

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Стефан С. Мићић

КОНЦЕПЦИЈА ПРАКТИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА У
ЕТИЦИ КРИСТИН КОРСГАРД

докторска дисертација

Београд, 2020

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Stefan S. Mićić

The Conception of Practical Identity in the ethics
of Christine Korsgaard

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2020

Ментор:

проф. др Ненад Цекић

редовни професор, Филозофски факултет, Универзитет у Београду

Чланови комисије:

проф. др Јован Бабић

редовни професор, Филозофски факултет, Универзитет у Београду

доц. др Александар Добријевић

доцент, Филозофски факултет, Универзитет у Београду

Датум одбране:

КОНЦЕПЦИЈА ПРАКТИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА У ЕТИЦИ КРИСТИН КОРСГАРД

Сажетак

Предмет ове дисертације је концепција практичког идентитета у етици савремене кантовке Кристин Корсгард. Дисертација ће се бавити испитивањем идеје практичког идентитета која представља оригинални допринос Кристин Корсгард у истраживањима извора нормативности и природе моралне обавезности. Истраживање почиње од историјског приказа идеје нормативности, пратећи развој те идеје кроз велике традиције које су обликовале историју филозофије морала. Након тога, фокус ће бити на разматрању природе разлога, али и разматрању обавезности моралних норми. Централни део дисертације ће се бавити детаљном анализом концепције практичког идентитета, као и критика које су тој концепцији упућене. Циљ који би ова дисертација требало да испуни јесте да покаже да критике које су до сада упућиване не успевају да на адекватан начин оповргну концепцију практичког идентитета. Међутим, то не значи да не постоје места у концепцији практичког идентитета која нису подложна критици, као што ће ово истраживање да покаже.

Кључне речи: практички идентитет, нормативност, Кристин Корсгард, разлози за делање, обавезност, Имануел Кант

Научна област: филозофија

Ужа научна област: етика

THE CONCEPTION OF PRACTICAL IDENTITY IN THE ETHICS OF CHRISTINE KORSGAARD

Abstract

The topic of this dissertation is the conception of practical identity in the ethics of contemporary Kantian philosopher Christine Korsgaard. The thesis is examining the idea of practical identity, which is the original contribution of Christine Korsgaard in search of the sources of normativity and the nature of a moral obligation. This dissertation will start from the historical overview of the normativity, following the genesis of the idea of normativity from the perspective of the great traditions that shaped the history of moral philosophy. Afterward, the focus will be on the analysis of the nature of reasons for action and the obligatory nature of the moral norms. The core part of the dissertation will be a detailed analysis of the conception of practical identity and critiques of that conception. This dissertation aims to attest that critiques are not successful in finding an adequate way to refute the conception of practical identity. That is not to say that there are not places in the theory of Christine Korsgaard that are not susceptible to critiques, as this thesis will show.

Keywords: practical identity, normativity, Christine Korsgaard, reasons for action, moral obligation, Immanuel Kant

Scientific field: philosophy

Scientific subfield: ethics

Садржај

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 1. Увод | 1 |
| 1.1. Зашто је морал битан..... | 1 |
| 1.2. Кристин Корсард и „нормативно питање”..... | 1 |
| 1.3. Услови које питање мора да испуни да би било нормативно..... | 3 |
| 1.4. Шта представља концепција практичког идентитета..... | 4 |
| 1.5. Предмет и структура рада..... | 6 |
| 2. У потрази за нормативношћу; волунтаризам и супстантивни реализам | 7 |
| 2.1. Потрага за нормативношћу..... | 7 |
| 2.2. Платонов и Аристотелов значај за „нормативно питање” | 8 |
| 2.3. Значај заокрета од „етике изврсности“ ка „етици обавезе“ | 8 |
| 2.4. Волунтаризам Хобса и Пуфендорфа | 9 |
| 2.5. На шта волунтаризам не успева да одговори..... | 12 |
| 2.6. Реализам и Џ. Е. Мур..... | 12 |
| 2.7. Супстантивни и процедурални реализам | 13 |
| 2.8. Гибардова критика схватања реализма Корсардове | 15 |
| 3. Рефлексивно одобравање | 16 |
| 3.1. Значај рефлексije | 16 |
| 3.2. Шта је за Хјума рефлексивно одобравање..... | 17 |
| 3.3. Скица Миловог схватања улоге рефлексije | 19 |
| 3.4. Савремени поглед на рефлексiju – Бернارد Вилијамс | 20 |
| 3.5. Шта Кристин Корсард мисли о Хјуму, Милу и Вилијамсу..... | 21 |
| 4. Ауторитет рефлексije и кантовске основе теорије морала Кристин Корсард .. | 22 |
| 4.1. Кантовске основе | 22 |
| 4.2. Извор мотивације – интернализам и/или екстернализам | 22 |
| 4.3. Аутономија и категорички императив | 23 |
| 4.4. Вредновање човештва..... | 25 |
| 4.4.1. Спонтанитет и Wille/Willkür дистинкција..... | 26 |
| 4.4.2. Значај слободе | 27 |
| 4.5. Схватање вредности по Корсардовој | 28 |
| 5. Природа разлога | 33 |
| 5.1. Која је природа разлога | 33 |
| 5.2. Рефлексивно одобравање | 34 |
| 5.3. Морални и ванморални разлози и обавезе..... | 35 |
| 5.4. Оправдавање разлога | 36 |
| 5.5. Шта теорију чини нормативном..... | 36 |
| 6. Сврха и улога практичког идентитета | 38 |
| 6.1. Зашто су потребни практички идентитети | 38 |
| 6.2. Нормативност умске природе..... | 40 |
| 6.3. Сврха и улога практичких идентитета | 40 |
| 6.4. Јака и слаба нормативност практичких идентитета..... | 41 |
| 6.5. Шта би практички идентитети требало да реше..... | 43 |
| 6.6. Коенова критика | 44 |
| 6.7. „Дубина“ практичких идентитета | 45 |
| 6.8. „Убеђивачки модел“ и „генерички модел“ | 46 |
| 6.9. Трансцендентални аргумент..... | 48 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 6.10. Од категоричког императива ка моралном закону..... | 50 |
| 6.11. Како се одбранити од регреса..... | 51 |
| 6.12. Критика Рејмонда Гојса..... | 52 |
| 6.13. Значај човекове природе у конституисању практичких идентитета..... | 54 |
| 6.14. О болности бола или о интринсичној нормативности..... | 55 |
| 6.15. Да ли је Кантов теоријски оквир заиста најпогоднији за конституисање теорије морала Кристин Корсгард..... | 56 |
| 7. Вредновање човештва и проблем приватности разлога..... | 59 |
| 7.1. Да ли разлози могу да буду приватни ментални ентитети..... | 59 |
| 7.2. Витгенштајн о немогућности суштински приватног језика..... | 59 |
| 7.3. Да ли Корсгардова прави „филозофску грешку“..... | 60 |
| 7.4. Најгелов пример..... | 63 |
| 7.5. Јавни карактер језика и разлога: јача и слабија интерпретација..... | 64 |
| 8. Нужност и нормативност практичких идентитета..... | 67 |
| 8.1. Нормативна импликација идентитета и „добри разлози“..... | 67 |
| 8.2. Критика Џона Скорупског..... | 68 |
| 8.3. Шта је неупитно..... | 69 |
| 8.4. Корени разлога и практички идентитет..... | 71 |
| 9. Закључна разматрања..... | 75 |
| Литература..... | 79 |

1. Увод

1.1. Зашто је морал битан

„Зашто бити моралан?“ је фундаментално питање с којим се сусрећемо када је реч о истраживању у домену филозофије морала. Од овог питања полазимо када покушавамо да проникнемо у основе моралности који би, с једне стране, представљали принципе који усмеравају наше поступке, а с друге стране, критеријум оправдавања, како сопствених поступака тако и поступака других. Историја етике обликована је тежњом да пружи системски одговор на то питање. Уједно, оно представља и један од најбољих израза човекове способности мишљења. Та способност мишљења омогућава нам да имамо хтења, да постављамо циљеве и да пронађемо средства која ће бити коришћења у достизању тих циљева. Уз то, ми не само да смо способни да имамо хтења и циљеве, као и да користимо средства за њихово остварење, већ смо способни и да о њима промишљамо. Способни смо да дајемо суд о њима али и да се у сопственоме делању руководимо нормативним принципима. То значи да наша дела представљају, или би барем требало да представљају, израз онога што ми сматрамо *вредним*. Управо због тога ми уопште и можемо да поставимо то основно питање: „Зашто бити моралан?“. Ово питање припада скупу оних питања која на најбољи могући начин осликавају људску способност да се од нагона уздигне на ниво интелектуалног промишљања, и то промишљања не само онога шта *јесте*, већ и онога што би *требало* да буде.

Значај овог питања постаје јасан посебно у ситуацијама у којима је тешко урадити оно што сматрамо моралним. Наиме, у ситуацијама када чинимо оно што од нас не захтева неку жртву, или само оно што желимо да учинимо, ово питање није толико значајно; оно је чак претпостављено као сувишно јер је одговор на њега сасвим очигледан, иако није увек експлицитан. Тек у ситуацијама када је наша удобност нарушена и када се суочимо с избором да ли да урадимо оно што *желимо* или оно што је *исправно*, чини се да одговор више није тако очигледан. Тек тада постаје нужно да се тај одговор експлицира. А тада се суочавамо са проблемом како одговорити на ткз. „нормативно питање“.

1.2. Кристин Корсгард и „нормативно питање“

Морал нам намеће нормативне захтеве како треба да живимо и поступамо, те је смислено поставити питање извора тих нормативних принципа. У историји филозофије морала постоји неслагање у погледу порекла и обавезујуће снаге норми које се узимају као усмеравајуће за наше поступке. Савремена кантовка Кристин Корсгард (*Christine Korsgaard*) се одговором на „нормативно питање“ бавила у тзв. Танеровим предавањима (*Tanner Lectures on Human Values*) које је 1992. држала на Универзитету у Кембриџу.¹ Ова предавања ће касније, заједно с критичким одговорима Коена (*Gerald Allan Cohen*), Гојса (*Raymond Geuss*), Најгела (*Thomas Nagel*) и Вилијамса (*Bernard Williams*), бити објављена у књизи под насловом *Извори нормативности (The Sources of Normativity)*. Корсгардовој су критике стизале из различитих праваца, па их је зато готово немогуће једнозначно ситематизовати.

¹ Танерова предавања (*Tanner Lectures on Human Values*) је серија предавања из хуманистичких наука на англосаксонским универзитетима.

Па ипак, јасно је коме је она у *Изворима нормативности* настојала да одговори: савременим „етичарима врлине“ и „антитеоретичарима“ – филозофима који су који су у питање довели могућност заснивања моралне обавезности у било каквој нормативној теорији.

У *Изворима нормативности* Кристин Корсгард настоји да покаже које су основе моралне обавезности, а самим тим и како се нормативност конституише, и на који начин она може да постане предмет филозофског разматрања.

Своје прво предавање она почиње историјским приказом теорија које су обликовале западну етичку мисао, да би захватила смисао онога шта етику чини нормативном. Приказујући историјски развој теорија и ставова мислилаца за које сматра да најбоље представљају тежњу за успостављањем јасних основа моралности, она примећује да нам у покушају да утврдимо њену „филозофску основу“ (Korsgaard 1996, 8) нешто измиче, а да одговор на то лежи управо у „чињеници да су морални стандарди нормативни“ (Korsgaard 1996, 8). Поставља се, дакле, питање оправдања моралних тврдњи за које она сматра да су за нас обавезујуће, и то доказује полазећи од концепције практичког идентитета, чиме у филозофију уводи „изузетно богат и користан појам“ (Moland 2011, 368).

Идеја практичког идентитета један је од централних појмова код Кристин Корсгард, који јој омогућава да одговори на оно што она назива „нормативним питањем“. Шта се подразумева под „нормативним питањем“? То је питање о „тврдњама које нам моралност намеће“ (Korsgaard 1996, 10). Наиме, људима је својствено да имају нека веровања и намере, као и да делају у складу с њима. Наведене радње представљају предмет моралног просуђивања како нас самих, тако и просуђивања других. Насупрот пуком описивању, ми смо склони да судимо о ономе шта би требало да радимо, шта намеравамо, па чак и у шта би требало да верујемо. Такви судови су нормативни, па стога с разлогом можемо поставити питање оправданости али и извора те нормативности. Појмови чија природа захтева филозофско разматрање – као што су доброта, правичност, лепота, значење или знање – нису пуки описи ствари којима припадају већ оно што нас обавезује, а обавезује нас на то да морамо учинити све што је у нашој моћи да бисмо их остварили: ти концепти представљају идеал коме треба тежити.

Да би прецизније дефинисала шта подразумева под „нормативним питањем“, Кристин Корсгард нуди схематски приказ задатка који стоји пред филозофима морала, и на тај начин лоцира где се „нормативно питање“ јавља (Korsgaard 1996, 10). Она полази од очигледне чињенице да људи несумњиво примењују појмове морала: примењују их на поступке, класе поступака и карактеристике личности. При томе, у фокусу истраживања стоји неколико битних општих питања: (1) Шта они обухватају? (2) На шта се примењују? и (3) Одакле потичу? (упор. Korsgaard 1996, 10).

Прво питање тиче се значења моралних појмова и тога на који начин они треба да буду анализирани и дефинисани, друго се односи на предмет њихове примене, док се последње бави питањем извора. То је, дакле, питање које се односи на начин на који смо појмове морала усвојили и како их користимо. То је питање о томе да ли су нам они дати од Бога, разума или емоција, или из неког другог извора.

Одговори на ова питања имају значајно место у животу појединца. Корсгардова наглашава да „појмови морала... имају посебну практичну улогу... и када их користимо, ми смо под њиховим утицајем на одређен практични и психолошки начин, и активно и реактивно“ (Korsgaard 1996, 11). Она тиме казује да наше представе моралних појмова садрже обавезност која има изражену мотивишућу снагу: чак и када се одлучимо да урадимо нешто противно моралним принципима које прихватимо, њихово одбацивање ће на нас имати значајан психолошки утицај. Она свој став илуструје следећим примером: ако неку

карактерну црту сматрамо вредном, онда можемо осећати одбојност према особи којој та карактерна црта недостаје, и то због саме те чињенице. Стидећемо се ако је ми сами не поседујемо или, како Корсгардова сматра, да „људски животи и срећа могу бити упропашћени сумњом да су безвредни и невољени примерци људске врсте“ (Korsgaard 1996, 11).

Морални појмови предмет су проучавања моралних теорија – покушава се да се из перспективе трећег лица објасни неки поступак. Супротно, питање које делатник сам себи поставља када се суочава са дилемом шта да чини јесте „нормативно питање“. Кристин Корсгард за „нормативно питање“ каже да је питање које се поставља из „перспективе првог лица, које се јавља оном моралном делатнику који заправо мора да чини оно што му моралност налаже. Ако желите да знате шта је филозофова теорија нормативности, морате да себе ставите у позицију *делатника* коме моралност поставља тешке захтеве. Тада питате филозофа: Да ли стварно морам то да урадим? Зашто морам то да урадим? Његов одговор је заправо одговор на нормативно питање“ (Korsgaard 1996, 16).

1.3. Услови које питање мора да испуни да би било нормативно

Корсгардова верује да постоје три услова које одговор на то питање мора да испуни.

1. Одговор мора да успе да се *односи* на некога у тој позицији (упор. Korsgaard 1996, 16).
2. Нормативна теорија мора да испуни критеријум транспарентности (упор. Korsgaard 1996, 16).
3. Одговор мора да се позива на наш осећај идентитета (упор. Korsgaard 1996, 16).

Први услов наглашава да одговор на „нормативно питање“ не сме да буде само хипотетички одговор, што значи одговор који би делатник *могао* да има. У том случају одговор се даје у трећем лицу, и заправо и не служи да се нађе излаз из реалне ситуације већ постулира оно шта би требало да се уради у неким замишљеним случајевима. Под претпоставком да је делатник заиста искрен и разуман, он мора најпре *самом себи* да одговори који је то морални принцип које може да прихвати. Постоје, наравно, и они делатници који у суштини и не желе да знају одговор, односно нису ни искрени ни разумни, већ само покушавају да избегну сопствену одговорност. Корсгард оне које беже од одговорности одбацује у својим разматрањима јер она своја излагања теорије практичког идентитета постулира као једну врсту интелектуалне вежбе која служи искључиво за то да *заинтересованом* делатнику пружи „оправдање за тврдње које му моралност намеће“ (Korsgaard 1996, 16).

Други услов могао би се подвести под појам транспарентности. С овим критеријумом у вези, Бернард Вилијамс каже да би етичка теорија „требало да буде транспарентна, у смислу да њене моралне интуиције не би требало да зависе од чланова заједнице који ће то како оне функционишу погрешно разумети“ (Williams 2006, 101). Корсгардова наглашава да је овај услов повезан с нашим сазнањем о томе како теорија ради, те зато и каже да се он често повезује с објашњењем. Наиме, ако теорија није у стању да објасни како нас то моралност мотивише, нити да нам покаже који су извори те моралности – она не задовољава критеријум транспарентности (Korsgaard 1996, 17). Нормативна морална теорија мора да буде таква да делатнику дозвољава да поступа тако што има потпуни увид у то шта моралност јесте и због чега бисмо морали да се понашамо у складу с њом. Наши поступци морају да буду оправдани разлозима који проистичу из спознаје моралних принципа, заснованих на доступности карактеристика нормативне моралне теорије коју прихватамо.

Последњи услов који нормативна теорија мора да испуни јесте да се односи на наш осећај идентитета, или, како Корсгардова каже, „моралност може да буде тешка, да понекад од нас захтева и спремност да жртвујемо и сопствени живот. Како бисмо могли успешно да одговоримо на „нормативно питање“, неопходно је испунити следећи захтев: мора се показати да чинећи лошу ствар понекад чинимо нешто што је лошије, или бар једнако лоше као смрт. За већину људских бића, и у већини случајева, једина ствар која би могла да буде подједнако лоша, или лошија од смрти јесте нешто што на нас делује исто као и смрт – да више не будемо оно што јесмо“ (Korsgaard 1996, 17). Нормативна теорија мора да буде у стању да увек буде повезана с нашим осећајем ко смо, као и с оним што сматрамо вредним.

1.4. Шта представља концепција практичког идентитета

Кристин Корсгард не само да сматра да нормативна теорија мора да буде повезана с нашим осећајем ко смо, већ, уводећи концепцију практичког идентитета, сматра да практички идентитет заправо и чини извор саме нормативности моралних норми. Практички идентитет је „опис којим ти сам себе вреднујеш, опис у оквиру кога налазиш да је твој живот вредан живљења и да су твоја дела вредна чињења“ (Korsgaard 1996, 101). Појединачни практички идентитет јесте једна од улога, а њу свако од нас поседује – син, супруг, Србин, инжењер, будиста, Милошева пријатељица. То јесу они описи које сваког од нас одређују, и који су уз то променљиви.

Ови идентитети су променљиви, у смислу тога да свака особа има скуп практичких идентитета. Идентитети из тог скупа, који се међусобно могу и супротстављати, се у различитим временским интервалима, могу пронаћи у животу једне исте особе. Као пример може да послужи идентитет везан за вероисповест: у једном периоду живота особа се идентификује са вероисповешћу коју је наследила од својих родитеља, а онда, у неким каснијим годинама, схвати да јој више одговара учење неке друге религије, те почне да се са њом идентификује. Принципи по којима ће та особа живети се у том смислу разликују: оно што је за њу било битно док је следила догму једне религије, постаће мање значајно или чак безначајно, док ће јаки разлози за одређено делање постати принципи прописани новоприсвојеним учењем.

Дакле, практички идентитет је случајна појава: он зависи од одређене особе и представља неку врсту описа коју носилац тога идентитета има, а која описује оно што та особа сматра вредним.

Практички идентитети могу постојати зато што људи имају способност рефлексивности. Када имамо неке жеље или склоности које нас наводе на неко конкретно делање, способни смо да будемо свесни тих склоности, као и поступака који нам омогућавају њихово остварење. Ми се према томе односимо рефлексивно, што значи да свако поставља себи питање: Да ли би требало да делама онако како ме склоности наводе? Из овога се види да су разлози за делање нераскидиво повезани с мотивацијом да предузмемо одређену активност, јер Корсгардова држи да је бесмислено говорити о разлозима за делање ако они не пружају мотивацију за то делање. Разлози за делање нису пука апстрактна правила, већ смислени изрази онога што сматрамо вредним. Одговор на „Зашто бити моралан?“ није само позитиван или само негативан. То питање у себи носи и нешто што нас наводи на то да на њега одговоримо дајући подршку таквој поступању. Овде је, дакле, реч о избору принципа. За рефлексивно свесног делатника делање је подршка општим принципима под које то делање потпада.

Даље нас то наводи на друго за делање неизбежно питање: Да ли бих требало да подржим тај принцип?, да бисмо на послетку дошли до фундаменталног питања: Да ли би требало да будем/јесам особа која подржава тај принцип? Да бих под пуним рефлексивним капацитетима подржао неко делање, ја морам да подржим да будем таква особа, из чега даље следи да морам да подржим одговарајућу концепцију практичког идентитета. Удаљавање од онога што сматрамо исправним доводи до стварања несагласја у нама самима, и урушавања слике коју имамо о себи – концепције самог себе (*self-conception*).²

Креирање концепција самог себе за човека је могуће захваљујући рефлексиви која нам омогућава да поседујемо способност којом стварамо разлоге за делање.³ Према мишљењу Корсгардове, ови разлози се стварају, не откривају се. Они су нормативни, јер смо до њих дошли рефлексивном. Осећајући јаз између жеља и склоности, с једне стране, и рефлексивног одговора својственог само људима, с друге, наши животи добијају нормативну димензију. Диспозиција да се дела постаје разлог да се дела онда када, кроз рефлексивност, наметнемо ауторитет тим диспозицијама (O’Hagan 2004). Нормативност разлога не исцрпљује се само у њиховом пореклу: Корсгардова сматра да нас концепције самог себе, поред наметнутог ауторитета, приморавају да деламо у складу са њима како бисмо одржали јединство самих себе.

Мисао коју она наводи – „Да сам то урадила, не бих могла да живим сама са собом“ (Korsgaard 1996, 101) – изражава одбацивање могућег начина делања некомпатибилног са приврженошћу ономе што ми мислимо о себи самима. Њен аргумент се, при томе, ослања на Кантову (*Immanuel Kant*) етику: полази од тога да ми морамо да вреднујемо сопствено човештво, али и човештво у другима, што нас приморава на прихватање моралне обавезе према њима, и то на један супстантиван начин (Korsgaard 1996, 121). Друга битна претпоставка коју Корсгардова преузима од Канта јесте идеја о „рефлексивној структури нашег ума“ (Korsgaard 1996, 100). Нормална људска бића имају способност да стварају концепције о себи самима, да буду рефлексивно свесна својих жеља, склоности и веровања, као и да делају у складу с тим представама. Управо су ове две претпоставке кључне за одговор на „нормативно питање“, барем према Корсгардовој, а оно што ће јој користити да и одговори на ово питање јесте концепција практичког идентитета. У аргументацији Корсгардове притом уочавамо „изразито кантовску црту: претпоставка је да се, ко год да нормативан значај приписује ма чему, тиме обавезује на приписивање нормативног значаја људима, те на виђење да су људи сврха по себи“ (Smit 2013, 238).

Међутим, иако претпоставке од којих полази јесу кантовске, Корсгардова, уводећи концепцију практичког идентитета, прави искорак у односу на Канта. Она сматра да закон на основу кога деламо не мора да буде морални закон који се односи на све рационалне делатнике. Утемељење наше обавезе да поступамо на одређени начин укоренено је у концепцијама које имамо о себи самима, то јест у нашим практичким идентитетима. Границе до којих досеже наш идентитет јесу заправо и границе обавезе да деламо на одређени начин или, како Корсгардова каже, „обавезност увек има форму реакције против опасности од губитка идентитета“ (Korsgaard 1996, 102). Дакако да је овакав став изазвао многе полемике, које су покушавале да оспоре могућност заснивања нормативности морала на овим основама, као и могућност прелаза са практичког идентитета на моралност. Иако

² Под концепцијом самог себе Кристин Корсгард не подразумева само слику о себи већ и активности које човек предузима да би постао особа каква мисли да би требало да буде. Могло би се рећи да је концепција самог себе истовремено и активни и пасивни принцип конституисања себе (упор. Korsgaard 1989).

³ Рефлексивност представља делатникову способност да своју пажњу усмери ка садржају сопствене свести, као и способност да се удаљи од менталних стања које поседује.

се, Корсгардова, суочила с критикама сопствене концепције практичког идентитета, као и проблемима који носе шири покушаји да се одговори на „нормативно питање“, једно је сасвим сигурно: сваки од њених критичара признаје јој оригиналност, стил, логичку структуру излагања, као и то да је направила значајан корак ка бољем разумевању „проклетих питања“ са којима се суочава сваки теоретичар морала.

1.5. Предмет и структура рада

Предмет овог рада, у ширем смислу, јесте да пружи приказ концепције практичког идентитета која се јавља у делу Кристин Корсгард. Осим приказа концепције практичког идентитета, предмет овог истраживања јесте да одговори на питање о успешности покушаја оправдавања извора нормативности на начин на који је Кристин Корсгард то конципирала, као и да процени оправданост и аргументативну снагу критика које су јој упућене. Концепција практичког идентитета сачињава интегрални део њеног покушаја да одговори на питање зашто су моралне норме - нормативне. Да би на најбољи могући начин сагледао пројекат Кристин Корсгард, овај рад ће започети онако како га и она започиње – испитивањем „нормативног питања“ и приказом развоја те идеје код оних филозофа морала за које она сматра да најбоље приказују проблем нормативности.

С обзиром на историјску перспективу, Корсгардова види четири приступа које су на најбољи начин, и у датом историјском тренутку, одговарале на проблем нормативности. Та четири приступа моралу су: *волунтаризам*, *реализам*, *рефлексивно одобравање* и *аутономија*. Након приказа ових приступа, бавићемо се кантовским основама који стоје у основи нормативне теорије Кристин Корсгард. Такође, пре приступања излагању саме идеје практичког идентитета потребно је размотрити и природу *разлога*, који су услов сваког моралног делања. Наиме, да бисмо могли да говоримо о моралу, потребно је да постоји домен слободе у коме се морал реализује, али, такође, потребно је имати и разлоге који стоје у основи поступака који се процењују.⁴ Успостављањем контекста и излагањем услова потребних за постојање практичких идентитета, прећи ћемо на њихово детаљно представљање, као и приказивање критика које су јој упућене.

На самом крају истраживања бавићемо се успешношћу како позиције Кристин Корсгард тако и њених критичара, да бисмо увидели да ли и на који начин, као и колико успешно, концепција практичког идентитета одговара изазову који би требало да реши – што уједно представља и један од главних циљева који би ово истраживање требало да испуни.

⁴ Барем у оквирима у којима се креће морална теорија Корсгардове, а узрок је: наша рефлексивна природа то од нас захтева.

2. У потрази за нормативношћу; волунтаризам и супстантивни реализам

2.1. Потрага за нормативношћу

Овај део рада посвећен је историјском приступу проблему који је филозофе морала окупирао дуго времена – проблему нормативности, или, како га Корсгардова назива – „нормативном питању”. Приказ историјске генезе може да постави добре темеље за разумевање проблема који представља предмет разматрања.

Сва схватања нормативности код модерних су се филозофа развијала као „одговор на претходне теорије, понекад као резултат критике, а врло често када су импликације претходног става мало јаче наглашене“ (Korsgaard 1996, 20). Да би поставила оквир у коме ће се кретати, као и да би указала на проблеме различитих приступа, Кристин Корсгард своја предавања почиње управо од историјског разматрања теорија које су покушале да објасне снагу, и извор, које вредности имају у нашим животима.

Зачетке потраге за нормативношћу не налазимо само у модерном добу, иако је управо то историјски оквир у коме „нормативно питање” добија своју најразвијенију форму. Потрага за њом почиње још од антике. Међутим, начин на који је она у антици испитивана чини је супстанцијално другачијом од онога што Корсгардова држи као исправан начин на који би ово питање требало да буде обрађивано. Према мишљењу Корсгардове, иако питање оправдавања моралних тврдњи јесте питање које је заузимало централно место филозофије морала, оно није увек било довољно рашчлањено. Део који је често био запостављен јесте како нормативност може да буде успостављена. Она сматра да тек модерни мислиоци на исправан начин проблематизују проблем вредности, односно да се на прелазу из антике у модерно доба догодила *револуција* у схватању вредности (упор. Korsgaard 1996). Карактеристика схватања моралности пре модерног доба јесте да су се вредности сматрале делом света, или да је сâм свет вредност по себи. Мојсије је, тако, на Синају примио од Бога десет заповести, познате под називом *Декалог*, којима су прописана правила понашања у складу с вредностима као што су поштовање, истина, поштење и друга. Ова правила не доводе се у питање: њих је прописао Бог и, као таква, она представљају израз вредности које имају апсолутно важење, а на људима је само да их поштују. Неки аутори наглашавају да деца Израиља, којима је закон био намењен, нису имали појам моралности онакав какав ми данас познајемо, већ да је њихово поштовање закона било узроковано концептом Божјег закона, и страхом од санкција (Brandt 1996, 78). Тек у хришћанству, и постављањем „проблема пада“⁵ у центар интересовања, проблематизује се људско морално несавршенство. Свет, који је добар по себи јер га је Бог таквим учинио, није савршено добар – што је последица несавршености људске природе.

Међутим, са модерним добом такав поглед на свет и појединца се променио. Семе револуције, на коју Корсгардова мисли, посејано је код Платона и Аристотела, док се са Кантом завршава.

⁵ Проблем пада налазимо и код Платона, у дијалогу *Федар*, али он добија на значају тек у хришћанству.

2.2. Платонов и Аристотелов значај за „нормативно питање“

Значај Платона и Аристотела у овом погледу, како Корсгардова каже, огледа се у томе што су они сматрали да „бити вођен вредношћу напослетку значи бити вођен оним какве ствари заправо јесу. У етици, овакав поглед на свет доводи до идеје изврсности.⁶ Бити вођен оним какве ствари заиста јесу, у овом случају значи бити вођен оним какав *ти* заправо јеси“ (Korsgaard 1996, 3). Овде Кристин Корсгард жели да покаже да се у Платоновој и Аристотеловој етици назире приближавање дубоко укорењеног антагонизма између света и појединца. Тај антагонизам лежи у јазу између идеје, која постулира неко савршенство, и саме ствари, која не успева да то савршенство актуелизује: постоји јаз између онога како ми видимо ствари и какве оне заиста јесу. Платон је сматрао да су ствари које су нама доступне, онако како их ми нашим чулима можемо опазити, у ствари само несавршене копије идеја које постоје у интелегибилној сфери. Ову теорију Платон развија као одговор на „проблем општости, иако сâм није користио тај термин“ (Најнамен 2007, 350). На први поглед, чини се да у свету постоје две врсте чињеница – опште, непроменљиве, и појединачне, променљиве. Појединачне и променљиве чињенице захватају се исказима типа „Данас пада киша“ или „Петар седи“, док у ред првих спадају искази типа „Троугао је тространа фигура у равни“. Када се тражи општа дефиниција неке ствари, тражи се шта та ствар *јесте*, те би исправна дефиниција морала да каже нешто и о суштини те ствари. А суштина ствари је заправо идеја у којој та ствар учествује. Оваквим дефинисањем траже се вечне и непроменљиве истине, оне које кореспондирају с вечним и непроменљивим чињеницама. Истинска природа ствари јесте савршена природа те ствари – оне су једно.

Када се говори о суштини неке ствари, Аристотелова метафизичка позиција другачија је од Платонове, и то у погледу неколико значајних тачака. Ствари онима што оне јесу чини њихова форма. Форма је унутрашњи принцип природе, и као таква оне не може постојати без материје (Koud 2007, 57). У Аристотеловом систему, потенцијалност неке ствари одговара материји док актуалност одговара форми. Као илустрација за то може да послужи следећи пример: комад дрвета (материја) своју форму добија тек када дрводеља од тога комада направи сто (форма). Аристотел је веровао да актуалност неке ствари јесте њена форма; та форма ствари омогућава да буде оно што јесте, и ради оно што јој је одређено њеном природом (упор. *Met.* 1035a-1041b).

2.3. Значај заокрета од „етике изврсности“ ка „етици обавезе“

Платоново и Аристотелово схватање за Корсгардову је значајно зато што „напор да се реализује савршенство јесте само напор да се буде оно што јеси – *да будеш добар у ономе што јеси*“ (Korsgaard 1996, 3). Идеја изврсности стоји у основи учења старих Грка. Реализација изврсности јесте оно чему човек тежи, јер је то његова природа. Значај оваквог схватања за Кристин Корсгард огледа се у чињеници да се у Платоновој и Аристотеловој филозофији експлицира значај који човек има у констелацији света. Реално и савршено постаје једно, а човеков развој одређен је унутрашњом сврхом – тежњом ка савршенству. Управо то је разлог због којег Корсгардова сматра да су Платон и Аристотел зачетници револуције у помању човека, иако не на уобичајени начин (по коме су револуционари први

⁶ Корсгардова употребљава израз „ethics of excellance“ уместо установљеног израза „virtue ethics“ иако се не уочава која је тачно разлика у овим појмовима. Разлог томе је што она жели да избегне различите реинтерпретације појма врлине које су поново почињале да добијају на значају поновним „оживљавањем“ етике врлине у периоду када је она држала предавања, а која су касније објављена у књизи *Извори нормативности*.

који започињу подухват). Њихов значај се, по Корсгардовој, огледа у томе што су показали да материја – по претпоставци несавршена и ограничена - тежи форми, која је „савршена“. Корсгардова сматра да материја чак, на неки начин, одбија да преузме форму, и то је разлог несавршенства света (упор. Korsgaard 1996).

А шта је исход те револуције? Тај исход Кристин Корсгард назива *етиком аутономије*. Етика аутономије јесте афирмација људског ума као извора нормативности, а самим тим и обавезности. Умски капацитет је врховно средство избора принципа делања и због тога закључци ума морају да за делатника буду обавезујући. Управо због тога Корсгардова етику аутономије изједначава с „етицом обавезе“ (*ethics of obligation*) (Korsgaard 1996, 3). Овакав став проистиче из схватања морала који је доминантан у етици модерног доба, а које карактерише схватање да „изврсност“ и оно што је реално нису нужно једно те исто. Због тога је потребно наћи начин како вредност постаје део света, јер ми свет више не посматрамо као пуку форму, већ и као материју. „Када тражимо изврсност, сила која вредност испољава над нама јесте привлачна; када смо у обавези, онда је принудна. Обавеза је принудна сила форме. Изузетност је природна...“ (Korsgaard 1996, 4).

2.4. Волунтаризам Хобса и Пуфендорфа

Потребно је сада погледати на који начин обавезност постаје доминантна сила у прихватањима моралних принципа код модерних филозофа.

Хуго Гроцијус (*Hugo Grotius*) сматра се првим модерним филозофом, а речено је и да је он први који је разбио лед у модерној историји „науке о моралности“⁷ (Schneewind 2003, 88). Разлог оваквом мишљењу проистиче из његовог става да би обавезе постојале чак и када Бог не би постојао. Наравно, овај став јесте био револуционаран јер је изречен средином 16. века, када је утицај хришћанског учења био доминантан. Корсгардова, међутим, одбацује тезу да је Гроцијус први представник те нове струје филозофа. Као прве и праве представнике овог новог правца она види Томаса Хобса (*Thomas Hobbes*) и Самјуела Пуфендорфа (*Samuel von Pufendorf*) (Korsgaard 1996, 21).

Хобс и Пуфендорф су први који су систематски приступили предмету етике, одвојеном од „телеолошке метафизике антике и религиозног система средњег века“⁸ (Korsgaard 1996, 18). Модерни научни поглед на свет карактерише одбацивање претпоставке о унутрашњој сврси коју човек има, која је својствена хришћанском и античком поимању човека. Овим се модерни научни поглед на свет лишава оправдавачке моћи. Наиме, човеково остваривање потенцијала изврсности (или „боголикости“, хришћанским терминима речено) са собом носи и могућност оправдавања нужности живљења по моралним принципима. Ако је изузетност нама природна, ми тај потенцијал морамо да остваримо.⁹ Човеково управљање моралним принципима јесте средство којим се изузетност остварује. Модерни филозофи одбацују такав став, а тиме и оправдавачку снагу коју он собом носи. Тиме се суочавају с проблемом утемељења обавезности моралних норми. Прва од теорија коју Корсгардова анализира, која вероватно на најдиректнији начин објашњава извор обавезе својствен модерним филозофима, јесте волунтаризам.

⁷ Ово је изјавио Жан Бајберак (*Jean Bayberac*), наведено према: Schneewind 2003.

⁸ Овакав приступ етици Корсгардова назива модерни научни поглед на свет (*Modern Scientific World View*).

⁹ Исти је случај и у хришћанској мисли: Иако то савршенство никада неће бити достигнуто, као Божја творевина, ми имамо обавезу да му тежимо (упор. *Свето писмо Новог завета*, Мт. 5, 48).

Волунтаризам, у свом најопштијем облику, представља теорију по којој је извор нормативности у вољи онога ко над нама има неку врсту моћи.¹⁰ Вредности се, према овом становишту, не налазе у природи већ су наметнуте од неког интелигентног бића. Наравно, корене волунтаризма налазимо и код хришћанских мислилаца – који су извор обавезности видели у Божјој вољи. Међутим, поента на коју Корсгард указује јесте да модерни филозофи волунтаризам прихватају управо зато што прихватају модерни научни поглед на свет. Онда сматра да средњовековни поглед – да је људским бићима потребно да им се вредности намећу законом – антиципира модерни поглед – да је свет материјалан и морално индиферентан (Korsgaard 1996, 22).

Томас Хобс познат је, према Корсгардовој, по томе што је конструисао потпуно механичку слику човечјег деловања, и етике која је на томе заснована (Korsgaard 1996, 22). *Левијатан* започиње речима: „Природу (или умеће којим је Бог створио свет и којим влада њиме) људско умеће опонаша у много чему, па тако и у томе што је у стању да створи вештачку животињу. Будући да живот није ништа друго до гибање удова, почетак чега лежи у неком унутрашњем основном делу, зашто не бисмо могли рећи да сва *аутомата* (уређаји који се крећу сами, помоћу опруга и точкова, попут сата) имају вештачки живот. Шта је срце друго него опруга? И шта су нерви друго до мноштво жица, а зглобови точкови који покрећу цело тело, управо као што је и била намера творца? Но, умеће иде још даље опонашајући човека, то умно и најизврсније дело природе. Јер умећем је створен онај велики Левијатан, назван заједницом или државом (*civitas*)“ (Hobbes 1651, 9). Пуфендорф и Хобс су прихватили, као модерни волунтаристи, идеју научног погледа на свет. Корсгардова зато каже да „Пуфендорф и Хобс постављају питање како природа, равнодушна и механички свет ствари у покрету, може бити прожета моралним својствима. Занимљиво је да, у коначници, корен обавезности обоје налазе у божанској заповести, не толико зато што су се држали средњовековних и религиозних концепција света, већ зато што су прихватили модерни научни поглед на свет“ (Korsgaard 1996, 22).

Пуфендорф, када говори о „природи моралних ентитета“, каже да су они „одређене врсте модуса (*modus*), додате физичким стварима или покретима, од интелигентног бића... да би се човек усмерио... и да би се обезбедио одређен ред и *decorum* у цивилизованом свету“ (Pufendorf 1991, 17). За њега, модуси могу, али и не морају да кореспондирају са стварним људским понашањем – „то није дескрипција већ прескрипција, то је заповест, закон, оно што би *требало* да се уради“ (Forde 2011, 593).

Постоје различита схватања Пуфендорфовог волунтаризма. Неки аутори сматрали су да Пуфендорф људској цивилизацији додељује посебан статус у универзуму, па због тога она мора да се изучава на посебан начин. Други су веровали да је он пионир у раздвајању методологије истраживања друштвених наука од методологије природних наука, док су трећи његов волунтаризам видели као допринос у указивању на грешку која се јавља у закључивању како би људи требало да поступају из премиса које се базирају на томе како заправо поступају (упор. Schneewind 2005, 158). Дакле, Пуфендорф је сматрао да су људска дела у моралном погледу потпуно неутрална, као и сваки облик физичког кретања, и да им тек интелигенти ентитет, као што је Бог, даје вредност (упор. Pufendorf 1991). Моралност може да настане само наметањем моралних модуса природе, од интелигентног бића (Forde 2011, 595).

¹⁰ Код историчара етике Шнивинда (*J.B. Schneewind*) наилазимо на следећи опис (религиозног) волунтаризма - „Ништа нема довољан морални разлог да се уради нити нешто има способност да буде узрок дела, осим воље Божије која налаже да би нешто требало да буде урађено“ (Schneewind, 2003, xx).

Према волунтаристичком схватању, моралност *захтева* од нас да урадимо оно што је заправо *разумно*.¹¹ Моралност нам омогућава да функционишемо у друштву које за свако људско биће представља нужност, а само чињење онога што је морално само по себи је мотивишуће, при чему је „законодавац дужан да *обавезност* учини могућом, то јест да моралност учини нормативном“ (Korsgaard 1996, 27). Суверен мора да над нама има моћ кажњавања, али не због нужности употребе силе да би се делатници присилили да поштују његове заповести, већ оне постоје само као могућност да би се успоставио ауторитет законодавца.¹² Поштовање прописа има други основ. Наиме, поштовање принципа прописаних од суверена проистиче из осећаја дужности, а санкције нису довољно мотивишуће да би се обавеза поштовала. У прилог томе ставу иде и разликовање обавезе од приморавања, заповести од савета – „Заповест је када неко каже *Чини то* или *Не чини то*, а да се притом не очекује ни један ни други разлог за ово, осим воље онога ко то изриче. Одатле очигледно произлази да је онај ко заповеда усмерен само на своју корист јер је разлог његове заповести само његова воља, а прави предмет свачије воље јесте неко добро за њега самога. Савет је када неко каже: *Чини то* или *Не чини то*, а разлоге за то изводи из користи која тиме произлази ономе коме се тај обраћа. Одатле је очигледно да онај ко даје савет (шта год намеравао) жели само добро ономе коме га даје... Примере за разликовање заповести од савета можемо узети из говорних облика који то изричу у Светом писму: *Немај ниједног другог Бога осим мене; Не прави себи идола; Не узимај име Божије узалуд; Слави суботу; Поштуј своје родитеље; Не убиј, Не кради* итд. – Све су то заповести јер се разлози због којих их морамо слушати изводе из воље Бога, нашег краља који нас обавезује на послушност. Међутим, речи: *Продај све што имаш, подели сиромашнима и следи ме* – јесу савет јер се разлози због којих треба тако да чинимо изводе из наше властите користи, а то је да ћемо стећи *богатство у небесима*“ (176, Hobbes, 1651). Корсардова закључује да је „потпуно јасно да, ако би санкције требало да произведу мотивацију за поштовање моралног закона, онда би морални закони били само савети, а не заповести“ (Korsgaard 1996, 25). Ако би морални закон био само савет, не би имао обавезујућу снагу. Морални закон проистекао из воље законодавца није закон самовоље.¹³ Разлози за његово постојање су, по претпоставци, „добри разлози“, међутим они нама нису доступни. Једино што о њима можемо да кажемо јесте да су обавезни јер их је прописао ауторитет који нас може казнити.

Шта се дешава ако успемо да избегнемо ауторитет који законодавац има над нама? Чини се да обавезност има снагу само дотле докле је законодавац способан да нас казни, или када су његови закони савршено добри и мудри; прво значи да је све дозвољено докле год нисмо ухваћени на делу, а друго опет захтева даље оправдавање неких нама нејасних стандарда сведоброте и мудрости. У овом случају ми моралне законе прихватамо зато што се то од нас захтева, али – чак и ако схватамо и прихватамо разлоге, тешко да можемо да

¹¹ Овде, „разумно“ треба довести у везу са тиме што смо чланови неке групе. Као друштвена бића ми морамо да будемо спремни на сарадњу. Разумност се у овом погледу огледа у ономе што је интерес групе, пре него интерес појединца – „правила морала су правила која омогућавају друштвени живот, а друштвени живот је нужан за људска бића“ (Korsgaard 1996, 27).

¹² Пуфендорф сматра да је „обавеза усађена у човеков ум од надређеног, од стране онога ко не само да има снагу да непослушном нанесе повреду, већ и праведан циљ да захтева од нас да повинујемо нашу вољу“ (Pufendorf 1991, 28). Хобс, са друге стране, каже: „Природно право по којем Бог царује царевима и кажњава оне који крше његове законе не сме се изводити из Божјег стварања људи, као да би он тиме захтевао послушност због захвалности за своја добротинства, већ из његове *неодољиве моћи*“ (Hobbes 1651, 238).

¹³ Самовоља у овом контексту би могла да се дефинише као поступање које своје утемељење нема у разлозима који могу да буду прихваћени као оправдани од стране оних над којима се примењују.

тврдимо да то на нас делује мотивишуће.¹⁴ Без транспарентности разлога није могуће говорити о мотивишућој жељи појединца да се повинује прописаном закону. Свакако да је поштовање закона условљено страхом од казне, и да нас тај страх мотивише да деламо у складу са жељом законодавца, али сама мотивација не проистиче на пример из тога што је то наша природа, или што је то захтев ума. Ово је просто условљено чињеницом да закон потиче од ауторитета, те би било чудно да кажемо да је аутентична жеља да се то уради уједно и мотивација за поступање. Овде аутентична жеља не постоји, постоји само страх од ауторитета. Дакле, остаје нам само да закључимо да би законодавац требало да обезбеди да се закони поштују.

Овако схваћена обавезност показује се као зависна у односу на моћ и вољу законодавца. С обзиром на то да је улога законодавца да обезбеди обавезу поштовања закона пре него да пружи његов садржај, то би значило и да је моралност нормативна. С тим у вези Корсгардова каже да је „сам појам легитимног ауторитета већ нормативан, и не може бити коришћен да би се одговорило на нормативно питање“ (Korsgaard 1996, 29).

2.5. На шта волунтаризам не успева да одговори

Критике упућене волунтаристичком становишту првобитно су дошле са позиција реализма. Самјуел Кларк (*Samuel Clarke*) изнео је критику на рачун Хобса: сматра да он обавезу изводи из друштвеног уговора (упор. Clarke 1706), при чему се поставља питање на који начин смо ми уопште у обавези да поштујемо друштвени уговор. Проблем који Кларк уочава јесте да Хобс мора да „обавезност... дедукује из интерних разлога“ (Clarke 1706, 221), тако да изгледа да се његово схватање извора нормативности заправо није завршило на фундаменталним принципима које је прописао суверен, већ морамо да се позовемо на нешто што је претходило вољи Бога или Левијатана. И код Пуфендорфа наилазимо на аналогију којом он покушава да, опрезно, уведе додатне услове који служе као оправдавање постављања принципа. Разлог због кога једна особа има право да тражи послушност друге особе, сматра Пуфендорф, може да се оправда једино јасним показивањем да тој особи жели велику корист и добробит (Pufendorf 1991, 28). Дакле, знање о добицима и добробити у случајевима послушности даје легитимитет обавезности.

Али, шта се дешава када таквих знања нема? Кристин Корсгард поставља питање за које сматра да волунтаристичка теза на њега не одговара на начин на који „нормативно питање“ захтева. Она се пита: „Ако немамо претходних обавеза да будемо захвални добротвору, или да се потчинимо вођству опште добре мудрости, или да поштујемо договор, како онда те ствари могу да законодавцу дају легитиман ауторитет над нама? И ако имамо природне обавезе према тим стварима, због чега не бисмо имали и друге природне обавезе“ (Korsgaard 1996, 29). Као последица долази оно што су неки видели као недостатак волунтаризма – неуспех да се дође до првих принципа.

2.6. Реализам и Џ. Е. Мур

Реализам у етици настаје као одговор на претпоставке изнете на рачун статуса моралних тврдњи. Заступници овога правца сматрају да моралне тврдње могу бити истините или лажне, тј. да ми, када изричемо моралне тврдње, за референцу узимамо моралне ентитете. Ти ентитети су интринсично нормативни ентитети чињеница које нормативним исказима дају истиносне услове. Реализам у етици је, дакле, становиште по

¹⁴ Ово би за Корсгардову представљало недовољно утемељен принцип делања.

којем су моралне чињенице истините и објективне, а оно што моралне реалисте међусобно разликује јесу схватања на који су то начин оне објективне.

Реалисти су покушали да зауставе регрес који је код волунтариста неминован. Регрес се, по њиховом мишљењу, огледа у нејасном увођењу апстрактних извора нормативности, за које се увек може смислено упитати шта је њихов извор, који нас води у *regressus ad infinitum*. Да би се то избегло, потребно је постулирати објективне вредности, разлоге, дужности, обавезе – дела која ће бити интринсично нормативна. То ће бити несводиви ентитети, те њихово даље оправдавање неће бити потребно. Иако је чињеница да нека дела, на пример, садрже у себи нешто што их чини вреднима самим по себи, питање је да ли то може да задовољи рефлексивног делатника у потрази за оправдањем разлога. Рефлексивни делатник може да моралност тако неког самог по себи вредног ентитета схвати, али и да легитимно постави питање његовога оправдања. Постављањем питања „Зашто морам то да урадим?“, и уз одговор „Зато што Бог тако наређује!“, отвара и следеће питање: „А зашто морам да урадим оно што је Бог наредио?“. Очигледно је да и одговор на ово питање, а и на свако следеће, опет отвара нова питања, и тако унедоглед. Реалисти заустављање овога регреса виде у постулирању интринсично нормативних појмова – за које неће бити смисла постављати питање њиховога оправдавања јер ће оно бити самоочигледно. Мур (*G. E. Moore*), примера ради, добро дефинише као нередуцибилно не-природно својство. Његова позиција јесте да су морални судови истинити или лажни, а да је њихово сазнавање интуитивно. Ова позиција назива се интуиционизмом. Муров интуиционизам ослања се на „две основне тезе: 1) да је добро... прост (недефинљив) појам, и 2) да он није натуралистички“ (Секіћ 2013, 330). У *Принципима етике* Мур каже да „добро“ спада у „класу објеката или својстава објеката који заиста не постоје у времену, па стога нису делови природе, и који, стварно, уопште и не постоје“ (Mur 1963, 96).

Мур сматра да „добро“, као и на пример бројеви, припада универзалној класи метафизичких истина. Ово сугерише да „не-природно“ није једнако са „не-чулно“, јер многи „не-чулни“ феномени (нпр. ментални) јесу темпорални (упор. Carlson 1987, 44). То што морална својства нису природна својства не значи да се они не састоје од неке врсте чињеница, већ да се не састоје од природних својстава. Она су посебна *sui generis* морална својства (Секіћ 2013, 330). Дакле, Мур претпоставља сферу „не-природне“ реалности, која искључује физичко и ментално а укључује математичко и метафизичко, као и јединствену класу супервијентних вредности (упор. Carlson 1987, 44). Иако Мур сматра да се „добро“ не односи ни на шта природно, он каже да се односи на нешто реално, те морални искази реферирају на вредности које су супервенијентне у односу на те метафизичке ентитете.

2.7. Супстантивни и процедурални реализам

Морални реализам је метафизичка позиција (упор. Brink 1989), и захтева „неку врсту онтолошке основе, постулирајући постојање одређених нормативних чињеница или ентитета на које морални захтеви морају на неки начин да реферирају“ (Korsgaard 2008, 218). Кристин Корсгард верује да реализам „открива“ (и, притом, греша) да обавеза не може да постоји без одређеног поступка, који је нужан, и онда закључује да, пошто постоји поступак, нужно постоји и оно што се сматра „традиционалним моралним дужностима“ (Korsgaard 1996, 34). Привлачност реализма Корсгардова види управо у покушају да се заустави даље преиспитивање извора нормативности, али и као позицију која представља здраворазумски одговор на скептички приговор. Морални скептик, према Корсгардовој, „мисли да ће објашњење моралних појмова бити такво да неће оправдавати тврдње које нам моралност намеће“ (Korsgaard 1996, 13). Оваквим дефинисањем моралног скептицизма не

говори се о статусу моралних појмова већ о њиховом оправдавању као ентитета који нас обавезују да деламо у складу с њима.

Да би се успешно одговорило на изазов скептика, требало би да се спецификује схватање реализма, што значи да би требало направити разликовање између две врсте реализма – процедуралног и супстантивног. Процедурални реализам јесте позиција по којој на морална питања постоје одговори – јер постоје исправни или погрешни начини на које на њих може да се одговори. С друге стране, супстантивни реализам сматра да на морална питања постоје одговори зато што постоје моралне чињенице и истине, те ти одговори указују на њих (Korsgaard 1996, 35). Корсгардова прихвата процедурални реализам као исправан *метод*, а супстантивни одбацује као неадекватан *начин* одговора на „нормативно питање”. Она сматра да постоје процедуре која сваки делатник предузима када хоће да поступи на начин који је у складу с неким принципом.

Када наведене процедуре не би постојале, не би постојало ни „треба, требало би, мора, или било који други разлог“ (Korsgaard 1996, 35). Прихватање процедуралног реализма не значи да се прихватају и интринсично нормативни ентитети, већ би то значило, како Корсгардова сматра, да се „морални закључци прихватају као диктати практичног ума, или као пројекције људских сентимената, или као резултат неке конструктивистичке процедуре... Докле год има неке, или најбоље, процедуре да се одговори на морална питања, постоје начини да се примењују концепти исправног или доброг“ (Korsgaard 1996, 35). Неки савремени реалисти, како примећује Корсгардова, мислили су да нас „реализам не обавезује да прихватимо постојање чудноватих метафизичких објеката, као Платонове Идеје или Мурове не-природне интринсичне вредности“ (Korsgaard 1996, 40).

Она овде мисли на Томаса Најгела (*Thomas Nagel*) који сматра да морамо знати једино да ли људски интереси могу да имају нормативан карактер, онако како то изгледа на први поглед. Предмет истраживања не би требало да буду објекти, већ сва она искуства која нам изгледају нормативно. Најочитији пример представљају бол и задовољство. Када трпимо бол, сам тај осећај усмерава нас ка ономе што би требало да радимо – да одстранимо извор бола. За овај тип реалисте, нема ничег очигледније нормативног од жеље за задовољством и аверзије према болу. Из ове позиције следи да би требало само да верујемо да разлози за делање постоје, или да постоје истине о ономе за шта имамо разлоге да чинимо (Nagel 1986, 144). Најгел верује да су приговори који се односе на реалистичку позицију – приговори на којима почива терет доказивања. Чим се аргументи противника реализма оборе, потреба за доказивањем престаје – јер, сматра он, „веома је тешко да аргументујемо да је то [реалност] могуће, осим да побијемо аргументе против тога“ (Nagel 1986, 143).

Кристин Корсгард уочава да супстантивни реализам прави грешку у погледу објашњења речи које имају нормативну снагу (Korsgaard 1996, 44). Наиме, супстантивни реалисти сматрају да – с обзиром на то да нам неке ствари делују нормативно – нема разлога да верујемо у супротно. Оне имају одређено нормативно својство. Потребно је само то својство уочити и експлицирати. Овако схваћена моралност, етику поставља као дисциплину чији је једини задатак да систематизује моралне чињенице и да их примени као средство у решавању људских проблема (Korsgaard 1996, 44). Неки аутори сматрају да супстантивни реализам не представља становиште које претендује да покаже везу између једних нормативних концепата (на пример „исправно“) и других нормативних концепата (на пример, „разлог за делање“), већ је становиште о самој природи нормативних концепата (Nadeem, Nishi 2006, 267).

Међутим, став Корсгардове јесте да нормативни појмови „постоје зато што људска бића имају нормативне проблеме, а нормативне проблеме имамо зато што смо самосвесне

рационалне животиње, способне за рефлексију о томе у шта би требало да верујемо и шта да радимо... Нормативни појмови као што су исправно, добро, обавеза, разлог – називи су решења нормативних проблема“ (Korsgaard 1996, 47). Корсгардова сматра да моралне концепте које имамо не треба да повезујемо с неким моралним ентитетима које смо наводно сазнали. Извор нормативности је негде другде. Изгледа да реалисти нису зауставили регрес, већ су, једноставно, зауставили даље преиспитивање, прогласивши нешто за објективну вредност, или самоочигледност, тиме што наглашавају да су моралне чињенице присутне.¹⁵ Корсгардова сматра да ни супстантивни реализам не одговара на „нормативно питање”, већ га само игнорише (Korsgaard 1996, 43).

2.8. Гибардова критика схватања реализма Корсгардове

Овде се морамо упитати можемо ли да се ослонимо на метод који Кристин Корсгард користи у своме пројекту. Управо то питање поставља и Алан Гибард (*Allan Gibbard*). Он прихвата претпоставке од којих Корсгардова полази, поготово тезу да морална својства произлазе из људских диспозиција. Тим поводом он и каже да „морални искази *изражавају* практичка стања ума“ (Gibbard 1999, 140). Али он одбацује превелику веру у процедуре, што приписује Корсгардовој. Напоменули смо да Корсгардова сматра да је процедурални реализам (веровање да постоје исправне процедуре да се одговори на „нормативно питање“) најпогоднији начин да се одговори на „нормативно питање”. Гибард је, пак, уверен да је супстантивни реализам прикладнији – „морамо да приупитамо да ли процедуре имају неку предност, као места где престаје питање зашто, у односу на супстантивне принципе – јер се ти супстантивни принципи чине најевидентнијим, те политике како да се живи су, налазимо, најјасније и најмање проблематичне“ (Gibbard 1999, 142).

Оно што је за Гибарда битно, и од чега он започиње своју критику процедурализма, јесте да се направи разлика између две врсте реализма. Прва врста односи се на „реалне“ ентитете који нас обавезују да на њих реферирамо, стварајући неку врсту метафизичке повезаности. Он каже да на овом нивоу супстантивни морални реализам укључује моралност као врсту „теоријског испитивања не-природног света својстава, који је паралелан с научним изучавањем природних својстава“ (Gibbard 1999, 142). Гибард сматра да је Корсгардова овакав реализам с правом одбацила, али да то није једини начин на који га можемо схватити. Другачије схваћен реализам може да се односи на то да супстантивни принципи постоје без метафизичких обавеза које су претпостављене код традиционалих реалиста (упор. Gibbard 1999, 142). Пример који Гибард наводи јесте задовољство; он сматра да оно представља супстантивни принцип који постоји и дела као извор нормативности, није неки мистични метафизички ентитет. Корсгардова одбацује идеју да је оваква врста ентитета интринсично нормативна, а на који начин она то доказује, видећемо у поглављима која следе.¹⁶

¹⁵ Као што је случај код Најгела, када каже да је тешкоћа у доказивању та што он то сматра самоочигледним (Nagel 1986, 159).

¹⁶ Пример који Корсгардова користи јесте пример бола, о чему се говори у поглављу 6.

3. Рефлективно одобравање

3.1. Значај рефлексije

Следећа у низу теорија коју Корсгардова у приказу потраге за извором нормативности испитује, јесте оно што назива *рефлективним одобравањем*. Према заступницима ове теорије, као што су Хјум (*David Hume*), Мил (*John Stuart Mill*) и Вилијамс, извор нормативности лежи у људској природи, а вредности и дужности представљају израз наших моралних осећања и диспозиција. Могло би се рећи да ово становиште покушава да афирмише значај перспективе првог лица, што значи да се афирмише значај наше рефлексije при одобравању поступака који су предмет моралног просуђивања.

Кристин Корсгард ово поглавље почиње запажањем да је наша потреба да дамо филозофску основу етике условљена страхом од тога да моралност неће проћи рефлексiju. Она сматра да је „нормативност проблем за људска бића због наше рефлексивне природе. Чак и када бисмо били склони да верујемо да је неко дело добро или лоше, и када бисмо били склони да будемо мотивисани таквом чињеницом, увек је могуће да преиспитамо своја веровања и мотивацију. Због тога, на крају, тражимо на првом месту филозофску основу етике – зато што се плашимо да право објашњење моралних веровања и мотива не би могло да их подржи. Моралност можда не би преживела рефлексiju“ (Korsgaard 1996, 49).

Овде кључну улогу игра термин „рефлексija“; ако замислимо неко дело које долази у сукоб са нашим моралним принципима, са оним како ми замишљамо моралност – онда није разумно подржавати такво дело. Ако је осећање чуло које нам говори да је неко дело морално исправно или неисправно, онда нормативност тих осећања почива на њиховим разлозима. Рећи да су морална осећања и диспозиције оправдане, не значи да оне претендују на истину, већ да су добре. Боље нам је што их поседујемо, јер оне усавршавају нашу друштвену природу, промовишу наш самоинтерес и цветање (Korsgaard 1996, 91). Осећања могу да нас мотивишу на дело, али она морају да буду у сагласју с оним што сматрамо добрим на општијем нивоу, а при чему рефлексija не мора да експлицитно буде део наших нормативних разматрања. Следи: рефлективно одобравање тражи нормативну адекватност, која мора да одговори на бојазан да морална веровања и мотиви нису најпогоднији као основа разлога. Па, ако би то био случај, рефлексijом се морају пронаћи неки други мотиви и веровања, који могу да пруже адекватне разлоге.

Корсгардова жели да покаже да је могуће замислити ситуацију у којој знамо да је поступак исправан, и да имамо исправне мотиве за њега, али „право објашњење“ (Korsgaard 1996, 49) зашто имамо морална веровања и мотиве који стоје у основи тога поступка – не мора нужно да повезује поступак и веровања која стоје у његовој основи. Управо зато позива се на оно што сматра „једним од најбољих правила у филозофској методологији: да је јасно експлицирање проблема уједно и експлицирање решења“ (Korsgaard 1996, 49). Будући да је проблем, како га Корсгардова види, у томе што постоји могућност да наши морални принципи неће проћи рефлексiju, могуће је да управо ту лежи и решење.

Рефлективно одобравање своје корене налази у учењу тзв. „сентименталиста“, по којима је „морално суђење укоренењено у афективном одговору“ (Nicholas 2004, 83). Иако су међу заступницима оваквог гледишта постојале разлике, оно што је свима њима заједничко јесте схватање по коме је емоција у основи сваког моралног расуђивања, а један од најраспрострањенијих аргумената у прилог овоме ставу ослања се на значај мотивације у моралном расуђивању. Узмимо за пример Петра, који мисли да није добро убити, те би то требало да за њега буде довољна мотивација да не убије. Филозофи осамнаестог века

Шафтсбери (*Anthony Ashley-Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury*), Хатчинсон (*Francis Hutcheson*) и Хјум обично се сматрају оснивачима овога правца. Ови британски емпиристи покушали су да одговоре на „психолошки егоизам Хобса и Мандевила (*Bernard Mandeville*), који су морално расуђивање објашњавали у терминима просвећеног самоинтереса, и њихових платонистичких рационалистичких ривала, по којима нас разумевање или разум информишу о вечним и непроменљивим релацијама и прикладностима на којима моралне чињенице почивају“ (Kauppinen 2012, 3).

3.2. Шта је за Хјума рефлексивно одобравање

Дејвид Хјум је један од најпознатијих заступника теорије према којој нашим поступцима управљају страсти. Чувена је његова теза да „разум јесте и треба да буде само роб страстима, и никада не може претендовати на било коју другу улогу осим да им се покорава и служи“ (Hume 2011, 306). Обично се три тачке Хјумове етике наводе као ослонци његове психологије морала и теорије моралног расуђивања:

- „1. Веровања не могу да нас наведу на делање.
2. Вредносни судови не могу се исправно извести из чисто чињеничких пропозиција.
3. Морални судови су само изрази осећања и немају истиносну вредност“ (Cohon 2008, 2).

Корсгардова запажа да Хјум не покушава да наведе на добро понашање, већ да је његов циљ да „открије елементе 'анатомије' ума која нас наводи да одобравамо или не одобравамо... [Хјум] је заинтересован само да нам пружи објашњење порекла моралних концептата“ (Korsgaard 1996, 52).

Његов поглед на моралност састоји се од неколико фаза. Прво о чему говори јесте „општи поглед“ (Hume 2009, 581). На овом нивоу морални судови засновани су на осећањима која нас наводе да одобравамо или не одобравамо неки поступак, што може да нас доведе и до давања оцене о карактеру особе. Карактер особе се у односу према нама, и ономе што Хјум назива „ужим кругом“ (Hume 2009, 602), у који спада породица, пријатељи, комшије – процењује са позиције „првог лица“, али с обзиром на изазвана осећања а не с обзиром на неки лични интерес. Даље, ми суд о особи дајемо на основу њеног карактера и осећајима који се обично повезују с тим карактерним цртама, сврставајући их према очекиваним ефектима у одређеној ситуацији пре него према стварним учинцима. Ми, дакле, судимо на основу очекивања. Хјум ово назива „општим правилима“ (Hume 2009, 585).

Хјум овом тезом покушава да обезбеди општост моралних судова. Идеја јесте да су људи који имају квалитете вредне хвале поносни што имају те квалитете, док људи који их немају, осећају стид због тога. С обзиром на то да желимо да обезбедимо што више осећаја задовољства, а то нам доноси понос, наша природна тежња јесте да негујемо врлине и избегавамо пороке. Овакво становиште даље имплицира да се „нормативно питање“ своди на то „да ли ми заправо имамо разлог да се повинујемо тим жељама, и да ли покушамо да будемо врли људи“ (Korsgaard 1996, 56). За Хјума то не представља проблем: он наглашава да нико не би могао озбиљно да постави питање да ли више желимо да се нама, или људима који нас окружују, диве или да нас мрзе (Hume 2006, 280). Овакво схватање говори да не постоји нека обавезност која нас приморава да се понашамо морално – наша природа јесте да се понашамо морално и, по Хјуму, морална особа јесте особа која дела у складу с том природном инклинацијом, а не услед осећаја дужности или обавезе. Разлог што поступамо у складу с врлином јесте, према интерпертацији Корсгардове, природна мотивација а не неки аргумент који нас на то обавезује (упор. Korsgaard 1996, 57).

Корсгардова сматра да Хјум, у овом случају, прави две грешке. Прва се односи на то да особи може да недостаје мотив за моралност, и да она тога буде свесна. У том случају особа може да буде вођена дужношћу да изврши неко дело, без мотива (Hume 2009, 479).¹⁷ У другом случају, када је реч о „вештачким врлинама“, како их Хјум назива (као што је правда), осећај дужности је мотив за неко дело (Hume 2009, 479). Ако осећај дужности стоји као разлог неког поступка, поставља се питање на који начин смо ми обавезни да деламо у складу с том дужношћу. Јер, ако немамо разлоге који се темеље на унутрашњем осећају задовољства, онда немамо ни природну тежњу да то дело учинимо. Наравно, Хјум би рекао да се, напослетку, поступање и у овим случајевима ослања на осећање слагања или корисности. По његовом мишљењу, лични интерес је основни интерес који нас наводи да учествујемо у „систему правде“. Праведност, као вештачка врлина, постоји у „систему правде“, и то је оквир у коме се лични интерес испољава (Korsgaard 1996, 57). Међутим, да би систем могао да функционише, потребна је спона између праведних дела појединца и система, а та спона је симпатија. Симпатија је осећање захваљујући коме желимо да очувамо тај систем, и због чега осуђујемо сва дела која урушавају његово функционисање (Hume 2009, 500). Симпатија, како Корсгардова наглашава, „укорењује осећај дужности који нас мотивише да избегавамо неправду. Ми неправду избегавамо зато што не бисмо одобравали сами себе – то јест, осећали бисмо стид ако не бисмо [избегавали неправду]“ (Korsgaard 1996, 58).

Шта се дешава када се неправедно дело не коси са системом правде? Који је тада наш интерес да деламо праведно? У овом случају Хјумов став је да је тај интерес, иако не тако јасно уочљив као у другим случајевима, интерес да ипак поступамо праведно. Питање које бисмо морали себи да поставимо јесте: Да ли бисмо стварно могли да се сложимо с овим поступком, и како би нас други посматрали када би видели шта чинимо? Наш дугорочни интерес јесте да сачувамо сопствени интегритет.

На овоме месту може се уочити оно што Корсгардова назива рефлексивним одобравањем, и где антиципира схватање које ће развијати у правцу наглашавања аутономије, што стоји у основи рефлексije. У овом случају рефлексija нас наводи да промишљамо о ономе како сами себе видимо, како нас виде други и, на крају, какви бисмо желели да будемо. Хјум и каже да моралност садржи одређена задовољства, која би била ускраћена особи која се понаша супротно од онога што нам моралност налаже (упор. Hume 2006, 276).

Схватање моралности кроз призму личног интереса коси се с нашим интуицијама о моралу. Такво становиште изазвало је подозрење у веровање да ће лични интерес увек доводити до моралности. Овакав став чини се циркуларним, или немогућим, а чак и ако би био могућ, питање је да ли можемо да говоримо о моралности када је мотивација за такво поступање оно што је за нас најбоље (упор. Russell 2009, 215). Међутим, Хјумов допринос, по мишљењу Кристин Корсгард, огледа се управо у значају који он рефлексивном одобравању придаје. Она наглашава да овај Хјумов подухват „показује да је људска природа... интринсично нормативна... Изван људске природе нема нормативне перспективе из које би моралност могла бити изазвана... У људској је природи да буде вођена моралношћу, и из сваке перспективе, укључујући и њену, моралност заслужује право да нас усмерава“ (Korsgaard 1996, 66).

¹⁷ Овде је реч о мотивима по критеријумима које Хјум прихвата (одобрава).

3.3. Скица Миловог схватања улоге рефлексije

Позиција Џона Стјуарта Мила даје мало другачију слику рефлексивног одобравања. Милово најпознатије дело у области филозофије морала је књига *Утилитаризам*, у којој он систематизује (своју) утилитаристичку позицију. Иако постоји много верзија утилитаризма,¹⁸ оно што би свима могло да се припише јесте да узимају „корисност... као основ моралности“ (Donner 1998, 256). Потрага за моралношћу не ослања се на тражење интринсичне вредности самога поступка, па ни на то да ти поступци морају бити вршени (или избегавани) због саме њихове природе. Утилитаризам сматра да је појам „доброг“ базичнији од концепта „исправног“ или „обавезе“, који се одређују управо на основу интринсичне вредности (Donner 1998, 256). Код Мила налазимо овакву дефиницију морала: „Према веровању које усваја корисност или *принцип највеће среће* као фундаментални принцип морала, наше радње су исправне утолико уколико воде унапређењу среће, а неисправне уколико воде произвођењу нечега супротног срећи. Под срећом се подразумева задовољство и одсуство бола; под несрећом бол и одсуство задовољства“ (Mil 1960, 9). За Мила, принцип корисности представља први принцип моралности, а из њега се изводе све касније обавезе или принципи (упор. Mil 1960). Принцип корисности представља принцип добра, које је „основа сваког практичког расуђивања, укључујући и морално, и као такав ствара основу за процењивање моралности поступка“ (Donner 1998, 257). Овај принцип значајан је зато што је, по Миловом схватању, моралност у здраворазумском смислу базирана на принципу корисности. Разлог томе почива на његовом схватању да су морална правила генерализације из различитих појединачних калкулуса корисности (упор. Korsgaard 1996, 85).

Мил у IV поглављу *Утилитаризма*, „Којој врсти доказа подлеже принцип корисности“, представља оно што сматра доказом принципа корисности: „По утилитаристичком учењу, срећа је пожељна, и то је једина ствар која је пожељна као циљ док су све друге ствари пожељне само као средство за тај циљ... Једини доказ који се може дати за тврђење да је један предмет видљив састоји се у томе да га људи стварно виде... Исто тако, једина евиденција која се може постићи за тврђење да је нешто пожељно састоји се, по мом мишљењу, у томе да га људи стварно желе. Када циљ који утилитаристичко учење предлаже себи не би ни у теорији ни у пракси био признат као циљ, онда никог никад ништа не би могло да убеди да он то јесте. Никакав други разлог не може се навести за тврђење да је општа срећа пожељна, осим тај да свака особа жели своју властиту срећу...“ (Mil 1960, 39). Ова Милова формулација изазвала је доста полемика и критика.¹⁹ Сама Кристин Корсгард сматра да овај доказ претпоставља „истину консеквенцијализма“ тиме што изједначава питање шта би требало да се ради с питањем шта је добро (Korsgaard 1996, 79). Такав приступ даље води изједначавању онога што је добро с оним што је пожељно, јер се управо у тој категорији налази тражење задовољства и избегавање бола.

Међутим, ово ипак нису разлози због којих поступамо морално. Оно што нас на то наводи јесу санкције чији је циљ да „разреша напетост између личне мотивације (тежње ка сопственој срећи) и циља (општа срећа)“ (Секіћ 2019а). Мил разликује две врсте санкција – спољашње и унутрашње. У прве спадају различити начини на које други могу постати извор

¹⁸ Утилитаризам не би требало да се „меша“ са ширим појмом консеквенцијализма, који је „у филозофску литературу и употребу ушао много касније од термина ‘утилитаризам’... Па ипак, логички гледано, термин ‘консеквенцијализам’ је ‘старији’ од термина ‘утилитаризам’ – он је у односу на ‘утилитаризам’ тзв. ‘родни појам’“ (Секіћ 2019, 17).

¹⁹ За више о полемикама, критикама и анализи доказа видети: Секіћ 2019а; Necib 1994.

задовољства или бола за делатника, док се друге могу „окарактерисати као делатникова тенденција да искуси пријатна или непријатна осећања док мисли о себи као ономе ко достиже, или не достиже, неки евалуативни стандард; овај стандард може бити специфичан за неки поступак који би требало да изврши, или неке атрибуте или квалитете које би требало да има“ (Miller 1998, 68). Санкције немају никакав садржај, оне могу бити „култивисане у било ком правцу“ (Mil 1960, 30) и као такве оне могу подржавати било који систем морала. Мил, дакле, уводи принцип корисности, који је врховни принцип моралности, и санкције, које конституишу разлоге због којих ми поступамо у складу с моралом. Али, и даље остаје нејасно на који начин смо у *обавези* да поступамо морално – што, како Корсгардова примећује, „оставља чудан утисак да је питање нормативности зашло у запећак“ (Korsgaard 1996, 80).

Обавезност се код Мила неће јавити тако што ћемо открити доказ корисности или што ћемо знати шта да чинимо. У тим случајевима мотивишућа снага знања није довољна да нас наведе (односно да нам, у најмању руку, обезбеди) да правилно примењујемо моралне појмове. Пошто унутрашње санкције немају никакав садржај, оне се стварају васпитањем, постулирајући одређене појмове које морамо да досегнемо. И шта би онда био Милов одговор на „нормативно питање“? По Корсгардовој, његов одговор био би да је „моралност нормативна када нас рефлексивна на наше моралне концепте наводи да нам буде драго што су нам ти морални мотиви усађени“ (Korsgaard 1996, 82).

3.4. Савремени поглед на рефлексивност – Бернард Вилијамс

Бернард Вилијамс сматра се савременим заступником рефлексивног одобравања као начина сагледавања проблема моралности. Корсгардова Вилијамсов подухват посматра као покушај оживљавања „етике изврсности“, која је била доминантна у антици, у, додуше, нешто измењеној форми – кроз појам људског цветања. Трагајући за извором моралности Вилијамс прави поређење етике с емпиријским карактером науке. У науци, наглашава он, „најбоље објашњење конвергенције укључује идеју да одговор представља какве ствари јесу; у домену етике, барем на највишем нивоу општости, не постоји таква кохерентна нада“ (Williams 2006, 136). Дакле, објективност која важи за науку, не важи за етику. Да бисмо дошли до слагања око моралних питања, потребно је томе истраживању приступити другачије. Пут кога можемо да се прихватимо јесте да почнемо од онога што имамо, а то су представе о свету. Вилијамс указује на то да ми поседујемо веровања о томе какав свет јесте, и да та веровања стварају оквир у коме поступке можемо да схватамо. Оно што је битно јесте да ли смо успели да на исправан начин применимо концепте које имамо (упор. Williams 2006). Корсгардова критикује овакав приступ истраживању нормативног питања – које се своди на питање: „Да ли је моје веровање заиста истинито?“²⁰ – јер се овде није реч о примени моралних концепата, већ о њиховом статусу (Korsgaard 1996, 68). Вилијамсова теза јесте да су концепти које имамо најбоље што имамо када хоћемо да схватимо свет изван нас. Он уводи идеју „апсолутне концепције“ света, за коју се нада да ће моћи да објасни „могућност нашег усвајања саме концепције, као и могућност других перцептивних репрезентација“ (Williams 2006, 139).

Ова концепција требало би да представља „мост“ који ће повезати концепте који су више зависни од наше перцепције, и оне који су мање зависни од ње. У науци, објашњење

²⁰ Ово је питање које поставља Причард (H. A. Prichard), у свом раду „Да ли филозофија почива на грешци?“ (*Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*), што је иста линија размишљања коју налазимо, касније, код Вилијамса (упор. Prichard 1912).

концепата захтева дескриптивност, што је релативно лако постићи. У етици, ми просуђујемо и дајемо нормативни суд о ономе шта би требало да буде случај. Нема објективности, као у науци, и чини се да управо због немогућности истраживања морала на начин који је карактеристичан за природне науке, Вилијамс сматра да су моралне вредности људске пројекције на свет (упор. Moore 2003). Кристин Корсгард указује да „док Хјум успоставља нормативност показујући да је моралност конгруентна са самоинтересом, Вилијамс истиче да би она морала да буде у сагласности с људским процватом [*flourishing*]“ (Korsgaard 1996, 76). Вилијамс своју идеју о моралу као пројекцијама диспозиција заснива на Аристотеловом схватању да морални живот мора да буде добар за особу чији је то живот: каже да о моралном добру размишља „из перспективе морала који сам прихватио, и који је део онога што ја јесам“ (Williams 2006, 51). Идеја рефлексивности код Вилијамса, како уочава Корсгардова, потиче управо од Аристотела (Korsgaard 1996, 77). Улога коју рефлексивност има јесте да обезбеди кохерентност диспозиција и неких других фактора који се налазе изван самог делатника. За Вилијамса, социо-културни аспект има кључну улогу јер је оквир у коме се вредности јављају. У различитим културама доминантне су различите вредности. Рефлексивност бирамо које вредности прихватимо а које не, и које су у складу с оним како ми посматрамо себе. Да би могли да прођу рефлексивност, морални концепти морају да буду у складу с оним што ми сматрамо добрим, као и да обезбеђују да „дати систем вредности промовише људски процват“ (Williams 2006, 152–153).

3.5. Шта Кристин Корсгард мисли о Хјуму, Милу и Вилијамсу

Видели смо да Хјум и Вилијамс одбацују тврдњу супстантивног реализма о објективности моралних вредности сматрајући да су морална својства само пројекције људских осећања у односу на свет, док Мил задовољство и бол сматра интринсично нормативним. Да би могло да се одговори на „нормативно питање“, следећи њихова схватања, полазна тачка морала би да се тражи у фактима људске природе, а не у нормативним ентитетима који претходе људској перспективи. Иако је према Корсгардовој идеји рефлексивног одобравања пут који води ка одговору на „нормативно питање“, она сматра да Хјум и Вилијамс греше јер процес рефлексивног одобравања користе као филозофску вежбу, тест којим се проверава нормативност моралних осећања и диспозиција (Korsgaard 1996, 89).

Међутим, процес рефлексивног одобравања јесте више од тога. Он не представља „само начин да се оправда моралност. То је сама моралност“ (Korsgaard 1996, 89). Ово становиште успоставило је добре основе, од којих се полази у покушају да се одговори на „нормативно питање“, те сама Корсгардова сматра да је „логична последица теорије нормативности, коју деле Хјум, Мил и Вилијамс – Кантова етика“ (Korsgaard 1996, 51). Она верује да филозофија морала која на најбољи, мада не и на комплетан начин, одговара на „нормативно питање“, јесте Кантова, и управо то је предмет трећег и четвртог предавања у *Изворима нормативности*. Теорије рефлексивности које узимају само осећања и диспозиције као да упрошћују људски процес доношења одлука и процењивања дела.

Делатник не само да мора да уради оно што му је обавеза, већ мора и да зна због чега је нешто урадио. Она наглашава, дакле, да нису само диспозиције већ и посебни мотиви и импулси, који настају из диспозиција, ти који пружају нормативну снагу, па нас то, даље, доводи на Канта (Korsgaard 1996, 91). С обзиром на чин рефлексивности, наше жеље не могу да буду довољан разлог за делање. Потребно је оправдање које нас приморава да поставимо „нормативно питање“ да ли би требало да делам у односу на ту жељу (Lueck 2009, 597).

4. Ауторитет рефлексије и кантовске основе теорије морала Кристин Корсгард

4.1. Кантовске основе

Кристин Корсгард сматра да одговор на „нормативно питање“ потребан је у „јеку акције“ (Korsgaard 1996, 91). Потреба за њим јавља се када се суочимо с оним што у нама изазива nelaгoду у тренутку када би требало да донесемо одлуку на који начин ћемо поступити, односно када постоји обавезност да поступамо у складу с нашим представама о моралу, и то на начин који је утемељенији од поступања само у складу с диспозицијама и осећањима. Будући да је делатнику потребно да зна због чега је у обавези да нешто уради, утемељење разлога за поступање мора бити засновано на неким другим принципима.

Корсгардова прихвата да диспозиције и осећања имају битну улогу у процесу одлучивања. Мотиви који проистичу из диспозиција и осећања јесу они елементи који нам се чине нормативним. Дакле, улога осећања није занемарена, али она није довољна да би имала потребну обавезујућу снагу (Korsgaard 1996, 91). Начин на који је то могуће учинити налазимо у Кантовој етици.

Постоје јасне сличности између теорије рефлексивног одобравања и Кантове филозофије морала. Заједничка им је претпоставка да је нормативност повезана са људском рефлексijом. То значи да обе теорије подразумевају разлози да се нешто уради – *наши* разлози. Људска бића имају самосвест, тј. способна су да имају увид у сопствени мисаони процес. Управо то је главно својство кантовског „човештва“. Кант у *Критици практичног ума* говори о „чињеници ума“ – чиме хоће да укаже да смо ми практички ограничени моралним законом који је укореењен у чињеници ума (в. 59, Кант 2007). За Корсгардову, чињеница ума јесте да су људи рефлексивна бића. Она наглашава да ово не треба мешати са интроспекцијом – процесом током којег смо свесни садржаја своје свести, с тим што се самосвест може схватити и као „структура нашег ума која омогућава мисаони процес“ (Korsgaard 1996, 92). Способност мишљења омогућава нам да сива осећања испитамо са дистанце, док не дођемо до онога што сматрамо да би требало да прихватимо.²¹ Могло би се рећи да нас жеља покреће, а ум усмерава. Жеље нам омогућају да деламо док нам ум одређује које жеље да подржимо као разлоге. Разлози морају да буду мотивишући; мотивишући су јер су резултат успешности рефлексије. И управо због тога, по речима Корсгардове, рефлексивни ум је тај који ствара проблем. Он зауставља жеље као покретачку силу. А пошто нам прави проблем, у њему би требало тражити и решење – што ће и урадити постулирањем практичних идентитета (упор. Korsgaard 1996, 93).

4.2. Извор мотивације – интернализам и/или екстернализам

Када је реч о извору моралне мотивације, савремене етичке расправе препознају две супротстављене позиције – *интернализам* и *екстернализам*. У најопштијем облику, интерналисти верују да доношење моралног суда јесте само по себи мотивишуће, док је за екстерналистe то недовољно,²² или, како то Најгел формулише, „екстернализам држи... да

²¹ Сматрамо тиме што процењујемо на основу умских капацитета али и на основу практичних идентитета.

²² Више о овоме: Секић 2013.

нужна мотивација није обезбеђена моралним принципима и судовима, и да је додатна психолошка санкција потребна да би нас мотивисала на повиновање“ (Nagel 1970, 7).

Кристин Корсгард, као и већина интерпретатора Канта, држи да је он био интерналиста.²³ Бринк (*David Brink*) износи тврдњу да Кантови интерпретатори често чине грешку која се огледа у мешању интернализма/екстернализма мотива и разлога. Он каже да се „интернализам мотива и интернализам разлога често мешају... Процене о моралу сматрају се мотивационим чак и ако стварно не мотивишу – докле год имају капацитет да мотивишу. Ови аутори, када кажу да X има капацитет да мотивише, мисле да би рационална особа била мотивисана да уради X, или да би делатник био мотивисан да уради X када би био рационалан“ (Brink 1989, 51). Разлог због којег долази до неразумевања Кантовог схватања мотивације јесте то што је тежиште истраживања на „чињеници да је коначни извор моралне мотивације чисти ум (уместо људска потреба која настаје из сензибилности)“ (Sarantis 2012, 96).

Етичар Вилијам Франкена (*William Frankena*), међутим, сматра да је, по питању мотивације, Кант екстерналиста. Он своју тезу заснива на интерпретацији екстернализма као става да је „мотивација екстерна у односу на обавезу... док је интернализам интеран у односу на моралну обавезу“, и додаје да је право „питање да ли је мотивација 'уграђена' у просуђивање шта је морална обавеза“ (Frankena 1958, 44). За Франкену обавеза представља захтев који се не налази у самоме делатнику – јер није производ његових жеља односно потреба (Frankena 1958, 43). Корсгардова критикује овакав став Франкене: сматра да он не захвата Кантову идеју о „нужној повезаности категоричког карактера императива и аутономије моралног мотива“ (Korsgaard 2000, 317).

4.3. Аутономија и категорички императив

Да бисмо могли боље да разумемо критику коју Кристин Корсгард износи, потребно је рашчинити два принципа која имају централну улогу у конституисању моралности, а то су категорички императив и аутономија. Али, пре него што пређемо на разматрање аутономије и категоричког императива, требало би нагласити да је за Корсгардову парадигматски пример моралне мотивације поступак из осећаја дужности (упор. Korsgaard 1996, 43). Мотивација има пресудну улогу јер разлози на основу којих тврдимо да је поступак морално исправан морају да произведу једини разлог који ће делатника мотивисати на тај поступак. Овако схваћена, мотивација је интерна у односу на обавезу – јер оно што поступак чини морално исправним јесте то што је учињен из исправних мотива: како Корсгардова каже, моралност „станује унутар мотивационих карактеристика људи“, а не у метафизичким или емпиријским карактеристикама поступака (упор. Korsgaard 1996, 67).

Кант у домену истраживања моралности трага за принципом који ће у погледу нормативне снаге бити примаран и свеобухватан. Самјуел Керстајн (*Samuel J. Kerstein*) говорећи о „највишем принципу моралности“ примећује да такав принцип мора да поседује четири карактеристике. Те карактеристике наводи и сам Кант у уводним пасусима *Заснивања метафизике морала* (упор. Kant 2008, 6). Он мора да буде „практички, нужан, обавезујући за све рационалне делатнике и користио би се као врховна норма моралног процењивања поступка“ (Kerstein 2002, 1). Овај принцип ће се користити да би се направила дистинкција између морално допустивих и морално недопустивих поступака – како би се показало који су поступци обавезни, али и да се укаже на то да су они сами по себи добри

²³ Као што су Алисон (*Henry Allison*), Гајер (*Paul Guyer*), Данси (*Johnatan Dancy*), Фалк (*W. D. Falk*).

(упор. Kant 2008). Категоричност императива обично се разуме као захтев да морални суд буде над нама без изузетака обавезујући у захтеву да морални разлози буду разлози за делање (Goodpaster 1981, 179).

Кант каже да „постоји... један категорички императив“, и његова формулација гласи: „Поступај само по максимама за које можеш хтети да буду општи закон“, што представља формулу универзалног закона (Kant 2008, 29). Максиму Кант означава као „субјективни принцип хтења“ (Kant 2008, 27). Оваква формулација омогућује нам процедуру за одређивање да ли је поступак учињен сходно максими²⁴ морално допустив, а сам поступак постаје допустив само ако максима тога поступка може да постане општи закон (Kerstein 2002, 17).

По Кантовим речима, категорички императив може се „квалификовати као практички закон“ или истински морални принцип. Потребно је показати да категорички императив може да нас мотивише, јер би у супротном морал био управо оно чиме га карактеришу они који га исмевају – називајући га „чистом маштаријом људске уобразиље“ (Kant 2008, 38). Карактеризација категоричког императива могла би да садржи то да се сам поступак представља као објективно нужан, што би значило да императив изражава став да је поступање на одређени начин захтевано од принципа који је објективни закон (упор. Buchanan 1977, 250). А објективни закон важи за сва рационална бића. Следствено, за свако рационално биће императив ће постати принцип делања, а самим тим ће конституисати и разлог за делање, који ће важити за сва рационална бића као таква – и управо у томе и лежи његова објективност.

Постоје и императиви са мањом обавезујућом снагом; они се називају хипотетичким. Хипотетички императив изражаваће принцип који не мора да буде принцип делања за свако рационално биће. За разлику од категоричког, хипотетички императив одређен је циљем који је унапред постављен, и он нам говори која средства воде до тог циља. Категорички императив, с друге стране, није условљен никаквим унапред постављеним циљем. Категорички императив прописује обавезу, а анализирањем те идеје, како Корсгардова мисли, доћи ћемо до формуле универзалног закона – што јесте оно што морални делатник хоће. Људска бића, према Корсгардовој „бирају принципе сопственог каузалитета“: „Ми бирамо своје максиме, садржај својих принципа, а категорички и хипотетички императив су правила за то – правила за конструисање максима“ (Korsgaard 2009, 108). Узрок овоме је то што сами себи прописујемо закон. Ми, за разлику од животиња, можемо да бирамо закон наше каузалности, који морамо да представимо императивима, при чему мора да постоји склад између принципа по којима поступамо. Делатник који не поступа у складу с тим принципима, или који стално хоће нешто што није доследно „није једна особа, већ низ, пука гомила неповезаних импулса. Не постоји разлика између некога ко има партикуларистичку вољу или онога ко вољу уопште нема. Партикуларистичкој вољи недостаје субјект, особа која је узрок свих тих поступака“ (Korsgaard 2009, 24). Кристин Корсгард сматра да „тест доследности категоричког императива подржава формирање и одржавање моралног карактера наглашавајући доследност у поступцима, а тиме и јединство личности делатника“ (O'Connor 2006, 251).

Британски утилитариста Џон Скорупски (*John Skorupski*) изложио је став Корсгардове као да представља прелаз од рефлексивне структуре људске свести до категоричког императива.

„1. Ми смо рефлексивна бића (бића чија свест има рефлексивну структуру).

²⁴ Требало би имати у виду да се овде не ради о представљању процедуре за процењивање самог поступка.

2. Рефлексивна бића морају себе саме да посматрају као слободна, тј. као самозаконодавна.

3. Самозаконодавство је форма каузалности, и због тога мора да има закон.

4. Пошто је самозаконодавство слобода, закон такође мора да буде постављен од самих делатника – детерминисан од сопства и никако другачије.

5. Дакле, слободна воља мора да 'изабере максимум која би могла да постане закон'.

6. То јест, мора себе да посматра везаног категоричким императивом: Поступај само по оној максими за коју можеш штети да постане општи закон“ (Skorupski 1998, 344)

Иако умска бића вредност приписују стварима, заправо су она та која одређују сврхе. Дакле, умска бића морају да вреднују умску природу као циљ по себи: ако нечему приписујемо вредност (нечему изван нас), онда морамо да припишемо вредност и извору тог вредновања – нама самима. Управо то и јесте једини начин на који можемо било шта вредновати. Имајући овај циљ у виду, Корсгардова, на основу онога како схвата Канта, сматра да ћемо се руководити само оним максимама за које можемо штети да постану општи закон; пошто умску природу постављамо као циљ, ми сами себи прописујемо тај закон (упор. Korsgaard 2000, 46). Ово значи да смо ми аутономни, и то је други битан став који она наглашава: аутономија је извор обавезности, а тиме и нормативности. Универзализацијом имамо моралну обавезу према људском роду као таквом (Korsgaard 1996, 91). Корсгардова, користећи појам универзализације, жели да укаже на једану од битнијих карактеризације моралних норми а то је да оне морају да имају опште важење.

4.4. Вредновање човештва

Према Кантовом схватању моралности које налазимо у формулацији категоричког императива која се обично назива „формулом човештва као сврхе по себи“, вредновање човештва у себи мора да имплицира вредновање човештва и у другима.²⁵

Став Корсгардове према овом Кантовом гледишту могли бисмо да рашчланимо на следеће тврдње (упор. Korsgaard 1996, 91–92):

Тврдња 1. Аутономија је извор обавезе.

Тврдња 2. Ми имамо моралне обавезе... (нпр.) обавезе према човештву као таквом.

Тврдња 3. Ако узмемо да било шта има вредност, морамо да признамо да имамо моралне обавезе.

Прва тврдња указује да извор нормативности јесте аутономна воља. Аутономија представља стање самозаконодавства у коме делатник сам себи намеће законе по којима дела. Аутономија такође захтева слободну вољу.²⁶ Корсгардова показује да постоје две врсте аутономије или самоодређења²⁷ (*self-determination*) – „у једном смислу, бити аутономан или самоодређен значи бити вођен принципима сопствене каузалности, принципима који су одређујући сопственом вољом. У другом, дубљем смислу, бити аутономан или самоодређен значи бирати принципе који су одређујући сопственој вољи...

²⁵ „Поступај тако да човештво, како у својој властитој тако и у свачијој туђој личности, узимаш и као циљ, а никада само као средство“ (Kant 2008, 74).

²⁶ На овом месту Корсгардова се осврће и на приговор да је слобода откривена у рефлексiji илузија. Она доказује да је овде реч о перспективи првог лица, у којој је чињеница да оно како нам изгледа бити рефлексивни делатник – уистину јесте слободно. Може се закључити да Корсгардова има компатибилистички став (упор. Korsgaard 1996, 92–95).

²⁷ Схваћене као способности да сами себи будемо законодавац.

Сваки делатник, чак и животињски делатник, аутономан је и самоодређен у првом смислу, или не би било смисла приписати му било какве покрете. Само одговорни делатник, људски делатник, јесте аутономан и самоодређен у другом смислу“ (Korsgaard 2009, 108). Корсгардова сматра да постоје два елемента рефлексивне свести: „мислеће ја“ и „делатно ја“. Током целог свога излагања она, када говори о рефлексивној свести, мисли на „мислеће ја“, које се односи на то „како можеш сам себи бити законодавац и како сам себи можеш давати разлоге“ (Korsgaard 1996, 138). Дакле, „мислеће ја“ доноси закон који управља „делатним ја“ (упор. Korsgaard 1996, 104). Када Кристин Корсгард говори о природном путу, она мисли првенствено на процесе који се односе на одлуке детерминисане биолошким условима. На пример, када смо гладни, одлучујемо да једемо – и то је оно што она назива „делатно ја“.

4.4.1. Спонтанитет и *Wille/Willkür* дистинкција

Други смисао о коме Корсгардова говори јесте оно што Кант назива „спонтанитетом“ (упор. Korsgaard 2009; Land 2006). Да бисмо у потпуности могли да разумемо шта се под овим подразумева, потребно је указати на једну Кантову дистинкцију у одређењу воље, а то је дистинкција *Wille/Willkür*.²⁸

У литератури раширеним интерпретацијама, Кант слободу изједначава са аутономијом, а аутономију са моралношћу (упор. Giannini 2013). Проблем који се овде јавља јесте на који начин је онда могуће помирити неморални поступак и слободу. Међутим, ако се слобода преко аутономије *изједначи* са моралношћу, нужно се намеће питање: „На који начин онда уопште можемо говорити о моралној одговорности?“

Управо у дистинкцији *Wille/Willkür* налази се одговор на ово питање. Постоје две различите слободе, а свака од њих повезана је с различитим аспектима воље. Спонтанитет је повезан са самовољом (*Willkür*), док је аутономија повезана са вољом (*Wille*) (Giannini 2013, 74): „Да ум уопште може бити практичан, садржано је у том концепту требања, који означава моћ отпора склоностима, моћ која до израза долази у сваком избору. Та моћ заснована је на могућности поступања по представама закона (тј. правилима), па можемо рећи да је та моћ да се водимо правилима, а то је рационалност, дефинишућа особина слободне воље (*arbitrium liberum*). У литератури се на овом месту указује на разлику коју Кант прави између двају концепата воље, између *Wille* и *Willkür*: први од њих, *Wille* (*voluntas*), означава чисти практични ум као извор *аутономије*, а то је *добра воља*, и то чини се надилази пуки концепт требања и захтева један јак појам трансценденталне слободе... Други концепт воље, *Willkür* (*arbitrium*), означава слободу воље као моћ избора, и ту је треба-концепт не само на делу, него је и потпуно довољан“ (Babić 1992, 45). Бек сматра да је „самовоља (*Willkür*) у потпуности спонтан тек када је поступање вођено правилом које потиче из чистог практичког ума“ (Beck 1960, 180). Неки интерпретатори (нпр. Potter 1978) сматрају да Кант има само једно схватање слободе – оно сажето у његовој дефиницији слободе као „моћ чистог ума да сам за себе буде практичан“ (Кант 1993, 15). Ово представља позитивну формулацију; поред ње стоји и негативна: „Слобода самовоље (*Willkür*) је она независност њеног одређења помоћу чулних подстрека“ (Кант 1993, 15). Што се тиче дистинкције *Wille/Willkür*, Кант даље, у *Метафизици морала*, каже да „од воље (*Wille*)

²⁸ *Wille/Willkür* одговара дистинкцију у српском језику воља/самовоља. Иако није најпрецизнији, појам „самовоље“ користимо у складу са српским преводом *Метафизике морала*, да бисмо постигли терминолошку кохеренцију са цитираним делом. Прецизнији превод *Willkür*-а би био произвољност.

произлазе закони; од самовоље (*Willkür*) максиме. Ова друга је у човеку слободна самовоља; воља која се не може односити ни на шта друго до само на закон који се не може назвати слободним ни неслободним, јер се не односи на радње, него непосредно на законодавство за максимум радњи (дакле на сам практички ум), па стога није напросто нужна ни сама способна за принуду. Само се *самовоља*, дакле, може назвати *слободном*“ (Кант 1993, 27). Хадсон (*Hud Hudson*), примера ради, сматра да самовоља (*Willkür*) у негативној формулацији представља спонтанитет као моћ да се „бирају максиме и да се поступа на одговарајући начин“ (Hudson 1991, 189).

4.4.2. Значај слободе

Кристин Корсгард слободу објашњава кроз рефлексивну структуру људске свести.²⁹ Она сачињава и полазиште њенога истраживања. У ком смислу? Према Корсгардовој, слобода је схваћена као способност самозаконодавства, и успоставља се нашим осећајем одговорности и самоцензуре. Кант наглашава „да ми сваком умном бићу које има вољу морамо нужно да подаримо идеју слободе под којом оно једино дела... Ум мора да посматра сама себе као зачетника својих принципа независно од туђих утицаја, према томе, он мора као практичан ум или као воља умног бића да се посматра као слободан сам од себе“ (Kant 2008, 105). Према њеној интерпретацији, позитивна концепција слободе идентификује се с аутономијом, а она је постулат практичног ума: „Постулат практичног ума је предмет рационалног веровања, али разлози за то веровање су практички и морални... Иако су веровања теоријска по својој форми – воља је слободна, постоји Бог – њихове основе и функционисање јесу практички. Као што Кант... стално наглашава у другој *Критици*, постулати немају никакву теоријску или експланаторну улогу“ (Korsgaard 2000, 172). Корсгардова закључује да, пошто аутономија у Кантовом систему морала нема никакву теоријску улогу, нема ниједног разлога због кога бисмо са сигурношћу могли да одбацимо да је неки неморални поступак – неслободан (упор. Korsgaard 2000; Giannini 2013).

Према Корсгардовој, слободна воља као рационални каузалитет³⁰ није детерминисана спољашњим узроцима, под којима се разуме све што не припада самој вољи. Говорећи о слободи Корсгардова је види пре у практичном него у метафизичком смислу. У прилог овоме иде и следећи цитат у коме говори о детерминизму и слободи: „Уколико нас предвиђања могу упозорити када ће наша самоконтрола да закаже, онда је вероватније да ће се та самоконтрола пре увећати него укинути. Детерминизам не представља претњу слободи“ (Korsgaard 1996, 95). С тим у вези, разматрајући питање слободе Кристин Корсгард осврће се на приговор да је слобода откривена у рефлексiji илузија. Тај приговор јавља се поводом Кантовог става: када поступамо, потребно је да то буде под идејом слободе. Ако бисмо поступали у складу са неком нашом жељом, та би жеља морала да буде подржана од рефлексивног ума, што би конституисало разлог. Дакле, поступање у складу са жељом мора да буде пропраћено максимумом да се тако поступа.

На концу, наша жеља јесте услишена, али она нас није детерминисала. Ми смо аутономно одлучили да деламо у складу с њом, и то смо учинили слободно (упор. Kant 2008; Korsgaard 1996). Кант изједначава вољу умских (виших) и сензорних (нижих) чула, и то је услов који је потребан да би постојала морална обавеза. Код Бога, на пример, који поседује

²⁹ Управо због њеног схватања слободе, које је умногоне хегелијанско, Лидија Моланд (*Lydia Moland*) доказује да би Корсгардина позиција била много јача ако би прихватила Хегелов појмовни оквир (Moland 2011). Више о овоме у поглављу 6.

³⁰ Што значи да је сâм ум њен конституент.

оно што Кант назива „светом вољом“, не постоји обавеза јер је воља таквог бића у потпуности детерминисана моралним законом (упор. Engstrom 2009, 25; Lueck 2009, 597). Ми деламо на основу подстицаја које добијамо из практичког ума, путем мишљења, а то сачињава интегрални део нас самих. Следствено, када деламо аутономно, то је зато што сами себи прописујемо разлоге. А разлози нас обавезују (упор. Babić 2011).

Неки заступници „научног погледа на свет“ сматрају да смо ми део каузалног низа, те да ће моћи да се предвиди шта ћемо следеће урадити када имамо одређене жеље, које нас афицирају. Корсгардова ове приговоре одбацује јер сматра да се своде на то да се одреди да ли би неко потенцијално знање шта ћемо да урадимо показало да нисмо слободни (Korsgaard 1996, 96). Она држи да би оно могло да покаже само да ми нисмо одговорни али „друго је питање да ли је детерминизам претња одговорности. Слобода је способност да се нешто може урадити другачије, не способност да се уради другачије. Нико нема ту способност, јер не можете променити прошлост“ (Korsgaard 1996, 96). Овај став је битан да би се показало да је структура наше рефлексивне свести таква да јој је потребно да дела под идејом слободе и Корсгардова је сасвим уверена да нема приговора који успевају да га оспоре. Према њеном мишљењу, то је једна од очигледних чињеница, која долази до изражаја када доносимо одлуке и бирамо. Овде није реч о могућности научног објашњења појмова већ о ономе што се дешава у уму рефлексивног делатника. Рефлексивна је део онога што ми јесмо, и „немамо избор да ли желимо да будемо људска бића у потпуности. Бити људско биће у потпуности, делати са људским капацитетима, *бирати*, то је моја егзистенцијална категорија“ (Skorupski 1998, 338).

Друга и трећа тврдња³¹ односе се на статус који човештво заузима како у филозофском систему Корсгардове, тако и у свету уопште. Да ли можемо да говоримо о вредности човештва и која је његова улога у одбрани тих принципа?

Кантова формулација:³² „Поступај тако да човештво, како у својој властитој тако и у свачијој туђој личности, узимаш и као циљ, а никада само као средство“ (Kant 2008, 74) сматра се једном од његових најмање упитних теза. Разлог томе лежи у непосредној интуитивности става који се често сматра здраворазумским, а то је да човек има вредност само зато што је човек. Међутим, то је став који не би требало олако прихватити као важећи, већ би га требало озбиљно и размотрити. Први корак у откривању истинског статуса човештва јесте да се одреди оно заједничко свим људима а то је поседовање умске способности (уп. Formosa 2014, 50).

4.5. Схватање вредности по Корсгардовој

У књизи *Стварање Царства сврха (Creating the Kingdom of Ends)*, Корсгардова поставља питање: „Да ли Кант мисли, или да ли би кантовац требало да мисли да људска бића једноставно имају неусловљену или интринсичну вредност, или постоји смисао у коме ми вредност морамо да доделимо, чак и себи самима?“ (Korsgaard 2000, 407). Њен одговор је да, када је реч о вредности човека, погрешно постулирати метафизичку реалност или чак нудити метафизичку одбрану те вредности већ се она додељује. Делатници су ти који стварима приписују вредност (упор. Korsgaard 2000, 407). Етички реалиста Фицпатрик (*William FitzPatrick*) и нео-кантовац Воткинс (*Eric Watkins*) уочавају да је њена интерпретација Канта мотивисана ставом кантовке Оноре О’Нил (*Onora O’Neill*) за коју кажу

³¹ Тврдње која су назначене у одсеку 4.4. и где се наглашава да имамо моралне обавезе према човештву и тврдња да, ако било шта има вредност, морамо да признамо да имамо моралне обавезе.

³² Формула „човештва као сврхе по себи“.

да „вредност и нормативност разуме у терминима евалуативне или нормативне посвећености која се наводно ствара самим делањем воље, и они немају даљу метафизичку реалност... овим се избегава позивање на метафизичке тврдње о вредности или нормативности, за које Корсгардова мисли да улазе у конфликт с научним погледом на свет, и које су у сваком случају експланаторно неадекватне“ (Watkins, FitzPatrick 2002, 358). Истоветан став у погледу статуса вредности налазимо и у *Изворима нормативности*, где за њих каже да нису „откривене интуицијом да се налазе 'тамо негде' у свету. Добре максиме су интринсично нормативни ентитети, али су оне такође производ наше легислативне воље. У том смислу, вредности су створене од стране људских бића... вредности су конструисане процедуром, процедуром стварања закона за саме себе [за делатнике који их стварају – прим. аум.]“ (Korsgaard 1996, 112).

С обзиром на то да ми, будући да смо рефлексивна бића, имамо разлоге на основу којих поступамо, потребно је имати и довољно добре разлоге, што имплицира да неке циљеве морамо посматрати као добре. Корсгардова у вези с тим каже да „морамо сами себе посматрати као способне (захваљујући нашој умској природи и способности да постављамо циљеве) да додељујемо вредност стварима које изаберемо и циљевима које постављамо“ (Korsgaard 2000, 260). С обзиром на то да ми неке ствари сматрамо битним зато што су битне нама, Кант закључује да морамо сами себе сматрати битним. Због тога је вредност човештва садржана у сваком људском избору (Korsgaard 1996, 122). Или, како то Воткинс и Фицпатрик формулишу, „једини начин на који ми можемо да имамо ту способност придодавања вредности као умски делатници, био би да будемо неусловљено вредни као умски делатници. Тиме, да бисмо могли да практички функционишемо, морамо себе да посматрамо као неусловљено вредне и као умске делатнике“ (Watkins, FitzPatrick 2002, 359).

На овој линији разматрања многи аутори закључују да Кант људско достојанство схвата као апсолутну вредност коју поседују сви људи.³³ Шта се подразумева под достојанством? Достојанство представља неку врсту вредности коју људско биће поседује, а која се сматра апсолутном, унутрашњом и неусловљеном (Sensen 2009, 311). Вредност која се ослања на саму чињеницу да смо људска бића. Достојанство, како Кант наглашава, стоји насупрот цени, која је таква да јој се увек „може поставити нешто друго, као његов еквивалент; напротив, оно што је узвишеније од сваке цене, оно што не допушта никакав еквивалент, то је достојанство“ (Kant 2008, 82). Даље Кант каже да је моралност „услов под којим једино неко умно биће може да буде сврха по себи, пошто је једино на основи те моралности могуће да се у царству сврха буде његов један законодаван члан. Према томе, морал и човек, уколико је он за морал способан, јесу оно једино што има достојанства“ (Kant 2008, 83). Тзв. „стандардно“ читање Канта³⁴ одређује га као неку врсту реалисте који људску вредност схвата као метафизичко својство. На овом месту вреди споменути и спор који је Кристин Корсгард водила са Аланом Вудом (*Allan Wood*) у погледу Кантове друге формулације категоричког императива, а чији се значај огледа и у широј метаетичкој расправи о природи вредности. Корсгардова се, наиме, сврстава у конструктивистичке интерпретаторе Канта. Њен конструктивизам огледа се управо у већ поменутом процедурализму, према којем постоје исправни начини да се одговори на тзв. „нормативно питање“: „За Корсгардову, релевантне процедуре на извору нормативности су процедуре повезане са хтењем, а оно што им даје посебан статус јесте то што су за нас практички нужне – формалне процедуре које умска бића морају да употребе да би уопште функционисали као

³³ Овакав став можемо да видимо на пример код Пејтна (*H. J. Paton; Paton 1947, 189*) и Лоа (*P. C. Lo; Lo 1987*).

³⁴ Према Алену Вуду, који и сам припада тој струји (в. *Wood 2008*).

делатници“ (FitzPatrick 2005, 655). Са друге стране, Вуд нуди реалистичку интерпретацију Канта. Он каже да Кант „никада није представио достојанство умске природе као циљ по себи, или категоричку природу моралне обавезе, или објективно важење моралног закона, као начине на које би умска природа или закон могли да буду замишљени или разматрани. То су једноставно тврдње о томе какве ствари јесу“ (Wood 2008, 112).

Ова два схватања разилазе се у погледу два Кантова става. Прво се односи на шта Кант мисли када говори о „апсолутној вредности“ умске природе и односу између апсолутне вредности и наших субјективних и условљених циљева. Друго место спорења јесте како се интерпретира Кантова тврдња да „умска природа егзистира као сврха сама по себи. Тако човек нужним начином замишља своје властито постојање“ (Kant 2008, 73). За Вуда, неусловљена вредност је објективна и реална, и наши разлози на основу којих бирамо циљеве указују на то због чега су они добри (уп. Arroyo 2011, 355). Вуд каже да наши циљеви имају вредност зато што „испуњавају потребе, или обогаћују живот, или доприносе процвату и срећи умских бића“ (Wood 2008, 92). С друге стране, већ смо видели да је став Корсгардове да наша умска природа додељује вредност *стварима*, уз напомену да тај став не имплицира да та природа има апсолутну вредност. Она сматра да сваки делатник мора да о себи мисли као да поседује ту вредност у односу на умску способност постављања циљева (Korsgaard 1996, 123). Када је реч о критеријумима који су потребни да би неки циљ био добар, Корсгардова сматра да он мора да буде објект умског избора, да у односу на свако људско биће мора да конституише разлог за делање, да мора да буде „конзистентан, хармоничан објект“³⁵ и, напослетку, да мора да буде оправдан (упор. Korsgaard 2000).

Корсгардова сматра да није довољно да се човештво сматра вредним, већ да је потребно да се то и докаже путем позивања на људски ум. И Корсгардова и Вуд прихватили су се покушаја, како Керстајн (*Samuel J. Kerstein*) примећује, да докажу да смо ми рационално приморани да признамо вредност човештва (Kerstein 2001, 23). Једно од кључних места које Кристин Корсгард наглашава у односу на овај став јесте да неприхватање човештва као вредног води у практички скептицизам – схватање по коме, ако не прихватимо човештво као вредно, не постоје разлози да се било шта ради. Управо због способности постављања циљева, као и додељивања вредности стварима, ми постајемо *conditio sine qua non* сваког моралног делања.

Керстајн је овај, регресивни аргумент³⁶ разложио на следећи начин:

„(1) Узмимо да су неки наши циљеви добри.

Следствено,

(2) Прихватамо да постоји довољан услов њихове добротe: нешто што је или само по себи неусловљено добро или што доброту извлачи из нечега другогa што је неусловљено добро.

(3) Довољан услов крајње добротe циља не лежи у самим циљевима.

(4) Не лежи ни у склоности ка њима.

(5) Довољан услов добротe циља није у њиховом доприносу срећи, или свачијој срећи.

Рефлексијом,

(6) Сматрамо да је довољан услов добротe циља то што су они објекат нашег умског избора.

Дакле,

³⁵ То значи да реализација тога циља искључује реализацију циља неког другог делатника.

³⁶ Кристин Корсгард овај аргумент назива регресивним јер „нешто је узето као датост или актуелно, и услови могућности тога се истражују“ (Korsgaard 2000, 117). Аргумент се, дакле, креће (логички) „уназад“. Датости о којима се овде говори јесу да људи имају добре циљеве.

(7) Морамо да схватамо моћ умског избора (човештво) као неусловљено добро.

Рефлексијом,

(8) Морамо да држимо да је довољан услов доброте сваког доброг циља делатника то што је објект делатниковог умског избора.

Дакле,

(9) Морамо да схватимо да је свачија способност умског избора (човештво) неусловљено добро“ (Kerstein 2001, 27).

Ако бисмо пратили овај аргумент који Корсгардова приписује и Канту, морали бисмо да прихватимо и то да моралну обавезу имамо и према себи самима и према свим другим људским бићима. У покушају спајања обавезности, са једне стране, и схватања самих себе као слободних, ствара се антиномија коју Корсгардова решава кантовски, али правећи искорак у односу на њега. Битна дистинкција – за коју ауторка каже „да је Кант не прави“ (Korsgaard 1996, 98) – јесте одвајање тзв. „закона категоричког императива“ од моралног закона. Разлог одвајања лежи у томе што постоји јаз између општих нормативних разлога (тврдња бр. 1 – „Аутономија је извор обавезе“) до моралних разлога, а да би се он премостио, потребно их је повезати. Начин на који ће то бити могуће лежи у постулирању практичних идентитета. У тој дихотомији, закон категоричког императива³⁷ гласи: делај само по максимама за које можеш штети да буду општи закон (Kant 1998), док је морални закон – закон царства сврха, Кантове идеал-типске републике умских бића, у којој морални закон налаже да деламо само по оним максимама за које се сва умска бића могу, у једном кооперативном систему, сагласити (Korsgaard 1996, 98). Разлози настају када нагони прођу тест рефлексije, док обавезе настају када нагони не прођу тај тест. Постављање питања да ли би требало да деламо на основу овог нагона доводи нас до категоричког императива као само формалног захтева да се неки принцип усвоји у форми закона. Међутим, још увек немамо моралну обавезу. Кристин Корсгард, за разлику од Канта, држи до тога да је формални захтев категоричког императива одвојен од моралног закона, супстанцијалног захтева који се односи на све људе (O’ Day 1998). Према Корсгардовој, Проблем са Кантовим аргументом лежи у томе што он „успоставља да је категорички императив закон слободне воље, али не успоставља и да је морални закон закон слободне воље. Сваки закон је универзалан, с тим што аргумент који сам управо описала не решава питање *домена* у коме закон слободне воље важи“ (Korsgaard 1996, 99).

Због немогућности да на адекватан начин реши питање граница његовога важења, категорички императив понекад се схватао као празан формализам (Freenhagen 2011; Korsgaard 1985). Хегел (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*) се сматра ствараоцем једне од најзначајнијих форми приговора Кантовој филозофији морала као чистом формализму, који не успева да на адекватан начин пружи усмерење на који би начин требало да се понашамо у датим ситуацијама (упор. Hegel 1964, 122). С тим у вези и етичар Кристофер Гованс (*Christopher W. Gowans*) наглашава да је „на различите начине Кантова филозофија морала била на мети различитих критика због неспособности да објасни детаљан нормативни садржај наших живота, чинећи чисти, практични ум – конкретно, тзв. „универзализацију“ – јединим арбитром у избору наших вредности... Кристин М. Корсгард одговара једној форми критике бранећи Кантову филозофију морала значајно измењену оним што се чини да је атрактивна концепција практичног идентитета, схваћена као извор свих вредности које воде наш живот“ (Gowans 2002, 546). И харвардски комунитариста Мајкл Сандел (*Michael*

³⁷ У формулацији категоричког императива која је позната као „формули универзалног закона“.

Sandel) изложио је једну критику Канта: универзалност коју он постулира не може да буде релевантна за моралне партикуларности у нашим животима. То је модификована верзија критике према којој Кантова етика не препознаје дистинкцију између моралности и онога што Хегел назива обичајношћу (упор. *Sandel* 1982). Корсгардова, управо увођењем практичног идентитета, покушава да отклони недостатке које су и Кантови критичари и његови следбеници уочили у откривању извора нормативности. Корсгардова Кантов приступ етици дефинише као „покушај да се покаже да је она базирана на практичном уму, то јест да наша морална просуђивања могу да буду објашњена у терминима умских стандарда који се примењују директно на понашање или делиберацију“ (*Korngaard* 2000, 311).

Привлачност оваквог става је очигледна. Ако је морално добар поступак умски, као што смо могли из претходних разматрања да закључимо, онда у заснивању етике не морамо да постулирамо метафизичке ентитете нити да се позивамо на неке наше личне диспозиције. То је управо оно што је Кристин Корсгард покушала да покаже.

Наравно, то не значи да смо дошли до коначног одговора на питање извора нормативности. Сада је потребно показати на који начин је могуће да се нормативан садржај унесе, као и фундирати разлоге за поступање на основама које Кант поставио.

5. Природа разлога

5.1. Која је природа разлога

Разлози у систему Кристин Корсгард с пуним правом заузимају изузетно значајно место. Као што смо већ напоменули, они се *стварају*, а не *откривају*. Тренутак њиховог стварања јесте тренутак када наше жеље или нагони прођу тест рефлексije. Ако, пак, нагони и жеље не прођу тест рефлексije, настаје обавеза да се не поступи по тим жељама или нагонима.

У принципу, о разлозима је могуће говорити на три начина, како Корсгардова и наводи у књизи *Конституисање делатника: Есеји о практичком уму и психологији морала (The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology)*:

1. Разлози су пре активни него пасивни аспект ума (Korsgaard 2009, 207).
2. Давање разлога је самосвесна, самоусмеравајућа активност путем које ми својом вољом обликујемо рецептивне инпуте (Korsgaard 2009, 207).
3. Разлози се традиционално идентификују с употребом одређених принципа (Korsgaard 2009, 208).

Овим Корсгардова жели да каже да се разлози супротстављају перцепцији, сензацијама, или чак и емоцијама. Наш ум има динамички карактер, што значи да ми нисмо пасивни примаоци сензација из спољног света, већ активно учествујемо у њиховој карактеризацији. Наравно, није сваки утисак који примимо из спољашњег света обрађен на исти начин. Постоји широк дијапазон утисака – од оних најпримитивнијих, који су аутоматски и урођени, преко оних који су обликовани искуством и учењем, до оних најсофистициранијих, који су свесно усмерени.

Међутим, разлози се налазе на нивоу вишем од највиших нивоа пуког рецептивитета. Они су производ способности својствених само човеку. С тим у вези, управо друга и трећа карактеризација разлога коју наводи Корсгардова указује на тај њихов елемент – „особа се назива разумном или рационалном када су њена веровања или дела у складу с диктатом принципа, или када је свесно вођена њима. И на крају, постоје појединачна разматрања, која потврђују или оповргавају веровања или поступке, и то је оно што називамо 'разлозима'" (Korsgaard 2009, 208). Дакле, разлози стоје у основи сваког нашег поступка и управо због њих, и способности због којих их имамо, ми можемо да говоримо о моралној одговорности. Поступак који је рефлексивно одобрен јесте онај поступак који са стадијума жеље прелази на хтење. Однос жеље и хтења такав је да „можемо *желети* све што се може (непротивречно) *замислити*. Насупрот томе, можемо *хтети* само оно што је *могуће остварити*, што је много мање од онога што се може желети... очигледно је да се појам одговорности, који је уско везан са појмом слободе, може односити само на ову другу сферу“ (Babić 2010, 14). Приписивање одговорности може да се односи на домен онога што се може остварити, и потребно је да су средства за остварење тога циља на располагању: „хтети нешто је посматрати себе као узрок циља о коме је реч – као оног који ће га остварити. Ово разликује хтење од пуке жеље“ (Korsgaard 2009, 94).

Кристин Корсгард верује да постоји само једна врста разлога, а то су разлози који су производ нашег рефлексивног испитивања (упор. Korsgaard 1996). Ако жеља прође рефлексiju, она се формулише у виду максиме. Следећи корак јесте да максимум ставимо на тест универзализације. На основу овог теста увиђамо да ли можемо хтети да та максима

постане закон.³⁸ Ако се покаже да је то „добра максима“, можемо рећи да су наши нагони рефлексивно одобрени, чиме је разлог конституисан.

5.2. Рефлексивно одобравање

Процес „рефлексивног одобравања“ јесте метода којом се конституише нормативност. Корсгардова, полазећи од чињеница структуре људске свести и способности, а потом и указујући на то да се до принципа долази путем рефлексije, жели да покаже да је процес расуђивања суштински законодаван. Кад је овај процес законодаван, самим тим је и нормативан – јер представља закључке ума. Тиме даље преиспитивање зашто нешто чинити губи своју основну функцију, функцију откривања извора нормативности, тј. фундаирања разлога. Расуђивање (*reasoning*) јесте одвојено од разлога (*reasons*) или, како етичар О’Деј (*Ken O’Day*) то формулише, „расуђивање је активност или процес у који се укључујемо, док су разлози разматрања за и против неког делања, планова, политика итд. закључци или исходи те активности. Једноставно речено, расуђивање је процес, док су разлози његов производ“ (O’Day 1998, 71). Сам процес расуђивања је, као што је већ речено, инхерентан људским бићима и, будући да је такав, његов производ мора да мотивише делатника, чиме се ствара разлог (упор. Korsgaard 2009). Ако којим случајем жеља или нагон не прођу рефлексiju, ствара се обавеза. Та обавеза огледа се у суздржавању од поступака који би задовољили жеље или нагоне који нису прошли рефлексивно одобравање.

Приступ који Кристин Корсгард има при решавању нормативног питања је, као што смо напоменули, конструктивистички. Конструктивисти верују да су исправни одговори на проблем истинитости нормативних тврдњи у процедури тзв. „практичког одлучивања“. Филозоф права Самјуел Фримен (*Samuel Freeman*) за овај приступ каже да су „морални принципи исправни (или истинити или разумни) кад су производ процедуре одлучивања која је инкорпорирала све релативне критеријуме исправног расуђивања“ (Freeman 2007, 292). За Корсгардову ово представља једини исправан начин на који је могуће одговорити на проблем нормативности. Полазиште делиберације о исправности неког поступка мора да буде у складу с нашим практичким идентитетима – мада може да се учини чудним како нормативност која проистиче из идентитета делатника може да буде обавезујућа, јер су лични разлози контингентни.

У погледу различитих нивоа нормативности који се односе на различите практичке идентитете, најјаснију формулацију схватања нормативности Корсгардове, можемо пронаћи наћи у почетним пасусима *Самоконституције*. Она ту каже да нужност избора и поступања није каузалне, логичке, или рационалне нужности већ сматра да је „то наш завет: једноставна и неумитна чињеница људског стања. Али, када се једном нађемо унутар те чињенице, када се суочимо с нужношћу делања, суочени смо са различитим облицима нужности: живимо под притиском огромног броја закона, дужности, обавеза, очекивања, захтева, правила, и говорења шта да чинимо“ (Korsgaard 2009, 2). Иако у систему морала Кристин Корсгард о разлозима можемо да говоримо као о принципима које поседује искључиво делатник, морамо наћи начин како да пружимо моралну оцену поступака другог делатника. Она притом наглашава да морамо да останемо „унутар те чињенице“, што значи да као делатник поступамо и односимо се према свету из перспективе првог лица. „Самозаконодавно делање“ не сме да се разуме као чињеница коју у односу на људско биће постулира неко други, већ изазов првог лица – оног лица са којим се свако људско биће суочава (уп. Vambauer 2017, 65).

³⁸ Закон који важи у царству сврха.

Да бисмо могли да говоримо о разлозима (које други делатник има) као критеријумима процењивања (што представља један од кључних елемената нормативне теорије), потребно је да покажемо да је могуће њихово дељење – они могу да буду смислени само када је њихово значење подељено (Van Willigenburg 2002, 173). Под „дељењем“ се подразумева својство разлога да буде исказано и схваћено од другог умског бића. Разлоге другог потребно је разумети чак и ако они нису наши разлози. На који начин је то могуће?

5.3. Морални и ванморални разлози и обавезе

Решење проблема на који начин разлози могу да буду подељени и разумљиви се може наћи у дистинкцији коју Корсгардова прави између моралних и ванморалних разлога и обавеза (*moral and nonmoral reasons and obligations*). Она може да се сведе на следеће:

1. „Морални разлози: делатник има моралан разлог да дела по оним подстицајима који су коегзистентни са човечношћу и моралну обавезу да не дела по оним подстицајима који су некоегзистентни са човечношћу.

2. Ванморални разлози: делатник има ванморални разлог да дела по оним подстицајима који су коегзистентни са његовим појединачним практичким идентитетима и ванморалну обавезу да не дела по оним подстицајима који су некоегзистентни са неким од његових практичких идентитета“ (Bambauer 2017, 69).

Наведена дистинкција битна је још и зато што служи да се оправда нужност практичких идентитета. Да бисмо делали, потребни су нам практички идентитети који стварају разлоге. Поставља се притом питање: Зашто су нам потребни посебни практички идентитети? Зар није довољан један - онај општи?

Наш општи и нужни практички идентитет (то да смо људска бића) служи као нормативни стандард за наша дела у једном ширем смислу. Тај смисао огледа се у нашем идентификовању нас самих као аутономних делатника који су обавезани тиме да су нам потребни разлози. Друга битна тврдња која проистиче из нашег општег практичког идентитета, а која је разматрана у претходном поглављу, јесте да морамо да вреднујемо човештво у другоме. Општи практички идентитет представља најшири оквир у коме поступамо. Уједно, тај оквир има и највиши степен обавезности. Али, то нам не говори како би требало да се понашамо у специфичној ситуацији (в. Bambauer 2017). Корсгардове сматра да да се ми, због проблема који се јављају када се суочимо с неким *специфичним* животним ситуацијама, у тим приликама не позивамо на категорички императив, морални закон или неки други принцип који има висок степен општости. Нама су тада потребни принципи који се баве свакодневним ситуацијама јер оне изискују брзо, и на неки начин, „интуитивно“ поступање.

Ову „интуитивну“ требало би схватити само у оквирима који се односе на појединачне практичке идентитете које делатник поседује. И у овим оквирима се позивамо на ванморалне разлоге и обавезе, с тим што су тада то они разлози који су карактеристични за специфичне улоге које носиоци тих контингентних практичких идентитета имају, и ситуације у којима се они затекну. Примера ради, родитељ би, требало да обезбеди гардеробу своје детету, као и да га васпитава, али не би требало да га туче, односно да му наноси телесне повреде само зато што га дете није послушало. Разлози који се односе на појединачни практички идентитет су они који се односе на улогу „бити родитељ“; став Корсгардове јесте да прихватањем те улоге прихватамо и корпус обавеза и дужности које та улога собом носи (упор. Korsgaard 1996, 103). Знамо да одређене ситуације изискују појединачне нормативне стандарде на основу којих бисмо могли да створимо разлоге погодне за одређену ситуацију. Филозоф морала Кристоф Бамбауер (*Christoph Bambauer*)

наглашава да, „на неки начин, стварање појединачних практичних идентитета јесте наш први одговор на изазов који нам поставља општи практички идентитет (тј. наша умска природа), а одобравање наших нагона као разлога представља други корак“ (Vambauer 2017). Ми деламо на основу разлога: „Стојим овде и не могу да радим другачије – јер морам да будем неко“ (Korsgaard 1996). „Имати морални разлог“ значи поштовати човештво и код себе и код другог, а то је оно што свако људско биће мора да разуме, али и да поштује. Морални разлози припадају свима, а поступање у складу с појединачним практичним идентитетима мора да буде у складу с моралним законом. Увек ће морални разлози надвладати ванморалне разлоге; они ће имати јачу обавезујућу улогу у животу појединца, ма колики и ма колико битан (за самог појединца) појединачни практички идентитет појединац поседовао.

5.4. Оправдавање разлога

Питање које се неминовно намеће гласи: „На који начин 'то што сам неко' може да буде довољно да оправда разлоге који се јављају од специфичних практичних идентитета?“ Поступање које негира неку практичку концепцију идентитета коју особа поседује представља директно уништавање осећаја те особе да је њен живот вредан живљења, а њени поступци вредни предузимања (Cohon 2000, 65; Korsgaard 1996, 101, 129). Будући да су савремени кантовци склонили директнијем повезивању идеје интегритета с идентитетом, то би за њих значило да се тим повезивањем, у ствари, гази интегритет особе. Примера ради, Кристина Корсгард каже: „Етимолошки, интегритет је једност, интеграција је оно што нешто чини једним. У метафизичком смислу, имати интегритет значи: бити нека ствар, бити једна ствар, јединство, ентитет; уопште – бити нешто. Међутим, ми тај термин користимо да означимо некога ко живи по својим сопственим стандардима. То је тако зато што мислимо да њега (*him*) живљење по тим стандардима чини јединственим (*one*), а тиме и особом као таквом“ (Korsgaard 1996, 102). Корсгардова, иначе, нерадо користи термин „интегритет“. Разлог за то је управо могућност различитог тумачења овог појма. У својим радовима она се радије опредељује за кантовски интониран појам „практичког идентитета“ (Сekić 2016, 50).

Требало би имати у виду да позиција коју Корсгардова заступа у погледу различитих практичних идентитета није да су они *ipso facto* нормативни већ, како то каже критичар Корсгардове Рејчел Кохон (*Rachel Cohon*), зато што показују „да би нешто било добро као идеја да се уради, али недовољно да их учини нормативним. За то нам треба аутономија – самосавлађивање. Ја сматрам да је истински практички идентитет – како га Корсгардова описује – толико јака, животно одређујућа психолошка карактеристика да је понекада сама по себи довољна да нам пружи разлог да деламо. Самозаконодавство није нужно“ (Cohon 2000, 68).

Иако је овакво одређење практичних идентитета донекле убедљиво, оно ипак захвата само део онога што представља концепцију практичних идентитета, што ћемо у даљем излагању и показати. Али, пре тога морамо да се осврнемо на критеријуме оправдавања које Корсгардова предлаже.

5.5. Шта теорију чини нормативном

Корсгардова критеријуме оправдавања уводи зато што жели да избегне произвољност, која би је могла одвести из оквира њене теорије. Она се, дакле, прихватила задатка да покаже шта то неку теорију о моралу чини убедљивом. То су нормативна и

експланаторна адекватност (Korsgaard 1996, 13).³⁹ Експланаторна адекватност као критеријум каже да теорија мора да објасни нормативну снагу моралних концепата, док нормативна адекватност захтева да теорија објасни практични утицај тих концепата на начин на који се њихова нормативност не умањује (Korsgaard 1996, 13).

Корсгардова је, уз то, представила три услова које теорија мора да испуни да би била нормативна:

1. „Теорија мора да пружи одговор који задовољава особу која поставља нормативно питање у првом лицу – одговор мора да буде *мој* одговор“ (Korsgaard 1996, 16).

2. „Теорија мора да буде 'транспарентна' – то јест, мора да буде таква да, када бисмо (према тој теорији) знали праве разлоге за своју моралну мотивацију, онда би нам наше познавање тих разлога пре пружио разлоге да застанемо, него да преиспитујемо и, могуће је, одрекнемо се наших моралних пракси“ (Korsgaard 1996, 17).

3. „Теорија мора да се на дубљи начин позива на наш осећај онога што јесмо, на наш осећај идентитета. Ово подразумева да теорија мора да покаже да је 'рађање лоше ствари понекада горе од смрти'. Стога теорија мора да се позива на наш осећај интегритета: чињењем лошег дела ми више не бисмо били ми – суочили бисмо се с губитком идентитета, што је једнако лоше, или и горе од смрти“ (Korsgaard 1996, 18).

³⁹ Гибард сматра да њена теорија не успева да задовољи критеријуме оправдавачке адекватности (Gibbard 1999, 142).

6. Сврха и улога практичког идентитета

6.1. Зашто су потребни практички идентитети

Кристин Корсгард је увођењем концепције практичког идентитета дала оригиналан допринос трагању за одговором на тзв. „нормативно питање“. Нормативни појмови постоје зато што „људска бића имају нормативне проблеме. А имамо нормативне проблеме зато што смо самосвесне, умне животиње, способне за рефлексију о томе у шта би требало да верујемо и шта да радимо“ (Korsgaard 1996, 46). Полазећи од жеља, склоности, и осећања, ми их, путем рефлексије, испитујемо и одлучујемо да ли да деламо на основу њих. У рефлексији склоности постају разлози, под условом да се одлучимо на делање. То значи да смо их „подржали“. А ако сматрамо да наше жеље или склоности нису ваљани разлози, рефлексивно их одбацујемо, и тиме стварамо обавезу да *не* поступамо у складу с њима.

Знамо да, посматрано из практичног угла, наше поступање мора да буде под претпоставком слободе, што се показује управо у рефлексивној структури наше свести. Тиме што правимо отклон од импулса, ми себе прихватамо као (аутономне) делатнике који нису под њиховом контролом (упор. Cohen 2000). Видели смо да слободна воља не може да бира без ограничења која се манифестују законом. Тај закон мора да буде такав да се с њим можемо идентификовати. Његов садржај може начелно бити било какав, али Корсгардова сматра да он докле год има *форму* закона, мора бити универзалан у неком домену људске делатности. Када је реч о практичким идентитетима, појединачни домен важења закона биће успостављен управо одговарајућим, појединачним практичким идентитетом. Сажето посматрајући, закон слободне воље за Корсгардову ће значити: „Поступај само по оној максими за коју можеш хтети да буде закон за све Ф-ове, где Ф означава релевантни практички идентитет, на пример: брат, Џимов пријатељ, грађанин Шпаније. Када подржим импулс да делама, правим максимуму таквога делања као закон за себе као Ф-а. Моје мислеће ја, због рефлексивне структуре моје свести, има (законодавни) ауторитет, а не само чисту силу над мојим делатним ја. Ово је извор нормативности“ (Cohen 2000, 66).

Корсгардова сматра да ми морамо да прођемо кроз процес рефлексивног одобравања, да од њега не можемо да побегнемо јер је то део наше природе, или, уже говорећи, наше рефлексивне свести. Она тврди да само када деламо на основу импулса које смо рефлексивно одобрили можемо да кажемо да смо делали на основу разлога, па чак и делали уопште.

Питање које се овде поставља јесте: Зашто ја уопште прихватам или одбацујем неке жеље? Корсгардова разлог овоме види управо у практичким идентитетима које поседујемо – „дескрипција којом ти сам себе вреднујеш, дескрипција у оквиру које налазиш да је твој живот вредан живљења и да су твоја дела вредна чињења“ (Korsgaard 1996, 101). Чињеница је да свако од нас припада неком скупу. На макронивоу, сви смо људска бића: идући ка микронивоу групишемо се у мање целине – на основу пола, вере, нације, нечијег супружника или пријатеља, и „сви ови идентитети имају разлоге и обавезе. Твоји разлози изражавају твој идентитет, твоју природу; твоје обавезе проистичу из онога што твој идентитет забрањује“ (Korsgaard 1996, 101). Који практички идентитет ће имати – то је контингентна ствар, али оно што је нужно јесте да свако људско биће мора да поседује барем неки.⁴⁰ У

⁴⁰ Корсгардова сматра, као што смо могли да видимо, да су сва људска бића равноправни чланови царства сврха, и да је то једини практички идентитет који је својствен свим људима.

супротно, делање без практичког идентитета било би слично животињском понашању – пошању у коме не постоје разлози већ само нагони.

Корсгардова, дакле, сматра да нас наша природа приморава да поседујемо нормативне стандарде. Као делатници, ми бирамо разлоге за делање који нас воде остварењу постављених циљева. Ти циљеви нису и не могу да буду формулисани самим жељама. Иако неки нагони и жеље стоје у основи разлога, они рефлексивном постају конституент разлога. И то је управо оно што људска бића разликује од животиња. Корсгардова за њих каже да су „посебна врста идентитета, она која даје смисао нашој пракси да људе сматрамо одговорним за своје поступке, а и за стварање посебних веза заснованих на тој пракси“ (Korsgaard 2009, 20). Међутим, ми не бирамо само разлоге, већ и нормативне стандарде који усмеравају наше поступке. У ствари, нормативни стандарди и јесу практички идентитети (упор. Korsgaard 1996, 101). Они служе као извор практичких разлога (упор. Korsgaard 2009). То значи да нам они пружају конкретна упутства шта чинити у одређеној ситуацији.

Корсгардова прави разлику између два типа практичких идентитета – општих и појединачних. Општи практички идентитет јесте онај који свако људско биће поседује као људско биће, а то је да је он аутономни делатник који слободно бира разлоге свога делања. Он нема никакав „садржај“, већ само представља услов могућности избора појединачних идентитета. С друге стране, појединачни практички идентитет јесте онај који зависи од мноштва различитих и контингентних улога које свако људско биће преузима. Могуће је одрећи се појединачног практичког идентитета, променити га или заменити, али увек морамо да поседујемо неки, јер практички идентитети представљају оно што ми сматрамо вредним, они служе као „морални компас“ који усмерава наше свакодневно делање.

Шта Корсгардова подразумева под „делањем“? Да бисмо могли да разумемо концепт практичког идентитета, морамо да разумемо њен став везан о природи делања. Она држи да је концепт делања телеолошки. У најопштијем смислу, то подразумева, кретање ка циљу одређеном унутрашњом сврхом. Корсгардова каже да „оправдање нормативности практичког ума на коме овде радим заснива нормативне стандарде на искреним, аристотеловским концепцијама објеката и активности“ (Korsgaard 2009, 37). Делањем ми хоћемо да остваримо неки постављени циљ. Телеолошки карактер делања огледа се управо у томе што је сваки поступак усмерен ка остварењу неког циља, циља коме приписујемо вредност. За Корсгардову, поступање без вредновања циља који се жели остварити не би било могуће јер би се такав чин сводио на обично кретање – нешто што се може описати једино у чисто физикалистичким терминима, нешто без рефлексивне компоненте (упор. Korsgaard 2009, 37). Рефлексивна компонента битна је за стварање могућности да се припише вредност, и да се заправо и говори о томе чину као о поступку. Пошто смо аутономни делатници, ми имамо разлоге и постављамо циљеве – циљеве који су вредни. Из тога произлази да морамо да вреднујемо себе као оне који имају могућност стварања вредности.⁴¹ Према томе, не преостаје нам ништа друго до да закључимо да идентификовати се с нашим (општим) практичким идентитетом значи вредновати тај идентитет. Да би уверљиво показала могућности општег практичког идентитета, Корсгардова мора да покаже на какву нормативну снагу мисли када описује нормативне стандарде које тај идентитет успоставља. Она зато говори о „нормативности умске природе“. Њу бисмо могли да сагледамо као основу од које полазимо када крећемо у било какво разматрање или делање.

⁴¹ Крећући се у оквирима схватања да нешто има вредност зато што смо ми ти који смо томе приписали вредност, морамо да вреднујемо и оно што је извор вредности, а то смо ми сами.

6.2. Нормативност умске природе

Неки критичари Корсардове, на пример Дејвид Инок (*David Enoch*), сматрају да она не даје довољно добро објашњење шта се заправо разуме под „нормативношћу умске природе“. Његов став је да нормативност не може да буде заснована само на ономе што је за делатника конститутивно. Он тиме искључује нормативност која се ствара управо оним што делатника чини оним што он јесте а то је његов практички идентитет (упор. Enoch 2006, 188).

Инокова примедба може се окарактерисати као покушај да се са позиција реализма нападне схватање нормативности Корсардове. По њему, цео проблем се „креће око идеје да све што је нормативно, иако на неки начин везано за нас и наше жеље (или барем нашу вољу), не може бити толико арбитрарно колико могу наше (уобичајене) мотивације“ (Enoch 2006, 178). Инок Корсардовој замера и то што превелики значај приписује самоконституисању делатника као нечега што представља извор нормативности. За Инока делатничково „телесно кретање“, и његово поступање, имају идентичан статус, барем на начин на који он разуме аргументацију Корсардове. Чак и када би постојало нешто што је конститутивно за циљеве делатника, сматра Инок, могуће је избећи разлоге који су створени тим циљевима, и то тако што ћемо укључити неки алтернативни облик поступања. У неким новијим радовима он чак тврди да не постоји нужна веза између тога да је нешто чињеница од које се не може побећи и закључивања да је то нормативно (упор. Enoch 2006; Katasafanas 2013). Оваквим приступом Инок пренебрегава то што ни Корсардова не тврди да свака чињеница може да буде нормативна. Она каже да је чињеница да је структура наше свести таква да смо способни да доносимо нормативне судове. Ова чињеница омогућава и налаже да закључци нашег ума буду нормативни.

6.3. Сврха и улога практичких идентитета

Видели смо да појединачни практички идентитети настају као резултат тога што нисмо само аутономни делатници. Осим што смо људска бића, ми имамо и различите друштвене улоге, различите односе с људима, професије или религије – све оно што сматрамо вредним. Када се нађе у ситуацији која изискује промишљање о нормативним стандардима који би требало да буду примењени, ретко који делатник ће размишљати о човештву и импликацијама које оно собом носи. Лекар који треба да донесе одлуку која ће можда нарушити аутономију пацијента, али му вероватно и спасти живот,⁴² пре ће ту одлуку да заснује на практичком идентитету лекара (који као лекар има), него на апстрактном практичком идентитету „члана Царства сврха“, који такође (као човек) поседује. „Бити лекар“ садржи скуп нормативних стандарда који укључују и нормативне разлоге и обавезе (Korsgaard 2009, 21). То се уочава и у свакодневном говору: „Како можеш то да кажеш? Па ти си јој брат!“, или: „Он је интелектуалац а понаша се тако непристојно!“ У тим појединачним идентитетима („брат“ или „интелектуалац“) садржани су неки стандарди или принципи који се очекују од носиоца те улоге – он треба да их поштује и да се понаша у складу с њима.

Требало би имати у виду да Корсардова под овим не мисли на списак правила шта је дозвољено а шта не. Она каже да су практички идентитети „улоге са поентом. Имамо простора да размишљамо о томе да ли је одређени практички начин поступања најбољи

⁴² На пример, неће га обавестити о захвату коме ће бити подвргнут, или ће га, чак, и слагати.

начин, или једини начин да се буде, рецимо, учитељ или грађанин. Замислите аргумент о грађанској непослушности, рецимо тако што указујемо на улогу или поенту тог облика идентитета у односу на које размишљање и аргумент о различитим интерпретацијама те форме идентитета може да се креће... Ми имамо мноштво појединачних практичних идентитета, а сада се суочавамо са задатком да их сјединимо у кохерентну целину“ (Korsgaard 2009, 21). Постојање практичних идентитета не значи арбитрарно бирање у складу са ситуацијом. Таква поставка водила би у морални релативизам, односно у схватање по коме морални принципи зависе од контекста у коме се делатник налази. Корсгардова не мисли да релативизам може да буде прихваљив. Основни оквир за контингентне практичке идентитете јесте вредновање човештва, што ће рећи да су појединачни практички идентитети вођени општијим моралним идентитетом. Питање које се овде поставља јесте на који начин је могуће говорити о нормативности практичних идентитета када су сви они контингентно засновани.

Корсгардова је свесна потенцијалних потешкоћа које се јављају с тим у вези, па због тога и каже: „Већина начина на које се ми идентификујемо јесте контингентна у односу на наше појединачне околности, или релативна у односу на социјално окружење у коме се налазимо. На који начин можемо да будемо везани обавезама које проистичу из концепција наших идентитета, а које саме по себи нису нужне?“ (Korsgaard 1996, 129). Она на ово даје два одговора. Прво каже да наше човештво од нас захтева да поседујемо неки контингентни практички идентитет, и да онда ти идентитети које поседујемо „заснивају свој значај, а тиме и део њихове нормативности... из нужности нашег моралног идентитета“ (Korsgaard 1996, 129). Други одговор на питање јесте да практички идентитети који су „фундаментално некоегзистентни са вредновањем човештва, морају да буду одбачени“ (Korsgaard 1996, 130). Овим Корсгардова жели да каже да је контингентни практички идентитет морално допустив докле год се не коси с моралним законом (упор. Korsgaard 1996, 129–130). Овај одговор успева само делимично да разреши проблем нормативности појединачних практичних идентитета. Успех се огледа у томе што одговор Корсгардове може да задовољи нашу упитаност поводом постулирања моралног идентитета, као и избора конфликтних идентитета (то је дистинкција између моралних и ванморалних разлога и обавеза). Али, овај одговор не разрешава питање шта се дешава када се два појединачна практичка идентитета нађу у конфликту. Јасно је да је здраворазумски став да човек – осим што је човек – мора да поседује још неки практички идентитет, што Корсгардова и каже у одговору Вилијамсу:⁴³ „Морални идентитет не замењује друге форме идентитета: нико није само морални делатник и ништа више“ (Korsgaard 1996, 125). Штавише, управо ти појединачни практички идентитети су, у неком смислу, у свакодневном поступању за нас битнији.

6.4. Јака и слаба нормативност практичних идентитета

Савремени амерички филозоф Гоанс (*Christopher Gowans*) наглашава да, из перспективе делатника, перспективе која је централна за целокупни аргумент Корсгардове, избори како да делатник живи „морају да се донесу путем бирања између слабо нормативних идентитета који јесу могући“ (Gowans 2002, 550). Под „слабо нормативним идентитетима“ он подразумева управо појединачне, контингентне практичке идентитете. „Добрим животом“ сматра се онај који нам дозвољава избор слабо нормативних идентитета, и то на онај начин који ми сматрамо исправним. Овај став се ослања на чињеницу да неке сматрамо бољима од других, али и да понекада напросто морамо да

⁴³ Одговара на тврдње изнесене у „Persons, Character, and Morality“ и „Moral Luck“ – видети: Williams 1982.

покушавамо прихватимо и неке друге. Међутим, шта ако ми желимо да цео дан „играмо икс-окс, гледамо репризу *Ја волим Луси* колико год да је то могуће, уређујемо јапански врт у дворишту, и покушавамо да разумемо смисао *Свитака с Мртвог мора*“ (Gowans 2002, 550). Ове активности не имплицирају да је наш живот морално неисправан, јер се не крше морални принципи; пре ће вођење живота на такав начин изазвати забринутост људи који су заинтересовани за добробит онога ко таквим животом живи. Ипак, морална осуда изостаје докле год те активности делатника не спречавају да извршава своје моралне обавезе.

Све ово не значи да не треба да мислимо да су сви идентитети једнако вредни. Постоји нека врста хијерархије у вредностима међу идентитетима које делатник може да поседује. Имајући то у виду, потребно је разјаснити на који је начин могуће повезати обавезујућу снагу разлога и обавеза који проистичу из тих „слабо нормативних идентитета“. Јавља се, најпре, нејасноћа у погледу дефинисања нормативних стандарда који проистичу из таквих идентитета. Корсгардова сматра да је идентитет који би могао да постане нормативни стандард, за разлику од стандарда допустивости који има мању обавезујућу снагу, потребно базирати на ономе што, како Гоанс каже, „има истинску вредност“ - „И докле год је идентитет најбољи, или бољи од оних који су доступни, он подразумева обавезност чије би нарушавање особу оставило 'мртвом за све практичне сврхе'“ (Gowans 2002, 551). Дакле, када се појави бољи идентитет од онога који поседујемо, ми морамо да га усвојимо.

Да би указао на извесне проблеме с којима се суочава Корсгарова, слабо нормативним идентитетима Гоанс супротставља „јако нормативне идентитете“. Јако нормативни идентитети и даље спадају у корпус појединачних, контингентних идентитета, али они представљају боље (према Гоансу) алтернативе у односу на слабе нормативне идентитете (упор. Gowans 2002). Проблем који Гоанс уочава јесте питање на који начин је код Корсгардове могуће објаснити теорију аутономије која нормативност заснива само на вољи. Принцип воље, како он разуме Корсгардову, почива на ономе што можемо хтети да постане закон. Гоанс даље сматра да, при одлучивању да ли је идентитет јако нормативан, „особа може да разматра једино да ли би воља са моралним идентитетом могла хтети да постане закон; а пошто је такав идентитет слабо нормативан, ово не може да буде основа за утврђивање који од тих идентитета су јако нормативни“ (Gowans 2002, 551). Овим ставом он жели да укаже на проблематику одабира критеријума снаге идентитета који су морално допустиви, за све оне појединачне идентитете који су у складу са моралним законом. Они имају значајну улогу у нашим животима, али требало би бити свестан да су они у великој мери зависни од околности које нису у нашој моћи (на пример, чије ћемо дете бити), и с тим у вези Корсгардова каже да је „нека врста незрелости не прихватити дубоку улогу контингенције у људском животу“ (Korsgaard 1996, 241). Нас, наравно, не амнестира од одговорности то што појединачни идентитети нису у потпуности зависни од нас, јер смо ми аутономни делатници, па због тога „у сваком тренутку можемо да доводимо у питање нормативност једног или другог практичког идентитета који поседујемо“ (Korsgaard 1996, 129).

Канту се често приписује једна врста приступа моралу која би могла да се назове „моралном неосетљивошћу“. Овај приступ чини се таквим у погледу одабира поступака који би, у његовој етици, потпадали под моралне. Једна од најпознатијих критика таквога схватања моралности као неосетљивости јесте критика коју је изнео Вилијамс. Он је конструисао пример који описује ситуацију у којој имамо два дављеника, од којих је један странац а други супруга човека који има могућност да једног дављеника спасе (упор. Williams 1981, 19). Ако интерпретирамо Канта у духу „строгости“, у овом примеру морали

бисмо да будемо непристрасни, па да наш афинитет према супрузи не буде одлучујући фактор у одлуци кога спасти. Ако не успемо да нађемо универзални морални принцип, како вели Вилијамс, који ће „легитимисати његову преференцију“, ми спасавање супруге не бисмо могли да окарактеришемо као морални поступак (упор. Williams 1981).

Овај пример је код неких кантоваца, као што су Хенри Алисон (Allison 1990), Марша Барон (Baron 1984) и Барбара Херман (Herman 1993), изазвао прилично негодовање. Међу њима се налази и Кристин Корсгард. Према Вилијамсовом читању Канта, аутономија се дефинише као отклон од *сваке врсте* афинитета према нашим жељама и нагонима, а у својој основи мора да има умско процењивање које може да се формулише као универзални принцип. У наведеном примеру, ако човек спасе своју супругу на основу тога што је воли то значи да не поступа морално (нити аутономно).⁴⁴ Лидија Моланд наглашава да постоји јака струја Кантових следбеника која покушава да повеже аутономије и оно што смо ми (сопство), јер управо спасавањем супруге човек губи оно што он јесте (упор. Moland 2008).

6.5. Шта би практички идентитети требало да реше

Корсгардова жели да превазиђе разумевање оквира које је поставила Кантова филозофија морала. Она то чини тако што каже да наша рефлексивна свест мора да се примењује на сваког делатника понаособ, а управо увођењем рефлексивног одобравања и концепције практичних идентитета овај се приговор превазилази. Наиме, ми као делатници имамо одређене моралне обавезе, које се проширују и на обавезе према другима (супругу, оца, пријатеља). Рефлексивним одобравањем одвајају се сви они импулси и жеље који садржински не припадају ономе што чини наш практички идентитет, па тиме заправо остају само оне жеље и импулси који су саставни део нас, а самим тим и релевантни фактори у конституисању разлога. Она мисли да на овај начин успева да помири аутономију с неким афективним стањима делатника и да притом остаје верна кантовском сагледавању моралне исправности.

Практички идентитети стварају значајну спону у решавању оваквих и сличних проблема у Кантовој етици, па зато није чудо што им Корсгардова придаје огроман значај. А колико идеја практичних идентитета у томе успева, биће детаљно разматрано у редовима који следе.

Практички идентитети су, с једне стране, празни (Korsgaard 1996, 103), а празни су јер су формални. Њихов карактер је у овом смислу одређен тиме што су изведени из делатникових жеља, склоности или осећаја које тај делатник поседује, тј. као принцип који није проистекао из рефлексije. Формализам се на овом нивоу огледа у томе што се делатник у првој фази прихватања идентитета још увек не сусреће с обавезношћу. Контингентност практичних идентитета условљена (пред)рефлексивним прихватањем, јесте оно што их чини празним. Корсгардова наводи да, понекада, долазимо у ситуације када „накратко“ одступимо од наших идентитета, у ситуације у којима делатник „прави изузетак на тренутак, или у неком случају, када зна да ће му то проћи“ (Korsgaard 1996, 103). Иако су практички идентитети рефлексивне творевине, њихова укорењеност зависи од степена самосвести делатника (упор. Colapietro 2006). Када је реч о сукобу принципа који проистичу из појединачних практичних идентитета, знамо да ће, према Корсгардовој, морални разлози увек имати јачу обавезујућу моћ од ванморалних. Корсгардова не сумња да војник (што је појединачни практички идентитет) мора да одбије наређење да масакрира невинне

⁴⁴ Поступамо у складу са хетерономним интересом јер у основи нашега поступања стоји наша изразита склоност према супрузи – љубав.

(што је морална обавеза) (Korsgaard 1996, 102). У овом случају, ванморални разлог, који је створен тиме што добар војник извршава наређења, не пролази тест рефлексивности, чиме се ствара морална обавеза да се не убије невино људско биће. То је обавеза која проистиче из општег практичног идентитета.

С друге стране, практички идентитети уопште нису празни. Зашто? Укратко: зато што наша рефлексивна природа је таква да од нас захтева да сами себи будемо закон и да се тако донетим законима идентификујемо. Ипак, рефлексивност нема над нама неодољиву моћ (Korsgaard 1996, 104). Идеја је да ми рефлексивном стварамо принципе које би требало да поштујемо, а ако се оглушимо о њихов ауторитет, осећамо кривицу, жаљење или, у екстремним случајевима, потпуни губитак онога што јесмо. У таквим случајевима осећамо да смо издали себе. Постоји, дакле, свесна идентификација са законима које смо сами себи поставили, и који би требало да практички идентитет учине садржинским (упор. Colaricchio 2006, 178). Корсгардова каже да „рефлексивна структура људске свести од нас захтева да се идентификујемо са неким законом или принципом који ће водити наше изборе. Захтев је то да будемо сами себи закон“ (Korsgaard 1996, 104). Управо тај самопостављени закон јесте „извор нормативности“ (Korsgaard 1996, 104), чиме се и обезбеђује да практички идентитет не буде празна концепција.

6.6. Коенова критика

Сада већ можемо рећи да је Корсгардина позиција у погледу схватања нормативности донекле волунтаристичка. Наиме, основа обавезности заиста проистиче из суверена који има моћ над нама.

Уочавајући овакав карактер нормативности, Коен је критику Корсгардове започео правећи паралелу са Хобсовим Сувереном.⁴⁵ Идеја коју износи јесте да Суверен, који је изнад закона, има моћ да законе мења по својој вољи. Коен у томе види сличност с аутономним делатником, који сам себи поставља законе, и због тога може и да промени своје мишљење (упор. Korsgaard 1996, 168). Он Хобсово становиште реконструира на следећи начин:

Суверен поставља законе.

Дакле, Суверен може и да укине законе.

Дакле, Суверен није обавезан законима које доноси (Korsgaard 1996, 169).

Коен прву премису пореди са ставом Корсгардове да је онај на кога се закон односи уједно и стваралац тога закона. Имајући у виду да Корсгардова каже да аутономни делатник доноси законе које поштује, што га не спречава да их укине. Самим тим, он и не мора да буде њима обавезан, што је аналогно са 2. и 3. конклузијом у наведеном цитату. У систему Корсгардове нема места различитим интерпретацијама у погледу тога ко је то законодавац јер закон који мора да се поштује јесте закон проистекао из самог практичног идентитета који делатник већ поседује (Korsgaard 1996, 171).

С друге стране, Кантов поглед на морално законодавство мало је другачији. Постоји дуалитет у погледу тога ко је извор закона пошто делатник у једноме смислу и јесте и није онај ко законе поставља. Та двосмисленост добро се огледа у следећем цитату:

„Видело се да је човек својом дужношћу везан за законе, али никоме није пало на памет да је човек потчињен само своме властитоме, али ипак општем законодавству, па је

⁴⁵ Или, ако хоћемо да будемо прецизнији, онда је реч о аутономији која стоји у основи заснивања нормативности. Али, сама критика коју Коен упућује говори о нормативности и аутономији на синониман начин – када је реч о поенти коју жели да изнесе у погледу критике упућене Кристин Корсгард (упор. Korsgaard 1996, 167).

обавезан да поступа само сходно својој властитој вољи, која је у погледу природне сврхе опште законодавна. Јер, када се човек замишљао потчињен само једном закону, ма којем, онда је закон морао са собом да носи неки интерес као надражај или принуду, јер као закон он није произашао из човекове воље, већ је она нечим другим била законски принуђена да поступа на извештан начин. На основи тога потпуно нужног закључка неповратно је пропао сав рад да се нађе неки највиши основ дужности. Јер, из неког извесног интереса никада се није добила дужност, већ нужност радње. Тај интерес могао је представљати неки властити или туђи интерес. У том случају императив је морао увек да испадне условљен, па апсолутно није био погодан за моралну заповест. Ја, према томе, желим да тај основни став назовем принципом *аутономије* воље, у супротности са сваким другим принципом, који ја због тога сврставам у *хетерономију*“ (Kant 2008, 80).

Из овога можемо да видимо да Кант говори о томе да је човек потчињен само своје властитоме закону, који се формулише његовом сопственом вољом. Ипак, користећи синтагму „у погледу природне сврхе опште законодавна“, којом описује природу воље, он уводи принцип за који се оправдано може сматрати да ствара амбиваленцију. Управо на овоме месту се и види да Кант, за разлику од Хобса, сматра да делатник ствара законе, али их не може поништити. Делатник је „природно створен да законе чини онаквим каквим их чини, и да то за шта је створен да чини обухвата инхерентни ауторитет ума као таквог“ (Korsgaard 1996, 171).

Хобсов Суверен је обавезан законом докле год не одлучи да га промени. Међутим, та промена је за њега „тривијална ствар“ (Korsgaard 1996, 170). Искуствена је чињеница да је могуће променити став – то ни Корсгардова нигде не одбија да призна. Оно што она жели да каже јесте да је, када се говори о промени става, потребно имати боље разлоге на основу којих се та промена догађа.⁴⁶ Промена долази као рефлексивна и оправдана, њоме свесно схватамо и бирамо да постоје бољи разлози да прихватимо другачији став у односу на онај који смо до тада имали – а то не представља нимало „тривијалну ствар“. Следи да се може закључити да у систему Корсгардове рефлексивно одобравање укључује законодавну карактеризацију волунтаризма, што се значајно разликује од волунтаристичких теорија које смо могли да видимо код Пуфендорфа и Хобса. Наиме, законодавац и онај над ким се закони примењују јесте једна иста особа, постоји један идентитет (упор. Mathis 2000).

6.7. „Дубина“ практичких идентитета

Корсгардова сматра да „би било најбоље да волимо наше вредности“ (Korsgaard 1996, 103). Она жели да у своју теорију уведе „дубину“ (*depth*) такве обавезе како би показала да, иако је обавезност увек неусловљена, она је само понекада „дубока“. А „дубока“ је само у случајевима који су нам важни, у случајевима који су нам блиски. Овим маневром она жели да избегне заблуду према којој „накратко можемо престати да будемо оно што јесмо... И у случајевима када се мали прекршаји комбинују са великим искушењем, то ће имати дестабилишући ефекат на обавезност“ (Korsgaard 1996, 102). Да би избегла потенцијални приговор према којем обавезност која за нас није дубока ипак мора да буде некако обавезујућа, она наглашава да морамо да се „обавежемо на интегритет другог реда, посвећеност томе да нам ти проблеми не измакну. Ми не можемо да сваки пут правимо

⁴⁶ Бољи разлози означавају, с једне стране, све оне разлоге који се више примичу моралном закону и у већој су хармонији с нашим општим практичким идентитетом; с друге стране, у случају избора разлога који настају од вредносно подједнаких или сличних практичких идентитета, бољи разлози конституишу се прихватањем оних идентитета који су у већој кохеренцији с нашим осталим појединачним практичким идентитетима.

изузетак 'само овај пут', јер ћемо на послетку изгубити идентитет" (Korsgaard 1996, 103). Делање у супротности с нашим практичким идентитетима значило би губљење сопственог интегритета: више не бисмо „били оно што јесмо“ и то би било равно „бити за све практичне сврхе мртав, или горе него мртав“ (Korsgaard 1996, 102). Корсгардова сматра да овај исказ показује да „мораш бити сам себи закон“ и, стога, да је Кант у праву када каже да је „аутономија извор обавезе“ (Gowans 2002, 548). Када она каже да су „твоји разлози израз твога идентитета, твоје природе; твоје обавезе проистичу из онога што тај идентитет забрањује“ (Korsgaard 1996, 102), поставља се питање извора обавезе. Да ли је обавезујући карактер разлога резултат стварне претње идентитету или је искуство угроженог идентитета индикатор присуства обавезе, али не и њен извор?

6.8. „Убеђивачки модел“ и „генерички модел“

Одговор на дилему Корсгардова види у два начина на која се може одговорити. Та два начина су, међутим, међусобно неспојива (упор. O'Hagan 2004).

У првом случају, извор нормативности налази се у психолошком стању, и губитак идентитета утиче на психолошку конституцију човека. Овом становишту етичарка Емер О'Хејгн (*Emer O'Hagan*) даје технички назив „убеђивачки модел“ (O'Hagan 2004, 53), и оно представља једну могућу интерпретацију пројекта Корсгардове. Ако је обавеза резултат рефлексивног одбијања, она не може да буде одвојена од психолошког стања делатника (O'Hagan 2004, 53). Она настаје као производ расуђивања, па је стога неодвојива од структуре делатникове свести. Пошто само делатник може да има увид у структуру сопствене свести, и само он може да ствара разлоге, суочавамо се с проблемом. Овај модел имплицира реалну и непосредну опасност од губитка концепције самог себе коју човек поседује. Обавеза у овом случају има важење у првом лицу, док се проблем јавља када хоћемо да те разлоге пренесемо неком другом. Овако схваћени разлози немају универзалну обавезујућу форму, нити нормативност. Наиме, у ситуацијама када би требало да се донесе одлука која ће са собом повлачити неку одговорност, делатник не мора да ентузијастично прихвата диктуме рефлексивне. Врло често се догађа да је делатнику тешко да поступа у складу с тим разлозима. У тим ситуацијама може смислено да сумња у то да ли је уистину у обавези да поступа у складу с разлозима. Прихватањем „убеђивачког модела“ ми смо у обавези да признамо да се у наведеној ситуацији делатниково „објашњење реалности обавезе своди само на то да се учини психолошки реална претња од губитка личног идентитета, чију снагу, у том тренутку, не осећа“ (O'Hagan 2004, 53). О'Хејгн даље сматра да иако овај модел за Корсгардову није задовољавајући, потребно је размотрити потенцијалне проблеме који се јављају у поставкама практичког идентитета. Неопходно је, наиме, разјаснити улогу емоција у конституисању разлога. Чини се да емоције играју значајну улогу у разматрању разлога јер „настају унутар ауторитарне структуре разлога. Када нисмо дорасли разлозима које смо сами себи поставили, склони смо да осећамо жаљење, срамоту или кривицу... За Корсгардову емоције нису, просте физичке или психичке сензације, већ когнитивни феномени. Оне су перцепције разлога“ (O'Hagan 2004, 54). Импликације оваквог становишта су следеће: пропозиционални садржај који смо рефлексивно одобрили не може да служи као објашњење ауторитета разлога. Ако бисмо прихватили ову тезу, морали бисмо да прихватимо и тврдњу да особа има само оне разлоге који зависе искључиво од слабости воље, при чему се слабост дефинише као неспособност ума да буде сам свој законодавац. Овако схваћена улога емоција, коју би читалац могао да припише Кристин Корсгард, значила би да се ауторитет разлога своди на чисто психолошки феномен.

Корсгардова овакво становиште одбацује. Она каже да ум мора да има способност да санкционише, јер у супротном не би био ум уопште (Korsgaard 1996, 151). Али, и када би ум имао ту способност, она јасно каже да би такво решење било незадовољавајуће. У том случају аутономија не би била извор нормативности, већ би то био хетерономни интерес, интерес условљен неком емоцијом а не умом. Емоције не смеју да буду ауторитет разложима. Кајање и стид су само непријатне *последнице* непоштовања закона који смо сами себи прописали, а не њихов узрок. Управо зато што смо их сами себи прописали, зато што знамо шта смо рефлексивно одобрили, знамо и шта је исправно чинити у датој ситуацији, па зато и осећамо грижу савести ако не поступимо у складу с тим законом. „Убеђивачки модел“, дакле, не успева да верно прикаже позицију Корсгардове, зато ни не погађа проблеме у њеној теорији.

Пређимо сада на други модел. То је модел који покушава да пружи нешто другачији, а чини се, и озбиљнији одговор на питање извора нормативности. Њега О’Хејгн назива „генерички модел“ (O’Hagan 2004, 55). Према овом моделу, извор нормативности у практичком идентитету требало би схватити у општијем смислу. Општији смисао односи се на нашу способност да дајемо и разумемо разлоге: „Генерички модел би да нам укаже на то да је конститутивна карактеристика умске активности генеричка карактеристика практичког расуђивања. По овом схватању, нормативни ауторитет разлога почива на чисто генеричким карактеристикама практичког идентитета, у погледу кога су делатници везани умском приврженошћу“ (O’Hagan 2004, 56). Овакав приступ даје нешто другачије схватање обавезности. Обавеза сада изражава *границе* разлога које практички идентитети стварају, као и вредности до којих је делатнику стало. Делатничково хтење да поступа у складу са разложима значи: постави циљ који би требало да се оствари. А такође значи и: прихвати средства потребна за остварење тога циља; у супротном бисмо запали у контрадикцију. Дакле, ако имамо разлог да поступимо на одређен начин, морамо да прихватамо и средства за остварење тога циља. Ова нужност је инхерентна природи поступка. У самој сржи практичких идентитета имплицира се од чега би то делатник требало да крене да би добио одговор шта да уради, и како би то требало да оствари. Метода одобравања се налази у процесу рефлексивног одобравања. И у томе се процесу *не* одобравају психолошка стања делатника, искључиво оно што је садржано у основама схватања разлога код Кристин Корсгард. Психолошко стање делатника није релевантно за њихово процењивање разлога. Извор нормативности, дакле, представља наша способност давања и разумевања разлога. Овакав приступ решава и питање универзализације јер се овако схваћене моралне норме не односе само на неког појединца, већ на све оне који имају тај капацитет – на цео људски род. Међутим, овај приступ не задовољава оправдалачке услове које је Корсгардова сама поставила. Наиме, он се не односи на прво лице, а требало би: „Теорија мора да пружи одговор који задовољава особу која „нормативно питање“ поставља у првом лицу. Одговор мора да буде *мој* одговор“ (Korsgaard 1996, 16).

О’Хејгн каже да би „практички идентитет могао да игра улогу у успостављању ауторитета разлога у најапстрактнијем и најформалнијем смислу. Њен захтев да на „нормативно питање“ буде одговорено из првог лица јасно је екстравагантна реторичка игра, која њеноме становишту омогућава да изгледа као да испуњава критеријуме које заправо ни не може да испуни“ (O’Hagan 2004, 57). Ауторка проблем овде види у (наводној) грешци коју је Корсгардова направила у погледу рефлексивног одобравања и обавезности. Наиме, пошто разлози настају када се нагони или жеље одобре у рефлексiji, а обавезе онда када се одбаце, нормативност постаје зависна од нормативног капацитета аутономије и психолошке диспозиције губитка концепције самог себе: „Корсгардова не може да прихвата

обе претпоставке... Претња од губитка идентитета особе нормативна је само за њу, када заузима нормативан став према томе, па пука дескрипција стања у коме је делатников идентитет угрожен не може да објасни природу обавезе“ (O’Hagan 2004, 57).

Упитно је колико ова критика успева да захвати идеју од које Корсгардова заправо полази. Оно што представља „нормативна способност аутономије“ јесте чињеница људске рефлексивне свести. Нормативност не зависи од нашег односа према тој способности, већ постоји управо *ради* ње. Ово што би могло да изгледа као проблем, Корсгардова заправо узима као чињеницу од које и креће своје испитивање нормативности. Осим тога, психолошка диспозиција губитка концепције самог себе није тривијалан жал за неким делом наше личности који смо изневерили. То је фундаменталнији осећај губитка онога што ми јесмо, осећај који изазива све оне емоције о којима је било речи. То је губитак онога што сам ја. А ако ја више нисам ја, због чега радити било шта? Због чега живети? Немогуће је не заузимати нормативан став према томе. Иако овакав став изгледа помало романтичарски, идеја која стоји у његовој основи јесте, како Корсгардова мисли, чињеница од које не само да није могуће побећи већ је она уједно и полазиште истраживања.

6.9. Трансцендентални аргумент

Сумирана линија претпоставки и аргументације Кристин Корсгард могла би да се изведе на следећи начин:

1. Да бисмо делали, потребни су нам разлози (Korsgaard 1996, 121).
2. Оно што нам даје разлоге за делање назива се „практичким идентитетом“ (Korsgaard 1996, 129).
3. Људска бића су рефлексивне животиње којима треба разлог да делају (Korsgaard 1996, 121).
4. Постоји нужна веза између ”бити човек“ и „имати практички идентитет“ (Korsgaard 1996, 129).
5. Уколико људи нису посвећени некој концепцији практичког идентитета, немају разлоге за делање (Korsgaard 1996, 120).
6. Поништити практички идентитет било би равно уклањању наше човечности, где се „бити човек“ разуме као „бити рефлексиван“ (Korsgaard 1996, 121).
7. Третирати људски идентитет као нормативан, као извор разлога и обавеза, значи [...] имати морални идентитет (Korsgaard 1996, 129).
8. Дакле, разлог за усаглашавање са нечијим практичким идентитетом није појединачни садржај тога идентитета, већ човештво (Korsgaard 1996, 121).
9. Следствено, ако неко вреднује нечије човештво, требало би да то човештво третира као практичку, нормативну форму идентитета (Korsgaard 1996, 121).

Представљени аргумент требало би да буде трансцендентални аргумент. Шта се под тиме подразумева? У најопштијем смислу, трансцендентални аргументи су посебни јер обухватају одређени *тип тврдњи*. Те тврдње, како то Стерн интерпретира, имају облик: 'Да би неко Y могло да буде могуће, X мора да буде случај'. Y је овде нека нека неспорна чињеница о нама и нашем менталном животу (нпр. да имамо искуства, да користимо језик, да расуђујемо...), али где је још увек није јасно чиме је тачно X замењено (в. Stern 2000, 6). Овако схваћен, трансцендентални аргумент наглашава значај онога чиме је X замењено пре него што се бави природом саме тврдње.

Требало би сада да погледамо на који начин се аргументација Корсгардове уклапа у овакво дефинисање трансценденталног аргумента. Њен аргумент почиње од онога око чега

се, како она мисли, сви слажемо. А сви се слажемо, сматра она, да су нам за делање потребни разлози, и да су они засновани на стварима које сматрамо вредним. Ове вредности заснивају се на ономе што сматрамо вредним на неком општијем нивоу. Даље, она аргументује да, због могућности изазивања „бола узрокованог умском некоегзистентношћу“ (Korsgaard 1996, 153–154), ми морамо да будемо морални. Под „болом узрокованим умском некоегзистентношћу“ она мисли управо на оне емоције које се јављају када не поступимо у складу с нашим општим и појединачним практичким идентитетима, тј. на емоције који сублимирају све оно што сматрамо вредним.

Роберт Стерн (*Robert Stern*) је њен трансцендентални аргумент представио као „фазни“, а састоји се од следећег:

Прва фаза: Од слободног делатника до категоричког императива (Stern 2011, 74).

Друга фаза: Од категоричког императива до моралног закона; корак 1: вредновање сопственог човештва (Stern 2011, 79).

Трећа фаза: Од категоричког императива до моралног закона; корак 2: вредновање човештва у свима (Stern 2011, 80).

Шта представља прву фазу? У првом кораку, Корсгардова, с једне стране постулира аутономију, а са друге чињеницу да себе саме посматрамо као бића која имају неку врсту „стабилности идентитета“ (упор. Korsgaard 1996). Под овим она подразумева да смо ми бића која се руководе принципима и законима. На једном месту Корсгардова аутономију и дефинише као „управљање самим собом тако да чинимо оно што сматрамо да би било добра идеја, али се показује да то зависи и од онога шта ми мислимо ко смо“ (Korsgaard 1996, 107). За разлику од почетног дефинисања аутономије као самозаконодавства, она сад прави корак даље, а тај корак огледа се у постулирању додатних елемената аутономије – идентитета. Ово не значи да смо ми сада везани неком контингентном чињеницом да имамо неки појединачни практички идентитет, већ да имамо онај општи – то што смо рефлексивна бића која сама себи стварају законе. Слободним нас чини не сама могућност успостављања закона, већ и сопствено разумевање нас самих као таквих. Овде се јавља други проблем или антиномија: На који начин воља може да нас обавезује ако претходно сам тај закон не обавезује вољу? С друге стране, ако вољу закон ипак обавезује, како онда можемо да говоримо о самозаконодавству? Кристин Корсгард решење ове антиномије види у категоричком императиву. Наиме, слободну вољу не би требало схватати као потпуно слободну. Она се управља према неким законима који јој дају структуру, али слободна воља не одређује који ће закон да поштује: „Проблем слободе воље је следећи: воља мора да има закон, али зато што је воља слободна, то мора да буде њен закон. И ништа не детерминише који то закон мора да буде. Само мора да буде закон. Сада размотримо садржај категоричког императива, представљеног у форми универзалног закона. Категорички императив нам само говори да изаберемо закон. Једино ограничење јесте да наш избор буде у форми закона. И ништа не детерминише који то закон мора да буде. Само мора да буде закон“ (Korsgaard 1996, 98). Једини захтев који је пред вољу постављен (да би могла да буде слободна), јесте да поступа само у складу с оним што има форму закона. Стерн наглашава да ова разматрања још увек не изгледају као трансцендентални аргумент, већ као аргумент чија је улога да се утврди како антиномија слободног делатника и самозаконодавства мора да буде разрешена, „што доводи до категоричког императива да поступамо само по оној максими за коју можемо хтети да постане општи закон“ (Stern 2011, 79).

6.10. Од категоричког императива ка моралном закону

Разрешење могућих проблема доводи нас до већ поменутог искорака који Корсардова прави у односу на Канта – раздвајања закона категоричког императива и моралног закона. Као што је поменуто у претходном поглављу, морални закон се односи на „Царство сврха, републику свих умних бића“ (Korsgaard 1996, 99). Корсардова тиме хоће да каже да је потребно показати како је могуће успоставити закон који ће сваког обавезивати на поштовање другог људског бића. Ова „фаза“ заправо је међукорак који ће обавезујућу природу категоричког императива у односу на појединца повезати са поштовањем човештва у другоме. Корсардова мисли да је за то потребно показати и вредност сопственог човештва: „С обзиром на то да си људско биће, мораш да прихватиш нешто као нормативно, тј. нека концепција практичког идентитета мора да за тебе буде нормативна. Када не би имао нормативну концепцију практичког идентитета, не би имао разлога за делање, а због тога што ти је свест рефлексивна, онда уопште не би ни могао да делаш. Пошто не би могао да делаш без разлога, а твоје човештво јесте извор твојих разлога – да би могао да делаш, мораш да вреднујеш сопствено човештво“ (Korsgaard 1996, 123).

Код схватања категоричког императива које нуди Кристинн Корскард, за неке ауторе и тумаче Канта⁴⁷ може да представља (а некима заиста и представља) проблем то што она сматра да Кант не успоставља принцип који би делатник могао да усвоји као морални принцип. Да бисмо дошли до овога принципа, потребно је, дакле, показати да ми вреднујемо сопствено човештво, чиме се, *ipso facto*, ствара разлог који нас обавезује да поштујемо човештво у другима. Она притом покушава да став „ако вреднујемо човештво у нама, онда морамо да вреднујемо човештво у другом људском бићу“ – утемељи као резултат рефлексивног одобравања, а онда тај став постаје разлог који усмерава наше поступање, и који стоји у основи нашега општег практичког идентитета. Овим маневром Корсардова жели да егоисту онемогући да усваја законе који одговарају само његовом интересу, јер ће тиме кршити принцип вредновања човештва. Притом, она егоизам третира као општи принцип. Он је „еквивалентан посматрању самог себе као безвредног из перспективе рефлексивне, зато што каже да мој интерес, као и интерес сваке друге особе, ниједној особи не пружа разлог за делање – осим у случајевима када могу бити повезани с претходним мотивима друге особе. С друге стране, ако, из рефлексивне перспективе сами себе не посматрамо као безвредне, морамо да се сложимо да барем неки наши разлози за делање имају већу тежину“ (Korsgaard 1999, 207).

Ово су разлози због којих Корсардова и сматра да би овај аргумент требало да „помери формалну верзију категоричког императива ка моралним захтевима формуле човештва“ (Korsgaard 1999, 23). Чини се да је основни циљ који би трансцендентални аргумент требало да испуни, према Корсардовој, заснивање целокупне моралности (Skidmore 2002, 134). Она креће од утврђивања неспорног, а то је чињеница човештва, тј. способности да дајемо разлоге и деламо у складу с њима. Овај корак је потребан зато што морамо да имамо нешто што ћемо сматрати нормативним. Полазећи од по њеном мишљењу опште прихватљиве тврдње да су нам за делање потребни разлози, и става према којем су ти разлози укоренењени у ономе што сматрамо вредним, она даље покушава да покаже да вредност разлога почива на нашем вредновању човештва. Наше прихватање вредности човештва поставља основу за прихватање вредновања у општем смислу: ми морамо да будемо морални ако не желимо да се нађемо у „когнитивном процепу“ који би се нужно јавио кад бисмо се понашали у супротности с оним што нам умност налаже. И управо ово је

⁴⁷ Нпр. за Алисона (Allison 1990), Гајера (Guyer 1999), Гинсборга (Ginsborg 1998) и Керстајна (Kerstein 2002).

место где престаје арбитрарност у избору практичких идентитета. Вредновање нашег људског идентитета подразумева постојање *моралног идентитета* који нас наводи да као равноправни чланови царства сврха следимо *морални закон*. Из наведенога следи да је „исход тога да су наши практички идентитети вођени обавезама наших фундаменталнијих моралних идентитета“ (Gowans 2002, 549). Наиме, иако је контингентно који ће практички идентитет особа да поседује, оно што стоји у основи сваке особе јесте њена дефиниција као „рефлексивне животиње којој су за делање потребни разлози“ (Korsgaard 1996, 121). Последице, сам практички идентитет мора да има неку вредност (да би био способан да створи разлоге). Услов вредновања појединачног идентитета мора да има извор у вредновању људског идентитета (који је услов постојања било ког појединачног практичког идентитета). Он у себи садржи и вредновање и себе и другог (упор. Korsgaard 1996, 132–145).

6.11. Како се одбранити од регреса

Према пројекту Кристин Корсгард, рефлексивно одобравање фундаменталног практичког идентитета (човештва), креира примарни разлог на основу којег се конституишу сви други разлози, било да то чини директним утицајем или када функционише као ограничавајући фактор. Питање с којим се Корсгардова суочава јесте да ли постоји опасност од регреса. Наиме, то питање се може поставити у следећем облику: „Ја одобравам своју рефлексивност. Да ли би требало да рефлектујем о томе да ли одобравам то одобравање?“ (Bratman 1998, 705). Из њега даље следи питање на који начин би се Корсгардова могла суочити с проблемом због чега прекинути рефлексивно одобравање када дођемо до тога да одобравамо своју рефлексивност.

Корсгардова брани став да је, према природи самог рефлексивног одобравања, одобравање рефлексивности – део самог процеса одобравања (упор. Korsgaard 1996, 154). Ово значи да се процес рефлексивног одобравања завршава када дођемо до рефлексивности саме. Она нас и чини делатницима. Полазећи од рефлексивне структуре наше свести, ми испитујемо своје нагоне и жеље, а оне које одобримо прихватамо као разлоге. Уз то, испитујући оправданост самог одобравања, ми се заправо враћамо на полазиште испитивања, што чини да додатно испитивање нема смисла. На овај начин ствара се један кохерентан систем који искључује могућност регреса. Иако Корсгардова нигде експлицитно не наводи овако схваћену немогућност регреса као своју изричиту тезу, на основу аргументације коју смо до сада разматрали можемо закључити да је управо то њен став.⁴⁸

Дакле, ако је наша природа таква да морамо да бирамо појединачне практичке идентитете у складу са општим практичким идентитетом, Корсгардова је, како то каже и Бамбауер, у праву: „Нормативност нашег општег практичког идентитета не може да се доводи у питање од нас самих, или других делатника, без упадања у контрадикцију... Њено схватање нормативности појединачних практичких идентитета имплицира тренутак стратешке самообмане, пошто захтева да се контингентно учини нормативним“ (Bambauer 2017, 76). За нас је обавезујућа нужност наше умске природе. Прихватајући практички идентитет умског бића ми се већ обавезујемо на то да ћемо поштовати диктуме који из тога идентитета проистичу.

⁴⁸ Како аргументације која је изложена у *Изворима нормативности*, са посебним освртом на поглавље „Порекло вредности и домет обавезности“ (упор. Korsgaard 1996, 154), тако и у њеним каснијим делима (упор. Korsgaard 2009).

Када говори о „стратешкој самообмани“, Бамбауер жели да укаже на недовољно развијену аргументацију која би повезала нормативну снагу и контингентност. Поставља се питање на који начин је могуће говорити о нужности проистеклој из арбитрарности. Контингентност бисмо, наиме, могли да схватимо и тако да ми *можемо* бити нешто друго, и тако да смо *могли* да будемо нешто друго. Али, то „бити друго“ није потпуно произвољно: није исто престати навијати за један кошаркашки клуб и почети навијати за ривала као и престати бити нечији син. Крајње је упитно да ли је ово последње уопште и могуће⁴⁹ јер је у случају тог идентитета на делу изразито јака нормативна концепција.

Кристин Корсгард не покушава да нормативне принципе стипулира на основу арбитрарности, већ на основу нужности. На који то начин? Тако што каже да нормативност јесте оно што делатника обавезује. Делатника обавезује оно што он јесте, а то је нешто нужно – барем у ограниченом временском оквиру, иако и то може да се промени. У тренутку када нешто рефлексивно одобравамо, ми то одобравамо у *том тренутку*, и све оно што смо ми *тада*, јесте нужно за тај појединачни процес рефлексивног одобравања. Не можемо усред процеса рефлексивног испитивања да одлучимо да променимо наш практички идентитет само зато што нам се не допада ка којим закључцима нас рефлексивна води. Када започнемо процес рефлексивног одобравања, ми морамо и да га завршимо, па и да прихватимо нормативност принципа који су из њега проистекли. У том смислу Корсгардова претпоставља нужност – нужност као немогућност промене појединих практичких идентитета чим се процес рефлексивне започне.

Бамбауер каже да би „нужност наше умске природе за делатнике морала да буде строго нормативна, а то значи за сва она бића која су већ одобрила практичку перспективу првог лица као извора разлога и обавеза. Пошто морамо да поступамо (а то значи бити делатник), строго је нужно да то не можемо посматрати као хипотетичку обавезност из практичке перспективе“ (Bambauer 2017, 71). Контрадикција се, дакле, јавља унутар самог делатника који све већ разматра из перспективе првог лица. Међутим, та перспектива и не мора да се јави када је реч о односу са осталим члановима царства сврха, па, како Бамбауер то формулише, „би се чињеница да наша умска природа има неусловљену вредност само за нас саме могла сматрати проблематичним ограничењем наводног категоричког карактера човечје нормативности“ (Bambauer 2017, 71).

6.12. Критика Рејмонда Гојса

На овом месту ваљало би да се осврнемо на једну критику филозофа Рејмонда Гојса. Он примећује да интерпретација Канта коју нуди Корсгардова, као и њено даље развијање Кантових идеја, захтева снажнију концепцију практичких идентитета. Гојс напомиње да „Корсгардин пројекат рецентрирања Канта око појмова идентитета оставља утисак да га она гура ка позицији из које ће кантовцу бити тешко да реплицира“ (Korsgaard 1996, 192). Он најпре тврди да Кристин Корсгард појам „рефлексивне“ користи у најмање два смисла. Прва употреба термина односи се на рефлексивну као метод одобравања или одбацивања жеља и нагона, чиме се стварају разлози и обавезе. У другом смислу, рефлексивна о моралу може да има „скептички исход, унижавајући тврдње које нам морал намеће“ (Korsgaard 1996, 195).

Чини се да Гојс своју критику у ствари заснива на критици коју је Канту упутио немачки романтичар Фридрих Шлегел (*Freidrech Schlegel*). Шлегел сматра да Кант „прекида рефлексивну прерано: он је застао када је дошао до тачке у којој је видео да имамо капацитет

⁴⁹ Овде се не говори о биолошком аспекту, већ се разматра из перспективе практичких идентитета.

да сами себи прописујемо универзалне законе. Али ако је у питању мој *идентитет*, Кант је требало да схвати да ниједан универзалан закон или чисто формални принцип не би могао да ми заправо да *идентитет*“ (Korsgaard 1996, 192). Гојс уочава да ми *идентитет* омогућава „способност да се дистанцирам, у мислима и делима, од *сваког* универзалног закона“ (Korsgaard 1996, 192). За Шлегела, идеалан живот јесте „константна сукцесија између самостварања и самоуништавања“ (Schlegel 1971, 167). Његова позиција могла би да се интерпретира као позиција по којој су разлози конституисани искључиво на основу субјективних (и контингентних) карактеристика делатника. Тако схваћени разлози постају проблематични када се постави питање „Ко сам ја?“, јер они немају фиксирано значење. Ако бисмо прихватили Шлегелово схватање разлога, одговор на то питање односио би се на оно што ја чиним у тренутку одговора на питање. Оно што јесам ја није вођено никаквим принципом који би успевао да повеже тренутке „самостварања“ и „самоуништавања“, па поновног стварања. Амерички филозоф Колапијетро (*Vincent Colapietro*) исправно примећује: „Ако је Шлегел у праву, онда је мој *идентитет* много више резултат моје способности да се одвојим од закона него моје воље да се идентификујем са законом“ (Colapietro 2006, 179). Даље, Корсгардова о Шлегеловом ставу везаном за самостварање и самоуништење каже да такво стање – да „активна воља настаје сваким тренутком рефлексije, али не полаже право на универзализацију... значи да она заправо ни не постоји“ (Korsgaard 1996, 232). Корсгардова сматра да *идентитет* мора да се позове на рефлексiju и делиберативну процедуру, која ствара разлоге за поступање. Дакле, ако бисмо прихватили Шлегелово схватање *идентитета*, он, по Корсгардовој, просто не би постојао.

Што се тиче другог приговора који је Гојс упутио Корсгардовој, оног који се тиче различите употребе појма рефлексije, требало би да се осврнемо на њену употребу тог појма. Наиме, сам Гојс признаје да не зна шта би радио с овом примедбом на различитост употребе појма „рефлексije“, али мисли да је битно да се разликује рефлексивно одобравање разлога и рефлексивно стварање обавезе (Korsgaard 1996, 196). Даље он каже да рефлексije о моралу, чак и када би имале скептички исход,⁵⁰ не имплицирају да ми „имамо обавезу да се суздржимо од тога да будемо морални, већ би значило само то да бисмо видели да немамо ону врсту разлога које смо мислили да имамо“ (Korsgaard 1996, 195).

Међутим, овај приговор не погађа оно што Кристин Корсгард разуме под концептом рефлексije. За њу је рефлексija процес путем којег ми утврђујемо објективност онога што сматрамо разлогом нашег поступања. Сама рефлексija, притом, управо и служи као метод конституисања разлога. С друге стране, она је и метод провере већ постојећих *идентитета*, а самим тим и разлога. Рефлексija заправо пружа врсту сигурности у уверење да наша веровања имају боље утемељену основу него што би их имала да су само прихваћена онако како их Шлегел схвата, а Гојс користи као илустрацију некоегзистентности употребе терминологије, коју Корсгардова прави.

Управо је ово суштина „процедуралног реализма“ Корсгардове, а који има за циљ да побије скептичке приговоре. Ти приговори не говоре о објективности моралних веровања већ о процесу који полази од чињеница. Да поновимо, користећи способности иманентне човеку и, исправном процедуром, стварамо закључке који онда имају утемељење, и неку врсту објективног важења, управо у исправним процедурама које смо поштовали. Већ смо видели да нормативна снага практичких *идентитета* почива на нормативној снази која проистиче из општијег карактера наше умске природе. То да је наша умска природа за нас нормативна, за Корсгардову уопште не представља предмет расправе. Она то узима као

⁵⁰ То су исходи који унижавају тврдње које нам намеће морал (Korsgaard 1996, 195).

очигледну чињеницу (упор. Korsgaard 1996). Сама „јача нормативност“, схваћена у смислу како Гојс истиче да јој је потребна, заправо и није оно што чини сврху постулирања ове концепције. Тиме она и није нужна. То, наравно, не значи да није потребно да се оправда нормативна снага практичких идентитета. Није исто, међутим, говорити о нормативној снази умске природе, која чини суштински део човека, која човека чини човеком, и осталих појединачних практичких идентитета које човек може, а *не мора* да поседује. Сама чињеница да смо активни делатници чини нас таквима да морамо да одговоримо на различите изазове који од нас захтевају расуђивање.

6.13. Значај човекове природе у конституисању практичких идентитета

Још једна чињеница узима се као конститутивна за човека, а то је да имамо различите природе. Ове природе се често могу наћи у конфликту. Управо због тога Кристин Корсгард сматра да је делимично и то разлог због кога је потребно увести концепцију практичких идентитета. Она ову концепцију уводи, дакле, да би унапредила Кантову наводно „поједностављену и ригидну поделу између природних нагона, који не припадају правом ја, и умских нагона, који му припадају“, као и његову дихотомију између самољубља и моралности (Gowans 2002, 555). Наш живот испуњен је константном борбом између испуњавања обавеза и удовољавања нагонима. У настојању да имамо испуњен и смислен живот, ми морамо да се служимо принципима које нам намеће рефлексивна. Ти принципи се односе на схватање нас самих као делатника који имају неки специфичан идентитет. Кантово схватање моралног закона, као што смо могли да видимо по неким интерпретацијама, те појединости не захвата, а оне су изузетно битне у животу делатника. Ми уочавамо да категорички императив има моћ да нас упутује у то који идентитети су дозвољени а који не, али ни он није довољан да нас упутује у то који од оних који нису забрањени имају јачу нормативност (упор. Korsgaard 2000).

Пошто ни закон воље ни други разматрани потенцијални извори нормативности, не успевају да покаже снагу у усмеравању наших поступака, Корсгардовој не преостаје ништа друго до да се „позове на оно што је на крају, а испада да је то контингентно, нама битно“ (Gowans 2002, 555), а то су идентитети које поседујемо. Из овога Корсгардова закључује да морамо да следимо оно што из њих, у погледу закона и принципа, и проистиче. Једна од последица непоштовања наших практичких идентитета била би бол који се јавља јер постоји некогзистентност унутар различитих аспеката наше личности (Korsgaard 1996, 145). Обавезност која се јавља – обавеза да поступамо у складу с нашим идентитетима – условљена је жељом да избегнемо бол. Зато је бол за њу „перцепција разлога“ (Korsgaard 1996, 149).

Шта Корсгардова оваквим ставом подразумева? Изгледа да она жели да одговори на критику према којој је „бол природна сензација у уму“ (Korsgaard 1996, 149) па је стога нормативан сам по себи. Овде се мисли управо на оно што је разматрано када је било речи о обавези поступања на основу принципа. Када говоримо о оваквом схватању бола, можда би прецизније било рећи да је бол *једина* перцепција разлога, начинâ на које ми схватамо и усвајамо разлоге. У случајевима када се он не поштује, поред умског прихватања постоји и елемент *размишљања* о разлозима. Овај став имплицира да бол има улогу у одлучивању, јер је бол оно што ћемо искусити ако не поступимо у складу с разлозима.

6.14. О болности бола или о интринсичној нормативности

Занимљиво је да Корсгардова расправу о болу уводи као перцепцију разлога. Овакав став могао би да имплицира да у последњој инстанци важи да је природа сваког живог створа тежња за очувањем „физичког идентитета“: „Када је неки начин поступања претња нашем практичком идентитету, и рефлексивна открије ту чињеницу, особа налази да мора да одбаци тај начин поступања, и да поступа другачије. На тај начин, особа је обавезана“ (Korsgaard 1996, 150). Корсгардова даље пише да је „бол *нерефлексивно* одбацивање претње нашем практичком идентитету. Дакле, бол је *перцепција* разлога, и на тај начин се чини нормативним“ (Korsgaard 1996, 150). Овакво схватање имплицира да обавеза није неусловљена већ се ослања на то што хоћемо да избегнемо бол. Притом, код људи бол такође мора да прође рефлексивну да би могао да постане ваљан разлог поступања. Због чега је ово битно? Корсгардова оваквим ставом жели да одговори на став да је бол „интринсично нормативан ентитет“ (Korsgaard 1996, 145). Он би, ако је то тачно, био разлог који би унапред одређивао исход рефлексивне. Питање је да ли би и био предмет рефлексивне због своје природе која нас чини склонијим да га *нерефлексивно* одбацимо.

Међутим, Корсгардова има став другачији од наведеног: није сваки бол исти. Постоји разлика између бола који не морамо да трпимо и оног који морамо да истрпимо. За њу се болност бола не исцрпљује у сензацијама које тај бол изазива већ се болност бола исцрпљује се у нашој тежњи да се боримо против њега (упор. Korsgaard 1996, 147). Идеја је да се наша аверзија према болу односи на наше рефлексивно одобравање императива да га избегнемо. Најпримитивнији облик бола јесте физички бол, и део нашег идентитета је да, као бића која имају одређене (биолошке) карактеристике, ми тај бол хоћемо да избегнемо. Сам бол није сам по себи нормативан, као што су неки претпостављали. Он представља разлог који нам говори да смо угрожени – било да је угрожен наш физички интегритет, било неки од наших појединачних практичних идентитета. Оно што ми препознајемо као бол јесте у ствари узбуна да нас нешто угрожава, те да морамо да деламо да бисмо ту претњу отклонили. Али већ у том тренутку препознавања, према Корсгардовој, ми рефлексивно одобравамо или не одобравамо тај примарни нагон или импулс. Могуће је, чак, да исход рефлексивне буде трпљење физичког бола да бисмо сачували неки свој појединачни практички идентитет. За Корсгардову нема сумње да једини бол који има већу обавезујућу снагу од физичког бола јесте бол који се јавља услед губитка онога што нас чини оним што јесмо – бол који је проузрокован губитком идентитета не бисмо били у стању да истрпимо.

Видели смо да Корсгардова одбацује идеју према којој би бол могао да буде интринсично нормативан, и да може да буде неусловљена обавеза. Неусловљеност обавезе која проистиче из практичког идентитета могла би да проистиче из нередуцибилне чињенице да смо људска бића, што је, како то Корсгардова каже, „једноставно истина“ (Korsgaard 1996, 123). Имајући у виду све карактеристике људских бића ми морамо да се обавежемо на то да је наше човештво нормативно. Луек (*Brian Lueck*) овакав став уобличава следећим речима: „неусловљен карактер обавезности заснивао би се на трансценденталној нужности, а не на контингентној жељи да се избегне бол који се повезује с неуспехом да се живи у складу са својим човештвом... ми својим човештвом нисмо обавезани зато што је наш неуспех да живимо у складу с њим болан (како Корсардова то понекад сугерише), већ зато што наше искуство бола, које се јавља када не успевамо да живимо у складу с нашим човештвом, указује на то да оно већ јесте основа обавезе“ (Lueck 2009, 604). То би значило да бол не може да буде основа на којој би могла да се гради обавеза, већ би могао само да рефлектује оно што већ узимамо као нормативно, а то је наше човештво.

6.15. Да ли је Кантов теоријски оквир заиста најпогоднији за конституисање теорије морала Кристин Корсгард

Лидија Моланд, филозоф хегеловске оријентације, указује на једну занимљивост: на прво читање чудимо се томе што Корсгардова своју идеју практичних идентитета заснива на Кантовом схватању морала (упор. Moland 2011, 368). Наиме, Кант своје схватање моралности апстрахује од било каквих појединачних садржаја и обавеза које делатник има. Питање које се даље поставља јесте: Да ли поступајући у складу са својим жељама (које су, истина, рефлексивно одобрене), ми поступамо аутономно? Да ли поступамо слободно? Да ли је поступање у складу с нашим појединачним практичним идентитетима – као што је „бити брат“, или „бити аутомеханичар“ – заправо поступање из хетерономног интереса?

Корсгардова моралност истражује са кантовском мотивацијом али она жели и да превазиђе „Кантову превише строгу... поделу између природних нагона, који не припадају правом ја, и умских капацитета, који му припадају“ (Korsgaard 1996, 240). Јасно нам је да постоји дистинкција између онога што чини човека у погледу жеља и нагона и онога што човека чини у погледу умских капацитета: у процесу одлучивања постоји нешто што као да „иде изнад свих твојих жеља, нешто што си *ти*, и нешто што *бира* на основу којих жеља ћеш делати“ (Korsgaard 1996, 101). То „нешто“ Корсгардова назива „правим ја“, што је заправо „рефлексивно ја“. „Право ја“ означава онај део нас који је способан за рефлексiju. Поступати у складу с аутономијом значи поступати у складу са приврженошћу идентитету који сам рефлексивно одобрио, а рефлексивно сам га одобрио јер сам прихватио тај појединачни практички идентитет – до кога сам такође дошао рефлексijом. Корсгардова је мишљења да све што се конструише као нормативна основа поступања мора да потиче из тог „правог ја“. Ако уопште желимо да сами себе посматрамо као делатника, када год морамо да поступимо на одређен начин, у тренутку поступања ми „морамо да се идентификујемо са неким изабраним принципом... а ми ћемо се радије идентификовати са принципом делања него са нагонима и жељама“ (Korsgaard 1996, 240). У супротном, „ако бих се предао свакој жељи, не бих урадио ништа и не бих имао живот“ (Korsgaard 1996, 69).

Имајући све ово у виду, Моландова износи став да Корсгардова у суштини „има погрешног човека“: „...ако желимо да говоримо о самоконституцији, идентитету, и аутономији, Хегел је много бољи кандидат“ (Moland 2011, 370). Она позицију Корсгардове доводи у питање тако што тврди да њена идеја превише апстрактно претпоставља везу између обавезе и онога како делатник самог себе посматра. Моландова прихвата да ми себе посматрамо као нешто више од пуког збира жеља. Међутим, то не имплицира да оно ко сам ја заиста превазилази моје жеље (упор. Moland 2011, 370). Моландова сматра да је упитно на који начин можемо да говоримо о „правом ја“ када је оно (како она интерпретира Корсгардову) „одвојено од мог живота онако како га доживљавам у овоме свету, у односу на друге људе. Изгледа да би више смисла имало рећи да оно ко сам ја заиста јесте моја приврженост разним стварима, и да се међу њима налази и моја способност да поређам [по значају] те привржености... чини ми се да, узевши у обзир централно место привржености у њеној дефиницији делатника, самоконституције и интегритета, морамо темељније испитати те привржености“ (Moland 2011, 372). Она сматра да разлози за делање представљају најјаснији показатељ да постоји нека врста несклада у аргументацији, која претпоставља делатника који је слободан, а онда ту слободу исказује тиме што постаје привржен неким идентитетима. Када се налазимо у процесу одлучивања, наставља Моландова, ми већ унапред имамо одређене идентитете, као и оквире у којима се крећемо. Због тога је она уверена да Корсгардова, када каже да разлози проистичу из наших

практичких идентитета, као и да наше рефлексивно ја није ограничено тим приврженостима – прави грешку јер је то, доказује Моландова, немогуће. Свој став она илуструје примером у коме се одричемо националности: да бисмо *престали* да будемо Американац, прво је потребно да *будемо* Американац – „моји разлози за одбацавање мог статуса као Американаца су највероватније могући управо због тога што *ја јесам* Американац“ (Moland 2011, 371).

Друга слабост коју Моландова уочава јесте да Корсгардова нигде не прави јасну хијерархију идентитета нити нас „мотивише да испитамо природу улога и идентитета које имамо“ (Moland 2011, 371). Иако сама Корсгардова наглашава да ни не тежи да пружи „таксономију улога“ (Korsgaard 1996, 126), Моландова сматра да природа улога, као и наша приврженост њима, захтевају одређен напор да схватимо шта оне нама значе. Истина је да није исто бити навијач неког фудбалског клуба и нечији син. Ове две улоге, или идентитети, не само што имају другачији значај у нашим животима, већ су и на различите начине усвојени. Наш идентитет навијача јесте нешто што смо присвојили, а што у нормалним условима има мању важност од тога ко нам је мајка, са свим што тај идентитет носи. Дакле, неки идентитети ће бити дубоки и нама битни, док ће други да буду лако замењиви и не толико значајни. Требало би овде напоменути да ће чак и разлози за одбацавање и мање битних идентитета потицати од других, нама битнијих практичких идентитета – идентитета који нас на фундаменталнији (или „дубљи“) начин чине оним што јесмо.

У испитивању привржености, Моландова предлаже да се одговори на нека питања о њиховој природи: „Какве су? На који начин их ми доживљавамо? Како нас чињеница да је неке лако одбацити, а неке не, упућује на идеју самоконституисања? Да ли су неке привржености обавезне? Да ли су неке забрањене? Да ли постоји листа оних који су забрањене и оних које су обавезне?“ (Moland 2011, 372).

Већ смо споменули да Моландова сматра да би Хегелов систем био прикладнији за конституисање извора нормативности на начин на који је то покушала да уради Кристин Корсгард. Због чега је то тако? Првенствено због тога што у Хегеловом систему не постоји универзално, слободно „ја“, оно „ја“ које се жељама одупире са универзалног становишта. Надаље, она каже: „Хегел аргументује да је способност да се модификују жеље кључни део слободе. Међутим, уместо да жеље посматра као спољашњу силу коју рефлексивно ја мора да контролише, Хегел истиче да сопство постаје истински слободно тек *кроз* жеље“ (Moland 2011, 372). Потом она тврди да у Хегеловој филозофији „појединац постаје делатник тек када у другоме препозна његово самоодређење: то препознавање јесте прва примитивна инстанца моралног поступања. И делатник и морал морају да се развију кроз конкретне институције моралног живота да би се осигурало да је појединац способан да обликује своје жеље на највишем нивоу и препозна друге на најкомплетнијем нивоу. За Хегела, и делатник и морал укључују практички идентитет. Кроз приврженост својим практичким идентитетима учим да преиспитам сопствене жеље и да то урадим и у односу на потребе другог. Кроз моје практичке идентитете и практичке идентитете другог учим начин на који би људи требало препознавати“ (Moland 2011, 374).

Чини се да критика коју Моландова упућује не погађа поенту коју је Корсгардова покушавала да покаже. Практички идентитети јесу привржености, али привржености *нама самима*. У односу на друге, ми имамо разлоге и обавезе. Оно што смо ми, има значај за нас саме. Из те перспективе ми и поступамо. Практички идентитет полази од неких, како Корсгардова наглашава, „чињеница“. Те чињенице су да ми јесмо бића која имају нагоне, склоности и жеље. Међутим, ми смо и бића која могу да од њих направе отклон. Кант у *Критици чистог ума* наглашава да је људска воља „патолошки афицирана“, али да она није

„патолошки детерминисана“ (упор. Kant 1970). То значи да слободна воља има способност да дела а да не буде одређена ничим што се налази изван ње саме. У Корсардиној интерпретацији, способности делања односе се на управо моћ рефлексije.

Лидија Моланд, пак, није успела да покаже на који начин би Хегелов филозофски систем боље одговарао пројекту Корсардове. Моландова је просто на место основних претпоставки теорије Корсардове убацила неке друге полазне основе, али тиме није доказала некохерентност њене аргументације.

7. Вредновање човештва и проблем приватности разлога

7.1. Да ли разлози могу да буду приватни ментални ентитети

Корсгардова је свесна два потенцијална проблема у излагању идеје практичног идентитета. Први приговор своди се на став да вредновање сопственог човештва не имплицира и вредновање човештва у другоме. Други је погрешна претпоставка да су разлози за делање приватни ментални ентитети (упор. Korsgaard 1996). Јасно је због чега она мисли да се из епистемолошког статуса разлога за делање може извести закључак који се односи на вредновање човештва у другима. У најкраћим цртама, оно има следећу структуру: Ако вреднујемо извор наших разлога (сопствено човештво), онда би требало да вреднујемо и разлоге других, а самим тим и њихово човештво. Рационалност нам у том случају налаже да међусобно вреднујемо човештво једних у другима.

У *Принципима етике* Мур говори о „бесмислености“ става да моје властито добро може да буде добро само за мене (Mur 1963, 85). Он каже: „Кад говорим о некој ствари као о 'мом властитом добру', све што могу под тиме да мислим јесте да је нешто моје, што ће бити искључиво моје, као што је моје властито задовољство моје (ма како био различит смисао овог односа означеног речју 'поседовање'), такође и добро апсолутно; или, тачније, да је моје поседовање те ствари апсолутно добро. Добро те стари не може ни у ком смислу бити 'приватно' или припадати мени“ (Mur 1963, 86). Одбацујући идеју егоизма Мур сматра да је теза „моје властито добро“ је добро за мене и ни за кога другога – просто бесмислена.

Кристин Корсгард је инспирисана Муровим указивањем на ту чињеницу, те и сама брани став да разлози морају да буду јавни.⁵¹ Нормативност морала почива на транспарентности разлога. Морално просуђивање мора да почива на познавању разлога који стоје у основи поступања. На тој основи Корсгардова и каже: „суштински, делање на основу разлога је већ делање на основу разматрања чија нормативна снага може да се подели са другима“ (Korsgaard 1996, 136). Своју тезу Корсгардова доказује позивајући се на Витгенштајнов (*Ludwig Wittgenstein*) „аргумент о немогућности суштински приватног језика“.

7.2. Витгенштајн о немогућности суштински приватног језика

Аргумент против могућности суштински приватног језика Витгенштајн излаже у параграфима 244–271 *Филозофских истраживања*, мада се, у ширем смислу, о приватном језику говори од 243. до 315. параграфа. У 243. параграфу он каже следеће: „Речи тог [приватног] језика треба да се односе на оно о чему може да зна само говорник; његова непосредна приватна осећања. Неко други, дакле, не може да разуме овај језик“ (Wittgenstein 1980, 118). Аргумент против суштински приватног језика полази од разматрања могућности постојања језика чије је значење садржаја приватно. На аналоган начин, Кристин Корсгард сматра да не могу да постоје ни приватни разлози. Сви разлози на којима се базира поступање јесу јавни због „језичке свесности“. То би значило да језик на којем су

⁵¹ Њена аргументација није на линији коју је Мур заступао првенствено зато што она одбацује његов супстантивни реализам. Међутим, закључци су исти: некохерентно је говорити да је моје добро – добро само за мене, и ни за кога другога (упор. Korsgaard 1996, 135).

они формулисани мора да буде јаван. Ова теза је за Корсгардову битна да би показала две ствари. Прво, у општијем смислу, приписивање неусловљене вредности човештва у себи мора да имплицира и приписивање те вредности у другоме. Оваквим ставом она жели да одговори на критику која се ослања управо на нејасно извођење вредности у другоме из приписивања те вредности себи самом. Друго, да бисмо могли да користимо моралне термине, као и да користимо морал као критеријум процењивања поступака, потребно је да постоји могућност да разлози буду међусобно размењени. Карактер разлога мора да буде такав да их други делатник може *схватити*. Наравно, то са собом носи и одређена ограничења, о којима ће такође бити речи. Али, пре тога би требало видети шта представља Витгенштајнов аргумент, и како га она разуме и користи у одбрани своје тезе.

У најкраћим цртама, аргумент се може свести на следеће. Ако имам неку сензацију *S*, коју само ја могу да идентификујем, питање је на који начин бих ту сензацију *S* могао да потврдим када се јави неки следећи пут. Ако је значење приватно, онда не постоји критеријум исправности јер бих сваки следећи пут када помислим да имам *S*, био у праву. Значење, дакле, мора да буде јавно, и оно се ствара у односу на нешто. Значење је релационо, јер је по својој природи нормативно: рећи да *X* значи *Y* исто је као и рећи да би требало да се узме *X* за *Y* (упор. *Vitgenštajn* 1980).

Да бисмо могли да говоримо о значењу, потребно је да имамо два субјекта који га конституишу (*Korsgaard* 1996, 137). Значење термина „законодавац“ има смисла само ако претпоставимо да постоји неко над ким се закон који законодавац прописује – примењује. Кристин Корсгард верује да је овакав начин аргументације примењив и на нормативност разлога. Чини се да Корсгардова заступа тезу по којој ако имам разлог за поступак, значи да би требало да поступим *због тога* разлога. Овакав однос постоји и између законодавца и онога ко би закон требало да поштује, али та веза није каузална – то што би закон требало да се поштује не значи и да ће се он заиста и поштовати. Пошто су за разлоге потребна два субјекта, она сматра да однос делатника није одвојен, већ га чине два дела рефлексивне свести: мислећи и делатни део (*Korsgaard* 1996, 137–138). Овај став не би требало схватити као тврдњу да су приватни разлози или приватни језик немогући, већ да морају да буду такви да се могу пренети другима. Разменом они добијају смисао и постају валидни, што значи да је „идеја приватног језика... не може постојати заједно са нормативношћу значења“ (*Korsgaard* 1996, 137). Они не смеју да буду приватни ментални ентитети, њих други морају да разумеју чак и ако их не прихватају.

7.3. Да ли Корсгардова прави „филозофску грешку“

Метаетичар Џошуа Герт (*Joshua Gert*) сматра да Корсгардова овде прави једну специфичну грешку коју он назива „филозофском грешком“ (*Gert* 2013, 443). Ова се грешка, како истиче Герт, састоји у томе да се приликом филозофског истраживања одређених идеја и аргумената јавља измена контекста. Идеја која стоји у залеђу ове грешке јесте Витгенштајнов покушај да отклони грешке које се јављају када се, при неоправданом прелазу са „контингентне чињенице, која се типично јавља када неко теоретише (на пример када се неко бави интроспекцијом, или када разматра оно што сматра да је најкарактеристичнији случај), долази до лажне теоријске тврдње да је та (контингентна) чињеница заправо нужна“ (*Gert* 2013, 442). Герт сматра да Корсгардова прави управо ову грешку. Наводно би се ово најјасније могло видети у следећој њеној тврдњи: „Ти не мислиш о себи, или не доживљаваш себе као биће које је приморано на поступање, већ као биће које се одлучује на то“ (*Korsgaard* 2009, 109). Гертова замерка овде је да се аргумент Корсгардове своди на одобравање које само по себи представља делање које и само мора да буде

објашњено у оквирима неке склоности и одобравања те склоности (упор. Gert 2013, 443). За поступање је карактеристична „рефлексивна дистанца“, коју морамо да пређемо крећући се од наших жеља ка самом поступку. Ми смо свесни тенденције за делањем, а Герт изгледа сматра да Корсгардова доноси заправо једну врсту арбитрарне одлуке шта ће бити полазиште у процесу рефлексивног одобравања. И сам процес рефлексивног одобравања јесте поступање, па и оно као такво мора да буде и оправдано, а не проглашено за чињеницу која се не доводи у питање (што Корсгардова ради).

И у *Филозофским истраживањима* можемо наћи аргумент који Витгенштајн користи да би нагласио значај слеђења правила у решавању проблема регреса. Он каже: „Да је посреди неспоразум види се већ по томе што у том току мисли дајемо једно тумачење за другим; као да нас свако умирује бар за тренутак, све док не помислимо на тумачење које опет долази после њега. Тиме, наиме, показујемо да постоји схватање неког правила које није тумачење, него се од случаја до случаја примене испољава у ономе што ми зовемо 'следити првило' и 'поступати насупрот њему'“ (Vitgenštajn 1980, 111).

Пратећи линију аргументације коју износи Герт, став Корсгардове могао би да се опише као да је сличан ономе што што Витгенштајн назива „архитектонским захтевом“. Овај захтев свако објашњење представља као да је „једна врста сликаног венца који ничему не служи као ослонац“. Према Витгенштајну, сам одговор на питање „Како могу да следим једно правило“ не служи ничему: „Ако се овим питањем не истражују узроци, оно онда служи као оправдање што ја тако поступама према том правилу“ (Vitgenštajn 1980, 114, §217). Питање је, даље, да ли Корсгардова сматра да је рефлексивно одобравање поступак и да ли је уопште ствар избора. Снага приговора који Герт упућује Корсгардовој значајно би ослабила ако би се показало да је рефлексивно одобравање аутоматски чин, чин који је карактеристичан за људску свест.⁵²

Међутим, Корсгардова то не тврди: ако бисмо поступали аутоматски и нерелексивно, такво наше поступање не би могло да буде у складу с оним што нас чини људским бићима. Она ово и наглашава када такво понашање упоређује са животињама, чије би понашање могло да се објасни у терминима одређених конститутивних принципа који испуњавају њихове циљеве (Korsgaard 2009, 226). Ипак, Герт мисли да је реч о „аутоматизму исправности поступања у односу на одређену склоност“ (Gert 2013, 444). Када на овај начин интерпретирамо позицију коју Кристин Корсгард заступа, његов приговор јесте ваљан. Али, Корсгардова не говори о „аутоматизму исправности поступања у односу на одређену склоност“, већ о *рефлексиви* која се јавља као *исход* тог процеса. А а сам процес рефлексивне није нешто што *можемо* да изаберемо.

Већ смо видели да се тај процес дешава полазећи од „рефлексивне структуре наше свести“, као и од јасних процедура које су оличене у процедуралном реализму Корсгардове. Процена исправности поступка не настаје по аутоматизму, већ као исход процеса рефлексивне. Џошуа Герт не показује како је то проблематично у односу на захтеве које је поставио. Његова критика односи се на тезе које се код Корсгардове тешко налазе. Ипак, заиста се поставља питање фундираности процеса који Корсгардова има на уму и избегавања регреса. Да би избегла опасност од регреса, Корсгардова каже да „расуђивање да је поступак добар није ментално стање које претходи поступку, и које га узрокује. Пре је његово [делатничково] расуђивање практичко размишљање уткано у сам поступак. На то се мисли када се каже да је поступак мотивисан а не само узрокован. Бити мотивисан

⁵² Слично као што је код Витгенштајна процес слеђења правила аутоматски и нерелексиван (упор. Vitgenštajn 1980).

разлозима није реакција на расуђивање да је одређена врста поступања добра. То је пре објава да је одређени начин поступања добар“ (Korsgaard 2000, 229). Изгледа да из наведеног цитата можемо да закључимо да Кристин Корсгард покушава да покаже да је процес рефлексije, када га једном започнемо, детерминисан нашом умском природом. Из овога би даље могло да се закључи да је рефлексивна структура свести на неки начин детерминисана и у погледу закључивања. Наравно, ми јесмо слободни да бирамо које ћемо принципе који су конституисани овим процесом прихватити. Оно у чему немамо слободу избора јесте да, када се једном упустимо у тај процес, до тих принципа морамо да дођемо. Постоји јасна разлика између принципа до којих долазимо природним путем принципа до којих смо дошли рефлексijом. То је оно што нас разликује од животиња: оне не бирају „принципе сопствене каузалности – животиња не бира садржај свога инстинкта“ (Korsgaard 2009, 108). Ми смо ти који бирамо: бирамо принципе наше сопствене каузалности, принципе који се осликавају у максимама. Корсгардова се пита шта би могло да буде узрок нашег веровања или поступка јер – да смо и даље делали под контролом инстинктивних или научених одговора уместо оних које можемо да одобримо или да одбацимо – разматрали бисмо нешто што смо искусили као замену за одређено веровање или поступак (Korsgaard 2009a, 32). Дакле, не може се о поступцима закључивати на основу анималних инстинката и модела понашања. Мада, то нам ништа не говори о потенцијалном проблему регреса. Јер ако бисмо, којим случајем, сматрали да Корсгардова брани став да је њена карактеризација онога што се односи на рефлексiju само један од облика људског понашања, то би директно урушавало дух њеног подухвата. Њен подухват много је комплекснији: „Слика коју имам на уму није слика процеса у два корака: први корак, изабере начин на који се идентификујеш, и други корак, почнеш да поступаш у складу са тим што проистиче из тога, као да пратиш листу правила. Напротив, идеја да детерминисање за шта имамо разлоге и обавезе да чинимо – то јест, да усвајамо максиме или практичке принципе – јесте у исто време укључивање и грађење идентитета, текући пројекат људског живота“ (Korsgaard, 2009a, 37). Пројекат Корсгардове заснован је на чињеници да човек, иако бира садржај своје свести, не бира како се тај садржај у свести појављује. Принципи које имамо, склоности које рефлексивно одобримо или обавезе које створимо – све је то у домену наших моћи. Оно што није, јесте сам начин појављивања садржаја, као и процедура која се одвија током тога процеса. Ове две ствари су нам дате и Кристин Корсгард на њима може да гради опште важење своје теорије, и да отклони опасност од регреса.

Корсгардова, на мање или више имплицитан начин, у својим радовима управо то и ради. Као што смо могли да уочимо, она верује да постоји аналогија између значења језика и нормативности разлога. Рећи да је разлог R разлог за делање A, исто је што и рећи да би требало да се A уради због R. Као што смо могли да видимо, овде није реч о пукој узрочној вези. Наиме, увек постоји могућност да се не уради, не послуша или, не разуме. Као и код стварања значења, да би се створио разлог, потребна је релација. Многи савремени филозофи као тривијалну истину узимају тврдњу да се језик исцрпљује у активности које се одвија према правилима. Када би се употреба речи одвијала без правила, оне не би имале смисла. Ово имплицира да правила која се користе морају да буду доступна свима, морају да имају јавно установљен критеријум по коме ћемо моћи да одређујемо да ли је употреба речи у датом контексту исправна или није. Управо је то и суштина Витгенштајновог аргумента против приватног језика: потребно је показати и развити језик у коме ће све бити јасно свима који долазе у контакт са њим, и који су и сами усвојили правила, да се овладало његовом употребом. Витгенштајн није мислио на приватни језик који би развио човек који

се налази сам на пустом острву. Његова идеја је да се може јавно објаснити шта значи да је особа овладава неком речи (упор. Vitgenštajn 1980, §243–315). Герт сматра да је ово „права тачка контакта између аргумента приватног језика и критика превише индивидуалистичких схватања практичних разлога. Приватни језик могао би да изгледа много више вероватан када би неко теоретисао о језику замишљајући неко усамљено биће које у себи мисли о свету у коме се нашао, питајући се да ли 'тамо негде' можда постоји објективан свет који изазива обрасце у току његовог приватног искуства, тока који себи објашњава речима приватног језика. И када би неко, замишљајући слично усамљено биће које размишља о томе шта би требало да уради, теоретисао о практичним разлозима чини се да примарна употреба концепата практичних разлога јесте делиберација из првог лица“ (Gert 2013, 447). Међутим, јавност разлога не решава питање односа мојих разлога са разлозима других. Наиме, јавља се питање прихватања разлога других као разлога. Ја могу да прихватам нешто као разлог, али то не имплицира да и други мора да прихвата моје разлоге. Они управо и морају да буду јавни да би други могли да их схвате као разлоге. На који начин је могуће прихватити разлоге другог као сопствене? На који начин је могуће морално обавезати другог?

7.4. Најгелов пример

Да би показала на који начин је могуће морално обавезати другог, Кристин Корсгард се позива на Најгелов (*Thomas Nagel*) пример из књиге *Могућност алтруизма (The Possibility of Altruism)*. Најгел илуструје ситуацију у коме нас неки странац мучи. Током мучења ја му кажем „Стани!“, и поставим питање: „Како би се осећао да неко теби ово ради?“ После тога нешто ће се променити – тако барем мисле Најгел и Корсгардова.

Овде није реч о томе да ће мучитељ престати ако кажемо да престане, већ да смо ми способни да утичемо на његов мисаони процес. Најгел сматра да би исказивањем захтева да мучење престане мучитељ требало да схвати како би њему било да њега неко мучи. Извор обавезе да се престане проистицао би из захтева да се престане, јер се код другог признаје човештво (Korsgaard 1996, 143). Идеја Корсгардове јесте да смо, ако говоримо истим језиком, неминовно способни да на другог утичемо употребом језика. То може бити и просто изговарање имена особе док она нешто ради, чиме јој реметимо мисаони процес, па на неки начин постајемо уљези у њеном уму. Ми особи дајемо разлог да обустави активност.⁵³ Особа може да има своје разлоге због којих ће наставити да ради то што ради, али није могуће да речи које *разуме* – чује као буку. Кад речи разумемо, кад оне имају неко значење, оне на нас утичу. Дакле, приватност свести није могућа или је, како то Корсгардове каже, „мит“ (Korsgaard 1996, 144). Погрешно је приватност практичних разлога базирати на миту да је свест приватна. Наиме, ако би се показало да свест није приватна, онда ни аргумент о приватности практичних разлога не би био ваљан. Значење није приватни ментални ентитет, и „ово има импликације и на тобожњу приватност људске свести. То значи да ја увек могу да се умешам у твоју свест. Све што треба да урадим јесте да говорим језиком који ти познајеш – на тај начин натераћу те да мислиш. Простор језичке свесности јесте суштински јаван, као и градски трг“ (Korsgaard 1996, 140). Овакво схваћен језик има нормативну снагу. Он има способност да другог делатника обавезује разлозима, докле год је тај неко друштвено биће које је усвојило правила употребе језика. Овакав став имплицира да не можемо да игноришемо разлоге другог јер не можемо да игноришемо значење језика.

⁵³ Ово би требало да приистекне из јавне природе лингвистичких правила и значења.

А немогућност игнорисања значења језика показује управо аргумент о немогућности постојања суштински приватног језика.

7.5. Јавни карактер језика и разлога: јача и слабија интерпретација

На везу између јавног карактера језика и разлога, указују следећи следеће тврдње Кристин Корсгард:

1. „Али ако бисмо морали да дозволимо да значење можемо да међусобно поделимо, зашто не бисмо дозволили поделу и практичних разлога?“ (Korsgaard 1996, 142).

2. „Зашто нас снага језика не би натерала да заједнички имамо разлоге, на исти начин на који нас приморава да заједнички мислимо?“ (Korsgaard 1996, 142).

3. „Не можеш разлог другог схватити као пуки притисак, ништа више него што можеш схватити језик другог као чисту буку“ (Korsgaard 1996, 143).

4. „Простор језичке свесности – простор у коме значење и разлози постоје – јесте простор који заузимамо заједнички“ (Korsgaard 1996, 145).

Како то примећује Кен О’Деј, аргументација коју Корсгардова нуди кад је реч о вези између језика и разлога може да се интерпретира на два начина. Прва, јача интерпретација може да указује на то да јавност језика повлачи логичку или појмовну јавност разлога, што би значило да би се „показивањем да је језик јаван... добили јавни разлози, као да је то део пакета“ (O’Day 1998, 66). Обавезивање на логичку или појмовну повезаност подразумева врло високе критеријуме који морају бити испуњени, а које Корсгардова није ни покушавала да испуни. Међутим, О’Деј сматра да постоји нејасноћа у погледу тога која интерпретација најбоље одговара њеној идеји, те је потребно испитати све алтернативе. Стога он говори и о другој грешци која се јавља у јачој интерпретацији, а то је грешка еквивокације.

О’Деј каже да размислимо на који је начин језик нормативан у аргументу о приватном језику. Примера ради, ако хоћемо да комуницирамо, морамо да користимо појмове на исти начин (што би значило: по јединственим јавним нормама), и то је оно што језик чини инхерентно дељивим. О’Деј сматра да једино што овакав став имплицира јесте: ако хоћемо да комуницирамо о нашим практичним разлозима, морамо на исти начин употребљавати терминологију практичног расуђивања – „разлог“ и „жуто“ су речи језика које морају да буду употребљене у складу с јавним нормама тога језика, ако претендују да имају интелегибилно значење. Дакле, јасно је да су разлози у овоме смислу „дељиви“ (O’Day 1998, 67). Међутим, он мисли да Корсгардова на уму има другачији смисао „дељивости“ разлога. Она мора да покаже да су практички разлози дељиви на „супстантивни начин, на који делимо *разлоге* (што значи да моји разлози могу да обавежу тебе, и твоји разлози могу да обавежу мене)“ (O’Day 1998, 67) У супротном, дељивост разлога може да се сведе само на дељивост значења. Узмимо за пример егоисту чији су практички разлози дељиви јер он користи језик чија правила познајемо и чије значење разумемо. То не значи да су разлози дељиви, већ само да то има значење – што, како мисли О’Деј, не погађа суштину онога што је Корсгардова покушавала да покаже. Правила би грешку еквивокације и кад би појам „делити“ имао другачије значење – да је реч о дељивости значења и дељивости разлога. Из првога не следи друго (упор. O’Day 1998, 67).

О’Деј, међутим, нуди и оно што назива „слабијом интерпретацијом“, по којој аргумент о приватности језика служи само као испомоћ у развијању аналогног аргумента о немогућности приватних разлога (O’Day 1998, 68). О’Деј сматра да ни оваква интерпретација Корсгардове није исправна јер значење по самој својој суштини мора да може да буде подељено са другима, док разлози то не морају бити. Али, чак и када би

разлози били суштински јавни, то би створило други проблем: онда би они „потенцијално успостављали превише“ (O’Day 1998, 68). Према оваквој интерпретацији, мисли се следеће: да би се јавност разлога успоставила, није потребна само то да они могу бити подељени у језичком смислу, већ и да њихова нормативност буде обавезујућа и за онога ко те разлоге треба да прихвати. Овде се претпоставља важење једне битне карактеристике разлога, а то је да они нужно обавезују. Све ово је јасно из тога што Кен О’Деј сматра да успешност тога аргумента зависи само од могућности да разлози могу бити подељени тиме што ће бити обавезујући, а не само разумљиви, јер, у супротном, сматра он, аналогија између јавности значења и јавности разлога не би могла да важи (O’Day 1998, 69). Корсгардова, пак, такав критеријум нигде не успоставља, нити о њему игде говори.

За разлоге је битно то што су су они „у принципу“ нормативни. Исти случај је и са значењем. Ја могу да мучитељу кажем „Стани!“, а он ће то разумети као моју молбу, жељу или наредбу да престане са својом мучитељском делатношћу иако може о то и да се оглуши. Значи, не постоји ништа што нужно обавезује мучитеља. Карактеристика разлога за делање која њих чини јавним, по Корсгардовој, најбоље се види у могућности договора. Када се двоје људи, на пример, договара у које време да се састану један може да предложи неко време, други да замоли да се оно помери јер мора да заврши (нпр.) читање, а први потом да разуме и прихвата разлоге другог. Она у оваквим ситуацијама види „заједничко расуђивање, путем кога се долази до одлуке коју обе стране прихватају, одлуке о томе шта би требало чинити“ (Korsgaard 1996, 141).

Последња потенцијална „слабија интерпретација“ коју О’Деј износи односи се на схватање аутономије. Наиме, он каже да када бисмо прихватили јавност разлога, тиме бисмо кршили постулате које је Корсгардова поставила у своме схватању нормативности. Интерпретација коју нуди О’Деј гласи: „Према аргументу из приватног језика, значења су суштински јавна, а то значи да особа не може да једноставно наметне значење самој себи. Проблем за Корсгардову, онда, долази отуд што из њеног истраживање извора нормативности следи да ми сами себи намећемо законе – да смо аутономни. Аналогни аргумент из приватности разлога имплицирао би да ми не можемо да дајемо разлоге сами себи, већ да разлози (као значење) морају да буду наметнути споља. Аргумент из приватности разлога тиме може да запрети уништењем аутономије“ (O’Day 1998, 69). Проблем у оваквој интерпретацији лежи у томе што разлози постају разлози тек када су прихваћени као такви. Њихова нормативност настаје тек када жеље, импулси, а овде бисмо могли да додамо и значење, прођу рефлексивно одобравање. О’Деј као да пренебрегава чињеницу да у основи конституисања разлога стоји рефлексивност. Ако, као у разматраном примеру, чујемо „Стани!“, ми значење тога што је речено разумемо, али оно још увек није створило разлог да станемо. Тек процесом рефлексивности можемо доћи до закључка да ли је то што је изречено за нас разлог или обавеза. Вратимо ли се на природу разлога (за делање), како их Корсгардова схвата – јасно је да се они стварају, а не откривају. С друге стране, О’Дејова интерпретација би имплицирала да постоје неки унапред одређени разлози, које ми онда само сазнајемо.

Сумирано, О’Деј указује на следеће: ако Кристин Коргард жели да „демонстрира да можемо да обавезујемо једни друге, чему Корсгардова тежи, она мора да покаже да су практички разлози дељиви на супстанцијалан начин по коме *разлоге* делимо, то значи да моји разлози могу да обавезу тебе, и да твоји разлози могу да обавезу тебе. А ово, чини се, сам језик није способен да уради“ (O’Day 1998, 67). Иако је интуитивно и емпиријски јасно и прихватљиво да речи чије значење разумемо имају снагу над нама, остаје нејасно да ли је њихова снага толико јака да само њихово изговарање може да нас учини циљем, а не само

средством, у очима другог. За О’Деја, ова врста доказивања, коју је користила Кристин Корсгард, „укључује озбиљну двосмисленост“ (O’Day 1998, 66). Та двосмисленост огледа се у томе да дељење практичких разлога значи дељење *значања*, што не подразумева и дељење самих разлога за делање. О’Деј указује на то да и ако речи које чујемо, а које за њиховог говорника представљају разлоге, имају значење, то не значи да ми њих морамо и да прихватимо као разлог. Ми прихватамо њихово значење, можда чак и то да су разлог за другог, али то не имплицира да оне морају да буду разлог и за нас. Међутим, идеја која стоји у основи практичког идентитета, није да ја морам да прихватим разлоге другог. Разлози појединачних практичких идентитета и јесу обавезујући само за оне који тај идентитет поседују. За све нас, *морални* идентитет обавезује нас да схватимо *моралне* разлоге, док ванморалне разлоге схватају само они који их и прихватају, при чему је битно да се они не косе са моралним законом. Не само да ја не морам да прихватам разлоге другог, већ не морам да прихватам ни разлоге које сам и сâм у прошлости прихватао („Где ми је била памет када сам то радио?“). Идеја ванморалних, појединачних разлога управо и јесте да *разумемо* разлоге других, да разумемо да су то *њихови* разлози, али не нужно и да их прихватамо. Ми сами немамо дакле обавезу (у смислу како је О’Деј схвата) да разлоге прихватимо – могуће је поступити и супротно ономе што смо рефлексивно одобрили, али ми и даље знамо да то јесу неки разлози. Ми их разумемо, иако их *не* прихватамо. На ову поенту Кристин Корсгард циља када користи аргумент о приватном језику: не може неко да има разлоге за делање, а да нико други те разлоге не разуме. На пример, ја могу да знам шта значи бити добар родитељ иако сâм то нисам. Пошто имам тај појединачни практички идентитет, могу да схватим да ли постоји разлог због кога други родитељ поступа на одређени начин. Али, чак и да нисам родитељ, могу да знам да очеви и мајке који на својој деци, на пример, гасе цигарете, поступају недопустиво. То је зато што се такво понашање коси са *моралним* законом. И када сам само посматрач, а не директан учесник, и када немам појединачни практички идентитет родитеља, сасвим је могуће и оправдано, да дам моралну процену поступка. А то је могуће зато што имам општи практички идентитет – човештво. Иако овај пример може да изгледа тривијално, он илуструје поступак на основу кога се разумеју разлози и обавезе које се стварају када поступци имају директан утицај на друго људско биће, (тј.) у односу на *општи* практички идентитет посматрача. Једна битна импликација указивања на разматрану аналогију јесте то да Корсгардова показује да су вредновање сопственог човештва и вредновање човештва у другом – узрочно повезани. Показивањем на који начин разлози постају јавни, Корсгардова сматра да сваки потенцијални приговор који би се могао упутити ставу да вредновање човешта у другоме, јер вреднујемо човештво у нама самима – не стоји.

8. Нужност и нормативност практичних идентитета

8.1. Нормативна импликација идентитета и „добри разлози“

Показали смо на који начин разлози других јесу јавни и како могу да буду схваћени као *моји* разлози. Узевши све у обзир, поставља се питање да ли сви добри разлози проистичу из нормативне импликације идентитета. Управо ово питање поставио је и марксистички филозоф Џералд Коен. Коен проблем става Корсгардове види у њеној тврдњи да „ако не бисмо имали нормативну концепцију својих идентитета, онда не бисмо имали разлог за делање“ (Korsgaard 1996, 185). Коен од нас тражи да замислимо случај „идеалног мафијаша“ (Korsgaard 1996, 183). Под појмом „идеални“ Коен подразумева слику која се уклапа у идеализоване представе мафијаша-хероја који све што чине – чине у складу са својим идентитетом. Такав мафијаш верује у мафијашки кодекс снаге и части (онако како га он замишља) и он је доследан тим представама. Штавише, за њега је кодекс много дубљи, и томе је приврженији него идеји да не би требало да лаже јер је лагање лоше, или у олакшавању патње некеме јер патња није добра, и слично, што за већину делатника представља стандард нормалности. Коен сматра да се оно што мафијаша обавезује, а што проистиче из његовог практичног идентитета, уклапа у формулу Корсгардове по којој је нечињење нечега што се коси са тим идентитетом заправо корак ка доживљавању бола од губитка идентитета. Овде је то проблематично због природе мафијашевог посла, иако је вероватно да би се, из перспективе трећег лица, сматрало да је његов чин, на пример одустајање од пребијања, морално оправдан. Али, он сâм то не би тако доживљавао: ако би оклевао да некога пребије, то би за њега представљало тренутак слабости. Коен даље, интерпретирајући Корсгардову, показује да због свога идентитета мафијаш има обавезу да некога пребије, чиме ће и рефлексивно одбацити склоност да се уздржи од пребијања. На овај начин, сматра Коен, мафијаш задржава аутономију иако поступа на начин који се коси (и са Корсгардиним) схватањем моралности (упор. Korsgaard 1996, 184).

Вратимо се сада Коеновом питању да ли сви добри разлози проистичу из нормативне концепције идентитета. Он ово питање даје одричан одговор. Њему се чини да аргумент Корсгардове пре „истражује доживљај или феноменологију обавезности, а не њено заснивање или потврђивање њених извора“ (Korsgaard 1996, 183).

Коен, да би илустровао своју поенту, тражи да замислимо следећи случај: „Када сам жедан, и на рефлексивном нивоу не одбијам своју жељу да нешто попијем, имам, или барем мислим да имам, разлог да узмем воду [...] али ме он [разлог] не обавезује у односу на (релевантну) нормативност мога идентитета. Пуко делање на основу разлога не носи такву обавезу“ (Korsgaard 1996, 185). Иако Коен не излаже детаљно сопствену теорију делања, чини се да чврсто стоји на становишту да у поставкама Кристин Корсгард постоји двосмисленост.

Коеново становиште јесте здраворазумско, али се чини да не погађа суштину нормативности идентитета на коју је указивала Корсгардова. Бити жедан јесте довољно добар разлог да се нешто попије, али Коен не говори о процесу одлучивања и/или о довољно добрим разлозима да се нешто попије, тј. разлозима који би имали неку другу основу у односу на схватање Корсгардове. У описаном случају изостаје довољно добар разлог да се *не попије*, што би био у случају када би наш идентитет могао да „стави вето“ на пијење. Такав случај може да буде пост – када се због религиозних уверења трпе и глад и

жећ. Ми смо, дакле, способни да суспендујемо сопствене нагоне да бисмо остали верни себи. За нас ти разлози јесу обавезујући, али ми нисмо обавезни да прихватимо неку одређену религију због које морамо да себи ускраћујемо воду. То доводи до недоумице: на који начин су контингентни практички идентитети способни да створе обавезујуће разлоге. „Већина начина на које себе идентификујемо контингентни су у односу на појединачне околности, или су релативни у односу на друштво у коме живимо. Како можемо да будемо везани обавезама које проистичу из таквих концепција наших практичких идентитета, који сами по себи нису нужни“ (Korsgaard 1996, 129). Видимо да и сама Кристин Корсгард поставља питање јаза између контингентности идентитета и нужности обавеза које из њих проистичу. Она сматра да сви наши практички идентитети морају да се базирају на нашем моралном идентитету, због којег појединачни практички идентитети и јесу нормативни. Такође, морални идентитет стиче неку врсту управљачке улоге над осталим идентитетима (Korsgaard 1996, 129).

Иако ови ставови Корсгардове одговарају на поменути дилему, тај одговор Гоанса не убеђује. Он полази од чињенице да је свако способан да бира који ће идентитет да прихвати, и да су због тога они, како смо видели, „благо нормативни“ (Gowans 2002, 550). Делатник који бира како ће да живи, своју одлуку мора да донесе на основу тих благо нормативних идентитета који су могући. Идеја је да се добар живот не исцрпљује само у морално исправном животу. Живот је више од тога – постоје неки практички идентитети који су бољи од других, и ми би требало да их тражимо и усвајамо, али из те „благе нормативности“ се не види на који се начин долази до моралне обавезе.

8.2. Критика Џона Скорупског

Арбитрарност у избору практичких идентитета, може да доведе до превелике слободе избора. С тим у вези, проблем са аргументом Корсгардове, како то види Џон Скорупски, јесте у томе што се „обавеза заснива само на слободи, и то на радикалном појму слободе. Воља је слободна ако је ниједна детерминисана карактеристика или диспозиција не ограничава. [...] Због тога ја ово називам становиштем аутентичности пре него становиштем аутономије. Ти конструишеш себе, а твоја једина права обавеза јесте да будеш искрен према ономе што си конструисао“ (Skorupski 1998, 353). Ова критика указује на потенцијални волунтаризам при избору разлога. Скорупски то илуструје примером мафијаша⁵⁴ који мора да направи избор да ли да убије полицијског доушника (што је у складу с његовим практичким идентитетом члана мафије) или да му поштеди живот (што се слаже са његовим практичким идентитетом равноправног члана царства сврха, и као такав признаје човештво у доушнику). Наравно, одговор Корсгардове био би да мафијаш има моралну обавезу да не убије доушника, јер мора да поштује човештво у њему. Скорупски каже: „И ако претпоставимо да трансцендентални аргумент Корсгардове показује да 'мора' [да поштеди доушника], то значи да би требало да подржи своје човештво само ако подржава свој идентитет мафијаша. Претпостављајући да је његов одговор 'Дођавола с мојим човештвом', он и даље нема моралну обавезу да не убије доушника“ (Skorupski 1998, 353). Изгледа да Скорупски на овом месту претпоставља да идентитет мафијаша *претходи* моралном идентитету. Чини се да он игнорише чињеницу на коју је Корсгардова више пута указивала, а то је да је морални идентитет *примарнији* у односу на идентитет мафијаша, те би га његово „дођавола с мојим човештвом“ обавезивало управо на то да убије доушника (јер тиме он у потпуности прихвата свој идентитет мафијаша, који је противречан с моралним

⁵⁴ Инспирисан Коеновим примером.

идентитетом).⁵⁵ А ако би желео да задржи свој морални идентитет, морао би да се одрекне идентитета мафијаша. Одговор на ову дилему могао би да се нађе у дистинкцији моралних и ванморалних разлога. Мафијаш има ванморалну обавезу да не саосећа са човештвом жртве, јер би то угрозило његов посао. Међутим, као људско биће, има моралну обавезу да не поступа на основу разлога који не могу да буду разлози било ког делатника. Јасно је да огромна већина људи убиство доушника не може да посматра као нормативан разлог. Није довољно бити искрен само према ономе што смо сами конструисали. За моралност је потребно упрегнути капацитете рефлексивне, а избор практичних идентитета ће бити јасан: прихватај оне идентитете који се не косе са човештвом, јер морални разлози увек надвлађују ванморалне.

8.3. Шта је неупитно

Морални реалиста Мајкл Смит (*Michael Smith*) сматра да аргумент Корсгардове може да буде успешан ако би особа могла да нађе неки практички идентитет који не може да буде доведен у питање. Као што смо већ видели, тај практички идентитет, према Корсгардовој, јесте „бити људско биће“ – биће које има рефлексивну свест, које промишља и које успоставља нормативне принципе делања. Смит овај став не сматра задовољавајућим. Он је покушао да покаже да идеја рефлексивне свести као конституента моралности није нужна за вредновање рефлексивно одобреног живота. Сислен говор о рефлексивном сопству, према Смицу, може бити двострук: „С једне стране, наше рефлексивно сопство можемо схватити као оно што нам обезбеђује примере понашања на које би требало да се угледамо. С друге стране, можемо их схватити као оно што нам пружа савет који би требало да следимо“ (Smit 2013, 249). Из његове перспективе, слика рефлексивног сопства као онога што води наш живот, није исправна. Веровање да нас наше рефлексивно ја приморава да поступамо на одређен начин имплицира и „веровање да моје рефлексивно сопство тражи од мене да имам бриге и интересе попут оних које оно само има. А то не изгледа ни најмање плаузибилно“ (Smit 2013, 250). Могуће је, тврди он даље, да имамо жеље и интересе који су се јавили спонтано, без уплитања рефлексивне, да би на крају закључио да „није истинито да не-опционална концепција мог практичног идентитета, коју делим са другима, моја концепција самог себе као бића које је способно за образовање жеља путем рефлексивне, обезбеђује опис мог живота на основу кога га вреднујем“ (Smit 2013, 252). Овде треба напоменути да идеја Кристин Корсгард није да рефлексивно сопство води неки живот одвојен од делатника, како се чини да је Смит схвата. Сврха практичног идентитета није само стварање разлога, већ и опис путем којег себе вреднујемо. Наше рефлексивно ја не служи само као пример делатнику како да поступа, већ и ствара могућност да делатник себе вреднује. А да бисмо били у стању да видимо шта конкретно, и на који начин се то чини, потребно је детаљније се упознати са кључним местима у његовој критици процеса рефлексивног одобравања и концепције практичног идентитета.

Смит каже да у аргументу Корсгардове постоји „једна неодбрањива премиса“. Та премиса односи се на део постулирања концепција практичних идентитета као описа под којима сами себе вреднујемо, и под којима сматрамо да је наш живот вредан живљења а поступци вредни преузимања. Рефлексивна нам „пружа пример на који треба да се угледамо“ (Smit 2013, 249). У процесу вредновања се, сматра Смит, „повлачи одлучујући потез од метаетичке премисе ка нормативном закључку“ (Smit 2013, 249). Смит даље каже да је

⁵⁵ Противречност се јавља када се идентитет мафијаша испољава активно, као што је случај са убиством доушника.

аргумент Корсгардове најбоље описати и разумети управо као „померање од извесне метаетичке премисе (премисе о природи нормативног мишљења) ка одређеном нормативном закључку (закључку да људи, као сврхе по себи, поседују вредност)“ (Smit 2013, 238). Разлог за овај помак јесте то што смо ми, како се Смиту чини, неспособни да, када се бавимо метаетиком, останемо неутрални када је реч о нормативном садржају. Централни проблем он види на следећи начин: „Ако суд да је пожељно поступати на извешан начин представља израз вашег веровања да би ваше рефлексивно сопство желело да поступите на такав начин, немамо алтернативу него да то тумачимо као веровање да ваше рефлексивно сопство пружа пример да се на њега угледате. Дакле, једини закључак који се може извући гласи да ваш покушај бављења метаетиком, која је ослобођена вредновања, неизбежно води натраг – бављењу вредносно оптерећеном нормативном етиком“ (Smit 2013, 249). Према Смиту Корсгардова рефлексивна сопства посматра као посебне ентитете, који служе као узор на који се у поступању угледамо. Такав приступ он сматра неприхватљивим. Јер би то значило да би „вредновање нечега уопште обавезивало на вредновање имања брига и интереса, попут оних за које верујемо да их има моје рефлексивно сопство... веровање да би моје рефлексивно сопство од мене тражило да поступа на извешан начин у извесним околностима, обавезује ме на веровање да би моје рефлексивно сопство тражило од мене да имам брига и интересе попут оних које само има. А то не изгледа ни најмање плаузибилно“ (Smit 2013, 250).

Смитова интерпретација има неколико претпоставки које се тешко могу наћи код Кристин Корсгард. То је првенствено идеја да је рефлексивно сопство нека врста егземплара исправног живота. Овако схваћена рефлексивност, као и концепција практичног идентитета, заиста би могле да представљају проблем пројекту Корсгардове. Међутим, она то нигде ни не претпоставља. Њена идеја је да је рефлексивно одобравање процес а не задати циљ који морамо да остваримо. Начин на који Смит види рефлексивно одобравање имплицирао би да ми разлоге заправо откривамо, а не да их стварамо.⁵⁶ Улога коју рефлексивност има јесте да пружи нормативне принципе по којима ми поступамо. Али, будући да је процес, она ништа не претпоставља, нити је одвојена од самог делатника, како то сматра Смит. Рефлексивност је саставни део и чињеница наше свести. Она служи као метод стварања разлога, док практички идентитети представљају полазиште рефлексивног одобравања. Када Смит хоће да примером илуструје концепцију практичног идентитета, он говори о концепцији „посвећеног родитеља“ (Smit 2013, 250). Он ту претпоставља и идеју нечега што је одвојено од делатника, нечега чему се делатник томе мање-више приближава. Ова интерпретација не погађа идеју коју Корсгард заступа. Бити „посвећен родитељ“ значи већ унапред претпоставити идеју шта значи „посвећеност“, што опет наводи на неки садржај који превазилази садржај појма „родитељ“. Практички идентитет није нешто што се подводи под „бити добар студент“, „бити лош муж“ или „бити предана медицинска сестра“. Корсгардова нити спомиње придеве који поближе описују идентитете, нити мисли да је њима место у конституисању разлога. „Бити посвећен“ јесте нешто до чега ми долазимо на основу тога да ли смо поступали у складу с оним што смо, полазећи од практичног идентитета „бити родитељ“, рефлексивно одобрили. Полазећи од тога идентитета, ми рефлексивност стварамо разлоге (или обавезе, уколико жеље нису прошле рефлексивно одобравање), и поступамо (или не поступамо) у складу с тим. Ако поступимо у складу с тим, закључујемо да јесмо посвећен родитељ.

⁵⁶ Овај став би могао да се окарактерише као главни циљ целокупног истраживања Кристин Корсгард, чиме се директно одговара на „нормативно питање“.

Суштинска разлика између интерпретације Мајкла Смита и Корсгардове јесте у томе што он сматра да ми себе вреднујемо у односу на то да ли се уклапамо у појам „посвећеног родитеља“, а „посвећени“ постајемо када поступамо у складу са разлозима, полазећи од тога да смо родитељ. На овај начин схваћена, рефлексивна свест и рефлексивно одобравање не представљају ништа одвојено од самог делатника, већ управо оно што га чини оним што он јесте.

Вративши се на саме почетке своје критике, Смит је покушао да покаже да успешност аргумента Корсгардове почива на неупитности барем једног практичког идентитета. Пошто је доказивао да „бити људско биће“ није довољно, јер се може довести у питање као нешто одвојено од делатника, он превиђа да је рефлексивна процеса који је *саставни део* људског бића, и као таква ствара оно што је неупитна „чињеница наше свести“ (упор. Korsgaard 1996, 92). Ако ово није неупитна чињеница, онда не постоји одговор на „нормативно питање“ – јер не постоји ни нормативност.

8.4. Корени разлога и практички идентитет

Рејчел Кохон (*Rachel Cohon*) теорију Корсгардове оспорава на начин који је сличан Смитовом. Она доводи у питање два конкретна аспекта њене теорије. За разлику од Смита, она не претпоставља неки одређен садржај практичких идентитета, већ своју критику заснива на наводно недовољно елаборираној аргументацији Корсгардове која треба да покаже како је могуће да се направи прелаз са практичких идентитета ка моралности.

Оспоравања која износи Кохонова производ су друга два питања на која, како Кохонова сматра, Кристин Корсгард није пружила одговоре. Она се пита да ли можемо да говоримо о вредновању нас као рефлексивних бића на основу тога што имамо неки практички идентитет. С друге стране, она такође доводи у питање да ли је заиста могуће стварати разлоге на основу тога што сами себи постављамо законе (упор. Cohon 2000, 64). Кохон сматра да је идеја самозаконодавства непотребна. На који начин? Практички идентитети, како их Корсгардова описује, психолошке су чињенице које одређују наш живот (упор. Cohon 2000, 68). Њима није потребна аутономија делатника да би постале нормативне. Према њеном схватању, Корсгардова прави непотребне кораке када претпоставља да је аутономија неопходна за то да нечији практички идентитет буде нормативан. Она напротив сматра да сами указују на то шта би било добро да се уради. Рејчел Кохон не одбацује идеју да ми себи заиста можемо да издајемо наредбе, али се пита на који начин се баш у *том тренутку* стварају разлози који до тада нису постојали. По њеном уверењу, ми разлоге заправо не стварамо у тренутку рефлексивног одобравања, већ да – уколико имамо неки разлог – он постоји чак и ако „нећемо ништа“ (Cohon 2000, 68). Разни практички идентитети јесу контингентни, и за нас немају исти значај. Чињеница да сам нечији комшија није исто што и чињеница да сам нечије дете. Велики број практичких идентитета које поседујемо нису узроковани нашим избором: не бирамо чији смо комшија нити, напослетку, чије смо дете. С друге стране, ова два идентитета – иако истог статуса у односу на нашу (не)могућност њиховог избора – немају за нас исти значај. Поново ћемо се послужити парадигматским примером битних али-контингентних практичких идентитета – родитељством. Наша немогућност да испунимо стандарде тих, за нас битних, идентитета може да доведе до, како то Корсгардова формулише, „делимичне дезинтеграције нашег сопства“ (упор. Korsgaard 1996). Чињеница да сам родитељ ствара разлоге на основу којих поступа, који ме усмеравају. Примера ради, ако верујем да „бити добар родитељ“ значи учити дете да не псује, моја жеља да моје дете не псује рефлексивним одобравањем постаје разлог. На овом месту Кохонова види проблем у ставу који заступа Корсгардова. Према

њеном мишљењу, тешко се може показати на који начин одобравање разматрања и наређивање самом себи да се поступа на тај начин – конституишу разлог за делање (Cohon 2000, 69). Она сматра да је разлог све време био присутан, да се заправо није „створио“, већ се само открио. Њена идеја јесте да брига родитеља да буде добар родитељ не захтева од њега да сам себи постави закон. Она каже: „Разлог је укорењен у практичкој концепцији самог себе која је била присутна и делимично ме начинила оним што сам, а и оним што сам била пре него што сам рефлектовао, хтео, или пре него што сам нешто учинио законом“ (Cohon 2000, 69). Тиме она сматра да Корсгардова није волунтариста јер нормативност разлога не проистиче из делатникове воље. Кохонова покушава да покаже и шта значи „сами себи дати закон“ илуструјући то ситуацијом „прављења броколија за вечеру“: „Шта радиш у кухињи?“, ја питам, а ти одговараш: 'Правим броколи.' 'Али шта правиш од тог броколија?' 'Па, броколи.' 'Броколи је већ ту. Радиш нешто с њим, али то што говориш да га правиш јесте само начин говора“ (Cohon 2000, 69). Требало би овде напоменути да Кохонова не покушава да покаже да ми сами себи нисмо законодавац. Област њене критике односи се на то да не треба сами себи да постављамо закон *да бисмо имали* разлог за поступање (упор. Cohon 2000, 73). Кохонова концепцију практичких идентитета Кристин Корсгард види као једну једну теорију хтења (*volition*): „Могли смо да истраживање Корсгардове видимо као једну атрактивну анализу хтења. Ми направимо отклон од наших импулса, и разматрамо да ли се, с обзиром на наше практичке идентитете, идентификујемо с њима. Ако се идентификујемо, онда нама самима издајемо универзалну заповест – заповест да поступамо у складу с тим импулсима. Ово можда јесте поступање по налогу воље, али је можда и вољно поступање у складу с разлозима. Ипак, ово представља анализу хтења, а не анализу начина на који се разлози креирају“ (Cohon 2000, 74).

Наш избор у овом погледу своди се на то да ли ћемо поступити у складу с разлозима, а не на то да ли ће разлози постојати. Дакле, вредновање не мора да проистиче из практичких идентитета, тј. из њихових интринсичних карактеристика. На пример, Кохонова, сматра да се може подједнако успешно (или неуспешно) аргументовати и да практички идентитет доброг родитеља проистиче из вредновања пристојног понашања детета.⁵⁷ Заправо, Кохонова покушава да покаже да поседовање неког практичког идентитета не мора да значи да је оно *извор* разлога који му се приписују. У својој аргументацији она уводи прелаз од разлога ка вредновању – чак и ако из концепције практичког идентитета проистичу разлози, потребно је направити неколико корака који показују на који начин се то догађа:

„1. Моја рефлексивна свест чини потребним да имамо разлоге да деламо и живимо.

2. Да бих имао разлоге, потребне су ми неке практичке концепције мога идентитета.

3. Дакле, имам разлог да такве концепције свог идентитета поседујем и да ме неки од њих води.

4. Овај разлог не проистиче из контингентних практичких идентитета које имам. Пре ће бити да га имам зато што имам рефлексивну свест.

6. Дакле, да бих имао било који практички идентитет, морам да вреднујем своју рефлексивну свест“ (Cohon 2000, 75).

Можемо приметити да Кохонова сматра да Корсгардовој недостаје корак број 5, сматрајући да се управо на овом месту налази јаз који Корсгардова није успела да покаже. Иначе, вреди споменути и то да ова интерпретација Кохонове своје упориште има у самом тексту Корсгардове, изузев тачке 6, коју изводи Кохонова сама. Због тога би требало испитати да ли је овакво извођење закључка оправдано. Да би јасније показала на који

⁵⁷ Имајући у виду пример псовања који смо напред навели.

начин овај јаз у закључивању настаје, Рејчел Кохон даје аргумент за који сматра да је аналоган пређашњем:

„1. Због болести имам потребу за леком.

2. Да бих добио лек, потребан ми је рецепт од доктора.

3. Дакле, имам разлог да од доктора добијем рецепт.

4. Овај разлог не проистиче из било ког докторовог рецепта. Вероватније је да га имам [разлог] због тога што имам болест.

6. Дакле, да бих добио рецепт од доктора, морам да вреднујем своју болест“ (Cohon 2000, 76).

Овакав аргумент може бити проблематичан зато што закључак не следи из премиса. Као што не следи да је услов за добијање рецепта вредновање болести, тако и вредновање моје рефлексивне свести није услов поседовања разлога за делање. Потенцијално решење овог проблема Кохонова види у томе да корак 5 мора да буде такав да покаже да, ако желимо да одржимо било који практички идентитет – што је услов за било коју следећу рефлексију – морамо да потврдимо или поново одобриммо наше „чуло одобравања“. То значи да морамо поново да одобриммо нашу рефлексију. Из овога онда следи закључак.

Овакво потенцијално решење Кохонову не задовољава јер сматра да „из чињенице да имам један или други практички идентитет логички не следи да морам да вреднујем своју рефлексивну природу. Пре је случај да, ако хоћу да, у погледу сваког будућег рефлексивног изазова, одржим било који практички идентитет који поседујем морам *да дођем* до тога да вреднујем своју рефлексивност“ (Cohon 2000, 76).

Претпостављајући да су ова два изнета аргумента у релевантном смислу аналогна и иако на први поглед може да изгледа да је закључак проблематичан, питање је да ли је заиста тако. Чини се да моја потреба да од доктора добијем рецепт којим ћу да излечим болест заиста имплицира да *вреднујем* ту болест. Који је смисао тога појма који се јавља у аргументацији Корсгардове? Вредновање означава неки однос према нечему, однос који се конституише тиме што нешто сматрамо значајним за наше функционисање. Као рефлексивна бића ми свету око нас додељујемо вредност. Тако је и за болест: ако сматрамо да ће угрозити наш идентитет, она за нас постаје вредна; тиме што имамо однос према њој, ми јој додељујемо вредност. Када је не бисмо сматрали вредном, не бисмо сматрали за сходно ни да идемо код лекара по рецепт – не бисмо имали потребу да обратимо пажњу нити да поступимо било како да бисмо то стање уклонили.

Чини се да Кохонова и Корсгардова појам вредности употребљавају у другачијем смислу. Исти случај је и са односом практичних идентитета, разлога и рефлексије. Ако нешто вреднујемо, морамо да вреднујемо и услов који нам омогућава вредновање. То је смисао односа и то је смисао онога што Корсгардова хоће да покаже, и зато и каже да је „вредност рефлексивности имплицитна у сваком људском избору“ (Korsgaard 1996, 122). Пошто сами конституишемо вредности, постоји нека врста узрочног низа који нас приморава да вреднујемо и крајњи услов свих наших вредности, а то је рефлексивна структура наше свести.

Рефлексивна структура свести нас доводи до другог потенцијалног решења. Оно постулира да корак 5 у изнетом аргументу мора да буде такав да покаже да су сви разлози укореењени у практичком идентитету делатника чији су разлози. Овако схваћени разлози за делање указују на то да је сваки од њих укореењен у неком практичком идентитету. Али, имајући у виду претходни корак 4 – „Овај разлог не проистиче из контингентних практичних идентитета које имам. Пре ће бити да га имам зато што имам рефлексивну свест“ – можемо да закључимо да је моја рефлексивност сама по себи извор разлога, па онда

мора да буде мој практички идентитет. Рејчел Кохон антиципира и овакво схватање разлога (упор. Cohon 2000, 83), при чему наведено читање аргумента Корсгардове не зависи, као у претходном случају, од самог чина одобравања рефлексије. Ипак, оно нас наводи да закључимо да ако имамо разлоге да деламо, онда морамо да вреднујемо сами себе као рефлексивна бића. Кохонова сматра да овако схваћен аргумент значи да „вредновање није идентично са пострефлексивним одобравањем и да га не захтева... Аргумент повлачи да, ако уопште имамо било који практички идентитет, ми не можемо да наш рефлексивни идентитет не узмемо као за нас нормативан. Онда нам је фундаментални разлог већ дат, већ је присутан – уколико хоћемо било шта да вреднујемо. А ми нешто вреднујемо, било да рефлектујемо или не, под условом да поступамо у складу с оним што сматрамо да је разлог“ (Cohon 2000, 85). Илустрација оваквога схватања била би да наши избори јесу вођени оним што сматрамо разложима, и да ради тога морамо да вреднујемо своју рефлексивну природу, без обзира на то да ли смо ту природу рефлексивно одобрили (упор. Cohon 2000, 85). На овакве примедбе Кристин Корсгард узвраћа ставом да је наша рефлексивна природа услов који нам омогућава да уопште имамо практичке идентитете и рефлексивно одобравамо разлоге. С тим у вези, она и каже да таква концепција идентитета „није теоријска, већ да је то ствар научне чињенице од које не можемо да побегнемо“ (Korsgaard 1996, 101). Дакле, услов на основу кога ми стварамо разлоге јесте сама умска природа која је неодвојиви део нас. Посматрајући појам „вредновања“ онако како га Корсгардова схвата, можемо да закључимо да, уколико хоћемо да вреднујемо било шта, заиста морамо да вреднујемо (и) своју рефлексивну природу. То не значи и да, како то види Кохонова, морамо да и је рефлексивно *одобримо*. Поставља се, наиме, питање како бисмо уопште и могли да је рефлексивно *одбацимо*. Наиме, таквим одбацивањем упадамо у контрадикцију: долазимо да закључка који негира сам процес долажења до њих. Зашто? Зато што сама рефлексија подразумева и могућност да се нешто *не* одобри. У случају одобравања рефлексивне природе саме, не постоји могућност да нпр. кажемо: „Ја имам обавезу да се *не служим* принципима чије је порекло у мојој рефлексији!“ Јасно је да оваква „изјава“ не може да важи. Разлог је следећи: када кажемо „принцип“, онда се то односи баш на онај појам који стварамо рефлексивном. Сама „изјава“ према којој „немам обавезу да се служим принципима чије је порекло у рефлексији“ тако конституише принцип чији је *садржај* у супротности са њеном *формом*. Чак и када бисмо апстраховали садржај овакве изјаве, опет би неодобравање наше рефлексивне природе значило да не можемо да деламо – јер све што важи као принцип (а сваки закон који сами себи постављамо јесте принцип) своје порекло има управо у рефлексији. Овакво порицање улоге рефлексије би заиста било „као смрт, или горе од смрти“ (Korsgaard 1996, 17) јер бисмо тиме одбацили оно што свако људско биће чини оним што оно јесте.

9. Закључна разматрања

Циљ ове дисертације био је да се представи концепција практичког идентитета Кристин Корсгард и уједно пружи одговор на питање оправданости постулирања практичких идентитета као нужних и довољних услова за стварање разлога моралног делања.

Концепција практичког идентитета Кристин Корсгард представља аутентичан и значајан допринос у размишљањима о могућим одговорима на питање зашто бити моралан. Њен значај је велик зато што је на елегантан и иновативан начин и са унутрашњом логиком успела да обједини различите, понекад тешко обједињиве појмове. Треба имати у виду и то да се она овог посла прихватила у „тешком окружењу“. Она је кантовску позицију бранила у време када је кантовство било изложено нападима са свих страна. И бранила га је у дијалогу са оспоритељима кантовства, крећући се „на њиховом терену“ и користећи њихову техничку терминологију-

Корсгардова каже: „Практички идентитет је комплексна појава и за просечну особу ће представљати само збрку појмова“ (Korsgaard 1996, 101). Када се први пут сусретнемо са идејом практичког идентитета, ове њене речи могу да делују обесхрабрујуће. Међутим, њихов циљ није да читаоца наведу на интелектуалну капитулацију. Напротив, она од читаоца захтева размишљање. Наиме, концепција практичког идентитета заиста представља једну комплексну идеју, која захтева пажљиво читање и разумевање читавог опуса Корсгардове, који је врло обиман. У литератури могу пронаћи оцене попут следеће: „...њена аргументација је моћна и дубока... пуна увида и изазова. Она заслужује и завређује пажљиво проучавање“ (Bratman 1998, 709). Разлог за ову врсту похвале је помало скривен, али је уједно и лако разумљив. Кристин Корсгард, наиме, озбиљно покушава да заснује аргументацију која треба да одговори на наизглед једноставно питања којим смо и започели ово истраживање: *Зашто бити моралан?*

Ова дисертација пошла је од разматрања кључних појмова њене теорије, да би се завршила увидом у то на који начин Корсгардова објашњава прелаз од позиције коју она назива „етиком изврности“ до тзв. „етике обавезе“. Кристин Корсгард сматра да се значајан заокрет у историји етике догодио онда када је моралност престала да се схвата као нешто што припада самој човековој природи већ да се морални ауторитет налази изван делатника. У тој слици света, оспоравањем спољњег ауторитета оспорава се и сама моралност. Зато Корсгардова и каже да „непријатељи обавезе мисле да сада када је Бог мртав, или барем када он није извор морала, можемо да изоставимо обавезу, или да је поставимо на одговарајуће место – у сферу правде или уговора, где морал природно дели границу са законом. За остало можемо да се вратимо етици изузетности. Али... за нас, свет више није само и једино форма. Он је материја... Реално више није добро. Реалност је нешто опипљиво, нешто што се опире уму и вредности, нешто што је непослушно форми“ (Korsgaard 1996, 4). Вредности свету намеће делатник, и те вредности доживљавају се као обавезујуће. А ми, као умска бића, једини смо и способни да их створимо.

За теорију Корсгардове карактеристично је и то да неки њени елементи могу да нас наведу на став да нас баш човекова природа чини моралним. Међутим, овакво схватање не захвата пуну суштину њене аргументације. Људску природу пре би требало схватити као *услов* који нам омогућава да стварамо нормативне принципе. Заснивање нормативних принципа отвара и могућност да будемо морални, али се намеће и као услов смисленог говора о моралу. Управо се по овом ставу Корсгардова разликује од етичара врлине.

Закључци ума за нас су обавезујући јер стварају *разлоге* по којима морамо да поступамо. Усвајајући овакво полазиште, она, полазећи од природних диспозиција – саме способности рефлексije, закључује да нама сам ум намеће начин по коме би требало да поступамо. У том смислу, Корсгардова пружа јаке аргументе у прилог одбране нужности нормативности општег практичког идентитета – идентитета аутономног делатника.

Ипак, на основу ових ставова не би требало закључити да појединачни практички идентитети немају строгу нужност, као што је има општи практички идентитет. Појединачни практички идентитети за нас су битни зато што усмеравају наше свакодневно поступање и омогућавају нам да процењујемо поступке других који с нама деле одређене појединачне практичке идентитете. Међутим, њихова *строга нормативност* не огледа се у томе. За нас је строго нормативан сам *процес рефлексивног одобравања*, онда када испитивање отпочнемо од појединачног практичког идентитета. У супротном би се наше поступање заправо руководило партикуларистичком вољом, а партикуларистичка воља, као што смо то могли и да видимо, не може да усмерава делање. Дакле, само оно што је иманентно човековој природи јесте строго нормативно. А то је способност рефлексije која је уједно и конститутивна за општи практички идентитет.

Пошли смо од „нормативног питања“ које гласи: „Зашто поступати морално?“. Одговор Кристин Корсгард укратко гласи: „Зато што другачије ни не можемо.“ Наравно, овај одговор никако не треба схватити као немогућност да будемо неморални. Напротив, баш сама могућност грешке отвара нам простор за постулирање нормативних принципа. Ми, како то Кант каже, немамо „свету вољу“, али зато можемо да креирамо принципе који могу да буду универзални. Ову тезу би првенствено требало схватити у кључу одговора на питање шта је то што нас чини делатницима. Одговор на ово питање провејава кроз *Изворе нормативности* и своди се на став да је *рефлексивна структура наше свести* оно што човека чини човеком. Од тога не можемо побећи, то је оно што јесмо. И та структура је узрок што постоји борба унутар самих делатника: да ли да поступају у складу с разлозима и обавезама, иако они врло често стоје дијаметрално супротно од силових порива, које је много лакше задовољити. Моралност *захтева* жртву.

Може изгледати да је Корсгардова недоречена у погледу одговора на питање да ли се концепцијом практичког идентитета урушава дух онога што морал представља. Ово питање односи се пре свега на постулирање појединачних практичких идентитета, који су, како смо видели, контингентни и променљиви. Док посматрамо појединачне практичке идентитете као изворе нормативности, који су истина ограничени човештвом (у себи и у другоме), стиче се утисак да они не захватају компоненту целовитости, која би, по претпоставци, за човека требало да буде конститутивна.⁵⁸ Замислимо само ситуацију у којој делатник свакодневно мења своје појединачне практичке идентитете. Истина, код Корсгардове налазимо противљење промени идентитета док траје процес рефлексije, али не наилазимо и на противљење промени идентитета, једном када се тај процес заврши. Ако бисмо замислили екстреман случај промене идентитета на дневном нивоу, може нам се учинити да ту више није реч о моралу, већ да западамо у *морализам*. Практички идентитет у том случају више не би представљао извор нормативности, већ само средство помоћу којег бисмо могли да *оправдавамо* чињење онога што нам жеље и склоности налажу. Овакво оправдавање имало би само једну сврху: пружити неку врсту психолошке утехе онеме ко чини по жељи, а не и хтењу, јер та особа не би поступала морално. Да бисмо

⁵⁸ Као што смо могли да видимо, на ову тезу се Кристин Корсгард и осврнула, када је постулирала практичке идентитете.

избегли ову замку, потребно је да се укореењеност појединачних практичких идентитета заснива на некој врсти међузависности: промене појединачног практичког идентитета морају да буду узете у односу на остале појединачне идентитете, а те промене морају бити постепене. Ова зависност могла би да буде базирана на различитим својствима: од биолошке чињеница да сам нечије дете, па до неких мање обавезујућих идентитета (нпр. да сам члан филателистичког друштва). Дакле, да бисмо избегли замку морализма, потребно је показати да су појединачни практички идентитети на неки начин ограничени оним што има нормативно садржинско одређење за онога ко те идентитете поседује. Зато би практичке идентитете требало схватити као тенденције. Оне стварају *заинтересованост* за нешто. Самим тим, они и конституишу *посебне* облике обавезе. Пошто смо видели да су практички идентитети укореењени, онда и *заинтересованост* створена одређеним практичким идентитетом има чвршћу основу која се огледа у њиховој трајности - колико одређени идентитет траје, толико траје и *заинтересованост* везана за тај идентитет.

Промене појединачних практичких идентитета ипак не могу да буду у потпуности арбитрарне, чак и када се подразумева се да општи практички идентитет човека као рефлексивног делатника потпуно непроменљив. Како се чини, Кристин Корсгард није, јасно одговорила где су границе свакодневне слободе избора – тј. да ли она сматра да се појединачни идентитети („улоге“) заиста могу мењати од прилике до прилике. Међутим, овај проблем није разматрала нити ниједна до сада упућена критика.

Нагласили смо да већ да је Кристин Корсгард кантовство бранила у дијалогу са теоретичарима који кантовство оспоравају. Да би уопште могла да уђе у дијалог са њима она је морала да прихвати и део појмовног апарата који су њени противници користили. Појам практичког идентитета смишљен је, пре свега, да би се одбацила стара примедба која каже да је кантовска етика „бездушна“, тј. да не води рачуна о „реалним људима“. Практички идентитет омогућава сагледавање делатника у контексту „свакодневног живота“ и мноштва улога који сваки појединац у животу неминовно преузима. Поставља се питање: да ли је увођењем идеје (материјалног!) „практичког идентитета“ Корсгардова изневерила Канта?

Чини се да је Кристин Корсгард ипак остала верна Кантовим идејама, иако је, по сопственом признању, „направила искорак“ у односу на њега. Међутим, тај искорак не би могао да се окарактерише као значајно удаљавање од Кантове позиције. Место где би можда могло да јој се припише удаљавање од Канта јесте материјални елемент на којем почива сваки практички идентитет. Сваки појединачни практички идентитет има неки емпиријски садржај. Међутим, Корсгардова показује да тај садржај није значајан за нормативност. На који начин је то могуће? Када посматрамо из перспективе нормативности, практички идентитети нису битни јер – њихов садржај *није битан*. (У истом смислу, ни материјал које пружају кантовске „склоности“ које нас подстичу на делање нису нормативно битне.) Према визији Корсгардове, за нормативност није значајно *који* појединачни практички идентитет појединац поседује, већ *само* да га поседује. Сваки појединачни идентитет мора бити рефлексивно одобрен, али који *садржај* тиме одобрен – у нормативном погледу није битно. Практички идентитети, иако наоко „стабилнији“ од пролазних склоности за морал нису битни и баш зато Корсгардова јесте кантовка.

Корсгардова иде и даље од тога. За њу је сваки појединачни идентитет (можемо га видети и као врсту дугорочније *одлуке*), иако нормативно небитан, заправо још једна *потврда аутономије*. Идентитете бирамо сами и слободно, чак и онда када може да нам се учини да смо на избор били приморани. Претпоставка је, наимае, да смо увек могли да одлучимо да се са неком улогом *не* идентификујемо. А сваки идентитет који делатник

прихвати за делатника представља *извор разлога и обавеза*. Тиме што делатник рефлексивно одобрава свој идентитет он за њега постаје законодаван. Видели смо то из њеног става да је управљање самим собом не зависи само од онога што сматрамо да је добра идеја већ и да зависи од нашег схватања себе самих (в. Korsgaard, 1996, 107). А сваки делатник има неки посебни идентитет (заправо: мноштво њих) који је ограничен општим практичким идентитетом. С друге стране, сам општи практички идентитет рефлексивног моралног делатника стоји ван сфере избора. Међутим, он је сам по себи – празан (у кантовском смислу: *формалан*).

Као што смо већ рекли, Корсгардова је потребу да заснује концепцију практичких идентитета засновала на чињеници да се Канту често приписивао морални „ригоризам“. Кантова филозофија морала често се схватала као теорија неосетљива на „специјалне“ врсте односа које људи могу да имају у интеракцији са другима. Идејом практичких идентитета Кристин Корсгард покушала је да оповргне ту, по многима, неосновану критику Канта. То се најјасније и видело у расправи Корсгардове са антитеоретичарем Вилијамсом поводом његове критике Канта, у којој га је оптужила за „неосетљивост“ на нормативни садржај наших живота.⁵⁹

Идеја практичког идентитета по својој намери и елаборацији стоји у сагласности са основним Кантовим замислима које пружају основ једну „минималистичку“ филозофију морала. У том смислу, ако бисмо се бавили незахвалним антиципирањем тога шта би Кант мислио о концепцији практичких идентитета, могли бисмо да закључимо да би вероватно сматрао да она стоји у сагласности са његовом филозофијом, али питање је да ли би у њој препознао коначни одговор на критике које су њему (и њој) упућиване. Штавише, многе истоветне критике су упућене и Канту и Кристин Корсгард

Истражујући радове критичара који су Корсгардовој до сада упутили приговоре и пратећи развој њене теорије, може се доћи до закључка да ниједна критика није на адекватан начин успела да наруши саме темеље концепције практичког идентитета. Разлог лежи у чињеници што њени критичари заправо сопствени филозофски став уплићу у пројекат који није нужно у складу с њиховим светоназором. Различитим местима у пројекту Кристин Корсгард они претпостављају сопствену филозофску парадигму. Овде говоримо и о читавању садржаја у вредновање човештва као услова моралности и о схватању да рефлексивна свест као мерило није нужна за вредновање рефлексивно одобреног живота. Речју, свака од тих критика у концепцију практичког идентитета читава нешто од претпоставки које се код Корсгардове уопште не могу наћи. Критике, пак, које нападају саме претпоставке на којима она заснива практички идентитет, донекле успевају да поставе питање на које се код Корсгардове, барем на први поглед, одговор не може наћи. Оне се заснивају на недовољно елаборираном „скоку“ од рационалне нужности ка практичком идентитету и, након тога, још једном скоку – од практичког идентитета ка моралности као и нејасног дефинисања способности наше умске природе да поставља нормативне принципе. Одговоре на ове критике, као што смо могли да видимо, ипак је могуће наћи, али само *унутар* система Кристин Корсгард.

⁵⁹ Као што смо могли да видимо у поглављу 6.

Литература

- Allison 1990:** Allison H., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arroyo 2011:** Arroyo, C., "Freedom and the Source of Value: Korsgaard and Wood on Kant's Formula of Humanity", *Metaphilosophy*, 42, 353–358.
- Babić 1992:** Babić, J., „Proizvoljnost i sloboda: Kantovo zasnivanje moralnog kriterijuma kao kategoričkog imperativa“, *Filozofski godišnjak*, 5, 31–54.
- Babić 2010:** Babić, J., „Želeti i hteti“, y: Ćorić, B. (yp.), *Sistem vrednosti i psihijatrija*, Beograd: Fakultet za specijalnu edukaciju i rehabilitaciju – FASPER.
- Babić 2011:** Babić, J., „Vrednovanje i tumačenje“, *Theoria*, 4, 5–16.
- Bambauer 2017:** Bambauer, C., "Christine Korsgaard and the Normativity of Practical Identities", y: Bauer K., Varga S., Mieth C. (eds.), *Dimensions of Practical Necessity*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Baron 1984:** Baron, M., "The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty", *The Journal of Philosophy*, 84, 196–220.
- Beck 1960:** Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Brandt 1996:** Brandt, R., *Facts, Values, and morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bratman 1998:** Bratman, E. M., "The Sources of Normativity", *Philosophy and Phenomenological Research*, LVIII, 699–709.
- Brink 1989:** Brink, D., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchanan 1977:** Buchanan, A., "Categorical Imperatives and Moral Principles", *Philosophical Studies*, 31, 249–260.
- Carlson 1987:** Carlson, G., "Moore and the New Realism", *Philosophical Papers*, 16: 1, 41–52.
- Cekić 2006:** Cekić, N., „Konsekvencijalizam i moralni integritet“, *Theoria*, 2, 48–63.
- Cekić 2013:** Cekić, N., *Metaetika – Problemi i tradicije*, Beograd: Akademska knjiga.
- Cekić 2019:** Cekić, N., *Utilitarizam i Bentamova filozofija morala*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Cekić 2019a:** Cekić, N., *Filozofija morala Džona Stjuarta Mila*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Clarke 1705:** Clarke, S., *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, London: Will. Botham.
- Cohon 2000:** Cohon, R., "The Roots of Reason", *The Philosophical Review*, 109, 63–85.
- Cohon 2008:** Cohon, R., *Hume's Morality: Follies and Fabrication*, Oxford: Oxford University Press.
- Colapietro 2006:** Colapietro, V., "Toward a Pragmatic Conception of Practical Identity", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 42, 173–205.
- Donner 1998:** Donner, W., "Mill's utilitarianism", y: Skorupski, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Engstrom 2009:** Engstrom, S., *The Form of Practical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press.
- Enoch 2006:** Enoch, D., "Shmagency: Why Normativity Won't Come from What is Constitutive of Action", *The Philosophical Review*, 115, 169–198.
- FitzPatrick 2005:** FitzPatrick, J. W., "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism and the Nature of Normativity", *Ethics*, 115, 651–691.
- Forde 2011:** Forde, S., "Mixed Modes' in John Locke's Moral and Political Philosophy", *The Review of Politics*, 73, 581–608.
- Formosa 2014:** Formosa, P., "Dignity and Respect: How to apply Kant's Formula of Humanity", *Philosophical Forum*, 45, 49–68.

- Frankena 1958:** Frankena, W., "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", y: Melden, A. I. (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle: University of Washington Press.
- Freeman 2007:** Freeman, S., *Rawls*, New York: Routledge.
- Freyenhagen 2011:** Freyenhagen, F., "Empty, Useless, and Dangerous? Recent Kantian Replies to the Empty Formalism Objection", *Bulletin of the Hegelian Society of Great Britain*, 63, 95–118.
- Gert 2013.** Gert, J., "Wittgenstein, Korsgaard and the Publicity of Reasons", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 58, 439–459.
- Gianni 2013:** Gianni, C. H., "Korsgaard and the Wille/Willkür Distinction: Radical Constructivism and the Imputability of Immoral Actions", *Kant Studies Online*, 72–101.
- Gibbard 1999:** Gibbard, A., "Morality as Consistency in Living: Korsgaard's Kantian Lectures", *Ethics*, 110, 140–164.
- Goodpaster 1981:** Goodpaster, K. E., "Morality as a system of Categorical Imperatives", *Journal of Value Inquiry*, 15, 179–197.
- Gowans 2002:** Gowans, W. C., "Practical Identities and Autonomy: Korsgaard's Reformation of Kant's Moral Philosophy", *Philosophical and Phenomenological Research*, LXIV, 546–570.
- Guyer 1990:** Guyer, P., *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hajneman 2007:** Hajneman, R., „Platon: metafizika i epistemologija“, y: Tejlor, K. K. V. (yp.), *Istorija filozofije: Od početka do Platona*, Beograd: Plato.
- Hegel 1964:** Hegel, V. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Svjetlost.
- Herman 1993:** Herman B., *The Practice of Moral Autonomy*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hobbes 2004:** Hobbes, T., *Levijatan*, Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
- Hudson 1992:** Hudson, H., "Wille, willkür, and the imputability of immoral actions", *Kant-Studien*, 82, 179–196.
- Hume 2006:** Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Oxford University Press.
- Hume 2009:** Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Auckland: The Floating Press.
- Hussain, Shah 2006:** Hussain, J. Z. N., Shah, N., "Misunderstanding Metaethics: Korsgaard's Rejection of Realism", y: Shafer-Landau, R. (ed.), *Oxford Studies in Metaethics: Volume 1*, Gloucestershire: Calderon Press.
- Kant 1970:** Kant, I., *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura.
- Кант 1993:** Кант, И., *Метафизика морала*, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Kant 2008:** Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: Dereta.
- Кант 2017:** Кант, И., *Критика практичног ума*, Београд: Досије студио.
- Katsafanas 2013:** Katsafanas, P., *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford: Oxford University Press.
- Kerstein 2001:** Kerstein, J. S., "Korsgaard's Kantian Arguments for the Value of Humanity", *Canadian Journal of Philosophy*, 31, 23–52.
- Kerstein 2002:** Kerstein, J. S., *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard 1985:** Korsgaard, M. C., "Kant's Formula of Universal Law", *Pacific Philosophical Quarterly*, 66, 24–47.
- Korsgaard 1989:** Korsgaard, M. C., "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit", *Philosophy and Public Affairs*, 18, 101–132.
- Korsgaard 1996:** Korsgaard, M. C., *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Korsgaard 1999:** Korsgaard, C., "Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant", *The Journal of Ethics*, 3, 1–29.
- Korsgaard 2000:** Korsgaard, M. C., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard 2008:** Korsgaard, M. C., *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press.
- Korsgaard 2009:** Korsgaard, C., *Self-Constitution: Agency; Identity, and Integrity*, Oxford: Oxford University Press.
- Korsgaard 2009a:** Korsgaard, C., "The Activity of Reason", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 83, 23–43.
- Koud 2007:** Koud, A., „Aristotelova logika i metafizika“, y: Ferli, D. (yp.), *Istorija filozofije: Od Aristotela do Avgustina*, Beograd: Plato.
- Kuppinen 2012:** Kuppinen, A., "Sentimentalism", y: La Follette, H. (ed.), *The International Encyclopedia of Ethics*, New Jersey: Blackwell Publishing.
- Land 2006:** Land, T., "Kant's Spontaneity Thesis", *Philosophical Topics*, 34, 189–220.
- Lo 1987:** Lo, P. C., *Treating Persons As Ends*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Lueck 2009:** Lueck, B., "Kant's Fact of Reason as Source of Normativity", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 52, 596–608.
- Mathis 2000:** Mathis, S., "Korsgaard, Normativity, and the Publicity of Reasons", *Southwest Philosophy Review*, 17, 77–83.
- Mil 1960:** Mil, S. Dž., *Utilitarizam*, Beograd: Kultura.
- Miller 1998:** Miller, D., "Internal Sanctions in Mill's Moral Psychology", *Utilitas*, 10, 68–82.
- Moland 2008:** Moland, L., "Commitments of a Divided Self: Authenticity, Autonomy and Change in Korsgaard's ethics", *European Journal of Analytic Philosophy*, 4, 25–44.
- Moland 2011:** Moland, L., "Agency and Practical Identity: A Hegelian Response to Korsgaard", *Metaphilosophy*, 42, 368–375.
- Mur 1963:** Mur, Dž., *Principi etike*, Beograd: Nolit.
- Moore 2003:** Moore, A. W., "Williams on Ethics, Knowledge, and Reflection", *Philosophy*, 78, 337–354.
- Nagel 1978:** Nagel, T., *The Possibility of Altruism*, New Jersey: Princeton University Press.
- Nagel 1986:** Nagel, T., *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Necip 1994:** Necip, F. A., *Mill's Principle of Utility: A Defence of John Stuart Mill's Notorious Proof*, Amsterdam: Editions Rodopi.
- Nichols 2004:** Nichols, S., *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgement*, Oxford: Oxford University Press.
- O'Connor 2006:** O'Connor, J., "Are Virtue Ethics and Kantian Ethics Really so Very Different?", *New Blackfriars*, 87, 238–252.
- O'Day 1998:** O'Day, K., "Normativity and Interpersonal reasons", *Ethical Theory and Moral Practice*, 1, 61–83.
- O'Hagan 2004:** O'Hagan, E., "Practical Identity and the Constitution of Agency", *The Journal of Value Inquiry*, 38, 49–59.
- Paton 1947:** Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson's University Press.
- Potter 1978:** Potter, N., "Does Kant have two concepts of freedom", y: Funke, G. Kopper, J. (eds.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Prichard 1912:** Prichard, H. A., "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", *Mind*, 81, 21–37.

- Pufendorf 1991:** Pufendorf, S., *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell 2009:** Russell, L., "Two Kinds of Normativity: Korsgaard v. Hume", y: Pigden, C. (ed.), *Hume on Motivation and Virtue*, New York: Palgrave Macmillan.
- Sandel 1982:** Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sargentis 2012:** Sargentis, K., "Moral Motivation on Kant", *Kant Studies Online*, 93–121.
- Schlagel 1971:** Schlagel, F., *The Fragments*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schneewind 2003:** Schneewind, B. J., *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skidmore 2002:** Skidmore, J., "Skepticism about Practical Reason: Transcendental Arguments and their Limits", *Philosophical Studies*, 109, 121–141.
- Skorupski 2000:** Skorupski J., "Rescuing Moral Obligation", *European Journal of Philosophy*, 6, 335–355.
- Smit 2013:** Smit, M., „U potrazi za izvorom“, y: Dobrijević, A., Mladenović, I. (yp.), *Razlozi i normativnost*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Stern 2000:** Stern, R., *Transcendental Arguments and Scepticism*, Oxford: Oxford University Press.
- Свето писмо Новог завета**, Београд: Библијско друштво Србије.
- Vitgenštajn 1980:** Vitgenštajn, L., *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit.
- Watkins, FitzPatrick 2002:** Watkins, E., FitzPatrick, W., "O'Neill and Korsgaard on the Construction of Normativity", *The Journal of Value Inquiry*, 36, 349–367.
- Williams 1981:** Williams, B., "Internal and External Reasons", y: Moser. P. (ed.), *Rationality in Action: Contemporary Approaches*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams 1982:** Williams, B., *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams 2006:** Williams, B., *Ethics and Limits of Philosophy*, London: Routledge.
- Willigenburg 2002:** Willigenburg, T., "Shareability and Actual Sharing: Korsgaard's Position on the Publicity of Reasons", *Philosophical Investigations*, 25, 172–189.
- Wood 2008:** Wood, A., *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Биографија

Стефан Мићић је рођен 27.3.1989. у Сарајеву. Основно и средње образовање стекао је у Београду. Основне и мастер студије филозофије завршио је на Одељењу за филозофију Филозофског факултета у Београду. Докторске студије је уписао на истом одељењу, 2015. године. На докторским студијама положио је све испите и одбранио предлог теме докторске дисертације под називом „Концепција практичног идентитета у етици Кристин Корсгард“. Стефан Мићић је од 2018. ангажован као сарадник у настави на предметима Етика и Примењена етика на матичном одељењу. Од 2014. до 2016. године био је запослен као сарадник у настави на више факултета интегрисаног Алфа БК Универзитета, где је био ангажован у извођењу наставе на предметима Етика, Пословна етика, Етика у спорту, Социологија, Политичка теорија, Европа и глобална политика. Има више објављених и цитираних радова у категоризованим часописима. Такође, као коаутор је учествовао у писању поглавља у монографији *Clinical Ethics At the Crossroads of Genetic and Reproductive Technologies*. У коауторству је објавио и књигу *Политичка теорија: од Хераклита до модерног доба* у издању Алфа БК Универзитета. Био је предавач на акредитованом програму Министарства просвете, науке и технолошког развоја под називом *Биоетика у учионици*, који је за циљ имао едукацију наставника филозофије средњих школа из биоетике. Држао је излагања и на више међународних конференција. Говори, чита и пише енглески, француски и руски језик.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора _____ Стефан Мићић _____

Број индекса _____ OF 15/9 _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Концепција практичног идентитета у етици Кристин Корсгард

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, ____19.2.2020_____



Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора _____ Стефан Мићић _____

Број индекса _____ OF 15/9 _____

Студијски програм _____ Филозофија _____

Наслов рада ___ Концепција практичног идентитета у етици Кристин Корсгард ___

Ментор _____ проф. др Ненад Цекић _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, __19.2.2020_____



Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Концепција практичног идентитета у етици Кристин Корсгард

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.


Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____ 19.2.2020 _____



1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.