

Moralni imunitet i nevinini napadači

MATEJ SUŠNIK

Institut za filozofiju
Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb
msusnik@ifzg.hr

PREGLEDNI RAD – PRIMLJEN: 02/11/2021 PRIHVAĆEN: 02/12/2021

SAŽETAK: Moralne granice u okolnostima samoobrane određene su, između ostalog, moralnim statusom osoba koje se u tim okolnostima nalaze. Netko tko posjeduje moralni imunitet zadržava pravo ne biti napadnut i samim time zaštićen je od potencijalne obrambene štete. U radu razmatram ulogu moralnog imuniteta u kontekstu problema takozvanih “nevininih napadača”. Dok neki smatraju da nevine napadače – uslijed nedostatka njihove odgovornosti za prijetnju – nije moralno dopustivo usmrtniti u samoobrani, pokazujem da argumenti koji se pritom navode ne uspijevaju uspostaviti spomenuti zaključak. Na koncu se također priklanjam onim autorima koji tvrde da nevinost napadača u ovim slučajevima nije prepreka opravdanju za njihovo usmrćivanje.

KLJUČNE RIJEČI: Moralni imunitet, nevinini napadači, odgovornost, prijetnja, samoobrana.

1.

Nekoliko dana prije Božića 1984. godine, Bernard Goetz ušao je u podzemnu željeznicu u New Yorku. Nakon nekoliko trenutaka okružila su ga četvorica mladića i naredila mu da im da pet dolara. Opravdano vjerujući da ga namjeravaju opljačkati, Goetz je izvukao pištolj koji je imao uz sebe i uz riječi “Imam pet dolara za svakoga od vas” ustrijelio svu četvoricu. Unatoč tome što su sva četvorica preživjela ranjavanje, jedan od njih, tada devetnaestogodišnji Darrell Cabey, završio je s teškim oštećenjem mozga i ostao paraliziran od struka naniže. Goetz je na koncu bio osuđen samo zbog ilegalnog posjedovanja oružja i proveo je u zatvoru osam mjeseci, a cijeli slučaj podijelio je američku javnost i očekivano (s obzirom na tadašnju rastuću stopu kriminala u New Yorku) pokrenulo raspravu o pravu na samoobranu.

Premda gotovo nitko neće osporavati postojanje prava na samoobranu, nije jasno što to pravo zapravo uključuje i u kojim ga je situacijama opravdano primijeniti. Goetzov slučaj jasno ilustrira da pravo na samoobranu ima neka ograničenja. Sasvim je očito, drugim riječima, da mi ne možemo učiniti *bilo što* kako bismo se obranili od neke prijetnje ili napada.

Pretpostavimo li da jedina loša stvar koja se Goetzu mogla dogoditi jest gubitak pet dolara, proizlazi da je on četvorici mladića nanio mnogo veću štetu od one koju bi pretrpio da je udovoljio njihovu zahtjevu. Naravno, mogli bismo zamisliti da su okolnosti u kojima se Goetz nalazio bile bitno drukčije. Njegovu bismo obrambenu reakciju sasvim različito procijenili da su ga spomenuta četvorica namjeravala usmrtiti. Budući da to ipak nije bio slučaj, njegova je radnja u najmanju ruku bila pretjerana. U tom je smislu on prekršio načelo *proporcionalnosti* koje, grubo rečeno, zahtijeva da šteta koju nastojimo spriječiti samoobranom nije manja od one koju bi naša obrambena radnja uzrokovala. Načelo proporcionalnosti na taj način određuje koje su radnje u danim okolnostima moralno dopustive.

Ono što je moralno dopustivo učiniti u samoobrani također ovisi i o opcijama koje su nam u određenom trenutku na raspolaganju. Prema načelu *nужности*, u samoobrani nije dopustivo nanijeti više štete nego što je potrebno. Uzmimo da postoje dva različita načina na koje pljačkaša mogu spriječiti da mi ukrade automobil: mogu mu ili glasno zaprijetiti ili slomiti obje noge. U takvim okolnostima očito nije moralno dopustivo izabrati potonje. S obzirom da krađu učinkovito mogu spriječiti na mnogo bezbolniji način, to je upravo ono što mi moralnost dopušta da učinim.

Jednako tako možemo se upitati je li Goetz imao mogućnost drukčije se obraniti. Ako jest i ako bi time bio izbjegnut tragičan ishod, to predstavlja dodatan razlog zašto bismo njegovu reakciju mogli smatrati moralno nedopustivom. Ali čak i da Goetz nije imao nijednu drugu opciju na raspolaganju, to još uvijek ne znači da je njegov postupak bio opravdan. Jer nedostatak alternativnih opcija još uvijek ne mora činiti obrambenu radnju proporcionalnom.¹

¹ Dvije preliminarne napomene. Prvo, ovdje je moguće prigovoriti da je jedno raspravljati o moralnosti samoobrane i pritom biti upoznat sa svim relevantnim činjenicama koje vrijede u nekoj situaciji, a nešto sasvim drugo nalaziti se u toj situaciji i biti prisiljen na obrambenu reakciju. Mi naravno ne možemo znati što bi se dogodilo da Goetz nije postupio onako kako je postupio, no to nas ne bi trebalo previše zabrinjavati. Raspravljajući o etičkoj prirodi samoobrane, naš cilj je utvrditi određena etička načela kojih bismo se trebali pridržavati. Na taj način postavljamo moralni standard na osnovi kojeg možemo evaluirati neku obrambenu radnju. Jednom kada su

Proporcionalnost i nužnost, međutim, nisu dovoljni uvjeti za samoobranu. Također preostaje utvrditi *kome* je moralno dopustivo naštetiti u samoobrani. U Goetzovu je slučaju šteta koju su pretrpjela četvorica mladića bila neproporcionalna, ali većina nas ipak će se složiti da su upravo njih četvorica, a ne netko drugi, oni koji su odgovarajuću proporcionalnu obrambenu štetu uopće trebali pretrpjeti. Primjerice, Goetzu zasigurno nije bilo dopušteno naštetiti nevinim ljudima za koje možemo pretpostaviti da su se u tom trenutku također nalazili u podzemnoj željeznici i cijeli su događaj promatrali sa strane. U kontekstu samoobrane, nevinima se smatraju one osobe koje zadržavaju pravo da im se ne naštetiti. Sve dok osoba ima to pravo, ono joj pruža svojevrsni moralni imunitet i štiti je od potencijalnog napada. Nevina osoba u tom smislu nije učinila ništa što bi rezultiralo gubitkom tog prava (usp. McMahan 2009: 8-9).² Ljudi koji su se zatekli u Goetzovoj blizini, razumno je pretpostaviti, nisu učinili ništa zbog čega bi to pravo izgubili i stoga ih je prikladno okarakterizirati kao nevine promatrače.

Svaki od navedenih čimbenika – *proporcionalnost, nužnost i moralni imunitet* – predstavljaju temelj za određenje onoga što je moralno dopustivo učiniti u okolnostima samoobrane. U tekstu koji slijedi prva dva kriterija ostavit ću po strani i usredotočit ću se isključivo na ovaj posljednji. U sljedećem odsječku razmotrit ću pojam moralnog imuniteta u kontekstu individualne samoobrane i uvjete koji moraju biti zadovoljeni da bi taj imunitet bio izgubljen. Ovdje ću posebnu pozornost pokloniti onim autorima koji tvrde da je posjedovanje moralnog imuniteta uvjetovano postojanjem moralne odgovornosti za napad. U trećem odsječku raspravljat ću o takozvanim *nevinim napadačima*. Riječ je o napadačima koji naizgled zadržavaju moralni imunitet, a koji

ti standardi utvrđeni, preostaje procijeniti u kojoj mjeri od tih standarda odstupamo u pojedinim okolnostima samoobrane (usp. Frowe 2014: 5). Drugo, u tekstu se bavim moralnim opravdanjem, a ne isprikom. Recimo, čak i ako je Goetz imao ispriku za svoj postupak, to ne znači da je njegov postupak bio i moralno opravdan. Postoje različiti čimbenici koji predstavljaju temelj za ispriku, ali to nije predmet mog interesa. Pitanje kojim se ovdje bavim jest pitanje moralnog opravdanja samoobrane odnosno njezine moralne dopustivosti.

² U literaturi na engleskom jeziku za takve osobe se kaže da nisu *liable to defensive harm*. S obzirom da u hrvatskom ne postoji adekvatan prijevod tog izraza, u ostatku teksta umjesto njega upotrebljavat ću izraz "moralni imunitet". Dakle, pretpostavljat ću da osobe koje nisu *liable to defensive harm* jesu osobe koje u okolnostima samoobrane zadržavaju svoj moralni imunitet. Također, potrebno je imati na umu da je predmet mog interesa *moralni*, a ne *legalni* imunitet. Imunitetni status civila u ratnim okolnostima, primjerice, reguliran je četvrtom Ženevskom konvencijom. Konvencija u tom smislu jasno razlikuje civilno stanovništvo od boraca i izričito zabranjuje napadanje civila za vrijeme oružanog sukoba. No činjenica da su civili zaštićeni Ženevskom konvencijom ne objašnjava po čemu se oni u *moralnom* smislu razlikuju od boraca.

istovremeno predstavljaju smrtonosnu prijetnju. Ako je odgovornost za napad ili prijetnju ono što je relevantno za gubitak moralnog imuniteta, onda se čini da nevine napadače – uslijed nepostojanja njihove moralne odgovornosti – nije dopustivo usmrtiti u samoobrani. Ipak, tvrdit ću da takav zaključak nije opravdan. Na koncu ću se također prikloniti stavu prema kojemu moralna dopustivost samoobrane u takvim situacijama uopće ne mora ovisiti o tome zadržava li osoba koja predstavlja prijetnju moralni imunitet, već o tome ima li osoba koja se brani pravo ne biti ubijena. Ako ona ima takvo pravo, onda već samo postojanje prijetnje njezinu životu može učiniti obrambenu reakciju moralno opravdanom.

2.

Zašto je pitanje moralnog imuniteta (MI) uopće relevantno u kontekstu razmatranja moralne dopustivosti samoobrane? Na to je pitanje potrebno odgovoriti zato što činjenica da netko posjeduje MI ponekad može biti nadjačana nekim drugim moralno relevantnim čimbenicima. Paradigmatski primjer takve situacije jest poznati scenarij jurećeg vlaka.

Vlak. Upravljate vlakom kojemu su otkazale kočnice. Ako nešto ne poduzmete vlak će pregaziti i usmrtiti petero nevinih ljudi koji se nalaze na tračnicama. Ovaj ishod možete izbjeći samo ako vlak skrenete na drugi kolosijek. Ali u tom slučaju vlak će pregaziti i usmrtiti jednu nevinu osobu koja se tamo nalazi.³

Unatoč tome što pojedinac koji se nalazi na drugom kolosijeku ima pravo ne biti usmrćen, većina ljudi ipak se slaže da je u ovakvim okolnostima moralno dopustivo skrenuti vlak. Opravdanje tog stava leži u uvjetu proporcionalnosti – MI tog pojedinca ovdje je jednostavno nadjačan time što bi u suprotnom bio usmrćen veći broj ljudi. Primjer jurećeg vlaka, prema tome, nedvosmisleno sugerira da posjedovanje MI ne mora biti presudno za pitanje moralne dopustivosti. No slično vrijedi i za *neposjedovanje* MI. U određenim će situacijama biti moralno nedopustivo naštetiti osobi koja po svemu sudeći *nema* pravo da joj se ne naštetiti. Razmotrimo jedan takav scenarij.

Snajperist. Snajperist koji se bori na nepravednoj strani u ratu upravo vas je naciljao i namjerava vas ubiti. U tome ga možete spriječiti samo ako minobacačem uništite objekt u kojem se on nalazi. No ako to učinite, usmrtit ćete dvadesetero nevinih ljudi koje je snajperist zatočio i koje trenutno koristi kao žive štitove.

Teško je dovesti u pitanje intuiciju da u gornjim okolnostima nemate moralno dopuštenje upotrijebiti minobacač, a razlog tome i ovoga puta

³ Prvu verziju ovog primjera iznosi Foot (2002: 23).

leži u uvjetu proporcionalnosti. Usporedimo li ishod u kojem smrtno stradavate samo vi s ishodom u kojem smrtno stradava dvadesetero nevinih ljudi, potonji je ishod očito znatno gori. Stoga činjenica da snajperist ne posjeduje MI ne može predstavljati adekvatno moralno opravdanje za obrambenu radnju.

Imajući navedeno na umu, preostaje razjasniti kakvu onda važnost uopće ima posjedovanje MI u raspravama o moralnoj dopustivosti samoobrane. U ovom se kontekstu obično izdvajaju tri momenta (Quong 2012: 45-46; Tadros 2016: 110; Frowe 2016: 155-56; Lang 2017: 232-233). Prvo, pod pretpostavkom da je sve ostalo jednako, jednostavnije je pružiti opravdanje za oštećivanje nekoga tko ne posjeduje MI. U *Snajperistu*, vidjeli smo, sve ostalo *nije* jednako jer pitanje moralne dopustivosti dodatno komplicira činjenica da je u cijelu situaciju uključen veći broj nevinih ljudi. Pretpostavimo li, međutim, da su okolnosti u relevantnom pogledu drukčije – primjerice, da snajperist ne koristi žive štitove – činjenica da on ne posjeduje MI odjednom predstavlja dovoljno opravdanje za upotrebu minobacača. Drugo, osoba koju štiti MI, a koja je pretrpjela štetu uzrokovanu napadom, također stječe pravo na neki vid odštete (npr. u obliku novčane kompenzacije). Treće, osobi koja posjeduje MI tipično je dopušteno da se obrani od napada. Kada bi takvo moralno dopuštenje imao i onaj tko nema MI, to bi imalo prilično protuintuitivne implikacije za etiku samoobrane. Recimo, u proljeće 2013. godine braća Tsarnaev postavila su bombu na Bostonskom maratonu koja je usmrtila troje, a ranila dvjesto šezdeset četvero ljudi. Dan ili dva nakon tog terorističkog čina, namjerno su usmrtili jednog policajca i na koncu ušli u oružani sukob s bostonskim policijskim snagama. U takvim bi okolnostima bilo neplauzibilno njihovo pucanje na policiju opravdavati time da su se oni samo “branili” od policijske defenzivne reakcije. S obzirom da su svojim prethodnim postupcima izgubili MI, oni uopće nisu imali moralno dopuštenje uzvratiti na policijsku paljbu.

Implicitna premisa u gornjim razmatranjima jest da posjedovanje MI povlači i mogućnost njegova gubitka. Četvorica koja su namjerala opljačkati Goetza, snajperist na nepravednoj strani u ratu i braća Tsarnaev, intuitivno nam se čini, izgubili su pravo da im se ne nanese proporcionalna obrambena šteta. Adekvatna moralna teorija samoobrane, međutim, ne bi smjela biti zasnovana samo na intuiciji. Tu je intuiciju potrebno potkrijepiti određenim razlozima i pokušati što preciznije utvrditi uvjete pod kojima osoba gubi MI. Tom ću se izazovu posvetiti u ostatku ovog odsječka.

Razmotrimo za početak sljedeći primjer.

Prepreka. Nalazite se u tunelu i bježite od vlaka kojim upravlja serijski ubojica. S vaše desne strane primjećujete rupu u zidu u koju može stati samo jedna osoba. Udar vlaka i sigurnu smrt možete izbjeći samo ako uđete unutra. Međutim, u rupi se već nalazi čovjek koji se također skriva od naleta vlaka.⁴

U ovoj je situaciji, intuitivno promatrajući, moralno nedopustivo izgurati čovjeka iz rupe i zauzeti njegovo mjesto. Unatoč tome što ne postoji nijedan drugi način na koji se možete spasiti (načelo nužnosti) i unatoč tome što bi čovjeka u rupi jednako tako pregazio vlak ako biste ga izgurali van (načelo proporcionalnosti), čini se da to još uvijek nije dovoljno opravdanje da takvo nešto učinite. Zašto? Odgovor nam je već poznat: taj čovjek nije napravio ništa čime bi izgubio pravo da mu se ne našteti. Premda vas njegovo prisustvo onemogućava u spašavanju vlastitog života, njegova je moralna pozicija relevantno drukčija od, primjerice, one u kojoj se nalaze četvorica s kojima se suočio Goetz. Za razliku od njih, on ima ulogu običnog promatrača i samim time ne predstavlja direktan izvor prijetnje.

Netko bi ovdje mogao prigovoriti da njegovo fizičko prisustvo blokira jedinu opciju koju imate na raspolaganju za spašavanje i da on zbog toga ipak predstavlja određenu vrstu prijetnje. Ili, kontrafaktički rečeno, kada se taj čovjek ne bi nalazio u rupi, vi biste bili u stanju izbjeći udar vlaka. Premda postoji opasnost da nas ovaj prigovor odvuče u semantičku raspravu oko značenja izraza "prijetnja", čini se da osobu u rupi nije prikladno okarakterizirati na taj način. Ako ništa drugo, ona ne predstavlja prijetnju u *moralno relevantnom smislu*. Da bismo to jasnije vidjeli, razmotrimo neznatno izmijenjenu verziju gornjeg primjera.

Pomagač. Nalazite se u tunelu i bježite od vlaka kojim upravlja serijski ubojica. S vaše desne strane primjećujete rupu u zidu u koju može stati samo jedna osoba. Udar vlaka i sigurnu smrt možete izbjeći samo ako uđete unutra. Međutim, u rupi se već nalazi čovjek koji je tamo ranije ušao u dogovoru sa serijskim ubojicom.⁵

Pretpostavljam da će mnogi u ovom slučaju biti skloni tvrditi da čovjeka koji surađuje s ubojicom ne štiti pravo da ne bude napadnut i da ga je stoga moralno dopustivo izgurati na tračnice. Krenemo li od te pretpostavke, jedino što nam preostaje jest utvrditi moralnu razliku između *Prepreke* i *Pomagača* odnosno identificirati moralno relevantno svojstvo koje objašnjava zašto u navedenim scenarijima donosimo sasvim suprotne

⁴ Primjer iznosi Thomson (1991: 291).

⁵ Sličan, ali ne i jednak, primjer daje Frowe (2014: 25).

presude o tome što je dopustivo učiniti. Na taj način bit ćemo u stanju objasniti zašto osoba gubi MI u jednom, ali ne i u drugom slučaju.

Jedna evidentna razlika jest u tome što je u *Pomagaču* čovjek u rupu ušao planski i namjerno, unaprijed znajući da će vam tim postupkom onemogućiti bijeg. Njegova je uloga, prema tome, samo naizgled jednaka onoj čovjeka u *Prepreci*. Njihove su uloge, doduše, jednake u smislu što vam u oba slučaja njihovo fizičko prisustvo predstavlja prepreku da se spasite, ali samo u potonjem scenariju ta činjenica ima i dodatnu moralnu dimenziju. Moralno problematičan aspekt u *Pomagaču* jest loša namjera osobe koja se skriva u rupi – činjenica da vam ona namjerno želi nauditi jest ono što je čini prijetnjom.

I doista, prisutnost loše namjere je ujedno i ono što povezuje pomagača, snajperista, četvoricu prijestupnika u slučaju Goetz i braću Tsarnaev. Prijetnje koje oni predstavljaju nisu rezultat nekog slučajnog spleta okolnosti, već proračunatog i namjernog djelovanja. Mnoge autore ovo navodi na zaključak da je za gubitak MI u okolnostima samoobrane presudno napadačevo stanje uma. Međutim, prisutnost loše namjere samo je jedan od mnogih čimbenika koji napadačevo stanje uma čini moralno problematičnim. Do gubitka MI ponekad će jednako tako doći ako je napad rezultat napadačeve nepromišljenosti, nepažnje ili nemara – ukratko, svih onih mentalnih stanja koji su uobičajeno zahvaćeni pojmom *mens rea*.

Budući da navedeni pristup pitanju MI uspješno zahvaća naše intuicije u većem broju slučajeva, on zasigurno ima određenu eksplanatornu snagu i stoga ga treba shvatiti ozbiljno. No njegova primjenjivost ipak ima stanovita ograničenja. Promotrimo sljedeću hipotetičku situaciju.

Vozač. Savjestan vozač redovito održava svoj automobil i prije svake vožnje provjerava njegovu ispravnost. Uvijek je oprezan dok vozi i bez iznimke se pridržava svih prometnih propisa. Prilikom jedne vožnje njegov automobil počne proklizavati i nekontrolirano se kretati prema vama. Ako nešto ne učinite, automobil će vas pregaziti i usmrtiti. Možete se spasiti samo ako na automobil bacite bombu, što će dovesti do smrti vozača.⁶

Ovdje je sasvim jasno da nastala prijetnja nije posljedica nekog moralno problematičnog vozačeva mentalnog stanja. Činjenica da se automobil nekontrolirano kreće prema vama zasigurno nije rezultat vozačeve loše namjere, nepažnje ili nemara. Unatoč tome, teško je oteti se dojmu da u ovoj situaciji imate moralno dopuštenje upotrijebiti bombu. Ako taj dojam nije pogrešan, znači li to da je vozač ipak izgubio MI? Afirmativan

⁶ Primjer iznosi McMahan (2009: 165).

odgovor na to pitanje sugerira da teoriju koja dopustivost samoobrane i gubitak MI čini ovisnima o napadačevu stanju uma moramo ili modificirati ili odbaciti.

Neki od onih koji smatraju da tu teoriju treba odbaciti tvrde da je *odgovornost* za prijetnju osnovni čimbenik koji utječe na posjedovanje MI i moralnu dopustivost samoobrane. Osoba koja je odgovorna za prijetnju, prema ovom stajalištu, ne mora ujedno biti i predmetom moralne osude. Naprotiv, za pripisivanje odgovornosti sasvim je dovoljno utvrditi da je nastala prijetnja direktan rezultat neke njezine ranije voljne odluke i da su potencijalne opasnosti te odluke u trenutku njezina donošenja osobi bile predvidljive (Quong 2012: 55; Otsuka 2016: 52).

Primijenimo li takvo shvaćanje na vozača, lako je vidjeti zašto on u opisanoj situaciji gubi pravo da mu se ne nanese obrambena šteta. Razlog tome jest taj što je on u trenutku ulaženja u automobil bio svjestan svih mogućih rizika sudjelovanja u prometu. S obzirom na poduzete mjere predostrožnosti, ti su rizici u njegovu slučaju, doduše, bili svedeni na najmanju mjeru, ali su ipak postojali i on ih je razumno mogao anticipirati. Za razliku od aktera u ranije navedenim primjerima, vozač zasigurno nije podložan moralnoj osudi i ne snosi moralnu *krivnju* za nesretne okolnosti u kojima se našao, ali zato snosi moralnu *odgovornost* za izbor koji je do tih okolnosti doveo. Osnovna ideja je da cijenu tog izbora ne bi trebao platiti nitko drugi nego on sam.

Međutim, stav da je pojam MI u okolnostima samoobrane nerazdruživo povezan s pojmom moralne odgovornosti također ima svoju cijenu, a koju mnogi nisu spremni platiti. Visina te cijene postaje jasno vidljiva u slučajevima u kojima se čini da ne postoji moralna odgovornost za smrtonosnu prijetnju. Implikacija povezivanja MI i odgovornosti jest da će u takvim slučajevima biti moralno nedopustivo obraniti se (McMahan 1994, 2009, 2018; Otsuka 1994, 2016).⁷ Kao što ću tvrditi, slučajevi o kojima je riječ – a na koje se obično referira kao na slučajeve “nevinih napadača” – posebno su zanimljivi ne samo zbog toga što nam omogućuju bolje razumijevanje relacije MI i moralne odgovornosti, već i zbog toga što sugeriraju da MI napadača u kontekstu pitanja o dopustivosti samoobrane možda i nije uvijek tako važan čimbenik kao što izgleda.

⁷ Jeff McMahan i Michael Otsuka najpoznatiji su zagovornici stava da je samoobrana u ovim slučajevima moralno nedopustiva. U sljedećem odsječku prikazat ću neke od njihovih najznačajnijih argumenata.

3.

Nevini napadači su oni koji naizgled zadržavaju svoj moralni imunitet, a istovremeno predstavljaju smrtonosnu prijetnju. Razmotrimo sljedeće primjere.

Mjesečar. Vaš susjed, koji nema kriminalnu prošlost i s kojim inače održavate korektno odnose, za vrijeme mjesečarenja počinje vas proganjati u namjeri da vas izbode nožem do smrti. To možete spriječiti samo ako ga usmrtite.

Bunar. Tornado je odbacio čovjeka prema bunaru u kojem se vi nalazite. Ako nešto ne učinite, čovjek će pasti na vas i zgnječiti vas svojim tijelom (on će u tom slučaju preživjeti). Taj ishod možete spriječiti samo ako čovjeka upucate laserskim pištoljem uslijed čega će on ispariti.⁸

Bitna razlika između navedenih scenarija jest u tome što čovjek koji pada nema namjeru predstavljati prijetnju. Za razliku od mjesečara koji djeluje s namjerom, on nije u stanju kontrolirati kretanje svog tijela i stoga ovdje uopće nije moguće kazati da on nešto čini. Ipak, ono što je zajedničko obama primjerima jest nedostatak moralne odgovornosti za nastale prijetnje. Premda vas mjesečar, strogo rečeno, namjerava izbosti nožem, on nije odgovoran za formiranje te namjere, baš kao što osoba u padu nije odgovorna za prijetnju koju predstavlja njezino tijelo. Zbog toga ne postoji moralno relevantna razlika između dvaju slučajeva: u objema situacijama osoba predstavlja prijetnju za koju ne snosi moralnu odgovornost.

Ali ako nečiji MI u kontekstu samoobrane doista ovisi o odgovornosti za prijetnju ili napad, proizlazi da nijedan od ove dvojice nije izgubio MI i postavlja se pitanje što bi u ovom slučaju samoobranu moglo učiniti moralno opravdanom. To pitanje nije jednostavno izbjeći, pogotovo ako ne izgubimo iz vida da u opisanim scenarijima ne postoje neki drugi moralno relevantni čimbenici koji bi dopustili njihovo usmrćivanje. Drugim riječima, mjesečar i čovjek koji pada – uslijed nedostatka moralne odgovornosti – zadržavaju svoj MI, ali on, primjerice, nije nadjačan čimbenicima koji se tiču proporcionalnosti. Okolnosti nisu takve da ćete usmrćivanjem nekog od njih dvojice spasiti veći broj ljudi. Situacija je upravo zamišljena tako da ćete ili vi ili napadač biti usmrćeni.

Mnogima će izgledati protuintuitivno da moralnost zabranjuje samoobranu u gornjim primjerima. No to je samo zato što nas, odgovor će glasiti, intuicije usmjeruju u pogrešnom smjeru. Osnovni argument

⁸ Primjer daje Nozick (1974: 34).

za takvu zabranu proizlazi iz stava da je moralno zabranjeno usmrtiti nevinog promatrača u samoobrani. Pogledajmo detaljnije o čemu je riječ.

Ulogu promatrača, primjerice, ima osoba koja se skriva od vlaka u *Prepreci*. Ona ni na koji način nije odgovorna za ono što se događa i njezin jedini "griješ" jest u tome što se našla na pogrešnom mjestu u pogrešno vrijeme. Ali čini se da ne postoji moralno značajna razlika između *Prepreke*, s jedne strane, te *Mjesečara* i *Bunara*, s druge strane. Na primjer, kao što osoba koja se skriva u rupi promatra vlak kako juri prema vama, tako i osoba koja pada promatra svoje tijelo kako se kreće prema dnu bunara u kojem se vi nalazite. I kao što je moralno nedopustivo ubiti promatrača koji se skriva u rupi, tako je jednako moralno nedopustivo usmrtiti čovjeka koji pada (Otsuka 1994: 84).⁹

Netko bi mogao prigovoriti da stanovita razlika ipak postoji: čovjek koji se skriva u rupi neće vas usmrtiti, ali nevini napadači hoće. Međutim, ova je razlika samo prividna. Činjenica da će vas čovjek u padu ili mjesečar usmrtiti pod uvjetom da ne učinite ništa sama po sebi nema moralnu težinu. Čin usmrćivanja ima moralnu važnost samo ako ga izvršava moralno odgovoran subjekt. U suprotnom je situacija analogna onoj gdje na vas pada kameni blok ili vas napada neka divlja životinja (McMahan 1994: 276; Otsuka 1994: 79-80; Rodin 2002: 86). Ishod u kojemu osoba stradava na taj način zasigurno je tragičan, ali ne nužno i *moralno* problematičan. Osim toga, ishod u kojem napadač umire umjesto vas nije ni po čemu gori od ishoda u kojem umjesto napadača umirete vi. Naprotiv, pod pretpostavkom da je sve ostalo jednako, postoji jači moralni razlog protiv ubijanja neke osobe nego protiv puštanja da netko umre. To znači da je zapravo manje moralno problematično ako dopustite čovjeku da vas zgnječi ili mjesečaru da vas ubije nego da vi ubijete njih.

U svrhu uspostavljanja moralne ekvivalencije između promatrača i nevinog napadača, Otsuka zamišlja tri različita scenarija (1994: 85). U prvom scenariju vlak koji se prema vama kreće velikom brzinom možete zaustaviti samo ako na njega bacite bombu. No ako to učinite, usmrtit ćete promatrača koji se nalazi pored tračnica. U drugom scenariju sve ostalo

⁹ Neki autori (npr. Frowe 2014) smatraju da je moralna dopustivost samoobrane također uvjetovana načinom usmrćivanja. Prihvatimo li pretpostavku da nevini promatrači ne predstavljaju prijetnju, argument glasi, njihovo usmrćivanje nikada nije ništa drugo nego *sredstvo* za spašavanje vlastitog života. Usmrćivanje nevinih napadača, s druge strane, ima *eliminativnu* prirodu – ovdje nije cilj iskoristiti osobu, već jednostavno eliminirati prijetnju. To je ujedno i razlog zašto usmrćivanje nevinih promatrača ne može biti moralno izjednačeno s usmrćivanjem nevinih napadača. Na važnost ove distinkcije, ali u kontekstu rasprave o načelu dvostrukog učinka, prvi je ukazao Quinn (1989). Primjenu Quinнове distinkcije na okolnosti samoobrane protiv nevinih napadača kritizira McMahan (2018).

ostaje isto, s razlikom što se ovoga puta promatrač više ne nalazi pored tračnica, nego u vlaku. U trećem scenariju nema vlaka, već, kao što je to slučaj u *Bunaru*, na vas pada osoba koja će vas zgnejčiti svojim tijelom osim ako je ne upucate laserskim pištoljem. S obzirom da je u prvom scenariju očito nedopustivo baciti bombu na vlak, Otsuka tvrdi, samobrana jednako tako mora biti nedopustiva i u preostala dva scenarija.

Razlog zašto je nedopustivo baciti bombu u prvom scenariju isti je kao i u *Prepreci* – osoba koja bi pritom nastradala ne snosi odgovornost za nastalu smrtonosnu prijetnju. Kao što je nedopustivo izgurati čovjeka na tračnice da biste sačuvali vlastiti život, na isti je način nedopustivo usmrtniti nevinog čovjeka bombom, i to unatoč tome što su vam u danom trenutku zatvorene sve druge opcije za spašavanje. To pak što u drugom scenariju promatrač “mijenja lokaciju”, Otsuka smatra, nema nikakvu moralnu važnost, baš kao što je nema ni činjenica da će vas u trećem scenariju usmrtniti čovjekovo tijelo (a ne vlak). Teško je razumjeti, prema njegovu mišljenju, kako bi moralna dopustivost mogla ovisiti o takvim, naizgled sasvim trivijalnim činjenicama.

4.

Nije očito da gornji argumenti doista govore u prilog nedopustivosti obrane od nevinih napadača. U nastavku ću ukazati na tri poteškoće s kojima se ti argumenti suočavaju i sugerirati da je usmrćivanje nevinih napadača u samoobrani u najmanju ruku kompatibilno s teorijom koja MI čini ovisnim o moralnoj odgovornosti.

(1) *Problem konzistentnosti*. Neki autori (npr. Tadros 2011: 255; Frowe 2014: 67) kreću od pretpostavke da je svaka osoba odgovorna za svoje tijelo i za ono što njezino tijelo čini. Naravno, to što čine naša tijela uglavnom je pod našom kontrolom, a one rijetke situacije u kojima to nije slučaj, ovi će autori reći, navedenu pretpostavku ne dovode u pitanje. Jer čak i ako ono što čine naša tijela nije rezultat našeg voljnog odabira, to još uvijek ne mijenja činjenicu da su to naša tijela i da za njih snosimo odgovornost. Točno je da se čovjek čije tijelo predstavlja prijetnju u *Bunaru* nije našao u toj situaciji zbog neke svoje ranije svjesne odluke, ali iz toga ne slijedi da on s tom situacijom nema *nikakve* veze. On s tom situacijom ima veze baš zato što *njegovo* tijelo predstavlja prijetnju. I upravo u tome leži objašnjenje zašto bi on u ovim okolnostima trebao pretrpjeti obrambenu štetu.

Svjestan ovog prigovora, Jeff McMahan navodi da u pripisivanju odgovornosti implicitno pretpostavljamo da je osoba u nekom ranijem

trenutku mogla učiniti nešto čime bi spriječila potencijalno nesretan ishod. Ali u slučaju osobe koja pada, on nastavlja, “nije postojalo *ništa* što je ona mogla učiniti kako bi spriječila da njezino tijelo postane prijetnja” (McMahan 2018: 670; moj kurziv). McMahan je ovdje djelomično u pravu. U svrhu analogije, pretpostavimo da vaš pas neočekivano pobjesni i ugrize slučajnog prolaznika na ulici. Gotovo svi ćemo se složiti da biste vi kao vlasnik psa trebali preuzeti odgovornost za to što se dogodilo. Ali premda ćemo kazati da razlog zašto morate preuzeti odgovornost za ugriz jest taj što ste vi *vlasnik* psa, to je samo skraćeni način da se kaže nešto drugo – naime, da je bilo u vašoj moći učiniti nešto što bi spriječilo njegov napad.

Ipak, McMahan je, kao što sam već napomenuo, samo djelomično u pravu. Strogo promatrajući, jednostavno nije točno da osoba čije tijelo predstavlja prijetnju nije mogla učiniti *ništa* čime bi spriječila nastanak ove nesretne situacije. Ona je u nekom ranijem trenutku, ako ništa drugo, mogla izvršiti samoubojstvo. Mnogima će ovaj prigovor zvučati krajnje neuvjerljivo. Naime, zar nije ideja da u pripisivanju odgovornosti zapravo pretpostavljamo da je čovjek u nekom ranijem trenutku imao na raspolaganju neku *razumnu* opciju koju je mogao izabrati kako bi izbjegao nastanak prijetnje? Uostalom, i sam McMahan u pokušaju obrane svoje pozicije izričito navodi da “[a]ko je netko, poduzimanjem *razumnih* mjera predostrožnosti, mogao izbjeći da postane prijetnjom, on je u određenoj mjeri odgovoran za to što je postao [prijetnjom]” (McMahan 2018: 670; moj kurziv). Samoubojstvo, u tom smislu, ne čini se kao razumna opcija.

Međutim, problem s ovim odgovorom dolazi do izražaja ako usporedimo slučajeve *Mjesečara*, *Bunara* i *Vozača*. Otvara se pitanje zašto u tim scenarijima donosimo različite zaključke o tome što je dopustivo učiniti. Vozač je, prisjetimo se, poduzimao sve *razumne* mjere predostrožnosti, ali McMahan ipak smatra da ga je moralno dopustivo usmrtniti u samoobrani. Objašnjenje za to, po svemu sudeći, leži u činjenici da je vozač na raspolaganju imao još jednu *razumnu* opciju koju je mogao odabrati – naime, da uopće ne vozi. Unatoč tome, on je svojom voljnom odlukom da participira u prometu svjesno preuzeo sve one rizike koje ta aktivnost povlači.

Ali ako je to objašnjenje zašto je vozača moralno dopustivo usmrtniti, zašto slično objašnjenje ne vrijedi i u slučajevima *Mjesečara* i *Bunara*? Ako je odustajanje od vožnje *razumna* mjera predostrožnosti, zašto onda to isto nije i odustajanje od života? Vožnja automobila je samo primjer koji jasno pokazuje da življenje za sobom povlači određene rizike. Kao što je vozač imao opciju ne voziti, ali je to ipak odlučio učiniti, tako je

i osoba koja svojim tijelom predstavlja smrtonosnu prijetnju prethodno imala opciju ne nastaviti živjeti, ali tu opciju svjesno nije odabrala. Ona je odlučila nastaviti sa svojim životom unatoč tome što je znala da postoji određena vjerojatnost (koliko god ona bila mala) da u jednom trenutku izgubi kontrolu nad svojim tijelom i tako postane prijetnja za druge. Odlučiti ne voziti automobil, naravno, nije isto kao i odlučiti ne nastaviti živjeti. Međutim, promatrajući iz moralne točke gledišta, nije jasno zašto bismo spomenute primjere trebali drukčije tretirati.

U svrhu izbjegavanja mogućeg nesporazuma, meni ovdje nije namjera kritizirati poimanje odgovornosti na koje se McMahan oslanja, već samo ukazati na ono što iz tog poimanja slijedi. Naime, *ako* je doista moralno dopustivo usmrtniti vozača u samoobrani zato što on snosi odgovornost za nastalu opasnost, zašto jednako tako nije moralno dopustivo usmrtniti mjesočara koji vas proganja nožem i osobu koja pada na vas? Pod uvjetom da gubitak MI u kontekstu samoobrane doista ovisi o odgovornosti za prijetnju, McMahan ne uspijeva pokazati da samoobrana u tim situacijama nije moralno dopustiva.

(2) *Prava i dužnosti*. Potencijalni problem s tezom da je nevine napadače moralno dopustivo usmrtniti u samoobrani jest taj što se, kao što je već ranije istaknuto, njihova prijetnja supstancijalno ne razlikuje od prijetnje koju predstavljaju padajući kameni blok ili neka divlja životinja. Uostalom, to je jedan od razloga zašto, primjerice, mnogi odbacuju prijedlog koji brani Judith Thomson (1991). Thomson će reći da moralna dopustivost samoobrane u slučajevima poput *Mjesočara* i *Bunara* proizlazi iz toga što vi imate pravo da ne budete usmrćeni. Padajući čovjek i susjed koji vas progoni, s druge strane, nemaju takvo pravo. S obzirom da su oni, kako bi rekla Thomson, “kauzalno uključeni u situaciju [u kojoj vam prijeti] rizik od smrti”, njihov status zasigurno nije onaj promatrača (Thomson 1991: 299). Zahvaljujući svojoj *kauzalnoj* odgovornosti, oni će, u slučaju da ništa ne učinite, narušiti vaše pravo da ne budete usmrćeni i stoga imate moralno dopuštenje od njih se obraniti. Ali opet, kao što je neuvjerljivo tvrditi da bi kameni blok mogao narušiti vaše pravo da ne budete usmrćeni, to je također neuvjerljivo tvrditi kada je riječ o nevinim napadačima.

Nisam siguran da Thomsonin prijedlog treba odmah odbaciti. Navedeni je problem možda moguće izbjeći ako se govor o pravima zamijeni govorom o dužnostima. Uočimo za početak da posjedovanje nekog prava generira određene dužnosti: primjerice, vaše pravo da ne budete usmrćeni povlači da druga strana ima *dužnost* ne usmrtniti vas.

Sasvim je očito da vi imate to pravo, no je li jednako tako očito da nevini napadači imaju tu dužnost? McMahanov je odgovor, naravno, negativan. Ako bi postojala takva dužnost u slučaju nevinih napadača, on smatra, to bi značilo da oni – kao što uostalom i pokazuje načelo “treba povlači može” – imaju mogućnost nešto učiniti kako bi izbjegli vaše stradanje. Ali ako bi nevini napadači doista imali takvu mogućnost, onda više ne bi bilo istinito da oni ne snose nikakvu odgovornost za prijetnju – oni bi u tom slučaju jednostavno prestali biti *nevin* napadači (McMahan 2018: 672-3).

Načelo “treba povlači može”, međutim, podložno je različitim interpretacijama. Možda je doista tako da je o dužnostima besmisleno govoriti ako osoba od koje se očekuje da ih izvrši to nije u mogućnosti učiniti. Ali možda je to načelo moguće razumjeti i na način na koji to predlaže Jonathan Dancy u sljedećem odlomku:

[Moguće je pojmiti] moralni zahtjev da V, kada je u potpunosti ekspliciran, kao zahtjev da netko učini V ako to može. Činjenica da ne mogu učiniti V ne znači, prema ovoj slici, da se od mene ne zahtijeva da učinim V (ako mogu). (Dancy 2018: 169)

Polazeći od ovakvog razumijevanja načela “treba povlači može”, izbjegava se prigovor da nevini napadači nemaju nikakvu dužnost. Naprotiv, oni imaju dužnost *ne usmrtiti vas (ako vas mogu ne usmrtiti)*. Činjenica da oni ne mogu ništa učiniti kako bi spriječili da vas usmrte stoga ne pokazuje da se na njih više ne odnosi moralni zahtjev da vas ne usmrte (ako vas mogu ne usmrtiti). Upravo zbog toga što se taj zahtjev na njih i dalje odnosi imate moralno dopuštenje usmrtiti ih u samoobrani.

Preciznije rečeno, ako bi osoba koja pada nekako mogla izbjeći usmrtiti vas, ona bi to svakako bila dužna učiniti. Naravno, problem se javlja upravo zbog toga što ona nije u mogućnosti ništa učiniti kako bi izbjegla takav ishod. Slijedi li iz toga da ona zapravo nema dužnost ne usmrtiti vas? Zapravo ne. Moguće je tvrditi da ta dužnost i dalje postoji, ali da je *ona* nije u stanju ispuniti. Uostalom, to što osoba koja pada ne može učiniti ništa kako bi spriječila vaše usmrćivanje ne znači da i *vi* ne možete učiniti ništa. Budući da posjedujete laserski pištolj kojim možete spriječiti vlastitu smrt, moralno opravdanje za njegovu upotrebu moglo bi biti u tome da na taj način ustvari “pomažete” osobi koja pada ispuniti svoju dužnost (usp. Frowe 2014: 68).

(3) *Promjena lokacije*. Vidjeli smo da jedan od središnjih argumenata za moralnu nedopustivost obrane od nevinih napadača leži u njihovoj

navodnoj moralnoj sličnosti s promatračima. Jednom kada prihvatimo da je usmrćivanje promatrača u samoobrani moralno nedopustivo, konzistentnost nalaže da isti stav zauzmemo u slučaju nevinih napadača.

Snaga ranije navedenih Otsukinih primjera proizlazi, između ostalog, iz pretpostavke da “promjena lokacije [promatrača] ne bi trebala činiti moralnu razliku” (Otsuka 1994: 85). Iz moralne točke gledanja, on tvrdi, potpuno je svejedno nalazi li se promatrač *pored* jurećeg vlaka ili *u* njemu. Ako je nedopustivo baciti bombu na vlak u prvom slučaju, onda je, on smatra, jednako tako nedopustivo baciti bombu na vlak u drugom slučaju. Međutim, nije očito da je Otsuka u pravu. Razmotrimo sljedeći primjer.

Dijelovi. Nepoznata nevina osoba leži pored vas na tračnicama i ako nešto ne učinite vlak će vas pregaziti obojicu. Pukom slučajnošću posjedujete specifično oružje koje samo vi znate koristiti i kojim možete raznijeti vlak u nekoliko dijelova. Ako to učinite, vi ćete preživjeti, a jedan dio vlaka usmrtit će osobu pored vas.

Teško je osporiti da ovdje imate moralno dopuštenje upotrijebiti oružje i raznijeti vlak. Jer ako to ne učinite, obojica ćete biti usmrćeni, a takav ishod nikako ne može biti poželjniji od onoga gdje jedan od vas dvojice preživljava. Naravno, potrebno je uočiti da u tome ujedno i leži osnovna razlika između *Dijelova* i Otsukinih scenarija: u njegovim primjerima, prisjetimo se, izostanak samoobrane *ne* dovodi do smrtnog ishoda za vas *obojicu*.

Međutim, postojanje te razlike ne potkopava svrhu zbog koje je gornji primjer uveden. Naime, Otsuka izričito tvrdi da je “nedopustivo usmrtiti promatrača kako biste spriječili da vi budete usmrćeni” (Otsuka 1994: 76), a *Dijelovi* sugeriraju da ta tvrdnja jednostavno nije istinita. Pritom je posebno zanimljivo da je upravo lokacija promatrača ono po čemu se razlikuju *Dijelovi* i prva dva Otsukina scenarija. Činjenica da se promatrač ovoga puta nalazi *pored vas* (a ne pored tračnica ili u vlaku) dramatično utječe na našu procjenu o moralnoj dopustivosti samoobrane.

U svakom slučaju, nameće se zaključak da promjena lokacije promatrača, suprotno onome što kaže Otsuka, ponekad doista može učiniti moralnu razliku. Prema tome, čak i ako je točno da je u prvom Otsukinu scenariju (u kojem se promatrač nalazi pored tračnica) nedopustivo baciti bombu na vlak, iz toga još uvijek ne slijedi da to nije dopustivo učiniti u njegovu drugom scenariju (u kojem se promatrač nalazi u vlaku). Promjena lokacije ovdje može imati moralnu težinu upravo zbog toga što promatrač u nekom smislu sada postaje konstitutivni dio prijjetnje. Ipak,

to je hipoteza koju ovdje ne moram detaljnije braniti. Otsukin argument već gubi na snazi ako se pokaže da sličnost između nevinih napadača i promatrača nije tako velika kao što on misli.

5.

Ako bi vas nevini napadači usmrtili, vidjeli smo, to ne bi imalo nikakvu moralnu težinu. To bi bilo kao da vas je usmratio padajući kameni blok ili divlja životinja. S obzirom da kamenje i životinje ne posjeduju sposobnost za moralnu odgovornost, pitanje o njihovu MI u kontekstu samoobrane uopće se ne pojavljuje. No nevini napadači su osobe, a osobe takvu sposobnost ipak posjeduju. Riječ je o moralnim subjektima čiji moralni status, barem nam tako izgleda, uvelike određuje dopustivost obrambene reakcije. Dok nitko ne spori da je dopustivo obraniti se od padajućeg kamenog bloka ili divlje životinje, nevini napadači predstavljaju svojevrsnu moralnu zagonetku.

Zagonetka se, najjednostavnije rečeno, sastoji u tome što prijetnju čine njihova tijela, a ne oni kao osobe. Vaše smrtno stradavanje, ako bi do njega došlo, stoga ne bi bilo moguće pripisati njima *kao moralnim subjektima*. Ako bi ono i bilo rezultat nekog čina – kao što bi to bio slučaj da vas, primjerice, usmrti mjesečar – tom bi činu još uvijek nedostajala moralna dimenzija. U ostalim pak situacijama – kao što je, primjerice, ona prikazana u *Bunaru* – vaš se smrtni ishod uopće ne bi mogao pripisati ljudskom djelovanju. S druge strane, ako biste *vi* usmrtili nevine napadače, tada ne samo da bi bilo riječ o činu, već o činu koji bi ujedno izvršio moralno odgovoran subjekt. Stav da je obrana od nevinih napadača moralno nedopustiva snagu dobiva upravo iz tog jednostavnog uvida.

U tekstu sam, između ostalog, pružio interpretaciju prema kojoj pripisivanje moralne odgovornosti nevinim napadačima ne mora biti sasvim neutemeljeno. Pod uvjetom da je ta interpretacija na dobrom tragu, ona ukazuje na mogućnost da nevini napadači, suprotno onome što se čini, ne posjeduju MI i da obrana od njih može biti moralno opravdana.

Ali ta mogućnost postoji čak i ako njihovu prijetnju usporedimo s prijetnjom padajućeg kamenog bloka ili napadom divlje životinje. Naime, iz te je analogije, moglo bi se tvrditi, jasno vidljivo da postojanje moralne odgovornosti za prijetnju zapravo uopće nije nužan uvjet za moralnu dopustivost samoobrane – naprotiv, ponekad je već sasvim dovoljno da postoji smrtnosna prijetnja i da osoba koja se brani ima pravo ne biti

ubijena (usp. Doggett 2017).¹⁰ Budući da vi, po pretpostavci, imate MI, a nevini napadači predstavljaju smrtonosnu prijetnju, zašto vam onda moralnost i u ovom slučaju ne bi dala zeleno svjetlo za samoobranu?

Primijetimo da pitanje nije postavljeno u impersonalnom obliku. Cilj je odgovoriti zašto postojanje prijetnje vašem životu u kombinaciji s činjenicom da posjedujete MI nije dovoljno da *vi* dobijete moralno dopuštenje usmrtniti nevine napadače. To nije nebitan detalj. Jer pitanjem se ne želi sugerirati da bi – pod pretpostavkom da su navedeni uvjeti ispunjeni – *svatko* trebao dobiti takvo moralno dopuštenje. Zamislimo, primjerice, da nemate laserski pištolj u *Bunaru* i da vam je zbog toga zatvorena svaka mogućnost samoobrane. Ali uzmimo da vam zato život može spasiti neka treća osoba koja situaciju promatra sa strane (ona ima takav pištolj). U takvom bi slučaju bilo mnogo teže pokazati da *ta osoba* ima moralno dopuštenje usmrtniti čovjeka koji pada na vas. Razlog za to je vrlo jednostavan: činjenica da je *vaš* život ugrožen za vas ima veću težinu (usp. Quong 2009).

Naravno, to što je vaš život ugrožen, kao što je istaknuto na samom početku ovog teksta, isto tako ne znači da vi možete učiniti *bilo što* kako biste ga spasili. To je možda najjasnije vidljivo u situacijama u kojima bi spašavanje vlastitog života rezultiralo gubitkom života većeg broja ljudi. Ali to ovdje ipak nije slučaj. Ako su argumenti protiv dopustivosti usmrćivanja nevinih napadača u samoobrani uvjerljivi, to ustvari znači da moralnost od vas *zahtijeva* da žrtvujete vlastiti život u korist života osobe čije vam tijelo predstavlja smrtonosnu prijetnju. Dok bi takva žrtva zasigurno bila vrijedna divljenja, čini se da bi ona bila puno *više* od onoga što moral zahtijeva. No to ovdje nisam uspio pokazati. Glavni izazov je objasniti *zašto* bi smrtonosna prijetnja – čiji nastanak nije moguće povezati s djelovanjem moralno odgovornog subjekta – uopće bio moralno relevantan čimbenik. Sve dok takvo objašnjenje nemamo, zagonetka nevinih napadača ostat će neriješena.

Zahvale

Zahvaljujem anonimnim recenzentima na korisnim komentarima uz raniju verziju teksta. Ovaj članak je nastao kao rezultat rada na projektu “Šteta, namjere i odgovornost” (UIP-2017-05-4308) koji je financirala Hrvatska zaklada za znanost (HRZZ).

¹⁰ Za prijedloge koji u raspravi naglasak stavljaju na osobu koja se brani, a ne na napadača, također vidi Quong (2009), Lang (2017) i Frowe (2018).

Literatura

- Dancy, J. 2018. *Practical Shape: A Theory of Practical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press).
- Doggett, T. 2017. "Killing innocent people", *Noûs* 52(3), 645-666.
- Foot, P. 2002. *Virtues and Vices* (Oxford: Oxford University Press).
- Frowe, H. 2014. *Defensive Killing* (Oxford: Oxford University Press).
- Frowe, H. 2016. "The role of necessity in liability to defensive harm", u: C. Coons i M. Weber (ur.), *The Ethics of Self-Defense* (Oxford: Oxford University Press), 152-170.
- Frowe, H. 2018. "Defending *defensive killing*: Reply to Barry, McMahan, Ferzan, Renzo, and Haque", *Journal of Moral Philosophy* 15(6), 750-766.
- Lang, G. 2017. "What follows from defensive non-liability?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. CXVII, 231-252.
- McMahan, J. 1994. "Self-defense and the problem of the innocent attacker", *Ethics* 104(2), 252-290.
- McMahan, J. 2009. *Killing in War* (New York: Oxford University Press).
- McMahan, J. 2018. "Nonresponsible killers", *Journal of Moral Philosophy* 15(6), 651-682.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books).
- Otsuka, M. 1994. "Killing the innocent in self-defense", *Philosophy & Public Affairs* 23(1), 74-94.
- Otsuka, M. 2016. "The moral-responsibility account of liability to defensive killing", u: C. Coons i M. Weber (ur.), *The Ethics of Self-Defense* (Oxford: Oxford University Press), 51-68.
- Quinn, W. S. 1989. "Actions, intentions, and consequences: The Doctrine of Double Effect", *Philosophy & Public Affairs* 18(4), 334-351.
- Quong, J. 2009. "Killing in self-defense", *Ethics* 119(3), 507-37.
- Quong, J. 2012. "Liability to defensive harm", *Philosophy & Public Affairs* 40(1), 45-77.
- Rodin, D. 2002. *War and Self-Defense* (New York: Oxford University Press).
- Tadros, V. 2011. *The Ends of Harm: The Moral Foundations of Criminal Law* (Oxford: Oxford University Press).
- Tadros, V. 2016. "Causation, culpability, and liability", u: C. Coons i M. Weber (ur.), *The Ethics of Self-Defense* (Oxford: Oxford University Press), 110-130.
- Thomson, J. J. 1991. "Self-defense", *Philosophy & Public Affairs* 20(4), 283-310.