

Lovorka Madarević

Sveučilište u Zagrebu, Centar za Hrvatske studije, Borongajska 83d, HR-10000 Zagreb
lmadjarevic@hrstud.hr

Emocije kao motivi u Kantovoj etici

Sažetak

U radu kritički razmatram pokušaj inkorporiranja emocija kao motiva u okvire Kantove etike. U prvom dijelu rada to činim raspravljajući o distinkciji djelovanja iz dužnosti i djelovanja prema dužnosti te o Kantovu shvaćanju pojma moralne vrijednosti. U drugom dijelu teksta analiziram poznati argument kojim se ukazuje na to da Kantova teorija ne ostavlja prostor pristranim oblicima ponašanja. Na koncu nastojim pokazati da taj prigovor ne bi trebalo olako odbaciti te sugeriram da bi prihvatljiva etička teorija trebala omogućiti integraciju emocija u svoju domenu.

Ključne riječi

Immanuel Kant, dobra volja, dužnost, emocije, moralna vrijednost, motivi, pristanost

Uvod

Stav da moralno ponašanje treba biti nepristrano duboko je ukorijenjen u našem poimanju morala. Na njegovu su temelju izgrađeni čitavi etički sustavi poput konzekvencijalističkog i deontološkog. Ali što zapravo tvrdimo time što kažemo da je nepristranost osnovna karakteristika morala i važan orijentir u našem moralnom djelovanju? Kazati da je moral nepristran znači stajati iza mišljenja da su svi ljudi jednako vrijedni i da u svom moralnom postupanju ne smijemo preferirati određene osobe ili određene skupine ljudi. Jednako tako, na našu moralnu evaluaciju nečijih postupaka ili određenih osoba ne smije utjecati to u kojoj nam je mjeri netko blizak ili stran. Takvo je egalitarističko načelo možda najbolje obuhvaćeno poznatom Benthamovom krilaticom: »Svaka se osoba računa kao jedna i nijedna kao više nego jedna«.

Premda se načelno svi slažemo s time da naš moralni život treba biti vođen nepristranošću, imajući na umu da ga u suprotnom i ne bismo mogli nazvati *moralnim*, takvo je shvaćanje ipak opterećeno određenim problemima. Jedan od njih je i problem integracije emocija u područje morala. Ako nas se upita što nas, uz naš intelekt, kao ljudska bića ponajviše obilježava, odgovorom ćemo se zasigurno najčešće pozivati na našu emocionalnu narav. Međutim, izgleda da se takva narav čovjeka opire zahtjevima kao što je onaj o nepristranosti morala. Nesporno je da mi često postupamo poštujući spomenuti zahtjev, no također se u životu ponekad ponašamo sasvim drugačije. Kada je riječ o tome da u društvenoj zajednici obnašamo određene uloge nije upitno da naše intuicije podupiru nepristranost budući da ona na neki način jamči pošteno i pravedno ostvarivanje naših zadaća, a time i funkcioniranje zajednice kojoj pripadamo. Suočavajući se tako u društvenom i profesionalnom životu s raznovrsnim problemima i dilemama, od sebe i drugih očekujemo da neće mo prekršiti načelo nepristranosti. Ipak, u mnogim situacijama koje izlaze iz

okvira konkretnih društvenih uloga, naše je djelovanje u velikoj mjeri rezultat emocija koje imamo prema ljudima koji nas okružuju, a koje nas jednostavno sprečavaju u tome da uvijek zauzimamo »neutralne« pozicije kao i u tome da naši izbori uvijek budu nepristrani. U tom kontekstu možemo razumjeti Bernarda Williamsa kada kaže da

»(...) postoje doduše ljudske djelatnosti i odnosi u kojima su nepristranost i konzistentnost naročito važne. Ali graditi na tim pojmovima model za sve moralne odnose (...) fantazija je koja ne predstavlja moralni ideal, nego obogotvorenje čovjeka.« (Williams, 1985a: 226)

Prema tome, čini se kako zahtjev da u svom moralnom postupanju uvijek budemo nepristrani i dosljedni nadilazi naše sposobnosti. Jedan od glavnih razloga te »nesposobnosti« proizlazi iz činjenice da su naše emocije usmjerene prema određenim pojedincima ili skupinama, ali ne i prema svim ljudima.¹ Takav naš emocionalni angažman prema određenim osobama vrši značajan utjecaj na donošenje mnogih naših odluka.

Dosad rečeno tek je odraz mnogih nedoumica vezanih uz »procjep« koji nastaje između pristranosti emocija i nepristranosti morala. Osnovno pitanje koje se stoga javlja u ovom kontekstu jest: možemo li taj procjep ikako premostiti ili je uistinu riječ o dvjema potpuno nespojivim sferama koje se međusobno isključuju? Je li doista tako da moralni zahtjevi uvijek moraju prevagnuti ukoliko dođu u sukob sa zahtjevima koji se javljaju unutar pristranih međuljudskih odnosa? Budući da je ova pitanja zanimljivo razmotriti u okviru utjecajnih etičkih teorija, u ovom ću tekstu pozornost posvetiti mjestu i ulozi emocija unutar Kantove etičke teorije. Potrebno je, međutim, naglasiti da u Kantovu filozofskom opusu ne nailazimo na cjelovitu i sustavnu raspravu o emocijama. Stoga uvid u Kantovo razumijevanje emocija možemo steći oslanjajući se na neke druge aspekte njegove etike, a u tu svrhu najbolje mogu poslužiti Kantovi stavovi o motivaciji za moralno djelovanje. U grubim crtama, Kant tvrdi da djelovanje motivirano emocijama nema moralnu vrijednost, a takav je stav glavni uzrok prigovoru da je njegova etika rigorozna i bezosjećajna.

Kada postupak ima moralnu vrijednost?

Unutar deontološkog etičkog sustava, moralna ispravnost naših postupaka ne vrednuje se na temelju posljedica koje iz njih mogu proizaći, već na temelju toga izvršavamo li ili ne izvršavamo pojedinim postupkom našu dužnost. Činimo nešto u skladu s onim što nam nalaže naša dužnost, djelovanju osiguravamo moralnu ispravnost. Sve to, također, vrijedi i kada je riječ o Kantovoj etici. No Kant u ovom kontekstu uvodi jednu bitnu distinkciju koja ujedno predstavlja ključan moment za razumijevanje njegova stajališta o emocijama. Tako je bitno drugačije kazati da nešto činimo *iz* dužnosti od toga da nešto činimo *prema* dužnosti. Kada nešto činimo *iz* dužnosti, tada to ne znači ništa drugo nego da je motiv našeg djelovanja moralna ispravnost postupka. Drugim riječima, kada bi nas netko upitao zašto pomažemo čovjeku u nevolji, tada bismo trebali odgovoriti da mu pomažemo zato jer je to moralno ispravno učiniti. Jedino takvo djelovanje, djelovanje koje je isključivo motivirano moralnom ispravnošću određenog postupka, može se, prema Kantu, smatrati moralno vrijednim djelovanjem. S druge strane, činiti nešto *prema* dužnosti znači da u našem djelovanju nismo vođeni moralnom ispravnošću postupka, već nekim ne-moralnim motivima poput emocija, želja ili interesa koji kao takvi ne mogu našem djelovanju zajamčiti moralnu vrijednost. To pak svakako ne znači da nećemo učiniti dobro djelo ukoliko pomognemo nesrećenoj

osobi zbog toga što s njom suosjećamo, niti ćemo reći da smo u tom slučaju postupili nemoralno. Ipak, takav naš postupak neće imati pravu moralnu vrijednost jer je on izvršen tek u skladu s dužnošću, ali ne i iz nje. Kantovo poimanje moralne vrijednosti postupka, treba naglasiti, samo je po sebi izvor brojnih diskusija i neslaganja. Ali, upravo je u svjetlu tih diskusija jedino i moguće ustanoviti status emocija u okvirima njegove etike.

Slijedeći viđenje emocija kao nestalnih iskustava, nije teško razumjeti zašto, za Kanta, postupci motivirani osobnim nagnućima ne mogu steći naziv poželjnog, a onda posve sigurno niti moralno idealnog ponašanja. Kao što je poznato, Kant smatra da moral treba biti »očišćen« od svega empirijskog jer bi u suprotnom njegove temeljne značajke bile ugrožene. Jedna od osnovnih karakteristika moralnog zakona sadržana je u njegovoj nužnosti odnosno zahtjevu da on mora vrijediti apsolutno i obvezivati *sva* racionalna bića. Osim toga, moralno djelovanje mora biti konzistentno: ako je u određenoj situaciji ispravno djelovati na takav i takav način, onda je u svakoj sličnoj situaciji ispravno djelovati na takav i takav način. Nužnost moralnih normi i konzistentnost moralnog ponašanja jednostavno se ne bi mogla postići kada bi se moral pokušao utemeljiti u »ljudskoj prirodi ili u okolnostima u svijetu u kojemu se čovjek nalazi, nego *a priori* samo u pojmovima čistoga uma« (Kant, 2001 [1785]: 62). Emocije, u tom smislu, vrlo pouzdano reflektiraju kontingentnu ljudsku prirodu o kojoj govori Kant, i kada bismo dopustili da one budu motivom moralnog djelovanja, suočili bismo se s neprihvatljivim posljedicama po jedan etički sustav.

I druge se etičke teorije, poput utilitarizma, primjerice, suočavaju s poteškoćama kada nastoje prihvatiti emocije u svoje okrilje budući da one izvorno polaze od pretpostavke da emocije ne podržavaju zahtjev nepristranosti. Ako još tome dodamo i važnost, u Kantovoj etici posebno naglašenih, moralnih zahtjeva konzistentnosti i univerzalnosti, onda je već na prvi pogled jasno da Kant teško može pripisati emocijama moralni značaj. Iz njegova je gledišta neprihvatljivo da emocije kao pristrana, subjektivna i o ljudskim karakterima i životnim okolnostima ovisna stanja budu pokretači našeg moralnog djelovanja te da na bilo koji način predstavljaju osnovu za izgradnju prihvatljivih etičkih teorija.

Ipak, ne bi bilo sasvim ispravno reći da je »nestalnost« emocija jedini razlog koji Kant ima na umu kada smatra da one ne mogu biti motivima moralnog djelovanja. Nije teško zamisliti da netko ima pojedine emocije kao čvrsto ukorijenjene crte karaktera koje će ga poticati na postupke koji su moralni. Sjetimo li se samo primjera ljudi koji su djelujući na osnovi suosjećanja i empatije cijeli svoj život posvetili pomaganju drugima, tada se čini da su takve emocije pouzdano vodile njihovo moralno ponašanje. No ono što i dalje, prema Kantu, ostaje kao prepreka za pokušaj da se emocijama pruži status moralnih motiva jest činjenica da svako ispravno djelovanje potaknuto emocijama može tek biti stvar slučajnosti odnosno sreće. Potvrdu za takvo Kantovo mišljenje nalazimo u sljedećem odlomku:

»(...) ima mnogo tako sućutno nastrojenih duša, koje i bez ikakvoga drugog motiva taštine ili sebičnosti nalaze unutrašnjega zadovoljstva u tome da oko sebe šire radost, veseleći se zado-

1

Netko može primijetiti da nije sasvim ispravno reći da naše emocije ne mogu biti usmjerene prema svim ljudima. Ta se tvrdnja odnosi na činjenicu da mi možemo suosjećati s osobom koju nikada nismo vidjeli, možemo čak suosjećati s čitavim narodima ili pak biti do-

brohotni prema svim ljudima. To je zasigurno točno. No ipak, naše emocije prema tim ljudima nikada neće biti jednakog intenziteta kao one emocije koje imamo prema pojedinim bliskim osobama.

voljstvu drugih, ukoliko je ono njihovo djelo. Ja međutim tvrdim da u takvome slučaju takvo djelovanje, koliko je god u skladu s dužnošću, koliko je god ljubazno, ipak nema istinske ćudoredne vrijednosti. Ono je naprotiv jednako drugim nagnućima, npr. nagnuću za čast, koje zaslužuje hvalu i bodrenje, dakle koje je vrijedno štovanja, *ako se srećom namjeri* na ono što je doista općenito korisno i u skladu s dužnošću, ali ne zaslužuje veleštovanja, jer maksimi nedostaje ćudoredni sadržaj, naime da takva djela ne čini iz nagnuća, nego iz dužnosti.« (Kant, 2001 [1785]: 68, moj kurziv)

Iznesenim se tvrdnjama ukazuje da emocije mogu samostalno obnašati funkciju motiva za djelovanje. No, premda se može dogoditi da osoba koja je isključivo motivirana emocijama postupi u skladu s dužnošću, njezin postupak, Kant zaključuje, nema moralnu vrijednost. Razlog tomu sadržan je u mogućnosti da postupci koji su motivirani emocijama sasvim slučajno »ispadnu« jednaki onima koje bi osoba poduzela kada bi bila motivirana dužnošću. Osoba koja postupi na temelju ne-moralnih motiva – bilo da je riječ o emocijama, vlastitim željama ili interesima – ne postupi tako imajući u vidu moralnost svog djelovanja. Netko može na temelju emocija cijeli život činiti dobra i poželjna djela koja uostalom zahtijeva i sama dužnost, ali takva djela ipak neće imati moralnu vrijednost jer ih osoba vrši jednostavno zbog toga što je na njih potiču njezina nagnuća. Ili, kako, razmatrajući ovaj problem, kaže Barbara Herman, »(...) dok suosjećanje može stvoriti interes za postupak koji je (kako ispada) ispravan, (suosjećanje, op.a.) ne može stvoriti interes za njegovu ispravnost« (Herman, 1996a: 5).

Prema tomu, dva su razloga zbog kojih Kant smatra da postupci motivirani emocijama ne mogu imati moralnu vrijednost. Prvi je sadržan u činjenici da emocije zbog svoje nestalne prirode ne mogu osigurati konzistentnost, što je jedan od osnovnih preduvjeta moralnog ponašanja. S druge strane, čak i ako emocije kod pojedinih osoba nisu nestalne, već postoje, još uvijek nije tako da je njima motivirano djelovanje *moralno vrijedno* jer osoba u tom slučaju nije zainteresirana za moralni sadržaj svojih postupaka. Kada na temelju emocija učinimo upravo ono što bismo učinili i da smo bili motivirani dužnošću, svoj postupak možemo smatrati tek legitimnim, ali ne i moralno vrijednim.

Iz svega što je do sada rečeno može se učiniti da Kant u potpunosti isključuje emocije iz svoje etičke teorije, što je jedan od ključnih razloga zašto je ona označena suviše »hladnom« i zašto su mnogi smatrali da je njezinim zahtjevima teško udovoljiti. No neki interpreti Kantove moralne filozofije ipak smatraju da je takav zaključak ishitren. Tako, primjerice, Richard Henson (1979: 48) smatra da bi još uvijek bilo u skladu s Kantovim gledištem tvrditi da postupak ima moralnu vrijednost ukoliko je osoba *istovremeno* motivirana dužnošću i emocijama. U tom smislu postupak osobe koja spasi nečiji život zato što je to njezina dužnost, ali i zato što prema ugroženom gaji određene emocije, možemo smatrati moralno vrijednim. Ovdje je riječ o slučaju preodređenosti motivacije u kojem *i* moralni motiv (dužnost) *i* ne-moralni motiv (emocija, interes) potiču osobu na određeno djelovanje. Pri tome je važno napomenuti da je svaki od navedenih motiva *dovoljan* da bi se postupak izvršio – osoba bi tako postupila čak i da je jedan od tih motiva izostao. Kant bi tako, prema Hensonu, mogao tvrditi da postupak ima moralnu vrijednost i u slučaju da je *jedan od* motiva koji je doveo do tog postupka ne-moralan motiv. Jedino što je važno jest da je također prisutan motiv dužnosti koji bi osobu potaknuo na isti postupak i tada kada ona ne bi ujedno bila motivirana emocijom, vlastitim interesom ili nekim drugim ne-moralnim motivom.

Međutim, kako ističe Herman (1996a: 8–9), takvo se tumačenje Kantovih tvrdnji čini pogrešnim. Poslužimo li se još jednom primjerom koji sam nave-la, možemo zamisliti da se osoba ponovno nađe u sličnoj situaciji u kojoj o

njezinu postupku ovisi nečiji život, ali s tom razlikom da ovaj put ona uopće *nema* nikakvih emocija. Postupi li ona u takvim okolnostima isto kao i ranije, tada bismo s velikom vjerojatnošću mogli zaključiti da je i prvi put postupila moralno. Takav pogled na njezino ranije ponašanje podržava upravo činjenica da je sada – kada nije ujedno bila motivirana određenom emocijom – osoba učinila ono što je moralno ispravno. No ukoliko ona u novim okolnostima tako ne postupi, onda izgleda da bi bilo opravdano upitati je li i njezin *prvotni* postupak doista imao moralnu vrijednost. Jer ne možemo sa sigurnošću utvrditi je li u prvom slučaju osoba imala interes za moralno djelovanje ili su njezini ne-moralni motivi tek slučajno doveli do prividno moralnog postupka.²

Uzmemo li u obzir opisani problem koji se pojavljuje u pogledu preodređenosti motivacije, izgleda kako ipak nije izvjesno da bi Kant prihvatio tvrdnju da postupak ima moralnu vrijednost ukoliko je osoba ujedno motivirana i dužnošću i emocijama. Jedino što možemo pretpostaviti jest da bi, kako to također objašnjava Herman (1996a: 11), Kant mogao dozvoliti da osoba, sve dok djeluje *isključivo* na osnovi motiva dužnosti, ujedno ima ne-moralne motive koji su s takvim djelovanjem kompatibilni. Tako je sigurno da nas se neće prijekorno gledati zbog privrženosti koju osjećamo prema bliskom prijatelju kojem smo pomogli u nevolji, niti će se naš postupak smatrati moralno dvojbenim. Jedino što se ne može dopustiti jest to da spomenuti osjećaj privrženosti bude pokretačem naših postupaka. U tom smislu »vrijedno štovanja« je, kako i sam Kant sugerira u ranije navedenom odlomku, brinuti se za dobrobit drugih, gajiti simpatije i suosjećanje, ali sve to jednostavno ne smije biti motivom na osnovi kojeg djelujemo.³

Ipak, takva interpretacija nije oslobođena poteškoća. Želimo li Kantu pripisati tvrdnju da osoba prilikom moralnog djelovanja smije imati ne-moralne motive koji su kompatibilni s dužnošću, tada tu tvrdnju prvo treba i dokazati. U *Utemeljenju metafizike čudoređa*, naime, ne postoji tekstualna evidencija na temelju koje bismo nedvojbeno mogli zaključiti da Kant takvu mogućnost uopće i razmatra. Upravo suprotno, najčešće se ukazuje na činjenicu da u tom djelu nailazimo na sasvim drugačiju ideju – ideju da moralnu vrijednost imaju samo oni postupci koji su motivirani dužnošću, dok je osoba koja ih vrši u potpunosti lišena *kompatibilnih* nagnuća. Ta je misao izražena sljedećim tvrdnjama:

»Uzmimo dakle da je duša onoga čovjekoljupca pomračena vlastitim jadom koji briše svaku sućut za sudbinu drugih i da u njega još uvijek ima sposobnosti da čini dobro drugima koji trpe nevolju, ali ga tuđa nevolja ne dira jer je dosta zaokupljen svojom vlastitom. Kada bi se on sada, iako ga nikakvo nagnuće ne potiče na to, ipak *trgao iz te smrtonosne bezosjećajnosti, pa bi izvršio djelo bez ikakva nagnuća, nego samo iz dužnosti, onda bi takvo djelovanje tek imalo svoju pravu moralnu vrijednost.*« (Kant, 2001 [1785]: 68, moj kurziv)

Gornji odlomak, vjerojatno jedan od najcitiranijih kada je riječ o Kantovu shvaćanju moralne vrijednosti djelovanja, još uvijek predstavlja sporno mje-

2

Važno je naglasiti da se u interpretaciji Barbare Herman ne čini razlika između dvije vrste pitanja: i) *ima* li postupak moralnu vrijednost? i ii) je li moguće *znati* ima li postupak moralnu vrijednost? Štoviše, ona čak smatra »(...) da bismo mogli reći da je postupak imao moralnu vrijednost, mi trebamo *znati* da nije bila slučajnost da je djelatnik postupio kako je nalagala dužnost« (Herman, 1996a: 9, moj kurziv).

3

Tvrdnja o prisutnosti nedjelotvornih motiva može se činiti neobičnom, no treba imati u vidu da je ovdje zapravo riječ o ne-moralnim nagnućima ili poticajima (*incentives*) koji mogu biti prisutni, ali ne smiju imati motivirajuću ulogu (Herman, 1996a: 12).

sto oko kojeg se razvijaju brojne diskusije. Je li Kant imao nakanu, postavljajući na moralni pijedestal djelovanje iz dužnosti, negirati bilo kakvu važnost emocija odnosno drugih nagnuća, pitanje je koje ponekad dobiva i svoju »zaostrenu« varijantu. Ona je možda najbolje istaknuta u poznatoj Schillerovoj »rugalici« u kojoj on primjećuje, grubo rečeno, da je moralno vrijedan postupak jedino onaj kojim netko pomaže svom prijatelju, dok ga istovremeno prezire. No, kao što je jasno vidljivo iz spomenutog odlomka, ali i drugih dijelova *Utemeljenja*, Kant ne govori da mi trebamo imati negativne emocije usmjerene prema osobi koje se tiču naši postupci kako bi oni bili proglašeni moralno vrijednim. On samo ukazuje da je najpohvalnije takvo moralno djelovanje koje je značajnim dijelom rezultat nadilaženja vlastite »besosjećajnosti« koja u tom smislu nije direktno usmjerena prema drugima. U nastojanju da pruži detaljnije objašnjenje takva Kantova shvaćanja, Henson (1979) ga predstavlja kao model »borbenog odlikovanja« (*battle-citation*). O čemu je zapravo riječ? Ako je suditi prema navedenom odlomku, postupci učinjeni bez kooperativnih nagnuća zaslužuju najveću pohvalu.⁴ Kant smatra da se moralna vrijednost djelovanja očituje upravo tada kada osoba unatoč svojoj nevoljnosti uspije prevladati stanje u kojem se sama nalazi da bi postupila onako kako joj to nalaže dužnost.

Doista, zamislimo li osobu koja je u potpunosti izgubila želju činiti dobro drugima zbog težine vlastitih problema, ali koja unatoč unutrašnjoj borbi svojih vlastitih poriva i moralnih zahtjeva postupi na određeni način isključivo zato jer je to moralno ispravno učiniti, tada je jasno zašto Kant tvrdi da takav postupak ima »pravu moralnu vrijednost«. Možda je jedan razlog tome i to što se u odupiranju emocijama i postupanju isključivo iz onoga što nam nalaže dužnost, naše djelovanje »najglasnije« brani od primjedbi da je ono diskriminirajuće, nedosljedno i ovisno o prilikama u kojima se nalazimo. Ukratko rečeno, prava vrijednost moralnog postupanja najviše dolazi do izražaja upravo u okolnostima u kojima se na takvo postupanje nije lako odlučiti. No znači li to da je poželjno dovoditi se u situacije gdje će naša nagnuća biti u konfliktu s motivom dužnosti? Henson takvu misao odbacuje tvrdeći da bi prema ovoj »interpretaciji moralne vrijednosti na neki način bilo bolje da je (moralnu vrijednost, op.a.) nečiji postupak nikada nema zato jer bi bilo bolje ne biti u vrsti situacije u kojoj je ona moguća« (Henson, 1979: 50).

Ako je točno protumačena Kantova misao iz navedenog odlomka, iz toga proizlaze dvije, u nekom smislu proturječne, tvrdnje. Kao prvo, svako djelovanje motivirano dužnošću, a koje je učinjeno bez podupirućih nagnuća, treba biti shvaćeno kao uzor moralnog djelovanja. Ali, kao drugo, premda takvo ponašanje zaslužuje priznanje, bilo bi pogrešno reći da bismo ikome uopće htjeli poželjeti da se nađe u okolnostima u kojima treba djelovati protivno svojim željama, interesima ili emocijama. No kakve to posljedice ima za Kanta? Prema Hensonu, Kant bi odgovorio da iako opisani model djelovanja jedini ima moralnu vrijednost, to ne znači da djelovanje koje je motivirano nagnućima ima moralni nedostatak. Ako dobra djela činimo motivirani emocijama, jedino što ne možemo očekivati jest da takva naša djela budu smatrana *moralno* vrijednima. Sve u svemu, nije »moralno defektno ne činiti postupke koji imaju moralnu vrijednost« (Henson, 1979: 49).

Premda Hensonova interpretacija izgleda poticajnom za sve dobrohotne tumače Kantove etike, budući da ona ipak emocijama daje svojevrсни legitimitet u moralnom djelovanju, ona ipak nije točna. Sporni odlomak Kantova djela, kao što sam već napomenula, čest je povod raspravama među zastupnicima i kritičarima njegove etičke teorije. Dok prvi, poput Hensona, na temelju njega

razvijaju argumentaciju s ciljem obrane Kanta od prigovora da je zanemario važnost emocija, drugima on predstavlja očigledan dokaz za odbacivanje svih takvih pokušaja. Međutim, i jedni i drugi izvorno polaze od posve neosnovane pretpostavke, na što svojim detaljnim objašnjenjem jasno upućuje Herman (1996a: 17–22). Prema njezinu mišljenju, Kantu je pogrešno pripisivana većina tvrdnji koje se tiču njegova stava prema emocijama iz jednostavnog razloga što je spomenuti odlomak analiziran izvan konteksta cijele njegove rasprave o moralnoj vrijednosti djelovanja. Interpreti Kantova djela nisu, čini se, uočili da on u tom odlomku ne govori o nekoj drugoj, već o *istoj* osobi o kojoj je u svom tekstu govorio samo nekoliko rečenica ranije,⁵ s tim da je sada ta ista osoba naprosto stavljena u drugačije okolnosti. I upravo ta naizgled nevažna činjenica mijenja čitavu sliku o Kantovu poimanju emocija. Kada se pogleda u cijelosti, njegov se argument temelji na opisu djelovanja jedne te iste osobe (odnosno istog tipa osobe) čija su dobra djela uvijek bila motivirana emocijama, sve do onog trenutka kada se našla u nezavidnim okolnostima. Ukoliko u takvim novim okolnostima ona postupi iz dužnosti, njezino djelovanje *tek tada* ima moralnu vrijednost. Uzimajući tako u obzir cijeli kontekst Kantove rasprave, postaje jasno da on nije želio reći da mi ne smijemo imati kooperativne, kako to Henson tvrdi, ili pak nikakve, a posebno ne dužnostima suprotne emocije da bi naši postupci bili moralno vrijedni. Takva je interpretacija moguća samo ako navedeni odlomak čitamo izolirano od ostatka teksta. Kant je svojim primjerom samo želio pokazati da moralnu vrijednost imaju isključivo oni postupci koji su motivirani čistom dužnošću iz razloga što nam jedino takvi postupci jamče da je osoba sigurno zainteresirana za moral. U okolnostima u kojima ona dobra djela čini na temelju svojih emocija, njezin interes može ležati u nečem posve drugom, što znači, kao što je ranije rečeno, da njezino »moralno« djelovanje može biti tek stvar slučajnosti ili sreće. Najvažnije je uočiti da iz svega ovoga nikako ne slijedi da mi ne možemo imati odgovarajuće emocije pri svom djelovanju. Jedino što je bitno jest da mi na osnovi tih emocija nikada ne smijemo djelovati ako želimo da naše djelovanje ima moralnu vrijednost.⁶

Jedna misao previše

Zagovornici Kantove moralne filozofije, kao što je utvrđeno, nastoje osporiti stajalište da je Kant iz svoje teorije gotovo u potpunosti isključio emocije. Oni to čine tako da ukazuju na pojedine aspekte njegove etike koji svjedoče u prilog barem minimalne važnosti emocija, ako ni u čemu drugom, onda barem u pogledu senzibiliteta osobe za okolnosti koje iziskuju moralno djelovanje. Svi ti autori ipak ne odustaju od Kantove tvrdnje da emocije nikako ne mogu biti dio motivacije moralnog djelovanja. Premda je sada jasno zbog čega se takva tvrdnja mnogima čini prihvatljivom, također jedan od razloga zašto emocije

4

Henson nastoji pokazati kako Kant nije tvrdio da mi ne trebamo imati nikakva nagnuća, već samo to da ukoliko svoj postupak želimo nazvati moralno vrijednim, onda ne smijemo imati ona nagnuća koja bi nam olakšala izvršavanje dužnosti.

5

Riječ je o ranije navedenom odlomku (»(...) ima mnogo tako sućutno nastrojenih duša (...) iz dužnosti«).

6

Takvom se zaključku priklanja i Josip Talanga, što je vidljivo iz njegova sljedećeg komentara: »Ne može se dakle tvrditi da Kant potpuno isključuje emocije ili da je moralno djelovanje samo ono djelovanje koje je usmjereno protiv osjećaja. (...) No da bi takvo djelovanje imalo punu moralnu vrijednost (...) tada je potrebno da nam motiv bude samo čudoreдни zakon. No ni u tom slučaju nije moralno neprihvatljivo da takvo djelovanje bude popraćeno emocijama.« (Talanga, 1999: 192)

ne mogu imati spomenutu ulogu leži zapravo u Kantovu mišljenju da osoba *nije slobodna* kada je njima motivirana (usp. Oakley, 1994: 116–119). Kant naime čovjeka poima kao biće dvojake naravi – osjetilne i umne. Kao osjetilno biće čovjek je podložan prirodnim zakonima, što znači da je njegovo djelovanje podvrgnuto principu kauzaliteta i ono uvijek može biti objašnjeno kao tek jedna od karika u lancu uzročno-učinskih veza. Iz toga jasno proizlazi da čovjeka kao osjetilno biće ili »pojavu« ne možemo smatrati slobodnim. Međutim, osnovni uvjet za koji nam se čini da ga čovjek svakako mora posjedovati kada je riječ o *moralnom* djelovanju upravo je njegova sloboda. Kada bi ljudsko djelovanje bilo unaprijed određeno prethodnim uzrocima, tada osobu ne bismo mogli držati niti moralno odgovornom za njezine postupke pa bi, može se tako reći, i svaki govor o moralu postao bespredmetan. Kantovo rješenje tog problema sastoji se u tome što je čovjek, samo kao umno biće, slobodan, a time i moralno odgovoran. Prirodni zakoni u tom slučaju više ne mogu biti presudni ili ograničavajući za njegovo djelovanje, a jedine zakonitosti kojima je »čovjek po sebi« podložan – zakonitosti su njegova vlastitog uma. Zajedno s našim željama, interesima i ostalim nagnućima, u ovoj podjeli emocije očigledno svoje mjesto pronalaze u osjetilnom dijelu ljudske naravi. Sada je možda i lakše razumjeti zbog čega ih Kant ne uzima u obzir kada govori o motivima moralnog djelovanja.⁷

No, ne ulazeći detaljnije u opravdanost opisane Kantove distinkcije, teško je previdjeti činjenicu da ljudi često djeluju upravo na temelju svojih emocija pa i dalje ostaje nejasno kako ih se u tom smislu može zanemariti. Nesporno je da naši postupci u velikoj mjeri ovise o tome što osjećamo prema objektima svog djelovanja. Tako se čini da nam Kant postavlja zahtjeve na koje zbog svoje konstitucije jednostavno nismo u stanju odgovoriti. Izuzev toga, ponašanje koje bi bilo strogo zasnovano na slijeđenju moralnih načela ne bi uvijek nailazilo na naše odobravanje. Tu činjenicu vjerojatno Williams i ima u vidu kada analizira primjer u kojem osoba, suočena s izborom spašavanja vlastite žene ili stranca, svoje postupanje opravdava pozivanjem na moralno načelo koje govori što je u tim okolnostima ispravno učiniti. Takvo ponašanje, tvrdi Williams:

»(...) priskrbljuje djelatniku *jednu misao previše*: neki su se mogli nadati (primjerice, njegova žena) da je misao koja ga je motivirala, potpuno određena, bila misao da je to njegova žena, a ne da je to njegova žena i da je u takvim situacijama dopušteno spasiti svoju ženu.« (Williams, 1985b: 18, moj kurziv)

Intuicija koja leži u pozadini ove Williamsove primjedbe proizlazi iz našeg »zdravorazumskog« poimanja međuljudskih odnosa i načina ljudskog života uopće. To nas poimanje dovodi do zaključka da je naš emocionalni angažman vrlo važan kada je riječ o drugim osobama prema kojima je usmjerenano naše djelovanje i da u tom pogledu svoje postupke prema njima teško možemo opravdavati isključivo moralnim načelima. Osoba spomenuta u gornjem primjeru, prema Williamsu, uopće ne bi trebala biti opterećena mišlju da je moralno dopušteno spasiti svoju ženu. Ukoliko se netko nađe u situaciji u kojoj je život njegove žene ugrožen, on je neće spasiti zato jer je to moralno ispravno učiniti, već zato jer je riječ o njemu *bliskoj* osobi. Već i činjenica da je riječ o njegovoj ženi u sebi nosi konotaciju da joj on želi pomoći zato što prema njoj gaji određene emocije. Želi je spasiti zato što je voli i suosjeća s njom, a ne zato jer je spašavanje njezina života u tim okolnostima moralno ispravno. Djelovanjem koje je potaknuto emocijama, možemo tako reći, doprinosimo većoj sreći i zadovoljstvu osobe kojoj pomažemo. Spoznaja te osobe da je naš postupak izvršen iz ljubavi i brižnosti, vjerojatno će joj mnogo više značiti

nego što bi joj značila spoznaja da joj pomažemo zato jer nam tako nalaže naša dužnost. Mislim da nisam u krivu ako kažem da u situacijama kada smo i sami objekti moralnog djelovanja, na koncu, želimo da osoba, čiji nas se postupci tiču u tom trenutku, bude motivirana pozitivnim emocijama koje za nas osjeća.⁸ Sve nam to ukazuje, kako i sam Williams (1985a: 227) na drugom mjestu zaključuje, da ljudi u određenim prilikama često moralnim vrijednostima pretpostavljaju neke druge vrijednosti. Time, jasno, nije dokazano da emocije trebaju biti motivi, ali je svakako točno da u mnogim situacijama one *jesu* motivi.

Williamsov se prigovor u osnovi svodi na sljedeću tvrdnju. Ako Kantov etički subjekt djeluje motiviran dužnošću, tada on mora djelovati nepristrano, a ako je njegovo djelovanje motivirano emocijama, tada njegovo djelovanje nije moralno (Herman, 1996b: 31–37). No, kao što je već rečeno, čini se da je u nekim situacijama, poput one koju opisuje Williams, bolje ne djelovati u svjetlu morala. Premda je na prvi pogled teško zamisliti da bi Kant mogao pristati na nešto takvo, jedan način na koji bi se mogla dovesti u pitanje Williamsova argumentacija jest pokazati da bi Kant ipak mogao prihvatiti tvrdnju da je djelovanje na temelju ne-moralnih motiva u određenim situacijama bolje i primjerenije od djelovanja motiviranog dužnošću. Krajnja posljedica takvog osporavanja Williamsova prigovora mogla bi biti i konačna obrana Kantove etike od kritika koje joj se upućuju zbog karakteristične »emocionalne hladnoće« i nedostatka prisnosti. Priklanjajući se toj strategiji, Herman razmatra jedan od središnjih pojmova Kantove etike – pojam *dobre volje*. No pogledajmo za početak što o tom pojmu kaže sam Kant:

»Dobra volja nije dobra po onome što postiže ili izvršava, ne po svojoj sposobnosti za postignuće bilo kakvog postavljenog cilja, nego samo po htijenju, tj. po sebi. Promatrana sama za sebe valja ju daleko više cijeniti nego sve što bi se s njome moglo ostvariti u prilog kakva nagruća (...). Ako bi zbog osobite nesklonosti sudbine (...) toj volji potpuno i nedostajala moć da provede svoju namjeru; ako kraj svojega najvećeg stremljenja ipak ništa ne bi postigla i ako bi preostala samo dobra volja, ona bi ipak još blistala sama za sebe poput dragulja, kao nešto što ima svoju punu vrijednost u samome sebi. Korisnost ili besplodnost ne može toj vrijednosti ništa ni dodati ni oduzeti.« (Kant, 2001 [1785]: 66)

U ovom Kantovu određenju dobre volje važno je uočiti sljedeće. Mogućnost da netko u određenim okolnostima nije u stanju realizirati svoju dobru volju, neće se negativno odraziti na činjenicu da ta osoba još uvijek *ima* dobru volju. Takvo Kantovo mišljenje nije daleko od onoga kakvog i sami zauzimamo u svakodnevnom prilikama. U ostvarivanju onoga za što su motivirani učiniti, ljudi doista ponekad mogu biti spriječeni različitim vanjskim čimbenicima. Unatoč tome, takve ljude sigurno nećemo manje cijeniti u moralnom smis-

7

Ovdje se svakako može postaviti pitanje je li uopće moguće čovjeka promatrati na način kako to Kant čini. Laurence Thomas (1993: 3–21), primjerice, smatra da Kantovo razlikovanje između čovjeka kao umnog i osjetilnog bića, odnosno njegovo odvojeno postularanje čovjeka kao »bića po sebi« i »bića kao pojave« nikako ne može biti održivo. Prema Thomasu, ljudi već kao djeca posjeduju karakteristike moralnih bića, ali nije moguće prihvatiti da se u djetinjstvu moralno konstituiramo na temelju slobodnog i racionalnog izbora. To je, tvrdi Thomas, jednostavno protivno zakonitostima ljudskog psihološko-moralnog

ustrojstva. Iz toga slijedi da Kantova podjela čovjeka na osjetilno i umno biće nije prihvatljiva sve dok on tvrdi da čovjek moralno djeluje isključivo kao umno biće. Sličnu kritiku Kantovoj distinkciji upućuje i Williams kada kaže da »nijedna ljudska karakteristika koja je relevantna za stupnjeve moralnog štovanja ne može izbjeći biti empirijskom karakteristikom, podložnom empirijskim uvjetima« (Williams, 1985a: 228).

8

Ovdje podrazumijevam okolnosti u kojima dolazi do interakcije međusobno bliskih osoba.

lu, niti ćemo njihove motive smatrati manje vrijednima. Izvršavanje odnosno neizvršavanje određenih postupaka doista ne može biti jedino jamstvo na temelju kojega možemo prosuditi da li netko ima (ili nema) dobru volju. Jer što ako, na primjer, vanjske okolnosti spriječe osobu da djeluje onako kako joj nalaže dužnost? Hoćemo li reći da ta osoba nema dobru volju premda je bila motivirana dužnošću? Čini se da na ova pitanja moramo dati negativan odgovor.

Ako je točno da na postojanje dobre volje ne mogu utjecati vanjski čimbenici, tada postojanje dobre volje treba razlikovati od djelovanja u kojem se ta dobra volja može manifestirati. Nečije životne okolnosti mogu biti takve da osoba nikada ne bude u mogućnosti u samom djelovanju pokazati dobru volju, ali nepostojanje te mogućnosti ne povlači ujedno i nepostojanje dobre volje. Na tom tragu Barbara Herman dovodi u pitanje uvriježenu pretpostavku da se dobra volja mora ispoljavati isključivo u djelovanju. Mi također možemo samo *pristati* slijediti moralne zahtjeve motivirani dužnošću, a to, već samo po sebi, pokazuje da imamo dobru volju. Pogledajmo kako to Herman objašnjava na primjeru pomaganja:

»Postupak pomaganja je dobrohotan postupak samo ako djelatnik nudi pomoć iz motiva dužnosti (...). Jedino takvi postupci pomaganja imaju moralnu vrijednost. Ali od nas se također traži da usvojimo općenitu politiku: da budemo voljni pomoći kada za to postoji potreba. Usvajajući tu politiku, mi se prilagođavamo moralnim zahtjevima i to činimo iz motiva dužnosti. Čini se ispravnim reći da je, kada se obvežemo politici dobročinstva iz motiva dužnosti, naša volja dobra. Ali, ta se dobra volja ne izražava nužno u djelovanju. Moralna vrijednost je znak dobre volje u sferi djelovanja. Ona nije jedini izraz dobre volje.« (Herman, 1996b: 34)

Opisano shvaćanje dobre volje kao pristajanja na moralne zahtjeve iz motiva dužnosti omogućava kantovcima integraciju emocija i drugih ne-moralnih motiva u okvire Kantove teorije. Na koji način? Ako netko pristaje na moralne zahtjeve motiviran dužnošću, takva osoba već ima dobru volju i na tu činjenicu samo djelovanje ne može utjecati. Takva si osoba, recimo to tako, stoga može dozvoliti da u okolnostima u kojima njezinu pomoć trebaju njoj bliske osobe bude motivirana svojim emocijama. U tom je smislu sačuvana pristranost, a ujedno se ne negira postojanje dobre volje kod djelatnika. Jer, kako kaže Herman, budući da je on »(...) spreman pomoći bez obzira na svoje osjećaje i stoga iz motiva dužnosti, on u potpunosti zadovoljava moralni zahtjev dobročinstva« (Herman, 1996b: 36). Ako je osoba, dakle, već spremna djelovati iz dužnosti, a u nekim je okolnostima, poput onih koje opisuje Williams, bolje i primjerenije djelovati na osnovi emocija, onda ona tako i može djelovati, a da to još uvijek ne proturječi Kantovim zahtjevima.⁹

Neki prigovori

Unatoč uvjerljivosti gornjeg argumenta, čini mi se da ovaj pokušaj pronalazjenja opravdanja za pristrane oblike ponašanja u okvirima Kantove etike i dalje ostavlja poneke dvojbe. Općenito rečeno, pitanje je može li se uopće tako oštro razdvojiti dobra volja od samog djelovanja. Prihvatimo li sugestiju Barbare Herman da se osobi ne može odreći posjedovanje dobre volje samo zato što ona u svim pojedinačnim okolnostima na osnovi nje ne djeluje, tada nailazimo na sljedeći problem. Izgleda da takav prijedlog dopušta da osoba, nakon što se jednom obvezala slijediti moralne zahtjeve, zapravo nikada ne mora niti *pokušati* djelovati iz motiva dužnosti. Ako je Herman u pravu, proizlazi da je sasvim sukladno Kantovoj etici da se netko, ukoliko to želi, *uvijek* može prepustiti svojim emocijama. Drugim riječima, njezina interpretacija

dozvoljava da Kantov etički subjekt u svakoj situaciji može odlučiti da djeluje na osnovi svojih emocija, a nikada iz dužnosti. Međutim, problem s takvim shvaćanjem jest u tome što u tom slučaju teško možemo utvrditi da netko ima dobru volju ako na osnovi nje nikada i ne pokuša postupiti. Jer ako dobru volju, kao što tvrdi Herman, možemo pripisati osobi koja se obvezala slijediti određenu moralnu politiku, prema kojem bismo se kriteriju trebali voditi u prosuđivanju ima li neka osoba dobru volju ako ni u jednoj stvarnoj situaciji nije motivirana tom istom obvezom? Bi li ta osoba provodila takvu moralnu politiku kada ne bi imala odgovarajuće emocije?

Jednako tako, je li u skladu s Kantovom teorijom tvrditi da je *pristajanje* na moralne zahtjeve sasvim dovoljno da se nekome pripiše dobra volja? Kao što smo vidjeli, Herman smatra da je odgovor na to pitanje potvrđan te da se razlog tome može nazrijeti u ranije navedenom odlomku u kojem Kant navodi mogućnost da se netko »zbog osobite nesklonosti sudbine« može naći u situaciji u kojoj se njegova dobra volja neće imati priliku manifestirati. Naime, ako nečija dobra volja u određenoj situaciji ne dolazi do izražaja, to ne znači, prema Kantu, da ta osoba nema dobru volju. Budući da uspjeh ili neuspjeh nekog djelovanja ne može utjecati na, ako se može tako reći, količinu dobre volje, Herman zaključuje da djelovanje kao takvo nije nužan uvjet za prisutnost dobre volje. Ipak, smatram da tu njegovu misao nije prihvatljivo interpretirati na način kao što to čini Herman. Kantovu tvrdnju da dobra volja ne mora uvijek biti realizirana kroz djelovanje možemo tumačiti jedino u svjetlu toga da se određenoj osobi ne može odreći posjedovanje dobre volje ukoliko je ona, primjerice, fizički spriječena postupiti iz dužnosti, odnosno ukoliko je u tome sprečavaju vanjski čimbenici. Vanjski čimbenici ne mogu biti prepreka tome da nekome pripisujemo ispravnu motivaciju ili, u Kantovu smislu, posjedovanje dobre volje jer na vanjske čimbenike ponekad ne možemo utjecati. Ako, na primjer, netko ne može pružiti potrebnu pomoć zato jer je zaključan u prostoriji, to ne znači da on nema dobru volju. Međutim, Herman ne govori o tome da su vanjski čimbenici oni koji sprečavaju osobu da djeluje iz dužnosti, već da postoje situacije u kojima se ona sama može prepustiti svojim emocijama te biti njima motivirana. Dakle, sigurno se možemo složiti s Kantom kada kaže da vanjski čimbenici koji nas mogu spriječiti u našem djelovanju nisu pokazatelj imamo li dobru volju. Ali to ne znači da ujedno moramo prihvatiti i Hermaninu interpretaciju prema kojoj je već samo pristajanje na određenu moralnu politiku dostatno za pripisivanje dobre volje. Vanjski čimbenici mogu onemogućiti nečiji *pokušaj* da djeluje iz dužnosti, ali ukoliko osoba uopće i ne pokuša djelovati iz dužnosti, već se odmah prepusti svojim emocijama, to ipak može biti pokazatelj da ona možda nema dobru volju odnosno da nikada nije ni bila motivirana dužnošću.

Kao drugo, argument Barbare Herman pokazuje kako su kantovci spremni prihvatiti tvrdnju da emocije mogu ponekad biti »poželjniji« motivi djelovanja. No ako je osoba motivirana emocijama, tada njezino djelovanje, kao što je već rečeno, ne može imati moralnu vrijednost. Kantova etika ne može podržavati oboje – i emocije kao motive djelovanja i moralnu vrijednost djelovanja. Naravno, ako je Herman u pravu, to ne predstavlja problem za kantovce budući da oni mogu pristati na to da je u nekim okolnostima bolje ne

9

Tako se veći dio rasprave kojom Herman odgovara na Williamsovu kritiku može čitati upravo kao pozitivan odgovor na njezina uvodna pitanja: »Može li kantovac prihvatiti da je, u nekim slučajevima, bolje da se mo-

ralno vrijedan postupak ne izvrši? Može li on dopustiti da postoje okolnosti u kojima mi možemo postupiti iz motiva dužnosti, ali bi bilo bolje da tako ne djelujemo?« (Herman, 1996b: 34)

izvršiti moralno vrijedan postupak. Oni se stoga mogu složiti s Williamsovom tvrdnjom da ljudi moralu često pretpostavljaju neke druge vrijednosti te da je ponekad djelovanje motivirano emocijama čak i primjerenije od djelovanja motiviranog dužnošću. Međutim, ako se oni s time mogu složiti, odnosno ako naglasak ne stavljaju na moralnu vrijednost djelovanja, onda se neminovno javlja sljedeće pitanje: što ostaje specifično za Kantovu etiku? Vjerujem da bi odgovor Barbare Herman glasio da je *differentia specifica* Kantove teorije osigurana samim time što je »kantovski moralni djelatnik onaj koji je motivacijski spreman ne djelovati na pogrešan način« (Herman, 1996b: 36). Prethodno obvezivanje moralnim zahtjevima tako ograničava kantovskog djelatnika u izboru vlastitih postupaka u smislu da se on nikada neće okrenuti nemoralnom postupanju. Ali možemo li reći da je to specifičnost samo Kantove teorije, a ne također i jedna od značajki etike vrlina? Drugačije rečeno, nije li osoba koja ima vrlinu, jednako kao i kantovski moralni djelatnik, trajno disponirana ne postupati pogrešno?¹⁰ Jer ukoliko možemo reći da osoba ima dobru volju samo zato što je *spremna* ispravno djelovati, tada nedostaje opis dobre volje koji bi bio karakterističan samo za Kantovu etiku. Stoga mi se čini da bi se prihvaćanjem gornjeg tumačenja ujedno pristalo na gledište da se Kantova etika u nekim segmentima svodi na etiku vrlina.

Hermanin središnji stav da je u nekim okolnostima čak i za kantovce bolje i primjerenije ne izvršiti postupak koji bi imao moralnu vrijednost i dalje ostaje prijeporan, ali time ujedno i pogodan za daljnju raspravu. Na primjer, Henning Jensen, za razliku od Herman, sugerira ne samo da se kantovski djelatnik *može* prepustiti svojim emocijama u nekim okolnostima, već da bi u skladu s Kantovim mišljenjem bilo točnije kazati da on to i *treba* učiniti (Jensen, 1989: 195). Jensen svoju tvrdnju temelji na Kantovu razlikovanju savršenih i nesavršenih dužnosti. Jedan kriterij razlikovanja savršenih i nesavršenih dužnosti leži u tome što se prvima zabranjuje činjenje konkretnih postupaka kao što je, primjerice, laganje, dok nam potonje otvaraju mogućnost izbora načina na koji ćemo ih ispuniti.¹¹ U nesavršene dužnosti tako se ubraja i promicanje dobrobiti drugih ljudi, ali kako ćemo do tog cilja uistinu doći stvar je naših vlastitih izbora koji, dakako, ne smiju izlaziti izvan okvira moralno dopuštenih načina postupanja. Sada možemo jasnije vidjeti kako i primjer koji se provlači kroz čitavu dosadašnju raspravu predstavlja zapravo realizaciju naše nesavršene dužnosti prema drugima. Budući da osoba sama može izabrati način na koji će ostvariti svoju nesavršenu dužnost te ako ona zna da je u nekim situacijama najbolji način na koji to može učiniti taj da se prepusti vlastitim emocijama, tada ona, sa stajališta racionalnosti, to i treba učiniti. Međutim, svojom nadogradnjom Hermanina originalnog prijedloga kojom još »agresivnije« nastoji emocijama osigurati viši status u okvirima Kantove etičke teorije, Jensen, čini mi se, pogrešno pretpostavlja da izbor načina na koji ćemo promicati dobrobit drugih podrazumijeva i izbor motiva koji će potaknuti naše postupke. Naime, izbor načina na koji ćemo ostvariti cilj koji nam nalaže naša dužnost svakako za Kanta ne može biti isto što i pitanje motiva na temelju kojih ćemo postupiti. Jer premda to ne možemo sa sigurnošću tvrditi, nisam sigurna da je takvo »široko« shvaćanje slobode u izboru načina ostvarivanja nesavršenih dužnosti u skladu s Kantovim mišljenjem. Jasnije rečeno, ako nam je, primjerice, ostavljena sloboda u izboru načina na koji ćemo nekome pružiti pomoć, to ne znači da je prepuštanje emocijama i djelovanje na temelju njih jedan od tih načina. Prije bismo mogli reći da bi osoba, čak i u slučaju ispunjavanja nesavršenih dužnosti, trebala biti motivirana dužnošću, ali da joj je ostavljena sloboda u izboru sredstava putem kojih te dužnosti može ispuniti i vremena u kojem će djelovati.¹²

Završno razmatranje

Možemo li na koncu reći da je unutar Kantove etike otvoren prostor za pristrano djelovanje? Treba se prisjetiti da Kant nastoji osigurati konzistentnost i univerzalnost morala te na taj način izbjeći mogućnost da se prema ljudima postupa diskriminirajuće te da se u moralnim evaluacijama različite osobe i njihove postupke tretira nejednako. Prema načelu poopćenja (univerzabilnosti), moralni sudovi trebaju vrijediti uvijek *jednako za sve* moralne djelatnike što, u određenom smislu,

»(...) povlači barem jednu vrstu nepristranosti: djelatnik čiji su moralni sudovi poopćivi bit će moralno konzistentan u smislu da će svoje postupke prosuđivati onim istim standardima koje primjenjuje na druge.« (Jollimore, 2006: 17)

Nepristranost je stoga implicitno sadržana u načelu poopćenja, a pristrano djelovanje isto tako može biti opravdano jedino ukoliko je u skladu s tim načelom.¹³ No slijeđenje moralnih dužnosti nekada može stati na put pristranog djelovanja odnosno spriječiti nas da djelujemo onako kako se od nas očekuje. Ukoliko moralno djelovanje ne smije biti motivirano emocijama, tada je teško ne uočiti da takav zahtjev barem ponekad može predstavljati prepreku za ostvarivanje pristranih odnosa. Prihvatajući emocije kao važnu komponentu moralnosti, naše se viđenje moralnog djelovanja na poseban način oplemenjuje. Jer lišiti etiku emocija, značilo bi u velikoj mjeri negirati naše psihološko ustrojstvo kao i odbacivati način na koji kao ljudska bića shvaćamo svijet i na koji u njemu živimo. Kantova etika u svojim zahtjevima emocije najčešće zanemaruje pa nam se zbog tog razloga može činiti suviše apstraktnom i »dalekom«. Sličnu tvrdnju nalazimo i kod Michaela Stockera koji, etiketirajući utjecajne etičke teorije, pa tako i Kantovu, kao »shizofrenične«, zaključuje da nam one

»(...) ne govore kako je najbolje živjeti, niti čak kako dobro živjeti. Bilo da te teorije jesu ili nisu ispravne što se tiče sveukupne vrijednosti u svemiru, one nisu ispravne što se tiče nas, niti su ispravne za nas. One nisu dobre etičke teorije.« (Stocker, 2003: 173)

Dobra etička teorija jednostavno ne bi trebala postavljati zahtjeve kojima čovjek, ako ništa drugo, onda barem zbog svoje emocionalne konstitucije, nije u stanju udovoljiti.¹⁴

10

Želimo li osobi pripisati vrlinu, zasigurno moramo imati uvid u njezine stavove, senzibilitet, ali, također, moramo imati i barem neke spoznaje o njezinim postupcima. Stoga nije na odmet napomenuti da se vrlina u suvremenoj aretaičkoj etici najčešće određuje kao dispozicija. Drugim riječima, vrlinu možemo shvatiti kao sklonost k određenoj vrsti djelovanja u određenim okolnostima. Ukoliko imamo vrlinu, to zapravo znači da će okolnosti u kojima se, na primjer, očekuje iskreno postupanje na neki način potaknuti odnosno »aktivirati« našu sklonost da govorimo istinu.

11

Također, prema Kantu, savršene dužnosti su one čiju suprotnost ne možemo *misliti* kao opći zakon, dok su nesavršene dužnosti one

čiju suprotnost ne možemo *htjeti* kao opći zakon.

12

O tome također vidi Primorac, 2001: 24.

13

Primjerice, načelo »Treba se brinuti za svoju djecu« je univerzalno zato što se odnosi na sve ljude koji imaju djecu, ali ujedno omogućava i pristrano ponašanje odnosno brigu pojedinca za svoje vlastito dijete.

14

Zahvaljujem anonimnim recenzentima na korisnim primjedbama i sugestijama uz prvotnu verziju teksta.

Literatura

Henson, R. G., 1979, »What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action«, *The Philosophical Review* 88/1, str. 39–54.

Herman, B., 1996a, »On the Value of Acting from the Motive of Duty«, u: *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), str. 1–22.

Herman, B., 1996b, »Integrity and Impartiality«, u: *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), str. 23–44.

Jensen, H., 1985, »Kant and Moral Integrity«, *Philosophical Studies* 57, str. 193–205.

Jollimore, T., 2006, »Impartiality«, u: E. N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/archives/sum2006/entries/impartiality>).

Kant, I., 2001 [1785], *Utemeljenje metafizike čudoređa*, u: J. Talanga (ur.), *Klasični tekstovi iz etike* (Zagreb: Hrvatski studiji), str. 61–115.

Oakley, J., 1994, *Morality and the Emotions* (London: Routledge).

Primorac, I., 2001, »Etika i laž«, u: *Filozofija na djelu* (Zagreb: HFD), str. 13–41.

Stocker, M., 2003, »How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories«, u: R. Crisp (ur.), *How Should One Live? Essays on the Virtues* (Oxford: Oxford University Press), str. 173–190.

Talanga, J., 1999, *Uvod u etiku* (Zagreb: Hrvatski studiji).

Thomas, L., 1993, »The Reality of the Moral Self«, *Monist* 76/1, str. 3–21.

Williams, B., 1985a, »Morality and the Emotions«, u: *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press), str. 207–229.

Williams, B., 1985b, »Persons, character and morality«, u: *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press), str. 1–19.

Lovorka Madarević

Emotions as Motives in Kant's Ethics

Abstract

In this paper I critically examine the attempt of incorporation of emotions as motives into the framework of Kant's ethics. In the first part of the paper I do this by discussing the distinction of acting from duty and acting in accordance with duty as well as Kant's understanding of the notion of moral worth. In the second part of the paper I analyze the well-known objection that there is no place for partial forms of behavior in Kant's ethics. I try to show that this objection should not be easily dismissed and suggest that the acceptable ethical theory should integrate emotions into its domain.

Key words

Immanuel Kant, good will, duty, emotions, moral worth, motives, partiality