drugu polovicu bi li ako oni tuže nekoga izgube spor trebali platiti troškove. Ukratko, radilo se o vrlo jednostavnoj zamjeni uloga. Razlike u odgovorima bile su zapanjujuće: 85% ljudi odgovorilo je kako bi drugi trebali platiti troškove, ali tek 44% je odgovorilo kako bi sami trebali platiti u istoj situaciji (Greene, 2013, str. 84, 84). Ono što pokazuje da se ovdje radi o pristranoj pravičnosti, a ne običnoj pristranosti, kaže Greene, jest to što nitko od čitatelja ne bi, na pitanje koje je postavljeno univerzalno („treba li osoba koja izgubi suđenje platiti troškove?“) odgovorio: „Ovisi o tome jesam li ja osoba koja je izgubila suđenje“.

Greene također predstavlja još nekoliko istraživanja na području percepciju pravičnosti, koja daju još zanimljivije rezultate. U jednom istraživanju ispitanicima je bilo u interesu

pogoditi konačnu presudu sudca (glumili su odvjetnika) jer bi za ovo ostvarili novčanu nagradu, ali čak i u tom slučaju nisu uspijevali dostići neutralnu perspektivu, već je na njihove odgovore utjecala uloga koju su dobili (tužitelja ili branitelja). Važna pouka ovoga je da je pristrana pravičnost sasvim sigurno nesvjestan proces, jer se njime koristimo čak i kada smo svjesni da nam je u interesu da budemo neutralni i pravični (Ibid., str. 84, 85).

#### **D) Pristranost u činjeničnim vjerovanjima**

Problem za ostvarenje društvene kooperacije može naravno biti i obična pristranost u vjerovanjima. Već je općeprihvaćeno i poznato kako smo skloni iskrivljavanju, selekcioniranom prihvaćanju ili reviziji vjerovanja ovisno o tome koliko se slažu s našim moralnim uvjerenjima (Wason, 1960, Nickerson, 1998). Ono što je ovdje ipak zanimljivo za spomenuti jest teza Kahana, koji tvrdi kako je dolaženje do točnih činjenica i samo problem koordinacije. U grupnom interesu nam je svakako da što više građana ima točna vjerovanja, ali to ne mora biti i u individualnom interesu (barem ne o svim pitanjima), koliko god ovo možda zvučalo apsurdno. Kahan i suradnici tako prikazuju slučaj osobe koja živi u okolini gdje većina osoba ne vjeruje u klimatske promjene uzrokovane ljudskim djelovanjem. Obzirom da je ovo postalo značajno političko pitanje, pojedinac u ovoj okolini riskira relativno puno ako vjeruje u ove klimatske promjene (isključenost, neprihvaćenost, nerazumijevanje itd.) S druge strane, ako pogriješi u svome vjerovanju o klimatskim promjenama riskira relativno malo – tijekom njezina života ništa se vjerojatno neće značajno promijeniti. Dakle, osobi je racionalnije prihvatiti činjenični sud koji odgovara normativnim stavovima njezine okolina, iako ovo dovodi do velikih problema na razini cijele grupe (Kahan i Wittlin 2011, citirano u Greene, 2013, str. 90,91).

#### **E) Pristranost eskalacije**

Osim pristranosti u činjeničnim vjerovanjima i pristranosti o pravičnosti, značajan je i mehanizam pristranosti eskalacije. Ova se pristranost očituje u percipiranju kao prema intenzitetu slabijeg, onog utjecaja koji mi nanosimo drugima, nego obrnuto. Primjerice, ljudi općenito puno lakše prepoznaju i doživljavaju bol koju drugi nanose njima, nego bol koju sami nanose drugima, iako su u oba slučaja podjednako fizički uključeni u događaj (Shergill, Bays i dr., 2003, citirano u Greene, 2013, str. 95, 96)).

Do ovoga trenutka bilo je dakle prikazano nekoliko ključnih elemenata. Ljudi su tijekom svoje evolucijske povijesti razvili nekoliko mehanizama koji im omogućuju strategije potrebne za ostvarivanje društvene kooperacije (rješavanje tragedije zajedničkog dobra). Ovi mehanizmi,



međutim, ne omogućuju im sve ono što moralna kompleksnost modernog života od njih zahtjeva, a osim toga, na dolaženje do moralnih stavova utječe još i niz drugih procesa, što u konačnici dovodi do moralnih sukoba između, generalno govoreći, kooperativnih članova društva (tragedija zdravorazumskog shvaćanja morala). U sljedećem poglavlju biti će riječi o tome koje još mehanizme imamo na raspolaganju osim do sada prikazanih, te koji dovode ili mogu dovesti do ovih moralnih sukoba. Ovo će biti temeljeno na dualnoj teoriji donošenja moralnih stavova.

#### **4. POGLAVLJE: DUALNI PROCES MORALNOG RASUĐIVANJA**

Temelj teorije Joshue Greena, i svakako njegov najznačajniji doprinos u području moralne kognicije, jest model dualnog procesa moralnog rasuđivanja. Prema ovome modelu, koji je analogan Kahnemanovom modelu dualnog procesa u kogniciji općenito (Kahneman, 2013), ljudi upotrebljavaju dvije u potpunosti distinktivne metode dolaženja do moralnih stavova. Prva metoda je brza, automatska, nesvjesna i nekontrolabilna. Ona je ono što se može nazvati moralnim intuicijama ili refleksivnim reakcijama, a uključuje i ono što se naziva moralnim emocijama. Druga metoda je spora, manualna, svjesna i pod kontrolom agenta. Ova metoda je ono što nazivamo pravim moralnim rasuđivanjem, promišljanjem o našim moralnim stavovima i reakcijama (Greene, 2013, str. 120). Prema modelu, ljudi obično upotrebljavaju automatsku metodu, ona ne zahtjeva ulaganje resursa u nju i brza je, što je čini vrlo prikladnom za svakodnevno postupanje. Sporu, manualnu metodu upotrebljavaju samo ako se pokaže da za to postoji određena potreba ili ako smo na to izazvani – ona je efikasnija ali zahtjeva upotrebu kognitivnih resursa i vremena (Ibid., str. 132 – 133).

##### **4.1. Model dualnog procesa**

Prvo od istraživanja koja Greene navodi jest njegovo istraživanje u kojem provodi igru javnih dobara, ali manipulira određenim značajkama situacije. Pokazalo se da sudionici koji su imali manje vremena za donošenje odluke donose kooperativnije odluke (to jest, odluke u skladu sa strategijama opisanima u prethodnom poglavlju), kao i sudionici koji su prije odgovaranja reflektirali na situacije gdje ih je intuicija dobro poslužila ili pažljivo promišljanje loše poslužilo (Ibid. str. 62, 63). Nadalje, Greene navodi i slučaj pacijenata s oštećenjem određenih dijelova mozga koji značajno drugačije moralno rasuđuju od ljudi bez ovakvoga oštećenja (na koji točno način drugačije rasuđuju biti će iznimno važno za normativne implikacije ove teorije). Pacijenti s oštećenjem ventromedijalnog prefrontalnog korteksa (VMPFC), kao što je prikazano u slavnom slučaju koji opisuje Antonio Damasio, zadržali su

sve kognitivne funkcije, ali nisu više osjećali emocionalne reakcije prema drugima (Damasio, 1994, citirano u Greene, 2013, str. 117), i to je značajno promijenilo njihove moralne stavove. Ono što je za Greenea ključno jest to da ovaj dio mozga nije pod nikakvom svjesnom kontrolom, te da su zatim i moderna istraživanja potvrdila da osobe s oštećenjem ovog dijela mozga donose značajno različite moralne sudove (str. 125, 126).

Joshua Greene nije jedini moralni psiholog koji zagovara ovakvu dualnu teoriju moralnog rasuđivanja. Vjerojatno je i poznatija (a i radikalnija) teorija Jonathana Haidta, koji također u seriji istraživanja pokušava pokazati kako automatsko, intuitivno i neinferencijalno zaključivanje ima snažan primat u donošenju moralnih sudova. Haidt ide toliko daleko da smatra veliku većinu moralnog rasuđivanja samo naknadnim racionalizacijama stavova donesenih na nesvjesnoj razini (Haidt, 2013, str. 87 – 89). On tako prikazuje istraživanje u kojem u potpunosti moralno irelevantni faktori, za koje čak nikada ne bismo ni pomislili da mogu imati veze s moralom, ipak snažno utječu na naše moralne sudove. Primjerice, ljudi čije su se političke preferencije ispitivale, postajali su značajno konzervativniji u stavovima ako su stajali pokraj sredstva za dezinfekciju ruku (Ibid., str. 108)! U drugom istraživanju, ljudi su bili ispitivani o stavu prema poznatoj priči o Julie i Marku (bratu i sestri koji se upuštaju u incestuozan odnos, ali bez ikakvih negativnih posljedica), te su im zatim, kao pokušaj uvjeravanja davani kvalitetni i nekvalitetni argumenti u potporu jednog od moralnih stavova (osude ili dopuštanja). Kada su ispitanici morali donijeti odluku brzo, kvaliteta argumenta nije imala apsolutno nikakav utjecaj na njihov moralni stav (Ibid., str. 119,120). Ipak, kako se vrijeme za donošenje odluke povećavalo, tako je i kvaliteta argumenta imala sve veći utjecaj, što je ipak rezultat koji više odgovara Greeneu, koji, u odnosu na Haidta, daje snažniju ulogu svjesnom moralnom rasuđivanju. Napokon, važan je i eksperiment koji Haidt prikazuje s istraživanjem kod djece stare tek 6 mjeseci. Djeca su gledala oblik kako se „uspinje“, a zatim mu jedan od oblika „pomaže“, a drugi ga „ruši“. Nakon ovoga, djeca su znatno češće odabirala za igranje oblik koji je „pomagao“, kao i izražavala čuđenje kada bi se uparili oblik koji se „uspinje“ i oblik koji ga je „rušio“ (Ibid., str. 111, 112). Ovo pokazuje da su djeca sposobna imati barem protomoralne stavove dugo prije nego što su spremna svjesno rasuđivati ili uopće imati pojam moralnosti.

Rezultati navedenih istraživanja svakako daju snažnu potporu Greeneovoj tezi o dualnom procesu moralnog rasuđivanja, ali nameće se i pitanje koja je uopće važnost ovih činjenica o ljudskom načinu dolaženja do moralnih stavova za normativne, filozofske teorije? Naposljetku, iako su ovo recentna istraživanja, autori knjiga o moralnim i političkim teorijama

već su dugo vremena svjesni osnovne činjenice da ljudi vrlo lako mogu biti iracionalni, kao i da su u domeni morala često nekonzistentni te nesavršeni u primjeni moralnih principa, te se u tom smislu čini da nam ova istraživanja ne pružaju ništa novo.

Ipak, slika ljudskog moralnog rasuđivanja kakvu predstavljaju teorije dualnog procesiranja može imati snažan utjecaj na moralne teorije. Prije svega, svaka normativna teorija ipak ima, barem implicitne, pretpostavke o ljudskoj prirodi i o čovjeku kao agentu i moralnom biću. Većina ovakvih teorija ipak je namijenjena ljudima onakvima kakvi jesu (ili kakvi bi, s razumnim očekivanjima, mogli biti) – malo tko se bavi moralnim teorijama za savršena bića. U najboljem slučaju, autori su svjesni jaza između čovjeka kao subjekta idealne moralne teorije i čovjeka u pravom životu, te svjesno provode proces (često ograničene, kako bi teorija bila primjenjiva) idealizacije, ali čak i tada postoji sklonost podcjenjivanju snažnog utjecaja nesvjesnog, intuitivnog ili iracionalnog na moralno funkcioniranje čovjeka. U najgorem pak slučaju čovjeka se shvaća kao biće razuma, rasuđivanja, ili prema nekoj od drugih od idealnih karakteristika, te se na ovom temelju konstruira moralna ili politička teorija, što, uz sve druge moguće kritike, svakako teško može biti primjenjivo na stabilan i samopodržavajuć način.

Postoje i konkretnije kritike ovakvom modelu. U svojoj knjizi „*Moć ideala*“ William Damon i Ann Colby ističu kako iako automatsko rasuđivanje može imati velik značaj, treba na umu imati razvojnu perspektivu na čovjeka. Mnoge automatske reakcije naprosto su naučene i rutinizirane promišljene reakcije (Damon, Colby, 2015, str. 13). Ovo ipak nije problem za Greeneov (pa ni Haidtov model). Greene sam navodi kako izvori naših automatskih reakcija mogu biti genetski, kulturalno naučeni, ili naučeni iz osobnog iskustva (Greene, 2013, str. 143). Ono što je za Greena važno, kao što će se vidjeti u narednom dijelu, jest što smatra da može pokazati kako između dvaju procesa postoji i sadržajna razlika u načinima na koji nas dovode do sudova. Služeći se potpuno biheviorističkim rječnikom, moglo bi se reći da ulazni poticaji (*input*) mogu imati izvor i u učenju, ali ih zatim ova dva procesa, koja su urođena i vrlo malo promjenjiva obrađuju na različit način, te dovode do različitih izlaznih poticaja (*output*).

## **4.2. Različiti ishodi dvaju procesa**

Model dualnog procesa moralnog rasuđivanja nedvojbeno je zanimljiv, relativno nov i kontroverzan koncept u moralnoj psihologiji, ali Greeneova teza o tome kako ova dva procesa dovode do vrlo različitih moralnih sudova, još je kontroverzija i još bogatija posljedicama za moralnu teoriju. Ukratko, Joshua Greene smatra da je automatski sustav originalni izvor deontoloških sudova do kojih se dolazi, između ostalog, mehanizmima opisanima u dijelu

3.1.1., dok je manualni sustav originalni izvor konzekvencijalističkih, ili točnije, utilitarističkih sudova. Ova teza poduprta je s cijelom nizom eksperimenata i njihovih varijacija, a većina je utemeljena na takozvanoj tramvajskoj dilemi (*trolley problem*). Tramvajska dilema vrlo je slavan misaoni eksperiment u kojemu (barem u osnovnoj verziji) osoba zamišlja da vidi tramvaj koji vozi tračnicama na kojima se nalazi petero ljudi koje će usmrtili. Osoba može preusmjeriti tramvaj na druge tračnice na kojima se nalazi samo jedna osoba (Foot, 1978). Hoće li ona to učiniti, i bi li trebala to učiniti?

#### **4.2.1. Utilitarizam, deontologija i dva procesa**

Ono što je zanimljivo jesu usporedbe različitih stavova u različitim varijantama ovoga problema. Tako će većina ljudi preusmjeriti tramvaj i spasiti petero ljudi uzrokujući smrt jednoga, ali kada se radi o varijanti u kojoj se tramvaj ne preusmjerava, nego je potrebno osobu gurnuti s mosta da padne na tračnice i zaustavi vlak, tada većina ljudi neće to učiniti (Greene, 2013, str. 213). Rezultati našeg postupka ovdje čine se analogni, i stoga je vrlo intrigantno pitanje zašto imamo toliko različitu moralnu reakciju. Greene pronalazi, koristeći tehniku oslikavanja mozga, kako je kod donošenja odluke u slučaju guranja osobe na tračnice (od sada skraćeno: slučaj mosta) snažno pobuđen dio mozga zadužen za nagonsku reakciju i emocionalni doživljaj (ranije spomenuta VMPFC regija), dok nije tako kod slučaja preusmjeravanja gdje je pobuđenija regija odgovorna za kognitivne zadatke (dorsolateralni prefrontalni korteks – DLPFC). Greene teoretizira kako u oba slučaja ispitanici koriste manualni proces i utilitaristički račun, ali u prvom slučaju nema snažne emocionalne reakcije, pa je ovaj utilitaristički princip pobjednički, dok u drugom postoji snažna emocionalna reakcija koja dovodi do drugačijeg ishoda i više deontološkog suda (Ibid. str.121, 122). Nadalje, pokazalo se i da ona manjina koja iskazuje kako bi i u slučaju mosta gurnula jednu osobu na tračnice da spasi petero, u prosjeku treba više vremena da dođe do odluke nego u bilo kojem ostalom uparivanju situacije i pripadajuće odluke. Greene smatra kako ovo pokazuje da, s obzirom na to da i ovi ispitanici imaju snažnu emocionalnu reakciju protiv ovakvog ishoda, samo uspijevaju nadjačati ovu reakciju racionalnim rasuđivanjem, što zahtjeva kognitivne resurse.

Nadalje, Greene također prikazuje i eksperimente koji pokazuju da ljudi pod kognitivnim opterećenjem (ispitanicima dan paralelan zadatak koji moraju obavljati dok odgovaraju na pitanja, te im se tako smanjuju raspoloživi kognitivni resursi) daju znatno više deontoloških odgovora nego isti ljudi kada su u potpunosti usredotočeni na moralne dvojbe u pitanjima. Isti efekt se postigao i time da je ispitanicima dano manje vremena za dolaženje do

odgovora, dakle, kada ispitanici nisu imali vremena iskoristiti sve svjesne kognitivne resurse. S druge strane, ispitanici kojima bi bila naglašena nepouzdanost intuicija (primjerice, jednom od priča u kojoj one dovode do neželjenih ishoda), povećavao bi se broj utilitarističkih odgovora. Isto tako, osobe koje su sebe opisale kao sklonije analitičkom razmišljanju, bile su znatno sklonije utilitarističkim odgovorima (Ibid., str. 126). Sve ovo upućuje na snažnu vezu između automatskog sustava i deontoloških sudova s jedne, te manualnog sustava i utilitarističkih sudova s druge strane.

#### **4.2.2. Faktori koji utječu na interakciju dva procesa**

Greenea zanima i iz kojeg razloga neke situacije uzrokuju snažniju emocionalnu reakciju od drugih. Ovaj dio njegove teorije ima čisto eksplanatornu funkciju – pokušava objasniti naše uobičajene prevladavajuće moralne intuicije. Pronalazi tako, ispitujući reakcije na različite varijante tramvajske dileme i koristeći nekoliko pozadinskih kognitivnih teorija, kako postoje barem tri faktora koji zajedno utječu na to hoćemo li o situaciju imati snažnu emocionalnu reakciju ili ne. Ovi faktori su **razlikovanje činjenja i propuštanja činjenja** (na činjenje imamo snažniju emocionalnu reakciju), **razlikovanje akcije kao sredstva ili kao nuspojave** (akcija kao sredstvo izaziva snažniju emocionalnu reakciju), i **kriterij korištenja osobne sile** (korištenje osobne sile dovodi do snažnije emocionalne reakcije) (Ibid. str. 222).

Greene smatra da potpuno objašnjenje mora ovisiti o interakciji ovih faktora. Akciju obično nećemo shvaćati kao nemoralnu ako koristimo osobnu silu, ali samo kao nuspojavu, a ne kao sredstvo (kao u slučaju radnika na mostu). Istu reakciju imati ćemo i ako ne koristimo osobnu silu, ali je posljedica naše akcije sredstvo, a ne nuspojava (kao u slučaju poluge i vrata u mostu). Jedini slučaj kada ćemo imati snažnu emocionalnu reakciju jest kada su zadovoljena oba uvjeta – kada koristimo osobnu silu i to kao sredstvo (kao u slučaju guranja osobe s mosta). Ova snažna emocionalna reakcija dovodi do većeg utjecaja automatskog sustava, koji donosi deontološke, kategoričke sudove (npr. nije dobro ubiti drugu osobu) i zato u ovim slučajevima akciju ne smatramo ispravnom (Ibid. str. 222, 223). Interakcija ova dva faktora, to jest emocionalna reakcija kojom rezultira, zatim je ublažena ili pojačana (u svim dosad opisanim slučajevima pojačana) trećim faktorom – razlikovanjem činjenja u odnosu na propuštanje činjenja. Pitanje jesmo li jednako moralni odgovorni za postupke koje učinimo, i za one koje smo propustili učiniti, ako ova dva puta imaju potpuno jednak rezultat, pitanje je s dugom filozofskom tradicijom. Tradicionalno su konzekvencijalisti skloniji potvrdnom odgovoru na ovo pitanje, jer najčešće moralnost postupaka procjenjuju prema njihovim rezultatima, a oni su

u ovom primjeru potpuno isti. Druge skupine filozofa morala, teoretičari vrlina, a pogotovo deontolozi, skloniji su tvrditi kako postoji značajna moralna distinkcija između činjenja i propuštanja činjenja, pa tako postoji i razlika u moralnoj odgovornosti. Ovo je iz razloga što deontolozi najčešće moralnost postupka procjenjuju prema određenim kriterijima inherentnima i sadržanima već u samom postupku. U svakom slučaju, čini se da ordinarne intuicije ovdje podupiru deontološke stavove (kao što Greene i predviđa), barem u većini slučajeva – postoje ipak situacije u kojima ćemo propuštanje djelovanja shvatiti gotovo jednako moralno odgovorno kao i djelovanje. Primjer ovoga jest obaveza spašavanja života druge osobe, ukoliko to možemo učiniti bez slične opasnosti za nas same.

### **4.3. Prigovori modelu dualnog procesa moralnog rasuđivanja**

U ranije spomenutoj knjizi „*Moć ideala*“ Colby i Damon, između ostalog, iznose i još dvije kritike za ovu Greeneovu teoriju. Prva je tehničke, metodološke prirode, a druga je temeljena na dvojbi o tome odgovara li ovakva teorija našim moralnim senzibilitetima.

Prvi prigovor odnosi se na Greeneovu upotrebu metode oslikavanja mozga za testiranje povezanosti emocionalnih reakcija i moralnih sudova. Colby i Damon ističu kako su rezultati ovih istraživanja ne moraju biti podržavajući za tezu o tome da snažne emocionalne reakcije uzrokuju deontološke sudove, već je sasvim moguće da se događaju određeni psihološki procesi, kojih je ono što se vidi pri oslikavanju mozga naprosto fizički korelat (Damon, Colby, 2014, str. 6,7). Joshua Greene ipak je svjestan ovakvih mogućnosti, te i sam ističe kako su ova istraživanja samo korelacijska (Greene, 2013, str. 123), ali činjenica da osobe s degenerativnim bolestima mozga koje negativno utječu na VMPFC regiju donose manje deontoloških, a više utilitarističkih sudova, govori u prilog tome da se ipak radi o uzrokovanju, a ne samo korelaciji (Ibid. str. 124). Isti je slučaj i s osobama kojima je fizički oštećen ili odstranjen ovaj dio mozga, što u svojoj poznatoj studiji opisuje Antonio Damasio (Damasio, 1994, citirano u Greene 2013, str. 117). Napokon, na sudove osoba se čini se može djelovati i kemijskim supstancama koje utječu na ove regije mozga (VMPFC i DLPFC); osobe kojima je dan lijek za snižavanje anksioznosti (lorzapam), a koji djeluje tako da snižava pobuđenost regije VMPFC donosili su manje deontoloških, a više utilitarističkih sudova. Obrnuto se događa kada se ljudima administrira lijek sa suprotnim djelovanjem (citalopram) (Crockett, Clark i dr., 2010, citirano u Greene, 2013, str. 126). Tezu kako se radi o uzrokovanju, a ne o korelaciji, podupiru također i eksperimenti kognitivnog opterećenja i odgovaranja u ograničenom vremenu, opisani u dijelu 4.2.1.

Drugi prigovor koji Damon i Colby upućuju jest kako ovakav model dolaženja do moralnih stavova dehumanizira ljude (Damon, Colby, 2014, str. 15), oduzima im status agenta (Ibid., str. 28,29) i dovodi do determinizma koji rezultira moralnim relativizmom – ako su nečiji postupci determinirani, ne možemo ih držati moralno odgovornima (Ibid., str. 6, 7).

Prvi mogući odgovor na ovakav prigovor jest kako se u Greeneovim istraživanjima radi samo o modelu ljudskog funkcioniranja, bez ikakvih normativnih zaključaka (Greene naravno dolazi do normativnih implikacija svoga modela, ali sam model je u potpunosti neovisan od njih) i zapravo dijelu moralne psihologije, a ne moralne filozofije. Stoga je neprikladno kritizirati čisto deskriptivnu i eksplanatornu teoriju na temelju njezinih mogućih neugodnih implikacija. Postoji cijeli niz istraživanja u društvenim znanostima koje imaju prilično neugodan utjecaj na to kako shvaćamo mehanizme funkcioniranja ljudi, najpoznatiji primjeri su vjerojatno eksperimenti Stanleya Milgrama u kojima pokazuje kako smo spremni nanijeti znatnu fizičku patnju drugima iz poslušnosti i vjerovanja u pouzdanost određenog autoriteta (Milgram, 1963), ili oni Phillipa Zimbarda (Zimbardo, 2008) u kojima se pokazalo kako smo zbog preuzetih uloga također spremni nauditi drugim osobama. Nema sumnje da su ovi rezultati uznemirujući i da ugrožavaju sliku koju imamo o sebi kao ljudskim bićima, ali to ipak nije razlog za kritizirati znanstvene spoznaje koje proizlaze iz eksperimenata.

Drugi mogući odgovor prigovoru Damona i Colby bliži je samom sadržaju teorije. Srećom, Greeneov model nije niti blizu onoliko neugodan u svojim implikacijama kao dva gore prikazana istraživanja. Kritike oduzimanja agenture ljudima i prihvaćanja određene vrste psihološkog determinizma eventualno bi mogle biti opravdane za gore spomenuti model socijalnog interakcionizma Jonathana Haidta, ali upravo je ovo jedna od najvećih razlika i područja neslaganja Haidta i Greena – Greene znatno više vjeruje u našu svjesnu kontrolu i sposobnost upravljanja ovim procesima. Dapače, kao što će uskoro biti jasno, Greene, osim što smatra da barem u nekoj mjeri *možemo* kontrolirati ove faktore, smatra također da ih i *trebamo* kontrolirati i ispravljati, barem u situacijama kada naša ordinarna moralnost ne dovodi do uspješnog razrješenja problema. Stoga je njegova teorija u srži optimistična (a možda čak i nerealno ambiciozna) kada se radi o našem razvoju i utjecaju na naš vlastiti moralni život.

## **5. POGLAVLJE: UTILITARIZAM KAO METAMORALNOST**

U ovom trenutku bilo bi dobro sumirati dosadašnje Greeneove argumente. Počevši s evolucijskom perspektivom, Greene izlaže kako se nastanak moralnosti kod ljudi može objasniti potrebom za društvenom kooperacijom, koja nije bila moguća i održiva bez ovakvih

psiholoških mehanizama. Tako je moralnost kod ljudi dobrim dijelom riješila problem kooperacije, to jest, tragediju zajedničkih dobara – društvenu situaciju u kojoj ako se svi budemo ponašali kako nam je u individualnom interesu najracionalnije, dolazi do negativnih posljedica za sve. Nadalje, ljudske moralne reakcije odvijaju se preko dualnog procesa; brzog, automatskog i nesvjesnog s jedne strane, i sporog, manualnog, svjesnog s druge strane. Ova dva sustava komplementarna su i nadopunjuju se gledano u totalitetu, jer dok je prvi efikasan i ekonomičan, ali ne pretjerano fleksibilan, drugi je sporiji, zahtjeva više resursa, ali je znatno fleksibilniji. Greene pronalazi da automatski sustav obično dovodi do deontoloških sudova, dok manualni sustav do utilitarističkih sudova, te tako dolazimo do tenzija između ova dva sustava i nekonzistentnosti u našoj moralnoj praksi. Na ovaj način Greene objašnjava zašto gotovo svaka do sad donesena filozofska moralna teorija ima određene posljedice koje su kontrarne našim ordinarnim moralnim stavovima, a pogotovo je ovo korisno za objašnjenje zašto utilitarizam ima toliko kontraintuitivnih primjera.

Moralnost s kojom smo „opremljeni“ kroz evolucijsku povijest, uspješno dakle rješava tragediju zajedničkog dobra, ali u modernom svijetu imamo novi problem – tragediju zdravorazumskog shvaćanja morala. Do ove tragedije dolazi zbog rastućeg moralnog pluralizma u društvu, a nju je nemoguće riješiti našim ordinarnim moralnim mehanizmima, jer su oni upravo njezin uzrok – postoji niz nekompatibilnih moralnih doktrina u koje ljudi vjeruju. Isto kao i u tragediji zajedničkog dobra, kada živimo u stanju sukoba ovih moralnih doktrina i odanosti svom „moralnom plemenu“ dolazi do štete za sve. Greene tako smatra da moramo pronaći način da činimo kompromise i odmjeravanje različitih moralnih doktrina, „nešto kao moralnost samo jedne razine više“ (Greene, 2013, str 26) – neku vrstu metamoralnosti koja bi dala pravila (koja u ovom trenutku nemamo) za odnos različitih moralnih sustava. Ovaj način on vidi u utilitarizmu kojeg shvaća kao „duboki pragmatizam“ u smislu da mu ne pridaje nikakav značaj moralnog temelja ili moralne istine, već naprosto smatra da je ovo sustav s kojim bi ljudi kao pripadnici najrazličitijih moralnih doktrina mogli uspješno živjeti.

### **5.1. Utilitarizam kao duboki pragmatizam**

Duboki pragmatizam naziv je moralne teorije koju Greene smatra odgovorom na postojeće moralne sukobe. Duboki pragmatizam je „pragmatičan“ jer nije rješenje zato što je na neki način jedini pravi ili ispravni moral, niti jer je sustav koji je najbliži ovome savršenom moralu, već naprosto jer je moralni sustav koji bi najbolje funkcionirao (Ibid., str. 149). Greene je vrlo snažan antirealist u pogledu morala – njegova doktorska disertacija dobrim je dijelom



posvećena napadima na moralni realizam. Njegov pristup umjesto toga je konstruktivistički, što znači da ljudi, onakvi kakvi jesu, na neki način (barem hipotetski) konstruiraju moralni sustav u kojem će živjeti, čime ostvaruju i neke ne-moralne vrijednosti (primjerice, ugodan život). Duboki pragmatizam je „dubok“ zato što je pragmatizam primijenjen do najdublje razine do koje može biti primijenjen, skroz do razine naših temeljnih vrijednosti. Greene dakle smatra da je upravo utilitarizam ono što odgovora kao duboki pragmatizam, to jest, ono što bi najbolje funkcioniralo za moralno pluralno društvo, te bi upravo u ovakvom društvu građanima bilo najugodnije živjeti.

Nameće se međutim pitanje, zašto baš utilitarizam? Za početak, važno je Greeneovo razlikovanje automatskog i moralnog procesa. Ako prihvatimo da je automatski moralni sustav zadužen za deontološke sudove, a manualni za utilitarističke, tada prigovori kontraintuitivnosti gube dobar dio svoje snage. Još važnije, iako su sudovi našeg automatskog moralnog sustava vrlo različiti prema svome sadržaju od osobe do osobe, sudovi manualnog sustava su puno ujednačeniji (Ibid, str. 194). Ovo daje utilitarizmu prednost bivanja presjekom moralnih sustava – „možda ga ne moraju svi prihvaćati, ali ga barem svi razumiju“ (Ibid., str. 194). Preciznije, Greene smatra kako svi dijelimo dva važna utilitarističkih elemenata. Prvi je nepristranost morala; svi vjerujemo da se moralna pravila trebaju konstruirati na način koji je nepristran prema bilo kojem pojedincu. Drugi je sposobnost za osjećanje, procjenjivanje i maksimiziranje kvalitativnog aspekta iskustva (pozitivnog ili negativnog), onoga što se naziva srećom ili dobrobiti (Ibid., str. 189).

Važno je za naglasiti kako Greene ne smatra sreću temeljnom vrijednosti koja daje (prenosi) vrijednost svim drugim vrijednostima, kao što su to shvaćali Bentham ili Mill. Greene ima skromniju tvrdnju, a to je da puno naših vrijednosnih lanaca završava u sreći, to jest, kada se pitamo zašto imamo neku vrijednost ili zašto nešto želimo i cijenimo, često ćemo doći do odgovora da je to zato što poboljšava kvalitetu našega iskustva (Ibid., str. 201). Sreća je dakle, sasvim sigurno, intrinzično vrijednost. Međutim, sreća ne mora biti *jedina* intrinzična vrijednost, Greene dopušta da mogu postojati i druge. Ono što je važno jest da je sreća i predanost maksimiziranju sreće ona intrinzična vrijednost koju svi dijelimo, dok sreća također barem prožima i druge vrijednosti koje bi možda bile vrijedne i po sebi. Ovo nam daje mogućnost da koristimo sreću kao „zajedničku valutu“ u razrješavanju sukoba između pojedinih moralnih sustava.

## 5.2. Utilitarizam kao idealna teorija ili praktična doktrina?

Ako prihvatimo Greeneovu tezu da kroz naš manualni sustav moralnog rasuđivanja možemo doći do „zajedničke valute“ kojom ćemo razrješavati naše moralne sukobe, te ako prihvatimo da nas ovo dovodi upravo do utilitarizma, pitanje koje se nameće jest na koji način će ovo biti provedeno u stvarnom svijetu? Zašto bi ljudi pristali uz ovakvu teoriju i može li život u skladu s njom biti stabilan? Čak i ako je Greeneova deskriptivna teza o naša dva moralna sustava točna, još uvijek smo vrlo odani i sudovima koji proizlaze iz našeg automatskog sustava.

Greene na ovakvu mogućnost odgovara pozivajući se na pragmatistički karakter svoje teorije. On ne zahtjeva dakle da se utilitarizam apsolutno provodi i poštuje u praksi, već treba imati na umu cijelu svrhu dolaženja do ovakve teorije, a to je razrješavanje moralnih sukoba. Dakle, kaže Greene, u stvarnom i svakodnevnom životu se ne moramo stalno ponašati kao utilitaristi, naš automatski sustav vrlo je prikladan za rješavanje cijelog niza drugih problema koje imamo (najvažnije, spomenuti problem društvene kooperacije). Manualni sustav, to jest utilitarizam, prema Greeneu bismo trebali početi koristiti tek onda kada smo suočeni s određenim moralnim sukobom, i kada se moramo prebaciti na normativno rasuđivanje koje nadilazi ove ordinarne moralne sustave. Imamo dva moralna problema (dvije spomenute tragedije) i dva odgovarajuća načina kako ih riješiti, a ono što je potrebno jest ispravno upariti ove mehanizme i probleme (Ibid., str. 294). Greene također razmatra i pitanje kako znamo kada bismo trebali koristiti koji od ovih sustava. Prema njemu, odgovor je relativno jednostavan: dok ne dolazimo u nikakav sukob ili kontroverzu, možemo koristiti automatski sustav, ali kada dolazi do određene moralne kontroverze, ovo je znak da se događa pravi moralni sukob između plemena. U tom slučaju trebamo početi koristiti manualni sustav, to jest, utilitarizam kako bismo razriješili ovaj sukob. Greene naravno shvaća da će ljudi, iako deklarativno prihvaćaju ideal nepristranosti, ostati snažno vezano za svoje vlastite moralne doktrine, ali smatra kako postupno moguće povećavati nepristranost ljudi na barem dva načina; shvaćanjem da su nepristrana rješenja stabilna (to jest, da pristran pristup moralu dugoročno rezultira štetom za sve), ili povišenjem razine empatičnosti, čime se možemo lakše poistovjetiti s drugim osobama (Ibid., str. 203, 204)

### 5.3. Greeneovi odgovori prigovorima utilitarizmu

Joshua Greene nakon iznošenja teza o utilitarizmu kao načinu razrješavanja moralnih sukoba također istražuje i nekoliko vrsta prigovora koji mu se mogu uputiti, te nudi odgovore na njih.

Prvi mogući prigovor je prilično standardan prigovor utilitarizmu da je naprosto prezahtjevan za primjenu u praksi. Ovo se prvenstveno odnosi na njegov zahtjev za potpunom nepristranošću, to jest, potpuno jednakim odvagivanjem svačije sreće. Greene na ovo odgovara kako se možda može činiti da utilitarizam zahtjeva od nas da konstantno računamo i analiziramo što donosi veću količinu sreće, ali ovo nije tako, barem ne prema pragmatističkoj verziji utilitarizma. Ljudi naravno nisu samo maksimizatori sreće, i psihološki i funkcionalno bi bilo nemoguće za njih da žive na ovaj način. Dosljedan utilitarist stoga će, osim što za početak neće uvijek primjenjivati utilitaristički račun već će koristiti automatski sustav, također i djelovati na održiv, stabilan i samopodržavajuć način koji će biti ohrabrujuć i za njega samog, i za ljude u okruženju. Greene tako kaže kako, zamišljajući osobu koja bi živjela prema ovim principima, ne trebamo zamišljati hladan stroj koji kalkulira i izračunava agregiranu sreću, već osobu koja je iznadprosječno spremna činiti dobro za druge (Ibid., str. 256). Koristeći praktičan problem koji se predstavlja utilitarizmu kao vodiču za praktično djelovanje, pitanje kako možemo živjeti imalo slično načinu života na koji sada živimo dok postoje toliki nesretni ljudi na svijetu, Greene odgovara da u nekom smislu i ne možemo nastaviti živjeti kao i do sad. On tako prikazuje i eksperimente koji pokazuje neke vrlo zabrinjavajuće stvari za naše ordinarne moralne intuicije. U prvom eksperimentu ispitanici zamišljaju dva scenarija; jedan u kojem se nalaze u stranoj državi pogođenoj prirodnom nepogodom i upitani su za pomoć, a drugi u kojem se odvijaju isti događaji, ali vide ovu nesreću preko video poziva, i također su upitani za pomoć. Ispitanici su gotovo dvostruko darežljiviji u prvom scenariju nego drugom, što nam govori da fizička udaljenost igra značajnu ulogu u našim osjećajima (Ibid., str. 260). Međutim, kao i u ranije spomenutom primjeru ankete u novinama o plaćanju sudskih troškova, kada bi nas se pitalo da ekspliciramo vlastiti moralni sud, nitko od nas ne bi rekao da koliko trebamo pomoći ovisi o tome nalazimo li se u tom trenutku u toj državi ili ne. U drugoj grupi eksperimenata istraživala se spremnost za pomoć ovisno o identifikaciji žrtve. Pokazalo se da su ljudi znatno više spremni pomoći ako je žrtva određena, nego ako je neodređena (Ibid., 262, 263). Razlog zbog kojeg je ovo vrlo problematično jest što su sve žrtve širih razmjera nužno *neodređene*. Ne postoji način da, primjerice, jasno identificiramo i živo zamislimo milijune djece u Africi koja nemaju pristup pitkoj vodi. Pokazalo se tako da su u istraživanjima ljudi bili prilično spremni

pomoći djevojčici u Africi koja je iznimno siromašna, ali kada bi se ispitanicama uz potpuno istu tu priču o djevojčici prezentirale i statistike o širem problemu siromaštva u Africi – ispitanici su bili *manje* skloni pomoći. U drugoj studiji na sličnu temu, pokazalo se da su ljudi spremniji pomoći jednom bolesnom djetetu, nego grupi od osmero bolesne djece (Ibid., str. 264). Ovo su sve razlozi iz kojih, prema Greeneu, trebamo mijenjati naš stav prema onima koji žive znatno lošije nego mi i znatno više činiti za njih. Ipak, ovo ne znači da moramo cijeli svoj život i sve resurse posvetiti ovome – ovakav način ne bi bio niti održiv, niti samopodržavajuć i ohrabrujuć. Normalno je i prihvatljivo da ljudi nisu potpuno nepristrani i da, primjerice, brinu za svoju djecu više nego za strance. Svaka teorija koja bi branila ovakvo nešto, bila bi sasvim sigurno u potpunosti neprovediva, i daleko od Greenovog ideala da bude način razrješenja stvarnih, praktičnih sukoba. S druge strane, kaže Greene, moramo se zapitati je li jednako kao i nepreferiranje svoje obitelji nezamislivo da ipak jest pogrešno kupiti svome djetetu treći auto, dok ogroman broj ljudi umire od gladi? On smatra da svakako nije, i da utilitarizam može imati ovakve zahtjeve od ljudi, dok god su oni kompatibilni s minimalnom potrebnom razinom pristranosti koju osjećamo prema bliskim osobama (Ibid., str. 266).

Drugi prigovor koji Greene istražuje jest prigovor kako utilitarizam od nas traži da odustanemo od stvari koje smatramo intrinzično moralno obvezujućima. Najbolji primjer ovdje jest koncept zasluge. Primjerice, kaže standardni prigovor utilitarizmu, moguće je da bi maksimiziranje sreće zahtijevalo kažnjavanje nevinih, ili nekažnjavanje krivih. Greene na ovo nudi uobičajeni utilitaristički odgovor, a to je da ove prakse zapravo maksimiziraju sreću i da bi teško bio zamisliv stvaran svijet (a ne egzotični primjeri) u kojem bi bilo dobro ne držati ih se (Ibid., str. 268, 269). Međutim, prigovor ide dalje, i kaže kako osobe ne kažnjavamo zato što će ovo rezultirati maksimiziranjem sreće, već zato što osjećamo da kasnu *zaslužuju*. Ovo bi mogao biti problem za utilitarizam s nekom drugom vrstom metaetičkog utemeljenja, ali za Greenea utilitarizam ne zahtijeva od nas baš ništa osim u slučajevima moralnog sukoba među „plemenima“. Zaključci koji proizlaze iz egzotičnih misaonih eksperimenata u stvarnom svijetu teško će dovesti do kontroverzi koje moramo razrješavati utilitarističkim načinima rasuđivanja. U onim rijetkim slučajevima, kada ipak bude postojao ovaj sukob, kao u slučajevima pitanja oblika i intenziteta kazni za kriminalce (dvojba između retributivizma i konzekvencijalizma u kažnjavanju), trebamo uzeti u obzir da su naše intuicije o kažnjavanju također snažno ukorijenjene u automatskom sustavu. Kao što je prikazano u dijelu 3.1.1. kažnjavanje je dobar način osiguravanja kooperacije, ali, kaže Greene, osjećaj da netko intrinzično treba biti kažnjen, sličan je kao i osjećaj intrinzične vrijednosti i privlačnosti hrane, koji nam služi zbog nutritivnih

potreba (Ibid., str. 274). Stoga u slučajevima prave moralne kontroverze možemo ovo pokušati zanemariti, ali u većini rasprava o ovom slučaju će ionako većina aktera priznavati i retributivističke i konzekvencijalističke elemente.

Treći prigovor koji se razmatra odnosi se na to da utilitarizam nije dovoljno egalitaran ili da bi mogao rezultirati opresijom manjine na korist većine. Što se tiče egalitarnosti, Greene navodi kako je utilitarizam zasigurno jedna od najegalitarnijih teorija što se tiče distribucije resursa iz jednostavnog razloga smanjenja marginalne korisnosti. Što više određenog resursa imamo, to manje koristi možemo iz njega derivirati. Stoga je vjerojatno da će optimalna moguća distribucija biti vrlo egalitarna. Što se tiče mogućnosti opresije većine nad manjinom, Greene koristi Rawlsov prigovor kako bi utilitarizam mogao dovesti do toga da manjina ljudi služi kao robovi. On prihvaća da je ovo u teoriji moguće, ali u stvarnom svijetu korist malog broja ljudi nikada neće moći premašiti patnju velikog broja ljudi (robova u ovom slučaju) jer one naprosto nisu ekvivalentne – patnja robova znatno nadjačava korist njihovih vlasnika. Kao potporu ovoj tezi, Greene koristi jednostavan misaoni eksperiment: zamislimo da nam netko ponudi da smo polovinu života rob, a zatim drugu polovinu vlasnik roba. Nitko ne bi pristao na ovakvu pogodbu, čak ni kada bi vremenski omjeri bili znatno povoljniji (Ibid., str. 277). Greene također shvaća da se ovo može činiti kao vrlo emocionalno hladan način negiranja ropstva, ali kaže kako su velike nepravde, kao ropstvo, upravo zato velike nepravde što uključuju ogromnu patnju određenih ljudi (Ibid., str. 278).

Generalno govoreći, a primjenjivo na nekoliko spomenutih prigovora, Greene je i ovdje dosljedan svome pragmatizmu – savršeno je zadovoljan ako se pokaže da utilitarizam funkcionira u svijetu kakav jest i s ljudima kakvi trenutno jesu (ili kakvi realno mogu biti). Primjeri poput utilitarističkog čudovišta (Nozick, 1974) nemaju naročite posljedice za njegovu teoriju iz dva razloga. Prvi je taj što razlikuje manualni i automatski sustav, a kontraintuitivnost pogađa samo automatski sustav, a drugi je spomenuti pragmatizam i ciljanje samo na stvarni svijet. Kaže Greene: „Ako se utilitaristička čudovišta [...] ikada pojave, morati ćemo izmijeniti naše moralne principe. Ili će možda oni imati i pravo, koliko god nama to bilo teško shvatiti“. (Greene, 2013, str. 380, bilješke).

## **6. POGLAVLJE: NEDOSTATCI GREENEOVE TEORIJE**

Osim već navedenih prigovora, na koje Greene nudi odgovore, ili bi barem relativno lako mogao dati uvjerljive odgovore, njegova teorija ipak ima i neke ozbiljne nedostatke. U narednom dijelu biti će predstavljena tri ovakva problema; dva usmjerena na utilitarizam kao

jedini element metamoralnosti, i jedan temeljen na neodrživom razlikovanju neinferencijalnih sudova proizašlih iz dva sustava moralnog rasuđivanja.

### **6.1. Utilitarizam kao element metamoralnosti – prigovor inkluzivnosti**

Prihvatajući Greeneovu temeljnu tezu o dvije moralne tragedije i njegovu teoriju dualnog procesa moralnog rasuđivanja, preostaje ipak vrlo problematično pitanje zašto bi upravo utilitarizam bio jedini element ove metamoralnosti, to jest, „moralnosti drugog reda“ ili načina razrješavanja sukoba moralnih sustava. Greeneov argument je jasan; utilitarizam je proizvod manualnog procesa kojeg svi dijelimo, a određene njegove elemente (predanost maksimiziranju sreće i nepristranost) također svi dijelimo i prihvaćamo. Isto tako, sreća je ne samo dijeljena vrijednost, već i intrinzična i prožimajuća vrijednost – ona je barem komponenta, ako ne i temelj, znatnog broja drugih vrijednosti. Međutim, preostaje pitanje čine li ove karakteristike, čak i ako ih prihvatimo, utilitarizam dovoljno uspješnim u tome da nam posluži kao „zajednička valuta“ koju Greene traži.

Općenito govoreći, nema nikakve garancije da ako dvije osobe (ili dvije skupine osoba) dijele vrijednost A, a razlikuju se u vrijednostima B i C, onda vrijednost A nužno može poslužiti kako bi pomirila i razriješila razlike između B i C – ovakav zaključak naprosto ne slijedi. Ovo možemo vidjeti na nekoliko hipotetskih primjera.

Zamislimo, primjerice, bračni par koji se nalazi u situaciji sukoba njihovih ciljeva i prioriteta. Dok jedan od partnera (recimo, u ovom slučaju, žena) želi novac utrošiti na novi automobil, drugi partner (u ovom slučaju, muž) novac želi utrošiti na izgradnju nove sobe za njihovo dijete, te se niti nakon vrlo duge rasprave ne mogu složiti oko toga tko je od njih u pravu. Zamislimo isto tako da oboje dijele ljubav prema turističkim putovanjima. Znači li to da bi oboje trebali odustati od svojih inicijalnih zamisli i oputovati? Čini se očitim da ne. Greene na ovo može odgovoriti kako ovaj primjer nije dobra analogija za situacije moralnog sukoba koje on pokušava riješiti, a pogotovo kako „turistička putovanja“ nisu dobra analogija za „sreću“ iz razloga što „turistička putovanja“ kao cilj ne prožimaju sve druge ciljeve, niti većina vrijednosnih lanaca ovoga bračnog para završava „turističkim putovanjima“, to jest, ova vrijednost nije intrinzična. Ipak, ono što ovaj primjer pokazuje, a na što Greene ne može tako lako odgovoriti jest potreba da ishod razrješavanja sukoba mora na neki način proizlaziti iz početnih pozicija osoba koje se ne slažu. Navedene karakteristike intrinzičnosti i prožimanja naprosto ne omogućuju ovo nužno..

Stoga je moguće zamisliti i modificiranu situaciju, koja bi zadovoljila Greeneove karakteristike. Zamislimo da se ovaj put radi o dva bliska prijatelja, koja su u sukobu zbog različitih zahtjeva koja imaju jedan prema drugom. Dok prijatelj A snažno cijenu odanost i predanost u prijateljstvu, prijatelj B više cijeni vrlinu samodostatnosti i privatnosti. Recimo i da oboje iznimno vrednuju brigu i suosjećanje u prijateljstvu, oboje žele da njihov odnos ima ove karakteristike. Briga i suosjećanje u ovom smislu svakako jesu intrinzični (niti Greene ne negira da postoje druge intrinzične vrijednosti) jer prijatelji ne bi mogli odgovoriti na pitanje „zašto se trebaju brinuti i suosjećati s prijateljem?“, a isto tako su i prožimajući (u svim drugim situacijama i vrijednostima se prijatelji trude brinuti i suosjećati jedan s drugim). No, kako vrijednost brige i suosjećanja može pomoći prijateljima da razriješe svoj sukob? Zapravo ne može nikako, jer čak i ako svedu svoju razmiricu na ovo pitanje i dođu do određenog rješenja, barem će jedna strana biti nezadovoljna (a možda i obje) smatrajući da je ova vrijednost, kada se primjenjuje u izolaciji, a ne zajedno sa svim drugim vrijednostima u kombinaciji s kojima se inače primjenjuje, nepravедno pretegnula na drugu stranu. Poanta ovoga primjera jest da to što svi dijelimo određenu vrijednost, nikako ne mora značiti da ćemo biti zadovoljni ishodom primjene samo te jedne vrijednosti.

Naposljetku, navedeno se može primijeniti i na sam Greeneov model. Možemo se tako zapitati, što ako se dvije osobe, ili dvije skupine, spore na način da su u sukoba dva deontološka principa. Ovakav primjer zapravo daje sam Greene u svome prikazu kako njegova teorija dubokog pragmatizma može pomoći u kompleksnom pitanju abortusa, iako ga on ne eksplicira na ovaj način. Moguće je dakle da se radi o sukobu dvije koncepcija prava, a prava su definitivno deontološka kategorija. Recimo da je s jedne strane pravo žene na vlastiti odabir, a s druge strane pravo fetusa na život. Greene u svojoj analizi predlaže da u tom slučaju koriste duboki pragmatizam, odnosno utilitarističko rasuđivanje. Međutim, zašto bi dvije osobe, koje su duboko uvjerenе u deontološku poziciju prihvatile kao razrješenje dvojbe utilitarističko rješenje? Time bi konačni ishod njihova sukoba bio *udaljeniji* od obje početne pozicije.

Ono što svi navedeni primjeri pokazuju jest da se sukob između dvije vrijednosti ne može uvijek razriješiti pozivanjem na treću, dijeljenu i intrinzičnu vrijednost, te da ovo generalno pravilo vrijedi i za Greeneov model dubokog pragmatizma. Primjenom ovakve metode, može dapače doći do suboptimalnog ishoda za sve uključene strane. Ovaj problem ne postoji za utilitariste koji tvrde da je sreća jedina i/ili temeljna vrijednost. Za njih su sve vrijednosti sumjerljive i može ih se odvagivati. Greeneu, s druge strane, ova taktika nije dostupna – radikalni pragmatizam koji je inače velika snaga njegove teorije, ovdje se pokazuje

kao slabost jer prihvaća pluralizam vrijednosti, a sreću samo kao dijeljenu vrijednost koja služi kao „zajednička valuta“ a ne kao vrijednost na koju se druge vrijednosti mogu reducirati.

## **6.2. Utilitarizam kao jedini element metamoralnosti – prigovor ekskluzivnosti**

Do sada je prikazan prigovor čija je srž tvrdnja da utilitarizam ne može uvijek poslužiti kao način razrješenja moralnih sukoba, to jest, da je Greeneova definicija metamoralnosti *preširoka* u ovom smislu. Ona je, međutim, u drugom smislu i *preuska* – neopravdano isključuje neke druge elemente. Preciznije, nije jasno zašto i neke druge vrijednosti ne bi mogle služiti kao „zajednička valuta“. Za vidjeti zašto je ovo tako, treba se podsjetiti argumenta koji Greene koristi kao odgovor na pitanje „zašto baš utilitarizam kao metamoralnost“, opisanoga detaljnije u dijelu 5.1. Manualni sustav moralnog rasuđivanja producira sudove koji su puno ujednačeniji nego oni automatskog sustava, a uz to je sreća intrinzična vrijednost koju svi dijelimo.

Ipak, čini se da sreća nije jedini intrinzičan i dijeljeni element našeg moralnog rasuđivanja. Već iz Greeneovih opisanih istraživanja se čini očito da i naši automatski sustavi imaju značajan presjek, to jest, da dijelimo i neke značajne deontološke sudove. Primjerice, koncept zasluge vrlo je duboko usađen u ljudska moralna rasuđivanja. Iako postoje naravno ozbiljni filozofski prigovori ovom pojmu (primjerice, Rawls 1971), ovo je barem istina u svakodnevnom, zdravorazumskom razmišljanju, što bi trebalo biti sasvim dovoljno za Greenea koji svoju teoriju temelji na činjenicama o tome kako ljudi trenutno funkcioniraju. Je li ovaj koncept dio automatskog ili manualnog sustava nije niti važno (iako bi Greene gotovo sigurno tvrdio da je kao deontološka kategorija dio automatskog sustava), ali činjenica je da ga svi dijelimo i da je sasvim sigurno intrinzično vrijedan. Time, čini se, zadovoljava iste one uvjete koje zadovoljava i sreća shvaćena kroz utilitarističku teoriju. Greene se zasluge dotiče u dijelu svoje knjige kada razmatra javne politike kažnjavanja, ali ovo je samo pojam *negativne* zasluge. Smatram da je pojam pozitivne zasluge filozofski još zanimljiviji, jer znatan broj naših stavova o uređenju društva snažno je temeljen na ovome pojmu – naprosto želimo da svatko dobije ono što zaslužuje, iako se ne slažemo oko, često samo činjenične, točne slike kakve su čije zasluge. Primjerice, javne rasprave između političke ljevice i desnice o rasponu socijalnih prava često su zapravo temeljene (ili barem dobrim dijelom uvjetovane) na neslaganju oko toga što tko zaslužuje. Narativ ljevice biti će često kako postoji značajan broj obespravljenih radnika ili ugroženih nezaposlenih osoba, čija je situacija barem ponekad uzrokovana onima koji su neproporcionalno bogati, a to nisu ničime zaslužili, već se dapače, često ponašaju sebično i maliciozno prema onima koji svojim radom stvaraju vrijednost. Narativ desnice, s druge strane,



biti će često temeljen na tvrdnjama o tome kako su ljudi sami odgovorni za svoju situaciju. Ako je netko bio lijen, neodgovoran i pasivan, ne može se žaliti što je netko tko je bio požrtvovan, marljiv i inovativan ostvario i znatno veću dobit, te bi državna redistribucija ovakvih resursa bila vrlo nepravična. Pitanje redistributivne pravednosti nije naravno temeljeno samo na pitanju zasluge (pogotovo ne u filozofskim raspravama), ali prilično je sigurno za reći da kada bi i jedna strana uspjela u potpunosti uvjeriti sve građane u svoj narativ, pitanje bi bilo konkluzivno riješeno u njihovu korist, tolika je snaga koncepta zasluge.

Pitanje zasluge zanimljivo je i jer je vrlo komplementarno maksimiziranju sreće. Želimo maksimizirati sreću, ali želimo li je maksimizirati jednako? Vrlo vjerojatno ćemo različitim ljudima, ovisno o njihovim zaslugama, željeti različito povećanje sreće. Naravno, utilitaristi, pa i Greene, imaju odgovor na ovo, koji je već spomenut u dijelu 5.2. Naše djelovanje u skladu s onim što osjećamo da drugi apsolutno zaslužuju ima svoje jasno utilitarističko opravdanje - time potičemo ljude da djeluju na korist drugih, i stvaramo u konačnici više sreće. Stoga ovi elementi našeg automatskog sustava neće nikada doći u sukob s našim manualnim sustavom, te ćemo ih moći slobodno nastaviti koristiti. Ovo je dobar odgovor na prigovor predstavljen u 5.2., ali nije dovoljno snažan odgovor na ovdje predstavljeni prigovor. Razlog tomu je što nije dovoljno da pitanje nečije zasluge možemo nastaviti koristiti kao dio naše ordinarne moralnosti ili moralnosti prvog reda. Pitanje je, ako svi dijelimo ovaj moralni princip, i ako je on intrinzičan, isto kao i maksimiziranje sreće i nepristranost, zašto onda nije također dio metamoralnosti, to jest moralnosti drugog reda?

Slična analiza može se primijeniti i na doktrinu dvostrukog efekta. Doktrina dvostrukog efekta tvrdnja je kako su određeni postupci koji bi sami po sebi bili moralno nedopustivi, ipak moralno dopustivi ako se događaju kao posljedica djelovanja kojim želimo postići vrijedan cilj, ali ne i ako su ovi postupci sredstvo za ostvarenje ovoga vrijednog cilja (McIntyre, 2004). Doktrina dvostrukog efekta definitivno je, prema Greeneu, dio našeg automatskog sustava, i on posvećuje cijelo jedno poglavlje objašnjenjima zašto je ova doktrina neprikladna za moralno postupanje. Njegovo objašnjenje, međutim, temelji se na tome da je ona naprosto slučajna posljedica naših kognitivnih i perceptivnih (dakle, ne-moralnih) mehanizama. Ipak, zašto bi bilo važno koji je uzrok postojanja ove doktrine kao našeg moralnog mehanizma? Jedinu uvjetu koje Greene ranije navodi u prilog maksimiziranju sreće i nepristranosti jesu dijeljenost i intrinzičnost. Doktrina dvostrukog efekta zadovoljava oba uvjeta, i gledano iz perspektive Greeneove vlastite teorije, nema razloga da propitujemo način na koji je ona nastala – sasvim je dovoljna empirijska činjenica da ju svi dijelimo barem u tolikoj mjeri u kolikoj dijelimo

utilitarističke elemente. Ovo je istovremeno i povezano s trećim prigovorom Greeneovoj teoriji, a to je prigovor o neodrživom razlikovanju neinferencijalnih sudova.

### 6.3. Razlikovanje neinferencijalnih sudova

Prema Greeneu, automatski i manualni sustav imaju različite rezultate. Automatski sustav izvor je deontoloških sudova, a manualni sustav utilitarističkih. Greene također od nas ne zahtjeva da odustanemo od naših moralnih intuicija nastalih automatskim sustavom, već samo kaže da one nisu prikladne za riješiti tragediju zdravorazumskog morala, to jest, sukob moralnih sustava i da u slučajevima ovoga sukoba trebamo koristiti manualni sustav moralnog rasuđivanja. Međutim, Greeneu se nameće pitanje zašto je svjesno moralno rasuđivanje pouzdanije od onog intuitivnog. Njegova tvrdnja da nam je manualni sustav puno ujednačeniji nego automatski neće biti dovoljna da podupre ovakvo razlikovanje jer smo vidjeli da ima nekoliko elemenata automatskog sustava koji su nam zajednički.

Mogući odgovor za Greenea jest da su intuicije neinferencijalni sudovi, što znači da nisu opravdani nijednim drugim sudom, već svojom „očiglednošću“, te da ovakve sudove treba izbjegavati jer se ne možemo uvjeriti u njihovu pouzdanost. Ipak, ovaj odgovor neće dostajati iz vrlo jednostavnog razloga; za Greenea bi se ovdje pojavio klasični problem regresa. Točnije, nužni „sastojci“ njegove metamoralnosti (koji su istovremeno i okvir manualnog moralnog rasuđivanja) – nepristranost i princip maksimiziranja sreće, također su neinferencijalni sudovi. Oni možda nisu intuicije u psihološkom smislu (nisu heuristike, brze i automatske moralne reakcije), ali u epistemičkom smislu imaju jednak status neinferencijalnih sudova. Početno pitanje ostaje neodgovoreno.

Greene ne daje nikakvo daljnje objašnjenje ovoga problema eksplicitno, ali se argument vjerojatno može iščitati iz njegove knjige. Upravo ovo pokušava Selim Berker u svome članku „*Normativna nevažnost neuroznanost*“ u kojem istražuje pitanje razlikovanja pouzdanosti intuicija i rasuđivanja i nudi četiri moguća argumenta koja bi Greene mogao ponudi u obranu ove razlike (Berker, 2009).

Prva tri argumenta (argument „*Emocije loše, razum dobar*“, argument iz heuristike, argument iz evolucijske povijesti) Berker odbacuje kao plauzibilne mogućnosti, a odbacuje i mogućnost da Greene tvrdi sadržaj ovih argumenata. U ovome smatram da je Berker samo djelomično u pravu, prva dva argumenta ne mogu se iščitati iz nijednog dijela njegove knjige, ali treći argument (iz evolucijske povijesti) mogao bi, kao što ćemo uskoro vidjeti, biti prisutan u tragovima. Ključan je ipak četvrti argument, argument iz normativno irelevantnih faktora.

Ovaj argument kaže da ako su određeni elementi s moralnim utjecajem (primjerice, u ovom slučaju, naše intuicije) uvjetovane ili uzrokovane normativno irelevantnim faktorima, onda oni gube svoju normativnu snagu. Ovaj argument Greene svakako koristi implicitno na niz mjesta u svojoj knjizi. Savršen primjer ovoga argumenta, jesu prikazi toga kako fizička udaljenost utječe na naše moralne sudove ili kako (ne)identificiranost žrtve utječe na naš nagon za pomoći. Ono što se ovdje implicitno tvrdi jest da s obzirom na to da su ove naše intuicije uvjetovane faktorima u potpunosti izvan morala, one nemaju značajnu pouzdanost niti normativnu snagu. Ovo se svakako čini kao čvrst i uvjerljiv argument u prilog Greeneovom davanju prednosti rasuđivanju nad intuicijama, ali nažalost, problem regresa se nastavlja. Što je razlikovanje moralno relevantnih od moralno irelevantnih faktora nego vrlo snažna i temeljna moralna intuicija? U svakom slučaju je neinferencijalni sud, te se tako Greene ponovno nalazi na početku.

Sličnim pitanjem u svome članku „*Etika i intuicije*“ bavi se i vjerojatno najpoznatiji živi utilitarist, Peter Singer. On u ovome radu izražava snažno nepovjerenje u moralne intuicije (pozivajući se upravo na Greenea i Haidta), ali, shvaćajući da bez intuicija nema temelj moralnog sustava, predlaže razlikovanje racionalnih i iracionalnih intuicija (Singer, 2015). Zvuči dobro, ali problem nastaje u trenutku kada Singer definira iracionalne intuicije kao one koje su nastale našom evolucijskom povijesti ili kulturalnim uvjetovanjem, dok su racionalne intuicije one do kojih smo autonomno došli. Razlikovanje racionalnosti od iracionalnosti na temelju kauzalne povijesti, ne čini se naročito plauzibilno, kao što kaže Berker: „ovdje se očito radi o lažnoj dilemi“ (Berker, 2009). Lažna dilema ovdje je u tome da intuicije vjerojatno mogu biti racionalne i ako smo do njih došli genetskim ili kulturalnim uvjetovanjem ili obrnuto. Upravo je ovo treći prikazani argument kod Berkera, argument iz evolucijske povijesti. Za razliku od Berkera, smatram ipak da Greene u barem pojedinim dijelovima knjige zapada u ovakvu argumentaciju, primjerice kada argumentira kako doktrina dvostrukog efekta nije pouzdana jer je naprosto posljedica naših bazičnih kognitivnih i perceptivnih mehanizama.

Erik Wielenberg ponešto drugačije karakterizira ovaj problem. On razlikuje pozivanje na dijeljene vrijednosti kod teze o metamoralnosti (što Greene svjesno i namjerno radi) te pozivanje na moralnu istinu kod spomenutog razlikovanja rasuđivanja i intuicija. Wielenberg smatra kako Greene mora odustati ili od davanja prednosti rasuđivanju nad intuicijama, ili prihvatiti tezu o postojanju moralne istine u odnosu na koju će moći određivati pouzdanost jednog ili drugog sustava (Wielenberg 2014). U osnovi ovo se pokazalo i točnim kroz dosadašnji prikaz trećeg prigovora Greeneu. Greene bi možda mogao tvrditi da mu nije

potrebna teorija moralne istine, ali bi mu u svakom slučaju trebale određene vrline u odnosu na koje može utvrditi različitu pouzdanost rasuđivanja i intuicija. S obzirom na to da, kao što smo vidjeli, ove vrline ne može utemeljiti internalnim opravdanjem (bez da opet ovisi o nekoj vrsti neinferencijalnih sudova), preostalo bi mu samo eksternalno opravdanje, a kao antirealist i konstruktivist on nema ovu taktiku na raspolaganju. Kada bi njegova teorija bila teorija utilitarizma kao moralne istine, tada bi bilo relativno jednostavno braniti rasuđivanje kao uvid u ono što je ispravno, ali, kao što je već rečeno, Greene svoju teoriju shvaća kao radikalno pragmatičnu teoriju koja ni u kojem trenutku ne cilja na opisivanje moralne istine.

Sumirano, Greene ne uspijeva u davanju temelja za razlikovanje pouzdanosti moralnih intuicija i moralnog rasuđivanja jer oba načina ovise o neinferencijalnim sudovima i principima, a Greene, zato što ne konstruira teoriju oko moralne istine, već samo pragmatične vrijednosti, nema načina da pokaže veću pouzdanost jedne grupe neinferencijalnih sudova nad drugom. One stoga moraju imati, barem inicijalnu, jednaku vrijednost.

#### **6.4. Proširena metamoralnost**

Ako je navedeno točno, postavlja se pitanje može li Joshua Greene akomodirati ove prigovore i kako bi u tom slučaju izgledala njegova teorija. S obzirom na to da Greene ne može pružiti temelj za razlikovanje pouzdanosti moralnih intuicija i moralnog rasuđivanja, to jest, ne može jasno pokazati zašto bismo trebali koristiti svjesno rasuđivanje umjesto nesvjesnih intuicija, niti pokazati da jedino utilitarizam treba biti dio metamoralnosti, potrebna zapravo manje ambiciozna strategija. Jedna ovakva strategija bila bi pouzdanje u primjenu reflektivnog ekvilibrija kod pojedinaca. Široki reflektivni ekvilibrij (postoje još i uski i potpuni) je, vrlo ukratko, koherentistički model kojemu je cilj doći do koherencije između tri grupe vjerovanja: moralnih sudova, moralnih principa i relevantnih pozadinskih teorija.

Greene inače vrlo kratko razmatra reflektivni ekvilibrij, ali zaključuje da on daje prevelik značaj intuicijama, za koje smatra da je pokazao da su nepouzdanе (str. 328). Međutim, u drugom dijelu knjige, kada raspravlja o primjeni utilitarizma koja ne mora biti potpuna kao da je utilitarizam temeljni moralni princip, Greene nudi dvije strategije kojima se možemo nositi s teškoćama uklapanja utilitarizma u naš život. Prvi je akomodacija, a to je činjenje utilitarizma kompatibilnim i podržavajućim za postojeća vjerovanja, a drugi je reforma, izmjena naših trenutnih vjerovanja prema utilitarističkim principima. Ovo naravno nije potpun model reflektivnog ekvilibrija, ali mu se prilično približava – radi se o činjenju naših sudova (ili akcija, vjerovanja...) i moralnih principa koherentnima.

Nadalje, Greeneovi argumenti imaju veliku vrijednost *unutar* procesa reflektivnog ekvilibrija time što nam nude nove relevantne pozadinske spoznaje. Na primjer, u slučaju gdje radi koherencije moramo odbaciti određeni moralni sud ili moralni princip, može nam biti vrlo važno znati da je naša moralna intuicija, koja je dovela i do moralnog suda, bila uvjetovana faktorima koje shvaćamo kao moralno irelevantne. Ova spoznaja ne eliminira navedene sudove, ali ih u svakom slučaju slabi, i to iz agentove unutarnje perspektive.

Na posljertku, Greeneova teorija može imati i značajne metodološke posljedice. Ukoliko su Greene i Haidt barem djelomično u pravu, onda filozofi moraju biti puno oprezniji s misaonim eksperimentima čija je svrha testiranje naših intuicija. Argument koji pokazuje da u nekom egzotičnom, hipotetskom scenariju imamo moralne intuicije kontrarne našim moralnim principima, ne bi trebao biti naročito utjecajan.

## 7. ZAKLJUČAK

U ovom radu uglavnom je bila prikazana, analizirana i kritizirana knjiga „*Moralna plemena*“ Joshue Greene. Vidjeli smo kako Greene kreće od dva problema, odnosno dvije tragedije – zajedničkih dobara i zdravorazumskog morala (sukoba moralnih sustava). On smatra kako naše urođene moralne sposobnosti dobro rješavaju prvi problem, ali ne i drugi. Zatim je prikazana i dualna teorija moralnog rasuđivanja koja tvrdi da se moralno rasuđivanje može odviti putem brzog i automatskog, ili sporog i manualnog sustava. Ovi sustavi moralnog rasuđivanja imaju i različite posljedice. Dok manualni sustav producira više utilitarističkih sudova, automatski sustav producira više deontoloških. S obzirom da ne možemo riješiti problem moralnih sukoba preko prvog, automatskog mehanizma, Greene nam predlaže da koristimo drugi, manualni sustav i utilitarizam kao metamoralnost. Ideja jest da kada se ne možemo usuglasiti oko vrijednosti koje uvjetuju naš odnos, najpragmatičnije rješenje jest poslužiti se utilitarizmom.

Istražena su također i tri prigovora Greeneovoj teoriji – prigovori inkluzivnosti, ekskluzivnosti i razlikovanja pouzdanosti rezultata dvaju sustava moralnog rasuđivanja. Nakon zaključivanja kako Greene nema plauzibilne odgovore na ove prigovore, zaključuje se kako Greenova definicija metamoralnosti treba biti proširena, a Greeneova ukupna teorija približena koherentističkim modelima, kao što je reflektivni ekvilibrij.

## POPIS LITERATURE

- Axelrod, R. (1984), *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books
- Berker, S. (2009), The Normative Insignificance of Neuroscience, *Philosophy & Public Affairs*, 37(4): 293-329.
- Damon, W., Colby, A. (2015), *The Power of Ideals*, New York: Oxford University Press
- Dawkins, R. (1989), *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press
- Dean, T. (2012), Evolution and Moral Diversity, *Morality and the Cognitive Sciences*, Vol. 7: 1-16
- Foot, P. (1978), The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect, u *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (2), Berkley i Los Angeles: University of California Press
- Garrett, K. N. (2016), *The moralization of politics: Causes, consequences, and measurement of moral conviction* (Order No. 10120046). Dobavljeno od: ProQuest Dissertations & Theses Global (1805599157)
- Gaus, G. (2014), The Good, the Bad, and the Ugly: Three Agent-Type Challenges To *The Order of Public Reason*, *Philosophical Studies*, Vol. 170(3): 563–577
- Greene, J.D. (2013), *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, New York: The Penguin Press
- Greene J.D. (2014), Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro)science Matters for Ethics, *Ethics*, Vol. 124(4): 695 – 726
- Haidt, J. (2013), *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York: Pantheon Books
- Hardin, G. (1968), The Tragedy of the Commons, *Science*, 162 (3859): 1243-1248
- McIntyre, A. (2004), "Doctrine of Double Effect", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/double-effect/>
- Milgram, (1963), Behavioral Study of Obedience, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 67 (4): 371–8

- Nickerson, R. S. (1998), Confirmation Bias; A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises, *Review of General Psychology*, 2 (2): 175–220
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Rapoport, A. & Chammah, A.M. (1965). *Prisoner's dilemma: a study in conflict and cooperation*, Ann Arbor: University of Michigan Press
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA : Belknap Press of Harvard University Press, 1971
- Rawls, J. (1980), Kantian Constructivism in Moral Theory, *The Journal of Philosophy*, Vol.77(9): 515-572
- Singer, P. (2005), Ethics and Intuitions, *The Journal of Ethics*, Vol.9(3): pp.331-35
- Wason, P. C. (1960), On the failure to eliminate hypotheses in a conceptual task, *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 12 (3): 129–140
- Wielenberg, E. (2014, 1. srpnja), [Osvrt na knjigu *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, Joshue Greenea], *Ethics*, Vol.124(4): 910-916
- Wilson, E.O. (1970), *Sociobiology: The New Sythesis*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press
- Zimbardo, P. (2008), *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, New York:Random House Trade Paperbacks