

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

MARINA Š. BUDIĆ

**STROSNVA KONCEPCIJA MORALNE
ODGOVORNOSTI I MORALNA
ZAJEDNICA**

doktorska disertacija

Beograd, 2023.

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

MARINA Š. BUDIĆ

**STRAWSON'S CONCEPTION OF MORAL
RESPONSIBILITY AND THE MORAL
COMMUNITY**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2023.

Mentor:

dr Nenad Cekić, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

dr Aleksandar Dobrijević, docent, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Stefan Mičić, docent, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Vojin Rakić, naučni savetnik, Institut društvenih nauka Beograd

Datum odbrane:

Izjava zahvalnosti

Želim da se zahvalim svom mentoru, prof. dr Nenadu Cekiću, na veoma korisnim kritikama i sugestijama, promptnim odgovorima i saradljivosti. Takođe se zahvaljujem članovima komisije na pregledu rada i ocenjivanju disertacije.

Zahvaljujem svom partneru na podršci, razumevanju, koautorstvu i kolaboriranju na radovima i projektima. Takođe zahvaljujem i svojoj majci na finansijskoj i drugoj podršci tokom obrazovanja.

STROSNOVA KONCEPCIJA MORALNE ODGOVORNOSTI I MORALNA ZAJEDNICA

Sažetak:

Predmet ove disertacije jeste koncepcija moralne odgovornosti koju je razvio Piter Strosn u svom eseju *Sloboda i ogorčenost*. Strosn moralnu odgovornost shvata kao podložnost reaktivnim stavovima koji predstavljaju reakcije na nečiji postupak. Reaktivni stavovi prirodno proizilaze iz našeg članstva u moralnoj zajednici – skupu pojedinaca koji prepoznaju jedni druge kao moralne delatnike. Cilj disertacije jeste istražiti Strosnovu koncepciju moralne odgovornosti. Prvi cilj jeste utvrditi da li je moralna odgovornost, interpretirana na način na koji je Strosn shvata, suštinski intersubjektivnog karaktera. Takođe ispitujem na koji način je pojam moralne odgovornosti povezan sa pojmom moralne zajednice i odgovaram na kritike upućene Strosnovom stanovištu. Drugi cilj jeste ispitati da li se, u okviru Strosnove koncepcije, može govoriti o moralnoj odgovornosti prema životinjama, biljkama i sistemima veštačke inteligencije. Zaključci su sledeći. Prema Strosnovoj koncepciji moralne odgovornosti, moralna odgovornost jeste intersubjektivne prirode i nužno je povezana sa moralnom zajednicom. To znači da se pojam moralne odgovornosti ne može sasvim razumeti bez pozivanja na moralnu zajednicu. Stoga se slogan, stav koji glasi: bez moralne zajednice ne može postojati moralna odgovornost, može pripisati Strosnu. Kada je reč o sistemima veštačke inteligencije (AI) i njihovom članstvu u moralnoj zajednici situacija je složena. S obzirom na distinkciju između tri tipa sistema veštačke inteligencije – slabe AI, jake AI, i veštačke opšte inteligencije, zaključak glasi: sistemi veštačke inteligencije u ovoj fazi razvoja – slaba AI ne može činiti moralnu zajednicu. Veštačka opšta inteligencija bi se najverovatnije mogla smatrati još jednim primerom izuzetka iz moralne zajednice.

Ključne reči: moralna odgovornost, moralna zajednica, Piter Frederik Strosn, reaktivni stavovi, autoreaktivni stavovi, *slogan*, podložnost odgovornosti, veštačka inteligencija

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Etika

STRAWSON'S CONCEPTION OF MORAL RESPONSIBILITY AND THE MORAL COMMUNITY

Abstract:

The topic of this dissertation is the concept of moral responsibility developed by Peter Strawson in his essay *Freedom and Resentment*. Strawson understands moral responsibility as susceptibility to reactive attitudes that represent reactions to one's actions. Reactive attitudes arise naturally from our membership in a moral community—a collection of individuals who recognize each other as moral agents. The dissertation aims to investigate Strawson's conception of moral responsibility. The first goal is determining whether moral responsibility, interpreted as Strawson understands it, is essentially intersubjective. I also examine how the concept of moral responsibility is connected to the concept of moral community and respond to criticisms directed at Strawson's point of view. The second goal is to examine whether, within Strawson's conception, one can talk about moral responsibility towards animals, plants, and artificial intelligence systems. The conclusions are as follows. According to Strawson's conception of moral responsibility, moral responsibility is intersubjective and is necessarily connected to the moral community. This means that the notion of moral responsibility cannot be fully understood without reference to the moral community. Therefore, the slogan, the position that reads: without a moral community, there can be no moral responsibility, can be attributed to Strawson. The situation is complex when it comes to artificial intelligence (AI) systems and their membership in the moral community. Considering the distinction between three types of artificial intelligence systems – weak AI, strong AI, and artificial general intelligence, the conclusion is that artificial intelligence systems at this stage of development - weak AI cannot form a moral community. Artificial general intelligence could most likely be considered another example of an exception to the moral community.

Key words: moral responsibility, moral community, Peter Frederick Strawson, reactive attitudes, self-reactive attitudes, *slogan*, accountability, artificial intelligence

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Ethics

Sadržaj:

1. Uvod	1
2. Pojam odgovornosti u filozofiji.....	2
2.1. Vrste odgovornosti	2
2.1.1. Moralna odgovornost.....	3
2.1.2. Kauzalna odgovornost	5
2.1.3. Pravna odgovornost	5
2.1.4. Individualna odgovornost	6
2.1.5. Retrospektivna odgovornost	7
2.1.6. Odgovornost za budućnost	7
2.1.7. Odgovornost kao vrlina	8
2.1.8. Kolektivna odgovornost	8
2.1.9. Odgovornost uloga	9
2.2. Istorijska pozadina i razvoj pojma moralne odgovornosti	9
2.3. Pristupi moralnoj odgovornosti	11
2.3.1. Pristupi koji se fokusiraju na budućnost.....	11
2.3.2. Gledišta razložnog reagovanja.....	12
2.3.3. Konverzacioni pristupi odgovornosti	12
2.4. Aspekti moralne odgovornosti	13
2.4.1. Pripisivost i podložnost odgovornosti	13
2.4.2. Atribucionizam	17
2.4.3. Mogućnost da se neko pozove na odgovornost	17
2.5. Normativni okvir	19
2.5.1. Deontologija	19
2.5.2. Konsekvencijalizam.....	21
2.5.3. Etika vrline	23
3. Moralna odgovornost, sloboda i determinizam.....	26
3.1. Skepticizam u pogledu odgovornosti	30
3.2. Splet (moralnih) okolnosti, moralna slučajnost.....	30
3.3. Konačna odgovornost.....	31
3.4. Stosnov stav i opravdanje naših praksa odgovornosti	31
3.5. Racionalno opravdanje.....	33
4. Stosново shvatanje moralne odgovornosti.....	35
4.1. Odgovornost kao podložnost reaktivnim stavovima.....	43
4.2. Intersubjektivni karakter moralne odgovornosti i <i>slogan</i>	44
4.2.1. Slogan	45
4.2.2. Shvatanje glagola moći u formulaciji slogan	45
4.2.3. Shvatanje moralne odgovornosti	46
4.2.4. Shvatanje moralne zajednice	47
4.2.5. Shvatanje slogana	47
4.3. Problemi sa sloganom i Stosnovom koncepcijom	48
4.3.1. Autoreaktivni stavovi	48
4.3.2. Nepravda (prestup) koja ne uključuje druge osobe (odgovornost prema biljkama, životinjama i neživim stvarima)	49
4.3.3. Odgovornost u izolaciji	50
4.3.4. Problem značaja intersubjektivnog karaktera moralne odgovornosti.....	52
5. Moralna zajednica	59
5.1. Oni <i>izvan</i> moralne zajednice	61

5.2. Psihopatija	64
5.3. Autizam i blaža mentalna retardacija	66
6. Sistemi veštačke inteligencije kao deo moralne zajednice?	70
6.1. Veštačka inteligencija	71
6.2. Sistemi veštačke inteligencije kao moralni delatnici	73
6.3. Da li sistemi veštačke inteligencije mogu biti deo Strosnove moralne zajednice?	74
7. Zaključna razmatranja	82
Literatura.....	87
Biografija autorke.....	99

1. Uvod

Osnovni predmet ove disertacije jeste ispitivanje odnosa moralne odgovornosti i moralne zajednice u okviru koncepcije moralne odgovornosti koju je razvio Piter Strosn. Posebno istražujem intersubjektivnu prirodu ove odgovornosti i članstvo u moralnoj zajednici.

Piter Frederik Strosn (Peter Frederick Strawson, 1919–2006) bio je oksfordski filozof. Njegova dela značajna su za filozofiju jezika, metafiziku, istoriju filozofije, epistemologiju, kao i tumačenje Kantove filozofije. Naročito važno za ovaj rad jeste koncepcija moralne odgovornosti koju je razvio Strosn i koja je imala veliki uticaj na kasnija shvatanja moralne odgovornosti. U ovoj disertaciji bavim se Strosnovom moralnom filozofijom, odnosno Strosnovim shvatanjem moralne odgovornosti, reaktivnih stavova i moralne zajednice, u njegovom eseju *Sloboda i ogorčenost (Freedom and Resentment)*. Prvo ću analizirati glavne karakteristike i aspekte moralne odgovornosti, a potom ću ta istraživanja dovesti u vezu sa Strosnovim shvatanjem. Setaljno ću prikazati i analizirati koncepciju moralne odgovornosti koju je razvio Piter Strosn, a koju on shvata kao podložnost reaktivnim stavovima. Glavna pitanja koja razmatram i na koja ću ponuditi odgovore jesu: da li je pojam moralne odgovornosti, prema Strosnovoj koncepciji, intersubjektivnog karaktera i da li je ovaj pojam nužno povezan sa moralnom zajednicom i u kom smislu. Sa tim u vezi odgovoriću i na pitanje da li je moguće biti moralno odgovoran u odsustvu moralne zajednice. S obzirom na to, zasebno ću razmatrati značenje termina *moralna odgovornost* i termina *moralna zajednica*, a potom i termina *intersubjektivnost (interpersonalnost)*, kako bismo uvideli da li je spor oko različitih odgovora na ova pitanja suštinski, ili pak nastaje usled različitog tumačenja značenja ovih termina. Nastojaću pokazati da brojni nesporazumi u pogledu odgovora na navedena pitanja nastaju upravo zbog različite interpretacije ovih pojmova, kao i Strosnovog gledišta.¹ Jedna od implikacija Strosnovog gledišta može se izraziti takozvanim *sloganom* koji glasi: „*Bez moralne zajednice ne može postojati moralna odgovornost.*“ U radu ispitujem tezu da li se ovaj stav zaista može pripisati Strosnu i istražujem u kojoj meri je ovaj stav ispravan. Takođe iznosim glavne probleme vezane za ovo stanovište i nudim rešenja ovih problema.

Glavni cilj istraživanja jeste utvrditi da li je moralna odgovornost, interpretirana na način na koji je Strosn shvata i brani, suštinski intersubjektivnog karaktera i stoga dati odgovor na pitanje da li je moguće biti moralno odgovoran u odsustvu moralne zajednice. Pored toga, cilj je ispitati da li se, u okviru Strosnove koncepcije, može govoriti i o moralnoj odgovornosti prema životinjama, biljkama, neživim stvarima i sistemima veštačke inteligencije.

Istraživanje se sastoji od sedam poglavlja, a svako od njih ima nekoliko odeljaka. U uvodnom delu rada opisujem glavni predmet i cilj ovog istraživanja. U njemu ukazujem na dve vrednosne ocene od kojih se polazi u ovom istraživanju. Prva jeste da je za razumevanje pojma moralne odgovornosti veoma značajna koncepcija moralne odgovornosti koju je razvio Piter Strosn. Druga jeste teza da je u Strosnovoj koncepciji moralne odgovornosti ova odgovornost suštinski intersubjektivnog karaktera, te da je nužno povezana sa moralnom zajednicom. U drugom poglavlju *Pojam odgovornosti u filozofiji* definišem osnovne pojmove poput moralne odgovornosti, čiji se onda specifičan karakter razjašnjava poređenjem sa ostalim oblicima odgovornosti poput kauzalne, pravne, odgovornosti uloga, individualne i kolektivne odgovornosti. Potom prikazujem istorijsku pozadinu i razvoj pojma moralne odgovornosti kroz različite filozofske tradicije, nakon čega ispitujem različite aspekte moralne odgovornosti (aspekt pripisivosti i aspekt podložnosti odgovornosti), analiziram i ukazujem na one aspekte koje zahvata Strosnova koncepcija moralne odgovornosti. Na kraju te debate smeštam u normativni okvir i prikazujem normativne etičke teorije i odnos Strosnove koncepcije prema njima. U trećem poglavlju bavim se pitanjem moralne odgovornosti u kontekstu determinizma

¹ Različite interpretacije detaljno se ispituju u poglavlju *Strosnovo shvatanje moralne odgovornosti*.

i slobodne volje. Prvo opisujem različite pozicije u pogledu ovog pitanja, a potom Strosnov stav i poziciju. U četvrtom poglavlju naslovljenom *Strosnovo shvatanje moralne odgovornosti* detaljno izlažem Strosnovu koncepciju moralne odgovornosti i opisujem odgovornost kao podložnost reaktivnim stavovima. Analiziram i objašnjavam Strosnov pojam reaktivnih stavova, njihovu ulogu i značaj u međuljudskim odnosima. Piter Strosn moralnu odgovornost shvata kao podložnost *reaktivnim stavovima*, koji predstavljaju reakcije na nečije ponašanje, odnosno na nečiji postupak. Potom akcent istraživanja moralne odgovornosti u Strosnovoj koncepciji stavljam na shvatanje *intersubjektivnosti* i prelazim na jednu implikaciju Strosnovog gledišta, koja se u literaturi naziva *sloganom*, a kojim se tvrdi da *bez moralne zajednice ne može postojati moralna odgovornost*. Detaljno analiziram tzv. *slogan* i bavim se tumačenjima ovog stava. Takođe, istražujem to da li se ovaj stav može pripisati Strosnu i na koji bi ga način tada trebalo ispravno interpretirati. Tvrdim da bi Strosn ovaj stav shvatio kao *s obzirom na datost naše prirode nije moguće govoriti o moralnoj odgovornosti bez pozivanja na moralnu zajednicu*. Zatim razmatram glavne prigovore upućene Strosnovom gledištu. Kritički analiziram ove prigovore i problem, i nudim rešenja. Takođe ukazujem na značajne pojmovne distinkcije koje doprinose rešavanju ovih problema. Peto poglavlje pod nazivom *Moralna zajednica* ima za cilj da objasni prirodu moralne zajednice, njenu komunikacionu funkciju, kao i da istraži različite slučajeve onih koji se nalaze izvan moralne zajednice. Šesto poglavlje nosi naziv *Sistemi veštačke inteligencije kao deo moralne zajednice?* U ovom poglavlju prvo uvodim pojam *veštačke inteligencije* i njenih oblika, a potom istražujem da li se sistemi veštačke inteligencije mogu smatrati moralno odgovornim delatnicima i da li mogu činiti moralnu zajednicu. Istražujem strosnovski odgovor na ova pitanja. U poslednjem odeljku pod nazivom *Zaključna razmatranja* pružam osvrt na glavna pitanja kojima sam se bavila u radu i iznosim zaključke.

2. Pojam odgovornosti u filozofiji

Odgovornost je pojam duboko ukorenjen u ljudsku kulturu, moral i pravo, koji omogućava red i društvenu koheziju. Njenom definisanju i istraživanju pristupale su različite discipline, ali je njeno najpotpunije razumevanje možda postignuto u filozofiji. U ovom poglavlju detaljno analiziram pojam odgovornosti kroz filozofsku prizmu, prateći njen razvoj od klasične antike do savremene misli. U okviru filozofije odgovornosti postoje brojna kompleksna pitanja, poput različitih vrsta, kao i aspekata odgovornosti.

Moralna odgovornost zahteva posebnu pažnju. Njena priroda je duboko povezana sa etičkim teorijama i pojmovima kao što su pravda, dobro i zlo, prava i obaveze. Pojam moralne odgovornosti je, takođe, doživeo značajne transformacije kroz istoriju filozofske misli. Počev od Sokrata, Platonovih ideja o pravdi, Aristotelovog pojma vrline, preko Kantovog imperativa dužnosti, sve do Strosnovog razumevanja moralne odgovornosti pozivanjem na reaktivne stavove.

2.1. Vrste odgovornosti

Postoji nekoliko dimenzija odgovornosti, koje reflektuju različite upotrebe i značenja termina *odgovornost*. To su kauzalna, pravna, individualna, kolektivna, prospektivna, retrospektivna, odgovornost uloga i moralna odgovornost. Takođe je važno ukazati i na različite aspekte moralne odgovornosti i različite koncepcije moralne odgovornosti. Razmotrimo prvo vrste odgovornosti.

2.1.1. Moralna odgovornost

Pod *moralnom odgovornošću* etičari i filozofi prava ispituju prirodu pohvale i krivice, opravdanost sankcija², pojmovne i pravne teškoće koje predstavlja psihopatija, značenje zasluge, prirodu i funkciju opraštanja. Pojam moralne odgovornosti centralni je pojam intersubjektivnih odnosa. Moralna odgovornost od fundamentalnog je značaja za naš život kao život ljudskih bića. Ono što nas razlikuje od drugih životinja jeste sposobnost da vršimo izbore za koje možemo biti moralno odgovorni i za koje jedni drugima možemo pripisati pohvalu ili krivicu, zahvalnost ili ozlojeđenost, nagradu ili kaznu. Postoji, međutim, neslaganje u pogledu toga šta znači reći da je neko moralno odgovoran, a takođe i neslaganje u pogledu povezanosti između moralne odgovornosti, sa jedne strane, i pojmova prekorljivosti, mogućnosti pozivanja na odgovornost, podložnosti odgovornosti, pripisivosti, zasluge, i kazne, sa druge strane (Tognazzini, 2013b). Filozofi su pružili različite definicije i određenja moralne odgovornosti. Jedna značajna koncepcija moralne odgovornosti koja je imala uticaj na mislioce jeste Strosnova koncepcija, koju detaljnije razmatram u istraživanju počev od narednog odeljka.

Kada prosuđujemo da je osoba moralno odgovorna za neki postupak ili ishod, smatramo da ona zaslužuje pohvalu, krivicu, nagradu, kaznu, i slično. Postavlja se pitanje koji su nužni i dovoljni uslovi da osobu smatramo moralno odgovornom za određeni postupak ili neku pojavu? *Moralnu odgovornost* teško je jednoznačno definisati. Videćemo da postoje različita određenja, aspekti i pristupi moralnoj odgovornosti. Uglavnom postoji konsenzus oko toga da kako bismo pojedinca smatrali moralno odgovornim za neki postupak ili pojavu neophodno je da verujemo da taj pojedinac jeste izvršio određeni postupak za koji ga smatramo odgovornim, i da je to učinio slobodno, odnosno bez prisile ili prinude.³

Moralno odgovoran delatnik jeste normalna (neurotipična) odrasla osoba. Zbog čega ove osobe smatramo odgovornim za svoje postupke? Zbog toga što ljudske osobe poseduju slobodnu volju, distinktivne kauzalne sposobnosti, specifičan metafizički status koji ih odvaja od svega drugog u univerzumu. Takođe, ljudska bića mogu postupati na osnovu razuma (ili razloga). Pored toga, ljudska bića imaju određeni skup moralnih ili proto-moralnih osećanja (Garrath, 2006). Dakle, ljudska bića poseduju razum i emocije. Zbog ovih karakteristika možemo ih smatrati moralno odgovornim delatnicima, i u tom smislu ih razlikovati od ne-ljudskih životinja, male dece i onih koji pate od teških razvojnih smetnji ili demencije. Ovim kategorijama bića navedene sposobnosti nedostaju. Dakle, moralno odgovorno delanje obezbeđuje nečiji status kao punopravnog člana moralne zajednice jer zahteva određenu vrstu kompetencije. Postoji debata u pogledu toga da li je kompetencija koja se zahteva *puka, čisto racionalna kompetencija* (zasnovana na razlozima, odnosno razumu), ili *moralna kompetencija*, kompetencija koja uključuje sposobnost da se uvaži snaga i značaj moralno relevantnih karakteristika nečijeg okruženja (Talbert, 2012, str. 90–91). Jedna naročito istaknuta klasa argumenata za gledište o moralnoj kompetenciji polazi od ideje da nam priroda krivice govori o sposobnostima neophodnim za moralno odgovorno delanje (Macnamara, 2015a, str. 211). Kada je reč o Strosnovom gledištu na kompetenciju koja je potrebna za moralno delanje, njegov naglasak nije toliko ni na racionalnoj kompetenciji, niti na emocionalnoj kompetenciji odvojeno. Umesto toga, on naglašava ulogu reaktivnih stavova i važnost međuljudskih odnosa. Dok Strosn ne postavlja detaljnu listu uslova za moralno delovanje, okvir koji on opisuje sugerise da i racionalne i emocionalne kompetencije igraju ulogu u moralnom delanju. Sposobnost (emocionalnog) angažovanja u međuljudskim odnosima i razumevanja uzajamnih očekivanja u njima čini se ključnim za moralno delanje u okviru Strosnovog gledišta. U Strosnovoj koncepciji moralne odgovornosti reaktivni stavovi

² Pod *sankcijama* se podrazumeva ne samo kažnjavanje, već i reakcija na nečiji način ponašanja.

³ Tumačenjem termina *slobodno* i *sloboda* bavim se u narednom poglavlju.

predstavljaju osnovu moralnog delanja i moralne odgovornosti. Ovi stavovi zasnovani su na kombinaciji emocija, motivacije i razuma. Reaktivni stavovi su duboko emotivni. Ogorčenost je, na primer, emocionalna reakcija na nepravdu ili omalovažavanje. Slično tome, zahvalnost je emocionalni odgovor na pomoć ili ljubazno ophođenje. Kada je reč o motivaciji, naši reaktivni stavovi motivišu određena ponašanja i odgovore. Ako smo nekome zahvalni, možda ćemo biti motivisani da mu se zahvalimo ili uzvratimo uslugu. Dalje, razum igra ulogu u moderiranju i vođenju naših reaktivnih stavova. Možemo razmisliti o našim reakcijama i utvrditi da li su bile prikladne ili pogrešne. Na primer, kada razmislimo, mogli bismo shvatiti da je naša ogorčenost prema nekome bila neopravdana jer je ta osoba imala opravdan razlog za svoj postupak. U takvim slučajevima razum nam može pomoći da prilagodimo ili ispravimo svoje reaktivne stavove. Iako imaju duboku emocionalnu komponentu, reaktivni stavovi su takođe vezani za naše razumevanje normi, odgovornosti i prirode međuljudskih odnosa. Dakle, iako mogu biti spontani, oni su takođe oblikovani i informisani društvenim praksama i racionalnim razmišljanjem.

Kada nekoga smatramo odgovornim to podrazumeva određenu reakciju prema toj osobi. Takve reakcije ili odgovori obično predstavljaju primere moralne pohvale ili moralne krivice (iako može postojati razlog da se dozvoli moralno odgovorno ponašanje koje nije vredno ni pohvale, niti krivice).⁴ Pripisivanje krivice je odgovor koji može uslediti nakon prosuđivanja da je osoba moralno odgovorna za ponašanje koje je pogrešno ili loše, a pohvala je odgovor koji može uslediti nakon presude da je osoba moralno odgovorna za ponašanje koje je ispravno ili dobro (Talbert, 2019).⁵

Do nedavno, najveći deo filozofskih napora u domenu moralne odgovornosti vodio se u kontekstu debata o slobodnoj volji, koje su se uglavnom ticale različitih načina na koji determinizam može ugroziti slobodnu volju i moralnu odgovornost. Uglavnom neupitna pretpostavka je bila da je slobodna volja potrebna za moralnu odgovornost, a centralna pitanja su se odnosila na sastavne delove slobodne volje i na to da li je njihovo posedovanje kompatibilno sa determinizmom. U poslednje vreme, međutim, literatura o moralnoj odgovornosti bavila se pitanjima koja su relevantna nezavisno od problema determinizma (Talbert, 2019). Tim poslednjim aspektima debate o moralnoj odgovornosti pripada i Strosnova koncepcija moralne odgovornosti, kojom se disertacija bavi. Ipak, pitanje determinizma i slobodne volje detaljnije je obrađeno u narednom poglavlju.

⁴ Videti: M. McKenna, 2012, str. 16–17; Zimmerman, 1988, str. 61–62.

⁵ Potrebno je napomenuti da ova shema može u određenim aspektima biti pogrešna. Prvo, sugerise korespondenciju i simetriju između pohvale i krivice koja možda i ne postoji. Pohvala i krivica su asimetrične utoliko što pažnja koja se pridaje krivici daleko prevazilazi onu koja se posvećuje pohvalama. Jedan od razloga za ovo je taj što krivica, za razliku od pohvale, često podleže sankciji. Možda iz srodnih razloga postoji bogatiji jezik za izražavanje krivice od pohvale (Watson, 2004a, str. 283). Pored toga, *smatrati nekog odgovornim* samo po sebi nije neutralan izraz: ono se obično javlja u kontekstu pripisivanja krivice (Watson, 2004a, str. 284). Pored toga, može postojati asimetrija u kontekstima u kojima su pohvala i okrivljavanje prikladni: privatna krivica je poznatiji fenomen od privatne pohvale (Coates & Tognazzini 2013a), i dok manje greške mogu razumno zaslužiti krivicu, minimalno pristojno ponašanje često izgleda nedovoljno za pohvale (za ovu i druge razlike između pohvale i pripisivanja krivice videti: Eshleman, 2004). Konačno, dovedena je u pitanje i široko rasprostranjena pretpostavka da su pohvale i pripisivanja krivice barem simetrične u smislu kapaciteta koje zahtevaju (Nelkin, 2011; Wolf, 1990).

2.1.2. Kauzalna odgovornost

Osoba je kauzalno ili uzročno odgovorna za nešto kada je ona direktni ili indirektni (fizički) uzročnik neke pojave ili ishoda. Kada je reč o povezanosti kauzalne i moralne odgovornosti, postoje različita stanovišta o ovom pitanju. Možemo reći da je kauzalna odgovornost deo, ili nužan (ali ne i dovoljan) uslov moralne odgovornosti. Nužan uslov delatnikove moralne odgovornosti za neki ishod sastoji se u tome da on mora biti njegov uzrok, ili bar jedan od uzroka tog ishoda ili zbivanja. Međutim, to samo po sebi nije dovoljno da bismo ga smatrali i moralno odgovornim za taj ishod ili postupak. Za moralnu odgovornost potrebno je nešto više. Moći i kapaciteti koji su potrebni za moralnu odgovornost nisu identični uzročno-posledičnim moćima delatnika, tako da moralnu odgovornost ne možemo izvesti iz kauzalne odgovornosti. Na primer, mala deca mogu uzrokovati određeni ishod ili zbivanje, ali da pri tome ne ispunjavaju uslove za moralnu odgovornost, te u tom slučaju neće biti prikladno smatrati ih moralno odgovornim za ishode za koje mogu biti uzročno odgovorna (Talbert, 2019). Standardno gledište podrazumeva to da delatnikova moralna odgovornost za ishod zahteva i utemeljena je u delatnikovoj kauzalnoj odgovornosti za taj ishod. Karolina Sartorio (Sartorio, 2007), autorka koja se naročito bavila odnosom između kauzalne i moralne odgovornosti, u svom radu razlikuje moguća gledišta o ovom odnosu. Gledište koje ova autorka zastupa jeste ono prema kojem je kauzalnost sredstvo za prenošenje (sredstvo prenošenja) moralne odgovornosti. Prema ovom gledištu, iako moralna odgovornost ne zahteva kauzalnost, kauzalnost ipak utemeljuje moralnu odgovornost.

2.1.3. Pravna odgovornost

Pravne institucije ljudima dodeljuju odgovornosti, i smatraju ih odgovornim za neuspeh da ispune ove odgovornosti – bilo pomoću krivičnog zakona i policije, bilo dopuštajući drugim stranama da ih iznesu pred sud putem građanskog zakona, na primer, kada prekrše ugovor (Garrath, 2006). Prema tome, opravdanje kazne predstavlja glavni interes filozofije prava. Rasprave o filozofiji odgovornosti pravnih filozofa poput Harta, Herberta Morisa i Fainberga imale su značajan uticaj na moralne i političke filozofe.

Hart i Honor (Hart & Honoré, 1985) smatraju da pripisivanje pravne odgovornosti osobi u velikoj meri počiva na kauzalnom rasuđivanju, tako da njihova određenja ove odgovornosti povezuju pojam pravne odgovornosti sa kauzalnim pojmovima. Ovi autori pravnu odgovornost definišu kao pravni status koji osoba stiče kada sud donosi odluku koja se odnosi na odgovornost te osobe usled određenih nepoželjnih posledica. Takođe ističu odnos uzročne veze između ponašanja osobe i date štete koju je osoba uzrokovala (Lehmann & Gangemi, 2007, str. 305).⁶

Većina autora podržava ideju da se pravna i moralna odgovornost uglavnom preklapaju, ali u nekim slučajevima i razilaze. Primer u kojem se zakon i moral vrlo jasno preklapaju jeste ubistvo: ono predstavlja i pravni zločin i moralno neispravno delo, dakle, pogrešno je i sa pravne i sa moralne tačke gledišta. Međutim, zakon ne kažnjava pokušaje ubistva na isti način kao i stvarna ubistva – to jest, ne daje prioritet namerama nad ishodima (Garrath, 2006). Sa druge strane, kada je reč o namerama, mnogi autori veruju da su one skoro ako ne i sasvim jednako značajne kao i stvarni ishodi, pa bi tako osobu koja namerava da počinu ubistvo (ali u tome ne uspeva) osudili u moralnom smislu.

Prema jednoj istaknutoj liniji razmišljanja, koju je prikazao Hart u svom eseju *Pravna odgovornost i izgovori (opravdanja)* pravnu odgovornost bi trebalo shvatiti na različit način od moralnog rasuđivanja (Hart & Gardner, 2008). Prema Hartovom mišljenju, zakon ne kažnjava

⁶ Za detaljniji opis odnosa između pravne i kauzalne odgovornosti videti: Moore, 1999, 2009.

srazmerno krivici ili zlonamernosti, već je instrument kojim se stvara društveni poredak. Zakon je konsekvencijalističkog karaktera.⁷ Za Harta, odstupanja (u slučajevima poput ludila ili prisile) važan su deo sistema koji ne teži samo prevenciji zločina, već takođe i slobodi izbora. Kao rezultat toga, zakon ne kažnjava one koji nisu u stanju da biraju svoje postupke. Nije reč samo o nanošenju štete, već i o narušavanju društvenih odnosa. Prema Hartovom opravdanju kazne pripisivanje (pravne) odgovornosti pomaže u održavanju društvenog poretka istovremeno poštujući individualan izbor. Njegov pristup kombinuje konsekvencijalistički naglasak na spoljašnjim postupcima i ishodima sa važnim mentalističkim elementom: kazna je adekvatna samo u slučaju potpunog izbora, to jest, gde se uslovi za odstupanje ne primenjuju. Međutim, Hart ističe to da se njegov pristup ne primenjuje na moralno rasuđivanje, o kojem su njegova razmišljanja manje-više kantovska (Garrath, 2006).

Savremeniji autori su usvojili ovo stanovište, ali pri tom nisu prihvatili tvrdnju da moralna i pravna rasuđivanja treba da budu vrlo različita. Artur Ripštajn (Ripstein, 1998) je tvrdio da zakon brani jednakost i reciprocitet među građanima. Stoga mora zaštititi interese ljudi u pogledu slobode delanja, kao i njihove interese u pogledu bezbednosti osobe i svojine. Sasvim drugačiji pristup, izložen u radu Majkla Mura (Moore, 1999), podržava kantovsko gledište o moralnoj odgovornosti, i tvrdi da bi zakon trebalo da deli ovaj pristup.

Pravna odgovornost ima još jedan odnos prema pitanju odgovornog delanja. Pored *uslova odstupanja*, odnosno, *oslobođenja od odgovornosti* poput ludila, pravni sistemi predviđaju različite starosne uslove za to ko se smatra odgovornim. Takođe, zakon dozvoljava samo ljudima iznad određene starosne dobi da se bave, upuštaju u različite aktivnosti: konzumiranje alkohola, glasanje, sklapanje ugovora, pristanak na lečenje i tako dalje. Pravne kategorije će se često preklapati sa moralnim sudovima: obe vrste sudova tipično se slažu da veoma mladi nisu odgovorni za svoje postupke, tj. da nisu dovoljno odgovorni da donesu sud o tome kakvu medicinsku negu treba da dobiju. U skladu sa time, naša ne-pravna rasuđivanja o tome kada osoba postaje dovoljno zrela da bude odgovorna neizbežno zavise od osobe, kao i od teškog pitanja koji stepen zrelosti je neophodan za odgovorno ponašanje u različitim sferama života (Garrath, 2006).

2.1.4. Individualna odgovornost

Garet, autor koji pruža sveobuhvatan pregled pojma odgovornosti, navodi četiri područja individualne moralne odgovornosti: (1) odgovorno delanje, (2) retrospektivnu odgovornost, kada se osobi sudi za njene postupke, na primer, tako što je okrivljena ili kažnjena, (3) odgovornost za budućnost (prospektivnu ili potencijalnu odgovornost), na primer, odgovornosti koje se odnose na određenu ulogu, i (4) odgovornost kao vrlinu, kada osobu hvalimo kao odgovornu (Garrath, 2006).

Ovde možemo postaviti dva pitanja: (1) *šta znači biti odgovoran?* i (2) *šta znači biti odgovoran za (nešto)?* Prvo pitanje najčešće se shvata kao pitanje o moralnom delanju, a drugo kao pitanje o tome da se delatnici smatraju odgovornim za postupke iz prošlosti. Prvo pitanje odnosi se na temelje moralnog delanja. Najčešće se postavlja pitanje koja vrsta stvorenja se može smatrati odgovornim za svoje postupke, a odgovor jeste: normalno odraslo ljudsko biće. Kako bi opravdali ovaj odgovor, filozofi se pozivaju na psihološka i metafizička svojstva normalnih odraslih osoba, poput slobodne volje. Prvo pitanje se takođe odnosi i na odgovornost koju označava vrlina – moralno vredna (dragocena) karakterna crta. Drugo pitanje (*Šta znači biti odgovoran za nešto*) jeste pitanje koje filozofi najčešće postavljaju u vezi sa kauzalnošću i podložnošću odgovornosti. Ova retrospektivna upotreba blisko je povezana sa pohvalom i

⁷ To znači da je usmeren ka budućnosti i korisnim posledicama koje stvara poštovanje zakona. Konsekvencijalističko stanovište kao normativna teorija detaljnije je prikazano u odeljku *Normativni okvir*.

krivicom, kaznom, i zaslugom. Jedna druga sfera odgovornosti ovde može biti i dužnost osobe. Roditelj je odgovoran za brigu o svom detetu, zaposleni za izvršavanje svog posla, građanin za počinjanje zakonu. Nasuprot pitanjima retrospektivne odgovornosti, ova vrsta odgovornosti je ponekad nazvana prospektivnom (potencijalnom) odgovornošću, to jest, odgovornosti u smislu dužnosti koje preduzimamo (Garrath, 2006).

2.1.5. Retrospektivna odgovornost

Kada nekom pripisujemo odgovornost za određeni ishod ili zbivanje, što podrazumeva pripisivanje krivice ili zasluge, mi tada procenjujemo moralnost tog postupka. Za takvu procenu nije dovoljna samo kauzalna priča. Uzroci koji su doveli do tog ishoda jesu važni, ali onaj uzrok koji je povezan sa osobom koju smatramo odgovornom jeste najistaknutiji. Na primer, ukoliko kažemo da je kapetan odgovoran za brodolom, ne poričemo to da su i različiti drugi uzroci bili u igri. Međutim, izdvajamo osobu koju smatramo odgovornom za ishod. Retrospektivna odgovornost najčešće podrazumeva moralni (ili pravni) sud o odgovornosti osobe. Ovaj sud najčešće smatra da je osoba podložna različitim posledicama: da oseća stid (ili ponos), da joj pripišemo krivicu (ili pohvalu), da načini odštetu (ili primi zahvalnost) i tako dalje (Garrath, 2006).

U modernim prikazima retrospektivne odgovornosti dominantan je Kantov pristup. Kantova glavna ideja jeste da osoba koja postupa ispravno zaslužuje da bude srećna. Kant se poziva na *moralnost* kao na “dostojnost da se bude srećan” (Kant, 1979, str. 128., 2008, str. 107). Osoba koja se ponaša loše to ne zaslužuje: ona zaslužuje da joj se prigovori (zameri), da oseća grizu savesti (pokajanje) i čak može zaslužiti kaznu. S obzirom na to da su krivica, greh i kazna od velikog praktičkog značaja, potrebno je da budu obuhvaćene prikazom odgovornosti. Za razliku od Kanta, neki autori tvrde da ova opravdanja mogu biti čisto konsekvencijalistička. Na primer, Smart (Smart, 1961) tvrdi da su krivica, greh i kazna zasluženi samo ukoliko oni podstiču ljude da čine dobro u budućnosti. Međutim, mnogi filozofi se protive takvim prikazima, i tvrde da opravdanje mora biti povezano sa zaslugom krivca. Za većinu ljudi, intuitivno opravdanje za vrstu zasluge uključenu u retrospektivnu odgovornost leži u individualnom izboru ili kontroli. Ukoliko osoba bira da se ponaša loše, zbog toga zaslužuje krivicu ili da snosi posledice.

2.1.6. Odgovornost za budućnost

Ova upotreba termina *odgovornost* jeste sinonim za termin *dužnost*. Kada govorimo o odgovornosti neke osobe možemo imati u vidu ono što bi ona trebalo da učini. Ponekad koristimo ovaj termin kako bismo njime opisali dužnosti koje svako od nas ima – na primer, *Svako je odgovoran za brigu o vlastitom zdravlju*. Češće koristimo termin kako bismo opisali određene dužnosti osobe. Na primer: *on je odgovoran za razdvajanje otpada, ona je odgovorna za brigu o svojoj bebi, organizacija za zaštitu životne sredine odgovorna je za praćenje i kontrolisanje zagađenja vazduha* i slično. Vidimo da je u ovim slučajevima reč o specifičnim, za razliku od opštih, dužnosti koje pojedinci imaju. U ovim slučajevima termin označava postojanje dužnosti, ili *područje odgovornosti* koje neko ima zbog toga što obavlja određenu ulogu (Garrath, 2006).

Ova upotreba ima jednu povezanost sa pitanjem retrospektivne odgovornosti. Postoji tendencija da nekog smatramo odgovornim onda kada je on neuspešan u obavljanju zadatka koji je njegova dužnost, odnosno u tome da izvrši svoje dužnosti. Kapetan je odgovoran za bezbednost broda, pa ćemo ga stoga smatrati odgovornim ukoliko se desi brodolom. Uobičajeno opravdanje za to leži u tome što smatramo da ukoliko je on ozbiljnije shvatio svoju odgovornost, tada bi njegovi postupci mogli sprečiti brodolom. U nekim slučajevima, međutim, kada nam je poverena odgovornost za nešto, možemo se smatrati odgovornim ukoliko se desi

šteta, bez obzira na to da li smo je mogli sprečiti. To može biti u slučaju kada je neko iznajmio automobil, na primer, i desila se nesreća, čak i ukoliko saobraćajna nezgoda nije bila njegova greška, ugovor može utvrditi da je on odgovoran za deo troškova popravke auta. Prilikom iznajmljivanja auta moramo prihvatiti odgovornost za određene rizike. Potrebno je razlikovati ove kompenzacije i dužnost kompenzacije i ispravljanja stvari od pitanja krivice. U slučaju iznajmljenog auta i nesreće, možemo reći da osoba ima odgovornost da nadoknadi štetu, ali da nije za nju kriva (ukoliko je nije uzrokovala). Međutim, retrospektivna odgovornost je složenija: pripisivanje (moralne) krivice i odgovornost da se iskupi (nadoknadi šteta) su različite stvari, i potrebno ih je opravdati na različite načine. Distinkcija između moralne krivice i odgovornosti koja zaslužuje kažnjavanje okupirala je pažnju pravnih filozofa (Garrath, 2006).

2.1.7. Odgovornost kao vrlina

O odgovornosti kao vrlini govorimo kada osobu hvalimo, kao kada kažemo da je neko odgovoran radnik ili učenik. Dakle, u ovim slučajevima koristimo termin *odgovoran* u smislu pohvale. Ovde je predmet pohvale crta ličnosti ili karakter osobe. Negativan oblik ove vrste odgovornosti ima oblik osude ili pokude.

2.1.8. Kolektivna odgovornost

Kolektivna odgovornost podrazumeva udružene postupke grupe ljudi koji proizvode određeni postupak. Grupe ljudi mogu biti korporacije, građani države ili kluba, ili različite druge organizacije. Kolektivna odgovornost odnosi se na odgovornost kolektivnog entiteta, koji funkcioniše kao delatnik. Možemo razlikovati odgovornost kolektiva, i odgovornosti pojedinca kao člana tog kolektiva.

Pojam *kolektivne odgovornosti* asocira se sa *grupama* i locira izvor moralne odgovornosti u kolektivnim postupcima koje preduzimaju ove grupe shvaćene kao *kolektivi*, dok se *podeljena odgovornost* odnosi na odgovornost članova grupa za određeni ishod u slučajevima u kojima su oni postupali zajedno kako bi ostvarili taj ishod (Smiley, 2017).⁸

Džel Fajnberg je u svom eseju “Kolektivna odgovornost” pružio taksonomiju kolektivne odgovornosti. Razlikovao je četiri vrste kolektivne odgovornosti koje pružaju objašnjenje krivice grupa i njihovih članova (videti: Feinberg, 1968, str. 628). Fajnberg je započeo pokušaj analize i rešavanja problema mogućih mehanizama za raspodelu odgovornosti među članovima grupe. Etičari su nastavili ispitivanje moralne odgovornosti u organizacionom kontekstu.⁹

Mnoge nedoumice o kolektivnoj odgovornosti proističu iz mišljenja da su pojedinci odgovorni delatnici na način na koji grupe to ne mogu biti. Najčešće se smatra da se osoba može kriviti ili zaslužiti kaznu na osnovu određenih psiholoških karakteristika, kao i na osnovu toga što je ista osoba kao ona koja je izvršila određeni postupak. Vidimo da grupa nema ove

⁸ Grupe i organizacije mogu sprovesti određene politike, poštovati zakonske zahteve, donositi odluke o tome kako reagovati u određenim situacijama, i stvarati važne koristi i olakšice drugim delatnicima. Kada je reč o retrospektivnoj odgovornosti kolektiva, kao telo, kolektiv poseduje imovinu i postupa na sistematski način: zakonske mere ga stoga mogu naterati da obezbedi nadoknadu, ili da izrekne novčane kazne jednostavno kao kaznu, sud može naložiti organu da postupi drugačije ili da popravi određeni slučaj ili situaciju. Za formalno organizovane kolektive, prospektivne (potencijalne) odgovornosti često su određene zakonom, ili (u slučaju dobrotvorne organizacije, na primer) određene ustavom grupe (Garrath, 2006).

⁹ Videti, na primer: Velasquez, 2014.

osobine na način na koji ih ima pojedinac. U vezi sa tim, postoji ozbiljna nedoumica u pogledu toga na koji način kolektiv može biti odgovoran, s obzirom na to da mu nedostaju psihološke sposobnosti koje ima individualna osoba, a članstvo ima tendenciju da se menja kroz vreme. Zapažimo, međutim, da ukoliko odgovornost karakterišemo u terminima sposobnosti da se interreaguje (uzajamno deluje) u svetlu zajedničkih normi pre nego stvari određenih psiholoških sposobnosti, tada ne bi trebalo biti zabrinut oko ovih sposobnosti, niti, možda, promenama članstva (Garrath, 2006). Veber i Luis, na primer, kritikuju i odbacuju kolektivnu odgovornost.¹⁰ Savremene kritike ovog oblika odgovornosti jesu umerenije.¹¹ Zastupnici kolektivne odgovornosti pokušavaju da opravdaju mogućnost kolektivne odgovornosti u nekim, ako ne i u svim, slučajevima, kao i koherentnost kolektivne odgovornosti kao intelektualnog konstrukta.¹²

2.1.9. Odgovornost uloga

Jedan smisao odgovornosti se često naziva odgovornost uloge. Određene odgovornosti (ili dužnosti) vezuju se za obavljanje određenih uloga (uloga roditelja, profesora, građanina neke države, i slično). Dakle, ovde je reč o specifičnim dužnostima pojedinaca.

2.2. Istorijska pozadina i razvoj pojma moralne odgovornosti

Reč *odgovornost*, kao što Pol Rikor zapaža, “nije tako dobro utvrđena u filozofskoj tradiciji” (Ricoeur, 2000, str. 11). To se odražava u činjenici da možemo pronaći različita gledišta, teorije, pristupe i tumačenja ovog pojma. Prvobitna filozofska upotreba termina *odgovornost* bila je politička (videti: McKeon, 1957). Ovo se odrazilo na poreklo reči. U svim modernim evropskim jezicima termin *odgovornost* dobija značenje tek krajem osamnaestog veka, i to u raspravama o reprezentativnoj vladi, tj. vladi koja je odgovorna prema ljudima (Garrath, 2006).

Džon Stjuart Mil, jedan od najuticajnijih filozofa (utilitarista) devetnaestog veka, u ovom kontekstu značajan kao ideolog liberalizma, sredinom devetnaestog veka piše o odgovornosti ističući principe reprezentativne vlade, a ne recimo slobodne volje. Krajem devetnaestog veka, najistaknutiji autor koji piše o odgovornosti jeste Maks Veber, koji propagira etiku odgovornosti (*Verantwortungsethik*) za političare. U osamnaestom i devetnaestom veku, odgovornost je, dakle, bila prisutna u političkom kontekstu. Sa druge strane, u filozofiji dvadesetog veka naglasak je bio na pitanju slobodne volje i determinizma i pitanjima: *da li je osoba odgovorna za svoje postupke ili karakter* i *da li bi istinitost teze determinizma eliminisala ovu odgovornost*. Nedavna filozofija morala sadrži mnoge pokušaje da se pokaže kako odgovorno delanje može biti kompatibilno sa kauzalnim poretkom univerzuma. Ove debate se fokusiraju na individualnog delatnika. Kao takve, one predstavljaju teškoće za razumevanje teme kolektivne odgovornosti – pitanja koje postavljaju politike dvadesetog veka (Garrath, 2006).

Jedna od prvih značajnih koncepcija moralne odgovornosti koja je imala uticaj na kasnije mislioce bila je Aristotelova koncepcija. Ovaj filozof u *Nikomahovoj etici* piše o pojmu moralne odgovornosti, i identifikuje uslove koje je potrebno da subjekt ispuni kako bismo ga prikladno smatrali moralno odgovornim delatnikom i da bismo na njegov postupak ili dispozicionu crtu karaktera odgovorili sa pohvalom ili pripisivanjem krivice. Subjekt mora posedovati sposobnost za odluku, a njegovo delanje mora biti dobrovoljno. Dobrovoljan

¹⁰ H. D. Lewis, 1948, str. 3–6.

¹¹ Videti: Sverdlik, 1987, p. 68.; Corlett, 2001.; Narveson, 2002.

¹² Videti: Bratman 2014, p. 103.; Cooper, 1968.; Gilbert 2000; List and Pettit, 2011.; Tollefsen, 2003.; Tuomela, 2013.

postupak ili crta ima dva distinktivna svojstva. Prvo, postoji uslov kontrole: postupak ili crta mora imati svoje poreklo u delatniku, to jest, mora biti stvar delatnika da li će izvršiti taj postupak ili posedovati crtu – ne može biti primoran spolja. Drugo, Aristotel pretpostavlja epistemički uslov: delatnik mora biti svestan toga šta je ono što on čini ili doprinosi (Aristotle, 1999, str. 1110a).

Aristotel dalje istražuje i uslove koji nas oslobađaju od krivice i okolnosti u kojima krivica jeste prikladna. Među tim uslovima, Aristotel navodi opijenost (intoksikaciju), splet okolnosti i prisilu: ne možemo se smatrati odgovornima kada je naša sposobnost izbora ozbiljno oslabljena ili kada nije postojao efikasan izbor koji nam je na raspolaganju (mada možda možemo biti krivi za ulazak u to stanje ili okolnosti). Pitanje je da li možemo kontrolisati ono što činimo: ukoliko nešto leži izvan naše kontrole, to je takođe i izvan obima naše odgovornosti (Aristotle, 1999, str. 1111a).

Međutim, iako Aristotel smatra da su naše sposobnosti za promišljanje i izbor važni za odgovorno delanje, nedostaje mu kantovski naglasak na racionalnoj kontroli. Aristotel pripisuje značaj navikama i stabilnim karakternim crtama – vrlinama i manama (i porocima). Dakle, drugi način da se interpretira ono što Aristotel piše o odgovornosti jeste da se tvrdi da Aristotelovi uslovi odstupanja ili opravdanja predstavljaju slučajeve u kojima postupak ne otkriva karakter osobe: svi bi postupali na taj način ukoliko okolnosti ne bi pružale drugi izbor, niko ne čini odgovorne izbore kada je pijan. Sa druge strane, način na koji odgovaramo, odnosno reagujemo na prisilu otkriva mnogo o našim vrlinama i porocima. Poenta je u tome da je značenje takvih postupaka vrlo različito od značenja koje bi imalo u odsustvu prisile (Garrath, 2006).

U Aristotelovom shvatanju odgovornosti postoji jedna dvosmislenost. Naime, Aristotel nastoji da identifikuje uslove pod kojima je prikladno pohvaliti ili okriviti delatnika, ali nije sasvim jasno kako razumeti glavni pojam prikladnosti. Postoje najmanje dve mogućnosti. Prva mogućnost jeste da su pohvala ili krivica prikladne u smislu da delatnik zaslužuje takav odgovor, s obzirom na svoje ponašanje i/ili karakternu crtu. Drugi način da se razume ono što Aristotel piše jeste da su pohvala ili krivica prikladne u smislu da će takva reakcija verovatno doprineti željenoj posledici, odnosno poboljšanju delatnikovog ponašanja i/ili njegovog karaktera. Ove dve mogućnosti se mogu okarakterisati u smislu dva konkurentna tumačenja pojma moralne odgovornosti: *gledište zasnovano na zasluži*, prema kojem su pohvala ili krivica prikladne reakcije prema kandidatu ako i samo ako on zaslužuje takvu reakciju, 2) *konsekvencijalističko gledište*, prema kojem su pohvala ili krivica prikladne ako i samo ako takva reakcija verovatno dovodi do željene promene u delatniku i/ili njegovom ponašanju (Eshleman, 2001). Ova dva tumačenja u središtu su savremenih rasprava o moralnoj odgovornosti, koje će ukratko biti izložene unutar ovog poglavlja u samom istraživanju. Stosnova koncepcija jeste oblik gledišta zasnovanog na zasluži a predstavlja savremenu značajnu koncepciju moralne odgovornosti koja se detaljnije razmatra u narednim odeljcima.

Način na koji se tumači pojam moralne odgovornosti često je pod uticajem toga kako se shvata odnos determinizma i slobodne volje. Na primer, oni koji prihvataju koncepciju moralne odgovornosti zasnovanu na zaslugama, obično su nekompatibilisti. Većina njih smatra da ako delatnik zaista zaslužuje pohvalu ili krivicu za nešto, onda on mora imati poseban oblik kontrole nad tom stvari, što je nekompatibilno sa činjenicom da je delatnik kauzalno determinisan. Ovaj način razmišljanja usvojili su Epikur, rani Augustin, Tomas Rajd i Imanuel Kant. Autori koji prihvataju konsekvencijalističku koncepciju moralne odgovornosti, sa druge strane, tradicionalno tvrde da determinizam ne predstavlja pretnju moralnoj odgovornosti, jer pohvala i pripisivanje krivice mogu biti delotvorno sredstvo uticaja na ponašanje drugog, čak i u determinističkom svetu. Tomas Hobs, Dejvid Hjum i Džon Stjuart Mil su, zajedno sa stoicima, predstavnici ovog gledišta. Ovaj opšti trend povezivanja konsekvencijalističke koncepcije moralne odgovornosti sa kompatibilizmom o kauzalnom determinizmu i moralnoj

odgovornosti i koncepcija zasnovana na zaslugama sa nekompatibilizmom i dalje traje do prve polovine dvadesetog veka (Eshleman, 2001).

Dakle, filozofska refleksija o moralnoj odgovornosti istorijski se oslanjala na jedno od dva široka tumačenja pojma: 1) *gledište zasnovano na zasluži*,¹³ prema kojem bi pohvala ili krivica bile prikladna reakcija prema kandidatu ako i samo ako on *zaslužuje* takvu reakciju, ili 2) *konsekvencijalističko gledište*, prema kojem bi pohvala ili krivica bile prikladne ako i samo ako bi takva reakcija verovatno dovela do željene promene u delatniku i/ili njegovom ponašanju. Iako su verzije konsekvencijalističkog gledišta nastavile da dobijaju podršku¹⁴, rad u poslednjih 50 godina na pojmu moralne odgovornosti uveliko se fokusirao na ponudi alternativnih verzija gledišta zasnovanog na zasluži, kao i pitanju da li postoji samo jedan pojam moralne odgovornosti (Eshleman, 2001).

2.3. Pristupi moralnoj odgovornosti

2.3.1. Pristupi koji se fokusiraju na budućnost¹⁵

Pristupi moralnoj odgovornosti koji su usmereni na budućnost praksu odgovornosti opravdavaju fokusirajući se na korisne posledice koje se mogu postići angažovanjem u ovim praksama. Prema nekim formulacijama pristupa koji se fokusira na budućnost, biti odgovoran delatnik znači jednostavno biti delatnik čiji se motivi, izbori i ponašanje mogu oblikovati prema takvim korisnim posledicama. Prema ovim zastupnicima, kazna i nagrada ne treba da budu odmazde za nepravdu ili zaslugu iz prošlosti, već treba da budu usmerene ka budućim podsticajima, odnosno ka budućnosti (videti: Schlick, 1930). Smart (Smart, 1961) je takođe branio pristup moralnoj odgovornosti okrenut budućnosti. Smart je tvrdio da okriviti nekoga za određeno ponašanje znači jednostavno negativno oceniti ponašanje, istovremeno delatniku pripisujući odgovornost za njegovo ponašanje. Smartov opšti pristup ima svoje savremene branioc (Arneson, 2003), ali mnogi autori su ukazali na određene nedostatke. Prvo, kao što primećuje Džej Volis, pristup poput Smartovog “izostavlja osnovni aspekt moralne krivice” (Wallace, 1998, str. 56). Prema Volisu, stavovi uključeni u pripisivanje krivice su “fokusirani na prošlost i na pojedinačnog delatnika koji je učinio nešto moralno pogrešno” (Wallace, 1998, str. 56). Međutim, pristup koji je okrenut ka budućnosti, sa fokusom na postizanje poželjnih rezultata, nije usmeren isključivo na pojedinca koji je učinio nešto moralno pogrešno, već uzima u obzir bilo koga drugog ko je podložan uticaju naših odgovora (Wallace, 1998, str. 56). U izuzetnim slučajevima, fokus na korisnim ishodima može pružiti osnovu za tretiranje kao vrednih krivice onih za koje se zna da su nevini (Smart, 1973). Ova poslednja karakteristika (nekih) pristupa okrenutih budućnosti dovela je do posebno jakih kritika.

Nedavne odbrane ovog pristupa odgovornosti izbegavaju neke od ovih kritika. Ovi prikazi opravdavaju našu praksu odgovornosti pozivajući se na njihovu podobnost za negovanje moralnog delanja i sticanje kapaciteta potrebnih za takvo delanje.¹⁶ Nedavni konverzacioni prikazi odgovornosti takođe imaju važnu komponentu koja je okrenuta budućnosti utoliko što se oni sa kojima neko može imati plodne moralne interakcije smatraju kandidatima za odgovornost. Neki skeptici u pogledu odgovornosti takođe su naglasili prednosti određenih praksi odgovornosti koje se fokusiraju na budućnost. Na primer, Derk Pereboom je autor koji odbacuje krivicu zasnovanu na zasluži (Pereboom, 2014, str. 134).¹⁷

¹³ Eng. the merit-based view

¹⁴ videti: Dennett, 1984; Schlick, 1930; Smart, 1973; Vargas, 2013.

¹⁵ Eng. Forward-Looking Accounts

¹⁶ Videti: Jefferson, 2019; McGeer, 2015; Vargas, 2013.

¹⁷ Takođe videti: Caruso, 2016; Levy, 2012; Milam, 2016

2.3.2. Gledišta razložnog reagovanja¹⁸

Pristupi odgovornosti zasnovani na razložnom reagovanju ističu pitanje da li je delatnik postupao iz vlastitih razloga. Ovi pristupi zasnivaju odgovornost pozivajući se na kapacitete delatnika da budu na odgovarajući način osetljivi na racionalna razmatranja koja se odnose na njihove postupke (Talbert, 2019).¹⁹

“Odgovornost i kontrola” Fišera i Ravice pruža najuticajnije artikulisanje pristupa zasnovanog na razložnom reagovanju. Fišer i Ravica (Fischer & Ravizza, 1998), autori koji su se bavili pitanjem kontrole koja je potrebna kako bismo delatnika smatrali moralno odgovornim, razlikuju regulativnu kontrolu i kontrolu vođenja. Regulativna kontrola uključuje posedovanje dve moći: moći da se slobodno učini neki postupak i moći da se umesto tog postupka učini nešto drugo. Kontrola vođenja ili usmeravanja, sa druge strane, ne zahteva pristup alternativama: ona se manifestuje kada delatnik vodi svoje ponašanje u određenom pravcu (i bez obzira da li je bilo otvoreno da usmeri svoje ponašanje u drugom pravcu). Fišer i Ravica pokazuju da pristup alternativama ponašanja nije neophodan za moralnu odgovornost, te zaključuju da je “vrsta kontrole koja je nužno povezana sa moralnom odgovornošću za delanje kontrola vođenja”, a ne regulativna kontrola (Fischer & Ravizza, 1998, str. 33).

Fišer i Ravica tako dolaze do sledećeg privremenog zaključka: “relativno jasni slučajevi moralne odgovornosti” – to jest, oni u kojima delatnik nije hipnotizovan, itd. – odlikuju se činjenicom da “delatnik pokazuje vođenje kontrole nad radnjom utoliko što je mehanizam koji zapravo pokreće radnju njegov sopstveni mehanizam koji reaguje na razloge” (Fischer & Ravizza, 1998, str. 39). Fišer i Ravica se odlučuju na reagovanje umerenih razloga kao na vrstu koja je najprikladnija za kontrolu vođenja (Fischer & Ravizza, 1998, str. 69–85). Psihološki mehanizam koji umereno reaguje na razloge pokazuje pravilnost u odnosu na svoju prijemčivost za razloge: to jest, on pokazuje “razumljiv obrazac (stvarnih i hipotetičkih) razloga-receptivnosti.” Takav obrazac će ukazati da delatnik razume *kako se razlozi uklapaju* i da, na primer, “prihvatanje jednog razloga kao dovoljnog implicira da jači razlog takođe mora biti dovoljan” (Fischer & Ravizza, 1998, str. 71). Pored toga, obrazac redovne prijemčivosti za razloge će uključivati prijemčivost za niz moralnih razmatranja (Fischer & Ravizza, 1998, str. 77). Fišerov i Ravicin pristup izazvao je veliku pažnju i kritike.²⁰

2.3.3. Konverzacioni pristupi odgovornosti

Konverzacijske teorije odgovornosti elemente naše prakse odgovornosti tumače kao moralno-ekspresivne poteze u razgovoru o moralnoj odgovornosti. Za plodonosno (i potpuno) učešće u takvoj konverzaciji neko mora imati određeni stepen kompetencije u (moralnom) jeziku te konverzacije (Talbert, 2019).

Nekoliko istaknutih verzija konverzacijskog pristupa razvija ideju Pitera Strosna da su negativni reaktivni stavovi uključeni u pripisivanje krivice izraz zahteva drugih delatnika za moralnim poštovanjem. Geri Votson tvrdi da zahtev *pretpostavlja*, kao uslov za razumljivost njegovog izražavanja, “razumevanje od strane objekta zahteva.” Dakle, pošto su “reaktivni stavovi početni oblici komunikacije”, oni su razumljivo izraženi “samo pod pretpostavkom da sagovornik može shvatiti poruku” (Watson, 2004a, str. 230). Volis tvrdi, na sličan način, da pošto su prakse odgovornosti unutrašnje moralnim odnosima koji su definisani uspešnom razmenom moralnih kritika i opravdanja biće razumno smatrati odgovornim samo nekoga ko je bar kandidat za ovakvu razmenu kritika i opravdanja (Little & Wallace, 1996, str. 164).

¹⁸ Eng. reasons-responsiveness views

¹⁹ Ovi pristupi uključuju različita gledišta, poput Brink & Nelkin, 2013; Fischer & Ravizza, 1998; Haji, 1998; Little & Wallace, 1996; M. McKenna, 2013; Nelkin, 2011; Sartorio, 2007; Wolf, 1990.

²⁰ Za kritike Fišerovog i Ravicinog pristupa videti: M. McKenna, 2005a; Mele, 2006; Watson, 2001.

“Konverzacija i odgovornost” (“Conversation and Responsibility”) Majkla Mekene, autora koji se takođe bavi moralnom odgovornošću, pruža najrazvijeniju konverzaciju analizu odgovornosti. Poput Voiasa i Votsona, Mekena tvrdi da delatnik sa odgovarajućim oštećenjem ne može čak ni da učini prvi potez u moralnom razgovoru. Dakle, odgovornost moralno oštećenog delatnika se dovodi u pitanje ne samo zato što on nije u stanju da na odgovarajući način odgovori na moralne zahteve, već i zato što “nije sposoban da postupa na osnovu svoje volje sa moralnim kvalitetom tako da se može smatrati moralno odgovornim delatnikom” (M. McKenna, 2012, str. 78).²¹

Pristup koji se fokusira na reaktivne stavove detaljno je obrađen u četvrtom poglavlju “Strosnova shvatanje moralne odgovornosti”.

2.4. Aspekti moralne odgovornosti

Moralnu odgovornost moguće je posmatrati kroz više različitih aspekata, te je ove aspekte važno objasniti i utvrditi koji od njih opisuje Strosnova koncepcija moralne odgovornosti.

2.4.1. Pripisivost i podložnost odgovornosti

Savremeni filozof, Geri Votson, ukazao je na postojanje na različitim aspektima moralne odgovornosti. Votson je načinio distinkciju između aspekta *pripisivosti* i aspekta *podložnosti odgovornosti* (Watson, 1996, 2004a). Možda najbolji način da se razume ova distinkcija jeste razmatranje primera kriminalca koji je i sam bio žrtva zlostavljanja u detinjstvu (Watson, 2004a, str. 280). Votson zapaža da smo skloni da osećamo ambivalentnost prema takvom kriminalcu. Sa jedne strane, on je okrutan, zao i njegovo ponašanje izražava i konstituiše njegov praktički identitet, ono što on zastupa, što čini od svog života. Sa druge strane, mi osećamo sažaljenje pre nego što ga krivimo zbog toga što je on već mnogo patio i pretpostavljamo da bismo i mi na njegovom mestu bili moralno uništeni takvim detinjstvom. Votson ovu ambivalentnost objašnjava ukazivanjem na distinkciju između *pripisivosti* i *podložnosti odgovornosti*. Naš pojam moralne odgovornosti omogućava da se načini razlika između bića koja imaju *praktički identitet*²² – sposobnost da procene i usvoje ciljeve i postupaju na načine koji odražavaju ove vrednosne privrženosti – i onih koja to nemaju. Mnoge ne-ljudske životinje mogu biti odgovorne u kauzalnom smislu za određena zbivanja, ali ne mogu biti odgovorne u smislu da se ta zbivanja mogu njima pripisati na način koji ih otvara za aretičke procene – procene koje se tiču delatnikovih izvrsnosti i grešaka – ili vrlina i poroka – onakvih kakve se manifestuju u mišljenju i delanju (Watson, 2004a, str. 266). Postupci koji odražavaju nešto o delatniku ili njegovim fundamentalnim verovanjima, jesu postupci za koje se taj delatnik može pozvati na odgovornost, pa je stoga on i odgovoran. Zločinac nije životinja, njegovi postupci, uprkos njegovom strašnom detinjstvu, reflektuju njegove privrženosti i stoga mu se mogu pripisati u relevantnom smislu (u smislu autonomije). Uprkos tome, možemo smatrati da njegovo detinjstvo *boji* njegov zločin na način koji zahteva sažaljenje a ne okrivljenje. Prema Votsonu, ovaj stav odražava zabrinutost u pogledu toga da li je kriminalac moralno odgovoran u smislu podložnosti odgovornosti: da li on zaista zaslužuje da bude podvrgnut reaktivnim stavovima, sankcijama, ili kazni. Ovo je jedan način da se govori o moralnoj odgovornosti, koji

²¹ Za dodatne odbrane i artikulacije konverzacijskog pristupa odgovornosti videti: S. L. Darwall, 2006; Macnamara, 2015a.

²² Praktički identitet odnosi se na delatnikov osećaj sebe, i može se definisati kao “opis pod kojim vrednujete sebe, opis pod kojim smatrate da je vaš život vredan življenja i da vaše postupke vredi preduzimati” (Korsgaard, 1996, str. 101). Primeri takvih identiteta jesu opisi poput *majka*, *student*, ili *utilitarista*.

je različit od odgovornosti shvaćene kao pripisivost, koja odražava odnos pojedinca prema svom ponašanju, pre nego društveno okruženje u kojem jedni od drugih zahtevamo određeno ponašanje i reagujemo negativno na propuste drugih da se povinuju ovim zahtevima (Tognazzini, 2013b).

Sličan primer Suzan Vulf (Wolf, 1988), autorke koja se bavi dominantno filozofijom morala, o Džodžo-u (JoJo) takođe ilustruje ideju da je moralna kompetencija — sposobnost prepoznavanja i reagovanja na moralna razmatranja — uslov za moralnu odgovornost. U njenom primeru Džodžoa je odgajao zli diktator, i kao rezultat toga postao je ista vrsta sadističkog tiranina kao i njegov otac. Kao odrasla osoba, Džodžo je srećan što je takva osoba i pokrenut je upravo željama (npr. da zatvori, muči i pogubi svoje podanike) kojima on želi da bude pokrenut. Dakle, Džodžo ispunjava važne uslove za odgovornost, međutim, Vulfova tvrdi da bi bilo nepravedno smatrati ga odgovornim za njegovo loše ponašanje. Džodžoovo vaspitanje igra važnu ulogu u argumentaciji Suzane Volf, ali samo zato što je uzrokovalo da Džodžo ne može u potpunosti da uvidi pogrešnost svog ponašanja. Dakle, Džodžoova narušena moralna kompetencija jeste ono što stvara opravdavanje. Slične zaključke o izuzimanju odgovornosti treba izvesti o svima onima za koje mislimo da “ne mogu a da ne budu u zabludi o svojim (lošim) vrednostima”, ako posedovanje ovih vrednosti narušava njihovu sposobnost da razlikuju ispravno od pogrešnog (Wolf, 1988, str. 57). Mnogi drugi autori se pridružuju Vulfovoj u tvrdnji da narušena moralna kompetencija (možda zbog nečijeg vaspitanja ili drugih faktora okoline) podriva nečiju moralnu odgovornost (Benson, 2001; Doris & Murphy, 2007; Fischer & Ravizza, 1998; Fricker, 2010; Levy, 2003; Little & Wallace, 1996; Watson, 1996, 2004a). Deo onoga što motiviše ovaj zaključak je misao da može biti nerazumno očekivati od moralno oštećenih delatnika da izbegavaju nemoralno ponašanje, i da je stoga nepravedno izlagati te delatnike šteti moralne krivice zbog njihovog pogrešnog ponašanja (Talbert, 2019).²³

Dakle, postoji različit smisao u kojem delatnici mogu biti moralno odgovorni za svoje ponašanje. Ovo razlikovanje aspekata odgovornosti potiče od debate između Suzan Volf i Gerija Votsona. Knjiga Vulfove, “Sloboda unutar razuma” (Wolf, 1990), opisuje gledišta prema kojima je delatnik odgovoran za svoje ponašanje ukoliko se postupci mogu pripisati samom delatniku, odnosno, ukoliko je on u stanju da upravlja samim sobom na osnovu svoje volje i svog sistema vrednovanja. Osnovna ideja jeste da odgovoran delatnik nije jednostavno pokrenut svojim najjačim željama (kao što je to slučaj sa Džodžoom), već takođe, na neki način, odobrava ili stoji iza želja koje ga pokreću zato što su vođene njegovim vrednostima ili zato što ih podržavaju želje višeg reda. Prema Vulfovoj, ovo gledište objašnjava zašto ljudi koji postupaju pod uticajem hipnoze ili kompulsivnih želja često nisu odgovorni (Wolf, 1990, str. 33). Pošto ovi delatnici obično nisu u stanju, pod ovim uslovima, da upravljaju svojim ponašanjem na osnovu svojih sistema vrednovanja, oni su otuđeni od svojih postupaka na način koji podriva odgovornost. Međutim, delatnikovo sopstvo može biti proizvod traumatičnog odgajanja, a Vulfova tvrdi da bi nam to dalo razloga da dovedemo u pitanje odgovornost delatnika *za* svoje sopstvo, a time i njegovu odgovornost za sadašnje ponašanje koje proizilazi iz njega. Ovo ilustruju Votsonov i Vulfov primer. Vulfova sugerise da kada je nečije sopstvo proizvod ozbiljne traume iz detinjstva (ili srodnih faktora), onda je ta osoba potencijalno odgovorna za svoje ponašanje samo u površnom smislu koji samo pripisuje loše postupke delatnikovom sopstvu (Wolf, 1990, str. 37–40). Međutim, Vulfova tvrdi da pripisivanje moralne odgovornosti ide dublje nego što takva pripisivanja mogu da dosegnu:

²³ Za detaljan razvoj zahteva moralne kompetencije o odgovornosti u smislu razmatranja pravičnosti videti: Kelly, 2012; Levy, 2009; Little & Wallace, 1996; Watson, 2004b. Za odbacivanje tvrdnje da je krivica nepravedna u slučaju moralno oštećenog delatnika videti: Hieronymi, 2004; T. Scanlon, 2000; Talbert, 2012, prema: Talbert, 2019.

Kada ... smatramo pojedinca vrednim krivice ili pohvale, mi ne sudimo samo o moralnom kvalitetu zbivanja sa kojim je pojedinac tako blisko povezan; mi sudimo o moralnom kvalitetu same individue na neki fokusiraniji, neinstrumentalni i naizgled ozbiljniji način (Wolf, 1990, str. 41).

Ovaj dublji oblik procene — procena u smislu “duboke odgovornosti” (Wolf, 1990, str. 41) — zahteva više od toga da je delatnik “sposoban da formira svoje postupke na osnovu svojih vrednosti”. Ona zahteva to da “delatnik može da da formira svoje vrednosti na osnovu onoga što je Istinsko i Dobro” (Wolf, 1990, str. 75). Ova potonja sposobnost će biti narušena ili odsutna kod delatnika čije je sopstvo proizvod pritisaka (kao što je traumatično detinjstvo) koje je *iskrivilo* njegovu moralnu viziju.

Geris Votson se slaže sa Volfovom u pogledu toga da se neki pristupi odgovornosti usko fokusiraju na to da li se ponašanje može pripisati delatniku. Međutim, Votson poriče da ova pripisivanja predstavljaju samo površan oblik procene odgovornosti. Na kraju krajeva, ponašanje koje se može pripisati delatniku – u smislu, na primer, da proizilazi iz njegovog sistema vrednovanja – često otkriva nešto interpersonalno i moralno značajno o delatnikovoj “fundamentalnoj evaluativnoj orijentaciji”. Na osnovu toga Votson tvrdi da je odgovornost kao pripisivost “centralna za etički život i moralnu procenu” (Watson, 1996).

Međutim, Votson se slaže sa Volfovom u pogledu toga da je odgovornost više od pripisivanja postupaka delatnicima. Pored toga, mi *smatramo delatnike odgovornim* za svoje ponašanje, što “nije samo stvar odnosa pojedinca prema svom ponašanju”. Kada smatramo odgovornim, mi takođe “zahtevamo određeno ponašanje jedni od drugih i reagujemo negativno jedni na druge kada ne poštujemo ove zahteve” (Watson, 1996). Moralni zahtevi i potencijal za negativan tretman, kada druge pojedince smatramo odgovornima, deo su naše prakse *podložnosti odgovornosti* (za razliku od praksi pripisivanja). Ove karakteristike odgovornosti pokreću pitanja pravičnosti koja se ne pojavljuju u kontekstu utvrđivanja da li se ponašanje može pripisati delatniku.

Prema Votsonovom shvatanju, dakle, postoje dva oblika ili aspekta odgovornosti: odgovornost kao *pripisivost* i kada delatnik ispuni uslove za ovaj oblik odgovornosti, ponašanje mu se ispravno pripisuje kao odraz moralno važnih karakteristika njegovog sopstva – njegovih vrlina i mana, na primer. Drugi aspekt jeste odgovornost kao *podložnost odgovornosti* i kada delatnik ispuni uslove za ovaj oblik odgovornosti, koji zahteva više od ispravnog pripisivanja ponašanja, on je otvoren da bude odgovoran za to ponašanje na načine koji pretežno karakterišu moralnu krivicu (Talbert, 2019).

Dakle, autori prave razliku između dve vrste moralne odgovornosti: odgovornosti kao pripisivosti i odgovornosti kao podložnosti odgovornosti.²⁴ Smatra se da ove vrste odgovornosti odgovaraju i različitim oblicima krivice. Biti odgovoran u smislu pripisivanja znači da je određena vrsta evaluacije, ono što Geris Votson naziva aretičkom procenom, prikladna. Ova procena se odnosi na to koliko dobro ili loši postupci, propusti ili stavovi delatnika odražavaju na njegov karakter, na ono do čega mu je stalo ili za šta se zalaže: može biti ljubazan, kukavica, hrabar ili sebičan. Aretičke procene odražavaju “nečije svrhe, ciljeve, izbore, brige, brige, vezanosti i obaveze” (Watson, 2004a, str. 287). Negativna aretička procena često će se ticati nemoralnog ponašanja, ali Votson naglašava da neko može biti kriv u smislu pripisivanja čak i za ponašanje koje ne spada direktno u ovu kategoriju. Sve što je potrebno za negativnu aretičku procenu jeste da se ponašanje loše odražava na karakter: ako neko izda svoje ideale birajući dosadno, ali sigurno zanimanje u korist rizičnijeg, ali potencijalno boljeg, ili ugrožava nešto što je od dubokog značaja za njegov život za trivijalne svrhe, onda on postupa loše – i to je u najmanju ruku nerazumno (Watson, 2004a, str. 266–276). Za dostojnost krivice

²⁴ Videti: S. L. Darwall, 2006; Fischer & Tognazzini, 2011; Nelkin, 2011, 2015; Shoemaker, 2015; Watson, 2004b. Svi ovi autori prihvataju distinkciju, iako je povlače na različite načine.

u smislu odgovornosti (podložnosti odgovornosti) potrebno je više od puke aretičke procene (Carlsson, 2019, str. 112).

Podložnost odgovornosti se, dakle, odnosi na moralna nedela i postupke, za razliku od pripisivosti ili pripisivanja odgovornosti koja se prvenstveno tiče karaktera i postupaka samo u onoj meri u kojoj otkrivaju nešto o nečijem karakteru. Osnovna razlika između podložnosti odgovornosti i pripisivosti odgovornosti je vrsta kontrole koja je potrebna za moralnu krivicu. Obično se smatra da podložnost odgovornosti ima prilično stroge uslove kontrole, dok pripisivost nema. Kontrola je centralno pitanje za našu praksu pozivanja ljudi na odgovornost, ali ne, čini se, za opravdanje aretičkih procena. Ovi različiti uslovi kontrole su jedan važan razlog zašto razlika između podložnosti odgovornosti i pripisivanja igra korisnu i važnu ulogu u pružanju smisla našoj praksi odgovornosti. Ova razlika nam omogućava da objasnimo ambivalentnost koju osećamo prema ljudima koji izgledaju odgovorni u jednom smislu, ali ne i u drugom. Kontroverzno je da li smo odgovorni za svoje emocionalne reakcije, nedostatak pažnje i moralno neznanje. U svim ovim slučajevima može izgledati kao da nam nedostaje kontrola. Međutim, čini se verovatnim da mi možemo biti pripisivo odgovorni za takva stanja i propuste, jer oni često otkrivaju nešto o našim ciljevima, vrednostima i karakteristikama. Razlika takođe može dati smisao našoj ambivalentnosti prema delatnicima sa psihološkim nedostacima, kao što su psihopate, osobe sa autizmom, blagim intelektualnim invaliditetom, lošim formativnim okolnostima i demencijom (Shoemaker, 2015).²⁵ U vezi sa odgovornošću, javlja se pitanje zasluge. Počinilac mora da ispuni određene kriterijume kontrole nad sobom i svojim postupanjem da bismo ga smatrali odgovornim. Slični problemi ne proizilaze u slučaju pripisivanja odgovornosti. Smatra se da je vrsta krivice uključena u pripisivost blaža od one koja se odnosi na podložnost odgovornosti (Carlsson, 2019, str. 114). Kriminalac koji je zlostavljan u detinjstvu ispoljava loše ponašanje i kriv je. Ali ova vrsta krivice – nazovimo je krivicom pripisivanja – ne pretpostavlja da delatnik zaslužuje negativan tretman ili *negativne stavove* kao odgovor na svoje pogrešno ponašanje (Watson, 2004b, str. 266).

Karlson (Carlsson, 2019, str. 137), savremeni autor koji se bavi odgovornošću i krivicom, ovu distinkciju objašnjava na sledeći način.

Podložnost odgovornosti: delatnik S je kriv u smislu podložnosti odgovornosti za X samo ako S zaslužuje da oseća krivicu za X.

Pripisivost: delatnik S je dostojan pripisivanja krivice za X samo ako je prikladno da S oseća sramotu za X.

Karlson tvrdi da se podložnost odgovornosti upravlja zaslugom, dok je pripisivost regulisana prikladnošću. To ne znači da krivica ne može biti prikladna ili da delatnikova sramota ne može biti zaslužena. U slučaju podložnosti odgovornosti brinemo za dobrotu i pravednost štete ili zasluge. U slučaju pripisivosti brinemo o ispravnosti procena. Podložnost odgovornosti i pripisivost imaju različite uslove kontrole. Kada pitamo da li je krivica zaslužena, postavljamo moralno pitanje u vezi sa zasluženom patnjom. Da li je delatnik kontrolisao svoje ponašanje relevantno je za ovo pitanje. Imajući u vidu to da niko ne zaslužuje da pati zbog onoga što ne može da kontroliše, moglo bi se reći da ne zaslužuju bol krivice. Ako je tako, oni nisu krivi u smislu podložnosti odgovornosti ako nisu imali kontrolu nad svojim ponašanjem. Da li su oni krivi u smislu pripisivanja? Na ovo pitanje treba da odgovorimo tako što ćemo razmotriti da li bi bilo prikladno da se oni stide. Ovo nije pitanje o zasluženosti patnji. Pre je reč o ispravnosti reprezentativnog sadržaja delatnikove sramote. Činjenica da je stid

²⁵ Ova razlika pruža resurse filozofima koji su skeptični u pogledu toga da li neko može da zadovolji uslove kontrole odgovornosti. To im omogućava da objasne zašto njihov skepticizam (u vezi sa jednom vrstom odgovornosti) ne znači da moramo da se odrekemo svih naših praksi odgovornosti. Videli smo i da pojam pripisivanja pomaže da se rasvetli uverljiva ideja da možemo biti odgovorni i za postupke koji ne spadaju direktno u moralni domen (Carlsson, 2019, str. 113).

suštinski bolan nije relevantna za ovo pitanje. Uslovi kontrole odgovornosti i pripisivanja se razlikuju, zato što bolnost krivice igra različite uloge u zavisnosti od toga da li se pitamo da li je krivica prikladna ili zaslužena (Carlsson, 2019, str. 138).

2.4.2. Atribucionizam

U literaturi postoje još dva aspekta moralne odgovornosti, koja su značajno manje prisutna u diskusijama o moralnoj odgovornosti, te ću ih samo ukratko razmotriti. Reč je o *atribucionizmu* i *mogućnosti da se neko pozove na odgovornost*. Stavovi nekoliko autora²⁶ se (sa različitim stepenom preciznosti) opisuju kao primeri *atribucionizma*.²⁷ Atribucionisti smatraju da se procene moralne odgovornosti uglavnom bave time da li se postupak (ili propust, karakterna osobina ili uverenje) može pripisati delatniku u svrhu moralne procene, pri čemu to obično znači da postupak (ili propust, itd.) odražava delatnikove “stavove koji su zasnovani na rasuđivanju” (T. Scanlon, 2000), “evaluativna rasuđivanja” (A. Smith 2005), ili, uopštenije, njegovu “moralnu ličnost” (Hieronymi, 2008).

Atribucionizam liči na gledišta koja opisuje Votson utoliko što se oba pristupa fokusiraju na način na koji ponašanje odgovornog delatnika otkriva interpersonalno i moralno značajne karakteristike samog delatnika. Međutim, savremeni atribucionistički pogledi nisu zainteresovani samo za preciziranje uslova za ono što Votson naziva odgovornost kao pripisivost (Talbert, 2019). Atribucionisti obično tvrde da oni pružaju uslove za to da delatnike smatramo moralno odgovornima u Votsonovom smislu *podložnosti odgovornosti*. Prema atribucionizmu, ispunjenje uslova pripisivosti je dovoljno da delatnike smatramo odgovornim za svoje ponašanje. To znači da atribucionizam odbacuje uslove o moralnoj odgovornosti koji bi opravdali (izuzeli) delatnike ako su njihovi karakteri oblikovani u nepovoljnim uslovima (T. Scanlon, 2000, str. 278–285), ili ako stvar za koju se delatniku pripisuje krivica nije bila pod njegovom kontrolom (Sher, 2006, 2009; A. M. Smith, 2005), ili ako se ne može očekivati da delatnik prepozna moralni status svog ponašanja (T. Scanlon, 2000; Talbert, 2012). Na atribucionizam su izneti različiti prigovori.²⁸

2.4.3. Mogućnost da se neko pozove na odgovornost²⁹

Nadovezujući se na razliku između pripisivosti i podložnosti odgovornosti, Dejvid Šumejker (Shoemaker, 2011, 2015), filozof koji se bavio moralnom odgovornošću, naročito aspektima ove odgovornosti, uveo je još jedan oblik odgovornosti: *pozivanje na odgovornost*. Prema Šumejkerovom mišljenju, procene odgovornosti u smislu pripisivosti odgovornosti odgovaraju činjenicama o delatnikovom karakteru, odgovornost u smislu podložnosti odgovornosti odgovara stepenu delatnikovog poštovanja drugih, dok pozivanje na odgovornost odgovara delatnikovim procenama. Međutim, Smitova i Hijeronimijeva (Hieronymi, 2008, 2014; A. M. Smith, 2015) koriste termin *pozivanje na odgovornost* kada referiraju na gledište koje je sličnije atribucionističkoj perspektivi opisanoj u prethodnom odeljku, dok je Pereboom (Pereboom, 2014) koristio termin da ukaže na oblik odgovornosti sličniji odgovornosti skeptika (Talbert, 2019).

²⁶ Videti: Adams, 1985; Arpaly, 2002; Hieronymi, 2004; T. Scanlon, 2000; Sher, 2005, 2006, 2009; A. M. Smith, 2005, 2008; Talbert, 2012.

²⁷ Za prvu upotrebu ovog termina videti: Levy, 2017.

²⁸ Za kritike ovog stanovišta videti: Levy, 2011, 2017; Little & Wallace, 1996; Shoemaker, 2011, 2015.

²⁹ Na engleskom “answerability” je termin za koji ne postoji tačan sinonim u srpskom jeziku, ali se može prevesti kado „mogućnost pozivanja na odgovornost“ ili „mogućnost da se neko pozove na odgovornost“.

Kako se diskusija o različitim aspektima moralne odgovornosti odnosi na Strosnovu koncepciju moralne odgovornosti? Da li je Strosnovo stanovište, prema kojem se moralna odgovornost sastoji u reaktivnim stavovima, stanovište o pripisivosti ili podložnosti odgovornosti? Biti moralno odgovoran znači biti pogodna ili odgovarajuća meta reaktivnih stavova. Odgovor na prethodno pitanje zavisi od toga kako shvatimo strosnovsku formulaciju. Iako smo skloni da krivimo i sankcionišemo kriminalca koji je bio zlostavljan u detinjstvu, ipak ga smatramo prikladnom metom reaktivnih stavova, i tako ga razlikujemo od životinja. Oslanjajući se na Strosnov rad, mnogi savremeni teoretičari koji se bave problemom podložnosti odgovornosti smatraju da biti odgovoran znači biti prikladan kandidat za reaktivne stavove. Drugim rečima, delatnik je odgovoran ako i samo ako je prikladno da se smatra odgovornim, ili podložnim odgovornosti, posredstvom reaktivnih stavova.³⁰ Obzirom na fokus na delatnike koji *smatraju odgovornim* jedni druge, strosnovsko gledište se plauzibilno naziva gledištem o moralnoj odgovornosti kao *podložnosti odgovornosti* (Telech, 2020, str. 927).

Dakle, Strosnovo gledište možemo interpretirati kao gledište o podložnosti odgovornosti. Ono se može prikazati kontrastiranjem sa gledištem o pripisivosti odgovornosti. Kako bi delatnik bio odgovoran za određeni postupak u smislu pripisivosti znači da je taj postupak manifestacija privilegovanog skupa delatnikovih postupaka, poput njegovih evaluativnih privrženosti, briga, ili karakternih crta. Za razliku od postupaka koji se izvode iz hira, pod hipnozom, impulsivno, pod situacionim ograničenjem (prinudom), i slično, neki postupci intuitivno otkrivaju ono za šta se delatnik zaista zalaže ili ono što on zaista jeste. To Korsgardova označava kao nečiji *praktički identitet* (Korsgaard, 1996). Kristin Korsgard je savremena kantovka čiji je centralni pojam istraživanja praktički identitet, i u čijoj etici su od centralnog značaja pitanje izbora i praktičkog identiteta. Kod Votsona i Vulfove, takođe savremenih filozofa koji su se bavili aspektima moralne odgovornosti to jeste *duboko sopstvo* (Watson, 1996; Wolf, 1988, 1990). Prema gledištu o pripisivosti, postupci su nam pripisivi u smislu da otkrivaju izvrsnosti i mane karaktera (ili vrline i mane). Okriviti delatnika u smislu pripisivosti znači nazvati njegovo ponašanje lošim (Watson, 1996). Pohvala se u smislu pripisivosti sastoji u analognom pripisivanju vrline ili izvrsnosti delatniku na osnovu postupka kojim se manifestuje vrлина. Na primer, ukoliko neko govori istinu u nekoj izazovnoj situaciji to je odraz njegove iskrenosti, taj postupak izražava izvrsnost njegovog karaktera. Pohvalna radnja je u ovom smislu njemu pripisiva, i ja hvalim tog delatnika samo u slučaju da donesem odgovarajući sud ili procenu o tome da je njegov postupak manifestacija ovog elementa vrline njegovog karaktera. Međutim, s obzirom na to da naši karakteri mogu uključivati osobine koje nisu jasno moralno orijentisane (ili šire, ne odnose se na druge), s obzirom na to da se i ove osobine mogu izraziti na određenom postupku, sledi da neko može biti odgovoran u smislu pripisivosti za ne-moralno ponašanje (npr. izražavanje izbirljivosti, razboritosti, duhovitosti i tuposti) (Telech, 2020, str. 929).

Podložnost odgovornosti je, nasuprot tome, inherentno međuljudski oblik odgovornosti koji se tiče značaja koji prepoznajemo u moralnim odnosima koje imamo jedni prema drugima. Centralni deo podložnosti odgovornosti je skup normi kojih se uzajamno držimo. Za strosnovce, mi smo delatnici podložni odgovornosti na osnovu članstva u zajednici moralnih bića koja su vezana obostrano priznatim moralnim zahtevima (P. F. Strawson, 2008).

Iako je možda moguće posmatrati moralne zahteve kao apstraktna pravila odvojena od bilo kakvog autoriteta koji imamo da zahtevamo određene oblike tretmana drugih, fokus teoretičara podložnosti odgovornosti je na interpersonalnom značaju ovih zahteva shvaćenih kao specificiranje onoga što dugujemo jedni drugima, i kao takvi, ono što možemo normativno

³⁰ Ovo naglašava glavnu temu kod Strosna – naime, da su naše prakse odgovornosti suštinski društvene. Kroz reaktivne stavove (na primer, ozlojeđenost) komuniciramo sa drugim članovima moralne zajednice (Eshleman, 2016).

zahtevati i očekivati jedni od drugih. Kako bismo videli kako se reaktivni stavovi uklapaju u ovu sliku, trebalo bi imati u vidu da biti delatnik podlozan odgovornosti, prema strosnovcima, znači biti podlozan nizu emocija koje izražavaju normativne *zahteve*, pri čemu oni odražavaju norme kojima smo evaluativno privrženi, na primer, norma da se međusobno ophodimo sa odgovarajućim poštovanjem. Smatramo jedni druge odgovornima putem reaktivnih stavova (i postupaka koje izražavaju ove stavove), (Telech, 2020, str. 929). Majkl Mekkena navodi da “u strosnovskom pristupu, relevantne moralne emocije, kao što su zahvalnost i ogorčenost, predstavljaju sredstva pomoću kojih jedni druge smatramo moralno odgovornim” (M. McKenna, 2012, str. 2). Moralna odgovornost u smislu podložnosti odgovornosti često postavlja pitanja zasluge i pravičnosti koje pripisivost ne postavlja. Ukoliko se neka radnja ne može ispravno pripisati nekoj osobi, onda izgleda da će biti neprikladno zameriti toj osobi zbog toga, ili je smatrati krivom zbog nje. Sa druge strane, čak i ako joj se neka pogrešna radnja može ispravno pripisati, to samo po sebi ne znači da će biti prikladno da joj se zameri zbog toga (Tognazzini, 2013b, str. 4597). Pripisivost, iako je relevantna za ispravnost reaktivnih stavova, ipak predstavlja zaseban aspekt.

Istražujući različite aspekte moralne odgovornosti, upoznali smo se sa njenim karakteristike, međusobnom povezanošću i distinkcijama. Takođe smo istražili i faktore koji mogu uticati na njeno ispoljavanje kod pojedinaca i u društvima. Iako nam ovi aspekti pružaju detaljno razumevanje prirode moralne odgovornosti, potrebno je da imamo razumevanje njene uloge i relevantnosti u kontekstu stvarnog sveta. Za to je potrebno ispitati širi normativni okvir. Ovaj okvir ne samo da oblikuje, već je i oblikovan aspektima moralne odgovornosti, nudeći tako simbiotski odnos između ova dva. Sledeće poglavlje se bavi ovom normativnom infrastrukturom, objašnjavajući kako ona zasniva naša shvatanja i očekivanja moralne odgovornosti. Važno je, dakle, ukazati na značaj razumevanja moralne odgovornosti u odnosu na širi normativni kontekst.

2.5. Normativni okvir

Normativni okvir služi kao osnova na kojoj se zasnivaju naše koncepcije ispravnog, pogrešnog, dužnosti i obaveze. Dok nam aspekti moralne odgovornosti pružaju pogled da zavirimo u mikrodinamiku moralne odgovornosti, normativna struktura pruža makro pogled, kontekstualizujući ove aspekte u okviru društvenih, kulturnih i često univerzalnih standarda. Nadovezujući se na naše prethodno istraživanje različitih aspekata moralne odgovornosti, ovo poglavlje će baciti svetlo na sveobuhvatne principe i smernice na kojima se temelji naš kolektivni moralni kompas.

Tri normativne etičke teorije jesu deontologija, konsekvencijalizam i etika vrline. Ova klasifikacija normativnih teorija izvršena je prema tome ko ili šta je nosilac moralne vrednosti. U deontološkim pristupima to su postupci, u konsekvencijalističkim ishodi, odnosno posledice (proizvedena “stanja stvari”), a u etici vrline – sam delatnik tj. posedovanje karakterističnih vrline. Ukratko ću prikazati svaku od ovih teorija, nakon čega ću ispitati da li se Strosnova koncepcija može svrstati pod neki od ovih normativnih okvira.

2.5.1. Deontologija

Reč *deontologija* potiče od grčkih reči za *dužnost* (deon) i *nauku* ili proučavanje (logos) (Alexander & Moore, 2016), što znači da se deontologija može smatrati naukom o dužnosti. U savremenoj filozofiji morala, deontologija je jedna od vrsta normativnih teorija koje se tiču izbora koji su moralno obavezni, zabranjeni ili dozvoljeni. Deontologija spada u domen moralnih teorija koje usmeravaju i procenjuju naše izbore šta bi trebalo da radimo (deontičke

teorije³¹), u kontrastu sa onima koje usmeravaju i procenjuju kakva osoba jesmo i kakvi bi trebalo da budemo (aretičke, teorije vrline). Unutar domena moralnih teorija koje procenjuju naše izbore, deontolozi – zastupnici deontoloških teorija moralnosti – suprotstavljaju se konsekvencijalistima (Alexander & Moore, 2016). Deontologija predstavlja suprotnost konsekvencijalističkim teorijama jer su prema deontolozima naši postupci intrinzično ispravni ili pogrešni, bez obzira na posledice koje proizvode ovi postupci.

Deontološki pristup moralu jeste oblik normativne etike prema kojem ispravnost (moralnost) naših postupaka i sudova proističu iz obaveza prema određenim ponašanjima ili maksimama delanja. Prema različitim deontološkim pristupima, moralna obaveza može proisteći iz pravila koja definiše verska zajednica (crkva), iz ličnih ili kolektivnih vrednosti, ili se može pronaći u nekom objektivnom poretku dužnosti, te se može shvatiti na sekularan ili religiozan način (Frischhut, 2019, str. 21). Glavni zastupnici deontologije bili su Imanuel Kant i Vilijam Dejvid Ros. Prema Kantovom shvatanju, pravila za ispravno postupanje zasnovana su na ljudskom razumu i dobroj volji koja mora biti autonomna i racionalna, i nazivaju se *moralnim imperativom* (Kant, 2008, str. 54). Ovaj imperativ jeste samo jedan. Kako bi se utvrdilo da li, pored dobre volje, postupak odgovara dužnosti (tj. da li je intrinzično ispravan), mora pratiti *maksimu*. Za razliku od ovog imperativa, maksima može biti mnoštvo i one su izražene u tome šta delatnik hoće ili namerava učiniti. To je ono što delatnik podleže moralnom imperativu kako bi utvrdio da li će njegov postupak biti moralno ispravan ili ne. Prema Kantu “maksima je subjektivni princip delanja i mora se razlikovati od objektivnog principa, tj. praktičkog zakona” i “mora biti utemeljena na *a priori* principima”, tj. principima koji se mogu opravdati pre nego što možemo proceniti njihove posledice (Kant, 2008, str. 59–60). Prema Kantu, naše moralno postupanje zasniva se na određenim principima ili pravilima koja ukazuju šta treba da radimo i zašto to treba da radimo. Kant piše: „Predstava objektivnog principa, u onoj meri u kojoj podržava volju, naziva se zapovest (razuma), a formula zapovesti se naziva imperativ“ (Kant, 2008, str. 47). Osnovni princip moralnosti prema Kantu jeste kategorički imperativ. Moralna zapovest je, dakle, безусловni zahtev. Prema kategoričkom imperativu postupak je zabranjen ukoliko se njegova maksima ne može univerzalizovati. Autonomija je najviši princip moralnosti, i „karakteristika volje koja sama sebi konstituise zakon (bez obzira na bilo koje obeležje bilo kog objekta volje)“ (Kant, 2008, str. 92). Autonomija označava specifičnu sposobnost racionalnih i samosvesnih bića da biraju i donose odluke, kao i da delaju u skladu sa tim odlukama.

Kant je formulisao kategorički imperativ na nekoliko načina:

1) „postupaj samo prema onoj maksimi za koju istovremeno možeš hteti da ona postane jedan opšti zakon” (Kant 2008: 60), 2) „postupaj tako da maksima tvog delanja tvojom voljom može postati opšti zakon prirode“ (Kant, 2008, str. 61), 3) „Postupaj tako da čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo“ (Kant, 2008, str. 74), 4) „postupaj samo tako da volja može na osnovu svoje maksime da posmatra samu sebe istovremeno kao opšte zakonodavnu” (Kant, 2008, str. 82), 5) „svako razumno biće mora postupati kao da je kroz svoje maksime u svakom trenutku zakonodavni član univerzalnog kraljevstva ciljeva“ (Kant, 2008, str. 80).

Dakle, deontološke teorije procenjuju moralnost postupaka prema kriterijumima koji se razlikuju od stanja stvari koja ti postupci stvaraju i posledica ovih postupaka. Ono što postupak čini ispravnim jeste njegova usklađenost sa moralnom normom. Takve norme treba da poštuju svi pojedinci. Moralna vrednost leži u samim postupcima ili „volji“, a ne u posledicama ili kvalitetima pojedinaca.

³¹ Ekvivalentan izraz jeste *etika dužnosti*.

Prednost deontoloških teorija leži u tome što ove teorije poseduju mogućnost objašnjavanja snažnih, široko prihvaćenih moralnih intuicija o našim dužnostima bolje od konsekvencijalizma. Primer može biti laganje (imamo intuiciju da je laganje gotovo uvek pogrešno), potom zakon da nikoga ne treba mučiti ili ubiti čak i ukoliko bi to dovelo do spasavanja većeg broja ljudi. Ne bismo bili skloni da tvrdimo da je ispravno ubiti jednog čoveka kako bi se recimo njegovi organi donirali ljudima kojima su potrebni i koje bi oni na taj način spasli. Snage deontoloških pristupa leže u: (1) njihovoj kategoričkoj zabrani dela poput ubijanja nevinih, čak i kada su dobri posledice u igri i (2) njihovoj dozvoli da svako od nas sledi svoje projekte oslobođene bilo kakvog stalnog zahteva da oblikujemo te projekte kako bismo učinili da svi drugi budu dobrostojeći (Alexander & Moore, 2016).

Postoji nekoliko slabosti ili nedostataka deontoloških teorija. Jedan problem za ove teorije predstavlja suočavanje sa činjenicom da pažljivo promišljanje o stepenima pogrešnog ponašanja koji su mogući u okviru bilo koje pojedinačne moralne norme ne olakšava shvatanje deontološke moralnosti kao sastava opštih kanonski formuliranih tekstova, čije poštovanje bi činilo poseban oblik praktičke racionalnosti jedinstven za deontološku etiku. Umesto toga, takva naizgled jednostavna pravila poput *ne ubij*, izgledaju više kao puke epistemičke pomoći koje sažimaju mnogo nijansiraniju i detaljniju moralnu stvarnost (Alexander & Moore, 2016). Drugi problem jeste pitanje autoriteta za postojanje ovih normi ili pravila, kao i za poštovanje istih. Sledeći problem jeste sukob dužnosti. Problem se sastoji u tome što imamo mnogo dužnosti koje ponekad mogu biti u konfliktu i u takvim situacijama nismo u stanju da ispunimo obe dužnosti, na primer. Jedan dobro poznati pristup za rešavanje mogućnosti sukoba između deontoloških dužnosti je smanjenje kategoričke snage takvih dužnosti na „*prima facie*“ dužnosti (videti: Ross, 2000, 2002). Takođe, postoje situacije u kojima deontološke norme mogu dovesti do katastrofalnih posledica. Primer – pretpostavimo da ukoliko jedna osoba ne prekrši svoju deontološku dužnost da ne muči drugu (nevinu) osobu, hiljadu ili milion drugih nevinih ljudi će umreti zbog skrivenog nuklearnog oružja ili bombe za koje druga osoba zna gde se nalazi.

2.5.2. Konsekvencijalizam

Konsekvencijalizam je naziv za skup normativnih etičkih teorija prema kojima moralna ispravnost postupaka zavisi isključivo od posledica tog postupka. Zastupnici ovih teorija, konsekvencijalisti, tvrde da je ispravan postupak onaj koji proizvodi dobre posledice (rezultate) i izbegava loše posledice. Konsekvencijalističke teorije, u većoj meri u odnosu na deontološke teorije, dozvoljavaju prilagođavanje moralnog suda društvenim i naučno-tehničkim promenama, a takođe uzimaju u obzir i posledice sadašnjih postupaka na buduće generacije (Frischhut, 2019, str. 24). Konsekvencijalisti smatraju da se moralnost postupaka i/ili namera procenjuje isključivo na osnovu stanja stvari koje oni uzrokuju. Stanja stvari koja su intrinzično vredna često se nazivaju *dobrom*, a postupci koji donose više dobra smatraju se moralno ispravnim (Alexander & Moore, 2016). Konsekvencijalisti se razlikuju u pogledu određivanja dobra. Neki konsekvencijalisti su monisti u vezi sa dobrim. Utilitaristi, na primer, identifikuju dobro sa zadovoljstvom, srećom, zadovoljenjem želja ili *blagostanjem*. Drugi konsekvencijalisti su pluralisti u vezi sa dobrim, te smatraju da je način na koji se dobro raspodeljuje među osobama (ili svim osećajnim bićima) sam po sebi delimično konstitutivan za dobro, dok konvencionalni utilitaristi jednostavno dodaju ili prosečno računaju svakoj osobi deo dobra kako bi postigli maksimizaciju dobra. Jedna ideja popularna među konsekvencijalistima je prelazak sa konsekvencijalizma kao teorije koja direktno procenjuje *dela ili postupke* na konsekvencijalizam kao teoriju koja direktno procenjuje *pravila* - ili usađivanje karakteristika ličnosti - i procenjuje dela samo posredno prema takvim pravilima (ili karakteristikama ličnosti). Njeni zagovornici tvrde da indirektni konsekvencijalizam može

izbeći kritike direktnog konsekvencijalizma (konsekvencijalizma postupaka), jer neće opravdavati očigledne povrede običnih moralnih standarda – npr. ubijanje nevinih kako bi se postiglo neko bolje stanje stvari – niti će biti preterano zahtevan i time otuđujući svakog od nas od naših sopstvenih projekata (Alexander & Moore, 2016).

2.5.2.1. Klasični utilitarizam

Paradigmatičan primer konsekvencijalizma je *utilitarizam*, čiji su klasični predstavnici bili Džeremi Bentam (1789) i Džon Stjuart Mil (1861). Klasični utilitaristi zastupali su hedonistički konsekvencijalizam postupaka. *Konsekvencijalizam postupaka* je stanovište prema kojem je neki postupak moralno ispravan ako i samo ako taj postupak maksimizuje dobro, odnosno ako i samo ako je ukupna količina dobra za sve veća od ukupne količine lošeg za sve. Sa stanovišta *hedonizma* zadovoljstvo je jedino intrinzično dobro i bol je jedino intrinzično loše.

O utilitarizmu možemo govoriti kao o grupi teorija ili teorijskom pravcu unutar etike (Cekić, 2019b, str. 23). Pošto klasični utilitarizam svodi sve moralno relevantne faktore na posledice, mogao bi izgledati jednostavno. Međutim, klasični utilitarizam je zapravo složena kombinacija mnogih različitih tvrdnji o moralnoj ispravnosti postupaka. Džefri Skar (Scarre, 2020, str. 4–26), savremeni filozof morala, sistematizovao je ove tvrdnje i identifikovao pet sličnosti većine utilitarističkih teorija a to su: *velferizam*, *konsekvencijalizam*, *agregativnost*, *maksimizam*, *univerzalizam*. Ono što je važno istaći jeste to da je većina parova ovih tvrdnji logički nezavisna, tako da teoretičar može dosledno prihvatiti neke od njih a da ne prihvati druge. Ipak, klasični utilitaristi su prihvatili sve ove tvrdnje. To čini klasični utilitarizam podložnim mnogim napadima i kritikama. Svaki prigovor je naveo neke utilitariste da odustanu od nekih od prvobitnih tvrdnji klasičnog utilitarizma. Odbacivanjem jedne ili više tih tvrdnji, utilitaristi mogu konstruisati širok spektar moralnih teorija.

U potrazi za što jednostavnijom teorijom nameće se *hedonizam*. Međutim, hedonisti uzimaju u obzir i zadovoljstvo i bol. *Zadovoljstvo* je različito od odsustva bola, a bol je različit od odsustva zadovoljstva, tako da ljudi ponekad ne osećaju ni jedno ni drugo, a ponekad osećaju oba. Ipak, hedonizam je jednostavniji od drugih teorija. Jednostavnost hedonizma bila je takođe izvor protivljenja. Neki savremenici Bentama i Mila tvrdili su da hedonizam snižava vrednost ljudskog života na nivo životinja, jer podrazumeva da neobavezna igra može biti jednako dobra kao visoko intelektualna poezija ako igra stvara jednako zadovoljstvo. Ovom *kvantitativnom* hedonizmu suprotan je *kvalitativni* hedonizam, gledište koje je zastupao Mil uvodeći razliku između *viših* i *nižih* zadovoljstava (Mill, 1998). I ova vrsta hedonizma bila je kritikovana na temelju toga da nisu *sva* zadovoljstva vredna, jer, na primer, nema vrednosti u zadovoljstvima koje sadista dobija bičujući žrtvu ili koje zavisnik dobija od droge. Drugi protivnici prigovaraju da ne *samo* zadovoljstva imaju intrinzičnu vrednost, jer su druge stvari vredne nezavisno od toga da li vode do zadovoljstva ili izbegavaju bol.

Kada je reč o razlici između stvarnih i očekivanih posledica čini se da klasični utilitarizam zahteva da delatnici izračunaju sve posledice svakog postupka za svaku osobu za sva vremena, što je nemoguće. Međutim, teorije većine klasičnih i savremenih utilitarista i konsekvencijalista ima za cilj da navede neophodne i dovoljne uslove da bi postupak bio moralno ispravan, bez obzira na to da li delatnik može unapred znati da li su ti uslovi ispunjeni. Ako se princip korisnosti koristi kao kriterijum prava, a ne kao postupak odlučivanja, onda klasični utilitarizam ne zahteva da bilo ko zna ukupne posledice bilo čega pre nego što donese odluku. Postoji i teorija prema kojoj stvarne posledice određuju moralnu ispravnost postupaka, i ova teorija može se nazvati *stvarnim* ili *aktualnim konsekvencijalizmom*. Drugi odgovor jeste da moralna ispravnost zavisi od predviđenih, predvidivih, nameravanih ili verovatnih posledica, a ne stvarnih (Sinnott-Armstrong, 2022).

Narednim prigovorom na utilitarizam tvrdi se da ova teorija zanemaruje pravdu i pravedno. Jedna odgovor sastoji se u razlikovanju direktnog od indirektnog pristupa. *Direktni* konsekvencijalista smatra da moralne karakteristike postupka zavise samo od posledica tog postupka. Osoba koja prihvata direktni konsekvencijalizam o svemu je *globalni* direktni konsekvencijalista. Suprotno tome, *indirektni* konsekvencijalista smatra da moralne karakteristike nečega zavise od posledica nečeg drugog. Jedna indirektna verzija konsekvencijalizma je *konsekvencijalizam motiva*, koji tvrdi da moralne karakteristike dela zavise od posledica motiva tog dela. Druga indirektna verzija je *konsekvencijalizam vrlina*, koji smatra da je delo moralno ispravno ako proizlazi iz ili izražava stanje karaktera koje maksimizira dobre posledice i, stoga, predstavlja vrlinu. Najčešći indirektni konsekvencijalizam je *konsekvencijalizam pravila*, koji moralnu ispravnost dela čini zavisnom od posledica pravila. Takvo prihvatanje konsekvencijalizma pravila onda tvrdi da je delo moralno pogrešno ako i samo ako krši pravilo čije prihvatanje ima bolje posledice od prihvatanja bilo kojeg nespojivog pravila (Sinnott-Armstrong, 2022).

Takođe možemo primetiti da okvir klasičnih kritika utilitarizma predstavlja optužba za kontraintuitivnost – ova kritika se može sagledati i sa normativnog i sa metaetičkog aspekta, a sastoji se u tvrdnji da se isuviše dosledno sprovođenje utilitarističkih pravila sukobljava sa našim uobičajenim moralnim intuicijama.³²

2.5.3. Etika vrline

Etika vrline predstavlja normativnu etičku teoriju prema kojoj se dobar ili ispravan život zasniva na vrlini, pri čemu se *vrlina* odnosi na “moralnu izvrsnost ponašanja i karaktera” (Frischhut, 2019, str. 25). Etika vrline predstavlja jedan od tri glavna pristupa u normativnoj etici. U ovom pristupu naglasak je na posedovanju skupa vrline ili specifičnog moralnog karaktera. Dakle, zastupnici etike vrline tvrde da je osnova moralnosti pojam vrline i vrlog karaktera. To ne znači da se oni bave samo vrlinom, i da u potpunosti zanemaruju posledice ili pravila postupanja, već to znači da oni naglašavaju značaj vrline ili karaktera delatnika i daju mu prednost u odnosu na ove druge stvari. Dakle, vrlina zauzima centralno mesto u teorijama vrline. Vrline i poroci su osnovni za teorije etike vrline, a ostali normativni pojmovi su zasnovani na njima. (Hursthouse & Pettigrove, 2022)

Na Zapadu, osnivači etike vrline su Platon i Aristotel, a na Istoku Mencija i Konfučije. Ova etika je opstajala kao dominantan pristup u zapadnoj moralnoj filozofiji barem do prosvetiteljstva, tokom devetnaestog veka bila je u senci drugih etičkih teorija, ali se ponovo pojavila u anglo-američkoj filozofiji krajem 1950-ih. Brojne teme koje su uvek bile prisutne u tradiciji etike vrline – vrline i mane, motivi i moralni karakter, moralno obrazovanje, moralna mudrost ili razlučivanje, prijateljstvo i porodični odnosi, dubok pojam sreće, uloga emocija u našem moralnom životu i fundamentalno važna pitanja kakve osobe trebamo biti i kako treba živeti. Iako moderna etika vrline ne mora preuzeti neo-aristotelovski ili eudajmonistički oblik, gotovo svaka moderna verzija i dalje pokazuje da su njeni koreni u starogrčkoj filozofiji kroz upotrebu tri pojma izvedena iz nje. To su *arete* (izvrsnost ili vrlina), *phronesis* (praktička ili moralna mudrost) i *eudaimonia* (sreća ili cvetanje) (Hursthouse & Pettigrove, 2022).

2.5.3.1. Vrlina

Vrlina je dispozicija da se reaguje na određen način, što podrazumeva i određeno delanje i prikladna osećanja. Ova izvanredna karakterna osobina duboko je ukorenjena u svom nosiocu. Posedovati vrlinu znači biti određena vrsta osobe sa određenim kompleksnim mentalnim sklopom. Posedovanje vrline je stvar stepena. Potpuno posedovati takvu dispoziciju

³² Za sažete ktirike videti Cekić, 2019a, str. 271–317.

znači posedovati punu ili savršenu vrlinu, što je retko. Većina ljudi koji se zaista mogu opisati kao prilično vrli, ipak imaju svoje nedostatke ili slabe tačke. Dakle, neko ko je pošten ili ljubazan u većini situacija, i posebno u zahtevnim, može ipak biti trivijalno neljubazan u drugim situacijama. Sledeći (i prilagođavajući) Aristotela, etičari vrline prave razliku između pune ili savršene vrline i *kontinencije*, ili snage volje. Potpuno vrli delatnici čine ono što bi trebalo bez borbe protiv suprotnih želja, dok kontinentni moraju kontrolisati želju ili iskušenje da postupe drugačije (Hursthouse & Pettigrove, 2022).

2.5.3.2. Praktička mudrost

Još jedan način na koji se lako može zaostati za punom vrlinom je kroz nedostatak *phronesis-a* – praktičke mudrosti. Aristotel pruža specifične komentare o *phronesis-u*, ali je ovaj pojam u savremenom smislu najbolje razumeti kao razmišljanje o tome šta moralno zreli odrasli ljudi od vrline poseduju, a što nedostaje finoj, lepo vaspitanoj deci, uključujući tu i tinejdžere. I vrli odrasli čovek i lepo vaspitano dete imaju dobre namere, ali dete ne zna ono što treba da zna kako bi učinilo ono što namerava. Vrlo odrasla osoba nije nepogrešiva i može ponekada ne uspeti u onome što je nameravala da uradi zbog nedostatka znanja, ali samo u onim prilikama kada nedostatak znanja nije izvor toga. Odrasli, za razliku od dece ili tinejdžera, snose krivicu ako učine nešto loše time što su nepromišljeni, neosetljivi, impulsivni. Takođe su krivi ako je njihovo razumevanje onoga što je korisno i štetno pogrešno. Praktička mudrost, znanje ili razumevanje, je ono što omogućava osobi koja je poseduje da učini ono što je mudro ili ispravno u bilo kojoj datoj situaciji. Razumevanje situacije je sposobnost prepoznavanja onih aspekata koji su moralno relevantni u svim situacijama (Hursthouse & Pettigrove, 2022). Ovo ukazuje na dva aspekta praktičke mudrosti. Jedan je da ova mudrost karakteristično dolazi samo sa iskustvom života. Deo praktičke mudrosti sastoji se u tome da se bude mudar o ljudskim bićima i ljudskom životu. Drugi aspekt sastoji se u sposobnosti praktičko mudrog delatnika da prepozna neke karakteristike situacije kao važnije od drugih, ili čak, u toj situaciji, kao jedine relevantne.

Postoji nekoliko oblika etike vrline. Dok se svi oblici etike vrline slažu da je vrlina centralna i da je praktička mudrost ono što je takođe neophodno za ispravno delanje, oni se razlikuju u tome kako kombinuju ove i druge pojmove kako bismo znali šta treba da radimo u određenim kontekstima i kako bi trebalo da živimo. Postoje četiri različita oblika koje savremena etika vrline preuzima, a to su: a) etika vrline eudajmonista, b) etika vrline zasnovana na delatniku i primeru, c) etika vrline usmerena na cilj, i d) platonistička etika vrline (videti: Hursthouse & Pettigrove, 2022).

Nastavljajući Platonovu i Aristotelovu tradiciju, moderna etika vrline naglašava važnost moralnog obrazovanja, ne kao usađivanje pravila već kao oblikovanje karaktera (Hursthouse & Pettigrove, 2022).

Razmotrimo sada kako se Strosnovo shvatanje moralne odgovornosti uklapa u normativne etičke teorije, odnosno kojoj od ovih normativnih etičkih teorija je Strosnovo stanovište o moralnoj odgovornosti najbliže. Da li se Strosnovo shvatanje moralne odgovornosti može interpretirati u okviru deontologije, konsekvencijalizma ili etike vrline?

Prvo je važno naglasiti da se Strosn ne može svrstati ni u jednu od ovih normativnih etičkih teorija nedvosmisleno, već da u njegovom pristupu možemo samo zapaziti određene karakteristike ovih teorija ili neke od njihovih aspekata. Njegov najznačajniji doprinos filozofiji morala je njegov rad „Sloboda i ogorčenost“, gde uvodi teoriju moralne odgovornosti. Strosnova teorija moralne odgovornosti se često klasifikuje kao oblik kompatibilizma. On je tvrdio da su naše prakse da druge smatramo odgovornim zasnovane na našim prirodnim ljudskim stavovima, kao što su ozlojeđenost, zahvalnost, bes, itd. Ovi stavovi su deo našeg učešća u ličnim odnosima, a naša praksa odgovornosti je zasnovana na tim odnosima. Strosn

je smatrao da te prakse nisu opravdane svojim posledicama niti pozivanjem na neki viši moralni princip, već su suštinski deo ljudskog života. Dok se Strosnov rad o moralnoj odgovornosti ne uklapa najbolje ni u jednu od tri glavne etičke teorije (deontologiju, konsekvencijalizam i etiku vrline), sa svakom od njih deli neke elemente.

Strosnov naglasak na važnosti naših praksi i stavova može se posmatrati kao da ima određenu srodnost sa etikom vrline, koja takođe naglašava ulogu karaktera i vrlina. Međutim, etičari vrline obično manje naglašavaju moralnu odgovornost, a više se fokusiraju na dobre karakterne osobine. Strosnova teorija takođe ima neke afinitete sa deontologijom u tome što naglašava naše obaveze prema drugima na osnovu naših ličnih odnosa. Međutim, za razliku od većine deontologa, Strosn ne veruje da se ove obaveze mogu opravdati pozivanjem na moralne principe. Konačno, dok Strosnova teorija razmatra efekte naših postupaka na druge (ono što naglašavaju konsekvencijalisti), on ne veruje da je moralnost naših postupaka određena isključivo njihovim posledicama. Umesto toga, Strosn smatra da su naše moralne prakse ukorenjene u našim prirodnim ljudskim stavovima. Dakle, iako u Strosnovoj teoriji moralne odgovornosti postoje elementi deontologije, konsekvencijalizma i etike vrlina, njegova teorija se ne uklapa u potpunosti ni u jednu od ovih kategorija. Umesto toga, nudi jedinstvenu perspektivu moralne odgovornosti zasnovanu na našim prirodnim ljudskim stavovima i odnosima.

Savremeni autori, poput Džefersonove (Jefferson, 2019), pokušali su da spoje Strosnov i konsekvencijalistički pristup moralnoj odgovornosti. Prema konsekvencijalističkom pristupu moralnoj odgovornosti naše prakse odgovornosti opravdane su njihovim efektima. Džefersonova (Jefferson, 2019) se slaže sa ovim pristupom i u svom radu pokazuje da konsekvencijalizam koji predlaže može izbeći neke probleme s kojima se suočavaju grublje forme konsekvencijalizma usvajanjem aspekata Strosnovog pristupa. Ova autorka kombinuje konsekvencijalistički prikaz sa Strosnovim shvatanjem moralne odgovornosti. Džefersonova smatra da su konsekvencijalistička razmatranja centralna za opravdanje naše prakse da jedni druge smatramo odgovornima. Iako se ovo opravdanje za naše prakse odgovornosti na kraju poziva na njihove posledice, ono ide zaobilaznim putem kroz ljudsku psihologiju i tvrdi da je opravdanje za naše trenutne prakse pripisivanja odgovornosti to što su pogodne da bića poput nas učine boljim i odgovornijim. Uloga konsekvencijalizma je stoga indirektnija. Konsekvencijalizam ovde predstavlja opštu tendenciju da se promoviše moralno delanje koje opravdava našu praksu odgovornosti, a ne efekat na jednog specifičnog delatnika u jednoj specifičnoj situaciji (Jefferson, 2019, str. 557–558).

Pristupi koji se fokusiraju na reaktivne stavove su na neki način prilično slični konsekvencijalističkim pristupima, jer su oba pristupa okarakterisana kao okrenuta budućnosti. Poput konsekvencijalista, teoretičari reaktivnih stavova tvrde da njihov pojam moralne odgovornosti nije talac metafizike slobodne volje, već je zasnovan na našim stvarnim praksama moralne odgovornosti. Neki autori čak tumače Strosna kao konsekvencijalistu (videti: Arpaly, 2009; McGeer, 2014).

Jedan od razloga zašto teoretičari reaktivnog stava odbacuju konsekvencijalističke pristupe moralnoj odgovornosti jeste taj što veruju da čisto konsekvencijalistički stavovi ne opravdavaju međuljudsku uključenost koja je centralna za naše stvarne reakcije pohvale i okrivljavanja (Jefferson, 2019, str. 560). Strosn kritikuje konsekvencijalistički pristup. Međutim, uprkos tome, Džefersonova smatra da je moguće kombinovati Strosnov pristup o međuljudskim odnosima i prakse pohvale i pripisivanja krivice kao ne direktno konsekvencijalističkih. Tako se može zadržati fenomenologija naše prakse moralne odgovornosti i kada nekoga osuđujemo i krivimo ne treba da gledamo na ovo kao na obrazovnu vežbu. Neki autori se neće složiti sa konsekvencijalističkim čitanjem Strosna koje nudi Džefersonova, jer oni vide neizbežnost reaktivnih stavova učesnika kao centralnu karakteristiku njegovog prikaza, pre nego konsekvencijalističke elemente koje naglašava ova

autorka. Džefersonova tvrdi da konsekvencijalista može usvojiti dosta toga od Strosnovog pristupa, iako priznaje da je upitno koliko će Strosnovog duha ostati u takvom pristupu. Autorka priznaje da je njen pristup možda previše orijentisan na posledice za mnoge strosnovce (Jefferson, 2019, str. 563).

Kada je reč o odnosu Strosnove teorije moralne odgovornosti i etici vrline, ovaj odnos nije direktan jer se Strosnov rad prvenstveno fokusira na temu moralne odgovornosti, a ne na etiku vrline. Međutim, postoje neke dodirne tačke ili preklapanja između njih, iako imaju različite naglaske. Etičari vrline se prvenstveno bave moralnim karakterom pojedinaca i vrlinama koje oni treba da neguju. Zamisao je da moralno ponašanje prirodno proizilazi iz vrlog karaktera. Etičari vrline često naglašavaju važnost moralnih emocija i stavova u etičkom ponašanju, a ovo je jedna oblast u kojoj bi moglo doći do preklapanja sa Strosnovom teorijom. Strosnova teorija moralne odgovornosti je usredsređena na naše prirodne ljudske stavove, poput ozlojeđenosti i zahvalnosti, koji dolaze u igru u našim ličnim odnosima. Ovi stavovi, prema Strosnu, zasnivaju našu praksu da jedni druge smatramo moralno odgovornim. Slično tome, etičari vrlina mogu tvrditi da su određene moralne emocije ili stavovi presudni za vrlo ponašanje. Međutim, ovde treba napraviti razliku. Strosnova teorija se bavi više time kako reagujemo na ponašanje drugih ljudi i moralne sudove koje donosimo o njima. Sa druge strane, etika vrline je više fokusirana na karakterne osobine koje pojedinci treba da razviju da bi vodili dobar, moralan život. Dakle, iako postoji određeno preklapanje u pogledu važnosti moralnih emocija i stavova, dve teorije imaju različite fokuse. Strosn je više zabrinut za naše stavove prema drugima i kako ih smatramo moralno odgovornim, dok se etičari vrline više bave vrlinama koje pojedinci treba da neguju. Pored toga, Strosnov pristup ne spada u okvir etike vrline. Na primer, on ne postavlja listu vrlina kojima treba težiti niti koristi jezik zasnovan na vrlinama da opiše ponašanje koje je moralno pohvalno ili osuđivano. Njegov fokus je više na našim praksama da jedni druge smatramo odgovornim, koje su zasnovane na našim prirodnim ljudskim stavovima i međuljudskim odnosima. Iako mogu postojati oblasti preklapanja ili zajedničke brige između Strosnove teorije i etike vrline, one se razlikuju po svom primarnom fokusu i pristupu.

Na osnovu sveobuhvatnih principa i smernica koje diktiraju naše moralne standarde, možemo razaznati da normativni okvir nije statičan entitet. Umesto toga, on se često prepliće sa dubljim filozofskim debatama koje dovode u pitanje same njegove temelje. Jedna takva ključna debata se usredsređuje oko pojmova slobode i determinizma i njihovih implikacija na moralnu odgovornost. Razumevanje ove interakcije može pružiti jasnoću o tome kako se naša normativna struktura prilagođava ovim izazovnim pojmovima. Imajući to na umu, preći ćemo na istraživanje moralne odgovornosti u kontekstu slobode i determinizma, debate koja je često uticala na naše shvatanje krivice, pohvale i odgovornosti.

3. Moralna odgovornost, sloboda i determinizam

Odnos između slobode i determinizma dugo je bila žarišna tačka u filozofskom diskursu, postavljajući pitanja o ljudskom delanju, izboru i prirodi moralne odgovornosti. Kako možemo pripisati moralnu krivicu ili pohvalu u determinističkom univerzumu, ili kako pojam slobode utiče na naše razumevanje moralne odgovornosti. Polazeći od osnovnih principa postavljenih u našoj diskusiji o normativnom okviru, ovo poglavlje će se upustiti u zamršeni lavirint slobode, determinizma i njihovih implikacija na moralnu odgovornost.

Sada je potrebno ukratko razmotriti pojam moralne odgovornosti u kontekstu debate o slobodnoj volji i determinizmu. Tradicionalno, pitanje moralne odgovornosti postavljeno je u svetlu pretnje determinizma: da li je odgovornost moguća ukoliko su sva zbivanja (uključujući i ljudsko delanje) kauzalno determinisani prethodnim zbivanjima, ili je umesto toga neophodan neki oblik slobodne volje (Shoemaker, 2007, str. 73)? Postavlja se pitanje da li je moralna

odgovornost kompatibilna sa determinizmom ili nije. Obično se podrazumeva da je delatnik odgovoran za svoje postupke onda kada ima sposobnost kontrole nad njima. Reč je o pozivanju na oblik kontrole koji delatniku omogućava da učini drugačije od onoga što je učinio (Talbert, 2019). U ovom odeljku ću razmotriti odnos između determinizma, slobode i moralne odgovornosti. Postoje dve glavne pozicije koje možemo zauzeti prema ovom pitanju – kompatibilizam i inkompatibilizam, u zavisnosti od toga da li smatramo da su slobodna volja i determinizam istovremeno mogući ili ne. U okviru inkompatibilizma, postoje deterministička i libertarijanska pozicija, koje se opisuju u nastavku poglavlja.

Determinizam je pozicija prema kojoj su sva zbivanja u svetu determinisana prethodnim okolnostima i uzrocima koji su van kontrole ljudi. Iz toga sledi da ljudi nikada nisu moralno odgovorni. *Kauzalni determinizam* je teza da je svako zbivanje ili radnja, uključujući i ljudsko delanje, neizbežan rezultat prethodnih zbivanja i zakona prirode (Caruso, 2021). Ukoliko je ova teza istinita, onda je pojava bilo kog zbivanja koje se dogodilo (uključujući zbivanja koja uključuju ljudsko promišljanje, izbor i delanje) bila neizbežna – jer je uzročno nužna – činjenicama o prošlosti (i zakonima prirode) pre tog zbivanja. Pod ovim uslovima, činjenice o sadašnjosti i o budućnosti, jedinstveno su fiksirane činjenicama o prošlosti (i o zakonima prirode): s obzirom na ove ranije činjenice, sadašnjost i budućnost mogu se odvijati samo na jedan način (Talbert, 2019). Argument determinista može se izraziti u sledećem obliku:

Ukoliko je determinizam istinit, tada su sva zbivanja, uključujući i sve odluke i postupke svake osobe, u potpunosti determinisani (određeni) okolnostima koje su izvan kontrole osobe. Ukoliko je ovo slučaj, tada osoba ne može postupiti drugačije. Stoga, osoba nije slobodna.

Osoba je moralno odgovorna za postupak ili pojavu samo ukoliko je ona slobodna.

Stoga, niko nikada nije moralno odgovoran za bilo koju odluku, postupak, ili ishod.

Dakle, deterministi smatraju da su slobodna volja i moralna odgovornost nemoguće jer su naši postupci uzročno determinisani. *Tvrđi* deterministi tvrde da kazna i krivica mogu biti korisne, ali poriču to da su one ikada moralno zaslužene. Krivica i kazna opravdane su samo time što služe vaspitanju i društvenom ponašanju.

Ukoliko posedovanje slobodne volje zahteva sposobnost da delatnik postupa drugačije nego što on to u stvari čini, onda je jasno zašto se slobodna volja često smatrala nekompatibilnom sa kauzalnim determinizmom. To je stanovište *inkompatibilizma*.³³ Jedan od argumenata koji su izneli klasični inkompatibilisti jeste da moralna odgovornost zahteva slobodnu volju, a to zahteva da je delatnik mogao da postupa drugačije ili da ima alternativne mogućnosti. Međutim, ako su naši postupci uzročno nužni onda delatnik nije mogao učiniti drugačije ili nije imao otvorene alternativne mogućnosti. U ovim okolnostima, zaključuje se u argumentu, delatnik nije ni slobodan, niti odgovoran (M. McKenna & Russell, 2008, str. 2). Inkompatibilistički argument može se formulisati na sledeći pojednostavljen način:

“Osoba postupa svojom voljom samo ako je ona njen krajnji izvor.

Ako je determinizam istinit, niko nije krajnji izvor svojih postupaka.

Stoga, ako je determinizam istinit, niko ne dela svojom voljom” (M. McKenna & Coates, 2021).

Ovaj argument se naziva *inkompatibilističkim argumentom izvora*. Za ovaj inkompatibilistički argument zahtev za alternativnim mogućnostima nije relevantan. Ono što

³³ Za detaljniji prikaz videti: Van Inwagen, 1983: “Ako je determinizam istinit, onda su naša dela posledica zakona prirode i zbivanja u dalekoj prošlosti. Ali nije do nas šta se zbivalo pre nego što smo se rodili, niti od nas zavisi kakvi su zakoni prirode. Prema tome, posledice ovih stvari (uključujući naša sadašnja dela) ne zavise od nas” (Van Inwagen, 1983, str. 16). Za više o ovoj temi videti: Clarke, 2003; D. Lewis, 1981, 2008.

jeste relevantno predstavlja uslov da je delatnik morao biti krajnji izvor svojih slobodnih voljnih postupaka.

Ukoliko je determinizam kao teorijski okvir valjan, tada bar neka zbivanja nisu u potpunosti determinisana prethodnim okolnostima. Tada postoje dve mogućnosti: indeterminizam i libertarijanizam. *Libertarijanizam* je inkompatibilistička pozicija prema kojoj je slobodna volja nekompatibilna sa determinističkim univerzumom i da, s obzirom na to da delatnici imaju slobodnu volju, teza determinizma nije istinita. Slobodna volja se tradicionalno zamišlja kao vrsta moći da se kontrolišu vlastiti izbori i postupci. Kada delatnik koristi slobodnu volju nad svojim izborima i postupcima, njegovi izbori i postupci zavise od njega samog u smislu da je on mogao postupiti drugačije, da bira da postupa tako kako postupa, i da je on izvor svog delanja. Neki autori definišu slobodnu volju kao uslov kontrole nad postupcima koji je nužan za moralnu odgovornost.³⁴ Metju O Leri definiše slobodnu volju kao “jedinstvenu sposobnost osoba da upotrebljavaju kontrolu nad svojim ponašanjem na najprimereniji način potreban za moralnu odgovornost” (O’Leary, 2015). Svi libertarijanci prihvataju tvrdnju da delatnici imaju kontrolu nad svojim postupcima, ali su podeljeni u pogledu toga koji su tačno uslovi potrebni za kontrolu nad valjitim postupcima. Skoro svi libertarijanci se slažu da ispoljavanje slobodne volje zahteva da delatnici postupaju iz razuma ili na osnovu razloga (na primer: Clarke, 2003; Franklin, 2018; Kane, 1998). Većina (ako ne i svi) libertarijanci smatraju da je sloboda da se postupa drugačije takođe neophodna za slobodnu volju i moralnu odgovornost (O’Connor & Franklin, 2022). Dakle, prema ovom stanovištu, posedovanje slobodne volje podrazumeva uzročnu ulogu samog delatnika, odnosno to da su sami delatnici izvor i uzrok svog postupanja, kao i delatnikove razloge za delanje.³⁵

Sa druge strane, klasični kompatibilisti su tvrdili da postoji razlika između postupka koji je slobodan i radnje koja je jednostavno neuzrokovana. Ako nekom postupku nedostaje bilo kakav uzrok, onda je reč o samo slučajnom zbivanju koje se ne može pripisati nijednom delatniku (M. McKenna & Russell, 2008, str. 2). *Kompatibilizam* je pozicija prema kojoj je determinizam kompatibilan sa postojanjem slobodne volje. Prema ovom stanovištu, ljudi mogu biti slobodni i moralno odgovorni kada postupaju bez prisile.³⁶ Klasični kompatibilisti tvrde da je pogrešno pretpostaviti da je kauzalna nužnost nespojiva sa slobodom i odgovornošću. Jedan ključni argument ove kompatibilističke pozicije jeste da je pogrešno pretpostaviti da sloboda implicira odsustvo uzročne nužnosti. Ono što sloboda zahteva jeste samo odsustvo prinude i prisile. Ponašanje je prinudno ili prisilno kada je izazvano i proizvedeno bez ili protiv volje i želja delatnika. Međutim, kada je radnja uzrokovana željama i voljama delatnika, onda se ona može pripisati delatniku i može se reći da delatnik dela slobodno u smislu koji je potreban za moralnu odgovornost (Baylis & Ayer, 1955; Hobart, 1934; Smart, 1961). Prema kompatibilistima, na delatnike koji su odgovorni možemo uticati podsticajima pohvale i nagrade, kao i pripisivanjem krivice i kažnjavanjem. Jedina vrsta slobode koja je potrebna za moralnu odgovornost jeste sloboda da postupamo prema opredeljenju naše sopstvene volje (M. McKenna & Russell, 2008, str. 2).

³⁴ Videti: Fischer, 1994, str. 3; Mele, 2006, str. 17; Wolf, 1990, str. 3–4.

³⁵ Istaknuti branilac libertarijanističke pozicije u dvadesetom veku bio je Roderik Čizlom (Roderick Chisholm), dok su savremeni libertarijanci Robert Kejn (Robert Kane), Piter van Invagen (Peter van Inwagen) i Robert Nozik (Robert Nozick). Za nedavne odbrane libertarijanističke pozicije videti: C. A. Campbell, 1951; Hampshire, 1970.

³⁶ Za tradicionalne odbrane gledišta da su moralna odgovornost i sloboda kompatibilni videti: J. Edwards, 2013; Hume & Hendel, 1997; Schlick, 1930; Stevenson, 1976.

Kompatibilističku tradiciju koja sledi Hjuma i Hobsa³⁷ preneli su u dvadeseti vek logički pozitivisti kao što su Ejer (Baylis & Ayer, 1955) i Moris Šlik (Schlick, 1930).³⁸

Jedna kompatibilistička strategija koja je postala posebno popularna u novijoj filozofiji jeste da se radikalnije tvrdi da sloboda ili moć da se postupa drugačije uopšte nije potrebna za moralnu odgovornost. Jednu uticajnu verzija ove strategije razvio je kompatibilista Denet (Dennett, 1984). Denet izvodi zaključak da za moralnu odgovornost nije potrebna moć da se postupa drugačije, odnosno, da je osoba moralno odgovorna uprkos tome što nije mogla učiniti drugačije od onoga što je učinila iako je njen postupak bio determinisan njenom voljom i drugim okolnostima.

Takođe postoje i uticajne strategije koje imaju za cilj da pokažu da moralna odgovornost ne zahteva slobodu ili moć da se učini drugačije. Ukoliko je ovo tačno, onda determinizam ne bi ugrozio odgovornost isključivanjem pristupa alternativama ponašanja (iako determinizam može ugroziti odgovornost na druge načine).³⁹ Ove strategije, prema kojima sloboda ili moć da se postupa drugačije, a koje su postale popularne među savremenim filozofima, pozivaju se na takozvane *primere u frankfurtskom stilu*, prema Frankfurtu koji ih je prvi razvio. Hari Frankfurt (Frankfurt, 1969) nudi primere koji imaju za cilj da pokažu da delatnik može biti moralno odgovoran za postupak čak i ako nije mogao učiniti drugačije. Verzije ovih primera se često nazivaju *Frankfurtskim slučajevima* ili *Frankfurtskim primerima*. Frankfurt je razvio ovaj pristup u nastojanju da opovrgne princip koji je nazvao *principom alternativnih mogućnosti* (*Principle of Alternative Possibilities – PAP*), prema kojem su “delatnici moralno odgovorni za ono što su uradili, samo ako su mogli da izbegnu da to ne urade ili su mogli učiniti drugačije”. Frankfurt je tvrdio da je ovaj princip lažan (Frankfurt, 1969).⁴⁰ Jedan drugi autor, Kejn, pak tvrdi da ove strategije ne uspevaju da pokažu da sloboda da se učini drugačije nije neophodna za moralnu odgovornost. Autor prvo kaže da ne treba da nas iznenađuje da je *PAP* netačan. Delatnici mogu biti moralno odgovorni za postupke koji su determinisani njihovim voljama u vreme kada su postupili i stoga da oni nisu mogli učiniti drugačije od onoga što su učinili. Ali to ne važi za sve postupke u našim životima. Da bi to bio slučaj, u nekim trenucima u našim životima, morali bismo da budemo sposobni ne samo da *odgovorimo na volju*, već i da *postavimo volju* ili *samoformiramo* izbore ili radnje, koje nisu bile određene našim postojećim voljama kada smo ih izvršili i koje su bile takve da smo mogli svojevolejno učiniti drugačije kada ih izvodimo (Kane, 2016, str. 240).

Klasični inkompatibilisti su se protivili ovim kompatibilističkim strategijama na nekoliko različitih osnova. Jedna stvar od posebnog značaja jeste da oni odbacuju utilitarno shvatanje moralne odgovornosti koje je okrenuto budućnosti, koje pružaju kompatibilisti. Odgovornost se ne sastoji samo u tome što se naše ponašanje može promeniti ili na njega uticati nagradama i kaznama, jer se na ove načine može uticati i na decu i na životinje, a oni, ipak, paradigmatički nisu odgovorni delatnici. Ono što, prema inkompatibilistima, nedostaje ovom klasičnom kompatibilističkom prikazu slobode i moralne odgovornosti jeste dovoljno dubok prikaz moralne odgovornosti. Preciznije, moramo biti u stanju da objasnimo značaj moralne zasluge i to zahteva da delatnik bude, na neki relevantan način, krajnji začetnik svog ponašanja. Kako bi to bilo moguće delatnik mora biti u stanju da bira između istinski otvorenih alternativa, a to zahteva netačnost determinizma. Neki inkompatibilisti, odnosno, libertarijanci, tvrde da ovi uslovi mogu biti ispunjeni (C. A. Campbell, 1951; R. Chisholm, 1964, 1967; R. Taylor,

³⁷ videti: Hobbes i ostali, 1999; Hume, 1748, 1979.

³⁸ Za nedavne prikaze koji se odnose na (i poboljšanje) ranih kompatibilističkih pristupa (videti: Fara, 2008; M. Smith, 2003; Vihvelin, 2004), a za kritiku ovih pristupa videti: Clarke, 2009.

³⁹ Videti: Fischer & Ravizza, 1998, str. 151–168; Van Inwagen, 1983, str. 182–188.

⁴⁰ Za primedbe na originalni primer Frankfurta videti: Ginet, 1996; Widerker, 1995, za odbranu Frankfurta videti: Fischer, 1982, 1994, 2006, a za rafinirane verzije primera iz Frankfurta videti: Hunt, 2000; Mele & Robb, 1998; Pereboom, 2001.

1974). Drugi, deterministi, tvrde da ovaj zahtev ne može biti zadovoljen (P. Edwards, 1958; Hospers, 2013). Poteškoća sa kojom su se i libertarijanci suočili jeste da pruže neki prikaz slobodne volje koji se proteže dalje od jednostavne negativne tvrdnje da naši postupci nisu uzročno nužni. Ovde je problem pružiti koherentan sadržaj nekom pojmu slobodne volje koji se ne urušava u puku slučajnost. Prema klasičnim kompatibilistima, kada libertarijanci pokušavaju da se suoče sa ovim izazovom, njihova metafizička opredeljenja imaju tendenciju da poprime oblik spekulativnih, antinaturalističkih izveštaja koji su i sami po sebi nejasni i teški za integraciju sa prirodnim poretkom zbivanja u svetu (Hobart, 1934; Schlick, 1930), prema (M. McKenna & Russell, 2008, str. 3).

3.1. Skepticizam u pogledu odgovornosti

Skepticizam u pogledu moralne odgovornosti odnosi se grupu stavova kojima se tvrdi da ljudi nikada nisu moralno odgovorni za svoje postupke. Neki skeptici u pogledu moralne odgovornosti u potpunosti odbacuju pojam moralne odgovornosti jer veruju da je nekoherentan ili nemoguć, dok drugi smatraju da naše najbolje filozofske i naučne teorije o svetu pružaju snažne i ubedljive razloge za usvajanje skepticizma u pogledu moralne odgovornosti. Međutim, sve varijante skepticizma moralne odgovornosti tvrde da ne postoji opravdanje potrebno da se utemelji osnovna zasluga moralne odgovornosti i prakse povezane sa njom (poput pohvale i pripisivanja krivice), (Caruso, 2021).⁴¹

Skepticizam u pogledu moralne odgovornosti može se braniti i sa pozicije determinista tvrdeći da ukoliko je determinizam valjan i ljudi nemaju slobodnu volju, sledi da oni nikada nisu moralno odgovorni. Ovaj pristup nedavno je branio Ted Honderich (Honderich, 2002). Skeptički zaključak u pogledu odgovornosti može se braniti i iz inkompatibilističke perspektive, koju zauzimaju savremeni skeptici u pogledu odgovornosti, tvrdeći da je vrsta slobodne volje potrebna za moralnu odgovornost zasnovanu na zaslugi nespojiva sa istinom ili lažnošću determinizma (videti: Pereboom, 2001, 2014). Skeptički stavovi o kojima se govori u nastavku su uglavnom ove vrste: skeptični zaključci koje oni zastupaju ne zavise od istine determinizma (Caruso, 2021).

3.2. Splet (moralnih) okolnosti, moralna slučajnost⁴²

Ovim argumentom tvrdi se da nam, bez obzira na kauzalnu strukturu univerzuma, nedostaje slobodna volja i moralna odgovornost, a slobodna volja i moralna odgovornost nespojive su sa postojanjem spleta okolnosti ili (moralne) slučajnosti.⁴³ Prema Tomasu Nejjelu, osoba je predmet spleta okolnosti ukoliko faktori koji nisu pod uticajem osobe utiču na moralne procene kojima je otvorena (Nagel, 1980, str. 24–38).⁴⁴ Pristup spletu okolnosti (slučajnosti) smatra da ovaj splet okolnosti podriva moralnu odgovornost. Činjenice o nečijim sklonostima, kapacitetima i temperamentu objašnjavaju mnogo – ako ne i svo – ponašanja te osobe, i ako su činjenice koje objašnjavaju zašto se osoba ponaša tako kako se ponaša i ono što ona čini rezultat dobre ili loše sreće, onda je možda nepravedno smatrati je odgovornom za takvo ponašanje. U tom slučaju, “ne ostaje ništa što bi se moglo pripisati odgovornom ja, a nama ne preostaje ništa osim... niza zbivanja, koji se može žaliti ili slaviti, ali ne i okrivljavati

⁴¹ Verzije skepticizma moralne odgovornosti istorijski su branili Spinoza, Volter, Didro, d’Holbah, Priestli, Šopenhauer, Niče, Derov Klarens, Skinner, Pol Edvards, a nedavno i Galen Strosn, Derk Pereboom, Brus Valer, Nil Levi, Talmer Somers, i Greg Karuso.

⁴² Eng. Moral Luck

⁴³ videti: Haji, 2016; Levy, 2009, 2011.

⁴⁴ Takođe videti: Williams & Nagel, 1976. Za nedavne odbrane ovog pristupa videti: Enoch & Marmor, 2007; Hartman, 2017; Khoury, 2018; Tierney, 2014.

ili hvaliti” (Williams & Nagel, 1976). Uprkos ovim tvrdnjama, sam Neigel ne prihvata u potpunosti skeptičan zaključak o odgovornosti na osnovu moralne sreće, ali su to učinili drugi autori, posebno Levi (Levy, 2011).

3.3. Konačna odgovornost

Još jedan argument za skepticizam u pogledu moralne odgovornosti, koji se uopšte ne poziva na determinizam ili indeterminizam, prvi je uveo Fridrih Niče (Nietzsche, 1886), a kasnije ga je razvio i dopunio Galen Strosn (G. Strawson, 1994, 2010, 2011). Ovaj argument tvrdi da su slobodna volja i konačna moralna odgovornost nekoherentni pojmovi. Galen Strosn svojim takozvanim *osnovnim argumentom* tvrdi da moralna odgovornost nije moguća (G. Strawson, 1994, 2010, 2011). Osnovni argument Galena Strosna zaključuje da “ne možemo biti istinski ili konačno moralno odgovorni za svoje postupke” (G. Strawson, 1994, str. 5). Pošto argument cilja na *konačnu* moralnu odgovornost, on ne isključuje nužno druge oblike, kao što je pristup moralnoj odgovornosti koji se fokusira na budućnost i, po nekim shvatanjima, odgovornost kao pripisivost. Argumentom se tvrdi da delatnik donosi svoje izbore zbog određenih činjenica o tome kakav je sam delatnik, međutim, kako bi bio odgovoran za svoje naknadne izbore, treba da bude odgovoran za činjenice o sebi, što nije moguće. Sledi da niko nije istinski ili konačno moralno odgovoran za svoje ponašanje (Caruso, 2021).⁴⁵

Gledište Pitera Strosna smatra se vrstom kompatibilizma (G. Strawson, 2008, str. 87). Strosn ne zastupa ovu poziciju direktno, ali tvrdi da smo ne-racionalno posvećeni ličnim reaktivnim stavovima i praksama – i, stoga, verovanju u primenljivost koncepata odgovornosti i slobode – na takav način da ne možemo pretpostaviti da bi odricanje od njih bilo ispravno ili racionalno ako bi se pokazalo da je teza determinizma istinita. Mi, praktički govoreći, nismo ni u stanju da ih se odrekemo. Mi ne možemo namerno usvojiti potpuno *objektivan* odnos prema ljudima (uključujući i sebe), nikada ih ne hvaleći ili okrivljujući, nikada, ukratko, ne tretirajući ih kao da su moralno odgovorni delatnici (G. Strawson, 2008, str. 87).

3.4. Strosnov stav i opravdanje naših praksa odgovornosti

Strosn je problemu opravdavanja naših verovanja u slobodu i moralnu odgovornost pristupio iz sasvim drugog ugla. Tvrdio je da metafizička analiza ovih pojmova nije samo potpuno irelevantna za pitanje naše slobode i moralne odgovornosti, već da takva analiza “preterano intelektualizuje” činjenice kakve poznajemo i zanemaruje veliki značaj koji pridajemo dobroj ili lošoj volji drugih prema nama (P. F. Strawson, 2008, str. 13–14). Umesto metafizičke analize, Strosn ispituje našu prirodnu sklonost da odgovaramo jedni na druge na načine koji pretpostavljaju naša verovanja u slobodnu volju i moralnu odgovornost. Tvrdio je da ispitivanjem uobičajenih reaktivnih stavova – naših prirodnih i afektivnih reakcija jedni na druge (i nas same) u svetlu namera i stavova ispoljenih na delu – možemo da opravdamo i svoja verovanja u slobodnu volju i moralnu odgovornost kao i retributivne prakse zasnovane na ovim verovanjima. Prema Strosnu, ako je primereno odgovoriti osobi nekim od reaktivnih stavova, kao što su zahvalnost ili ozlojeđenost, onda je prikladno da tu osobu smatramo moralno odgovornom za postupak koji je izazvao naš prirodni odgovor na stavove, a ako je prikladno da se neko smatra moralno odgovornim za ovu radnju, onda je ta osoba moralno odgovorna za izvršenje navedene radnje. Kako primećuje Mekena, samo kroz ispitivanje naše privrženosti

⁴⁵ Branioci *osnovnog argumenta* bili su Istvan, 2011; Parks, 2009. Argumenti je kritikovan od strane kompatibilista i libertarijanaca. Videti, na primer: Bernstein, 2005; Clarke, 2005; Coates, 2019; Fischer, 2006; Hurley, 2000; Kane, 1998. Za odgovore videti: Bernstein, 2005; Clarke, 2005; Kane, 1998; Lemos, 2015; Mele, 2001; Parks, 2009; Roskies, 2012.

reaktivnim stavovima možemo doći do razumevanja šta mislimo kada govorimo o slobodi, moralnoj odgovornosti i zaslugi (M. McKenna & Russell, 2008). Strosn tvrdi da pošto su naše prakse moralne odgovornosti zasnovane na sistemu ljudskih *reaktivnih stavova*, kao što su moralna ozlojeđenost, ogorčenje, krivica i zahvalnost, istinitost teze kauzalnog determinizma nije relevantna za to da li opravdano smatramo jedni druge i sebe moralno odgovornima. Štaviše, da je kauzalni determinizam istinit i da je ugrozio ove stavove, suočili bismo se sa perspektivom hladnog i proračunatog objektivnog stava, stava koji se odriče reaktivnih stavova i tretira pojedince kao objekte kojima se može manipulirati i koristiti u konsekvencijalističke svrhe. Strosn tvrdi da bi usvajanje objektivnog stava isključilo mogućnost smislenih vrsta ličnih odnosa koje vrednujemo. Dakle, prema Strosnu, usvajanje skepticizma u pogledu moralne odgovornosti, pod pretpostavkom da je to psihološki moguće, podrilo bi izraze naših interpersonalnih reaktivnih stavova neophodnih za dobre lične odnose i ugrozilo naše intrapersonalne reaktivne stavove kao što su kao krivica i pokajanje, koji su važni za lični moralni razvoj.⁴⁶

Prema Strosnu, opravdanje za tvrdnje o krivici i pohvali (moralnoj odgovornosti) završava se u sistemu ljudskih reaktivnih stavova, a istinitost ili neistinitost teze determinizma je irelevantna za to da li opravdano smatramo da su delatnici moralno odgovorni. Derk Pereboom, savremeni filozof koji se bavi dominantno slobodnom voljom i moralnom odgovornošću, tvrdi da se Strosn zalaže za dve teze. Prva je psihološka teza, da na reaktivne stavove ne može uticati verovanje u univerzalni determinizam, a druga je normativna teza da na njih to verovanje ne bi trebalo da utiče (Pereboom, 2008, str. 219). Pereboom takođe dodaje da je ovaj put prvi predložio Dejvid Hjum, a zatim ga je sofisticirano razvio Piter Strosn. U *Istraživanjima o ljudskom razumu*, Hjum prvo zastupa psihološku tezu: da na osećanja odobravanja i okrivljavanja ne može uticati vera u božanski determinizam ili u bilo koju filozofsku teoriju. Zatim se zalaže za normativnu tezu: da na ova osećanja ne bi trebalo da utiče vera u božanski determinizam ili u bilo koju filozofsku teoriju (Hume, 1748). Pereboom tvrdi da je Strosnovo gledište slično Hjumovom: poput Hjuma, Strosn prvo zastupa psihološku tezu da na reaktivne stavove ne može uticati verovanje u univerzalni determinizam, a zatim i normativnu tezu da to verovanje ne treba da utiče na njih. Međuljudski odnosi i prakse odgovornosti leže u samoj srži ljudskog načina postojanja. Okvir reaktivnih stavova *niti zahteva, niti dopušta, spoljašnje racionalno opravdanje*. Zahtevi za opravdanjem su legitimni samo unutar praksi, a zahtevanje opravdanja za čitavu praksu je filozofska greška (Pereboom, 2008, str. 223).⁴⁷

⁴⁶ Skeptici u pogledu moralne odgovornosti odgovaraju na dva načina. Jedan odgovor tvrdi da je, suprotno Strosnu, moguće usvojiti objektivni stav na način koji poštuje osobe i ne ometa naše lične odnose (Sommers 2007a). Drugi i češći odgovor priznaje da je Strosn možda u pravu u pogledu objektivnog stava, ali poriče da skepticizam u pogledu moralne odgovornosti zahteva od nas da odbacimo sve reaktivne stavove (Pereboom 1995, 2001, 2014a; Valler 1990, 2006, 2011; Milam 2016). Ovaj drugi pristup tvrdi da stavovi koje najviše želimo da zadržimo nisu podriveni skepticizmom moralne odgovornosti jer nemaju pretpostavke koje su u suprotnosti sa ovim stavom, ili pak imaju alternative koje nisu ugrožene. A ono što ostaje ne predstavlja Strosnovu objektivnost stava i dovoljno je da održi lične odnose koje cenimo. Ovu drugu liniju odgovora najviše je razvio Derk Pereboom (videti 1995, 2001, 2002a,b, 2009, 2012, 2013a, 2014a), prema (Caruso, 2021).

⁴⁷ Pereboom se, pak, ne slaže sa ovim stavovima, i razvija tri tačke neslaganja. Prvo, tvrdi da na reaktivne stavove može uticati verovanje da je determinizam istinit. Drugo, pod pretpostavkom da je vera u determinizam zaista u teoretskom sukobu sa reaktivnim stavovima, racionalna procena ovih stavova bi ponekad favorizovala odbacivanje ili reviziju pre nego zadržavanje. Treće, teorijski izazov reaktivnim stavovima sa stanovišta univerzalnog determinizma je legitiman uprkos zabrinutostima koje Strosn postavlja, odnosno, teorijski izazov reaktivnim stavovima zasnovanim na tezi o univerzalnom determinizmu nije spoljašnji u odnosu na praksu da delatnike smatramo moralno odgovornim. (Pereboom, 2008, str. 219, 224)

3.5. Racionalno opravdanje

Važno je naglasiti da Strosn ne smatra da reaktivni stavovi pružaju *racionalno* opravdanje postojanja naših praksi moralne odgovornosti, već *praktičko*.

U *Slobodi i ogorčenosti* Strosn je tvrdio da su naše uobičajene prakse da delatnike smatramo moralno odgovornima i srodni reaktivni stavovi (kao što su krivica, ljutnja, ogorčenje i moralno odobravanje) u potpunosti *unutrašnji* samim praksama. To znači da su izolovane od tradicionalnih filozofskih i metafizičkih pitanja, poput onih povezanih sa slobodnom voljom i determinizmom.

Džo Kampbel (J. Campbell, 2017) u svom radu pruža dobru interpretaciju i odbranu Strosnove naturalističke koncepcije slobodne volje i moralne odgovornosti. Ovaj autor pokazuje da je pretpostavka da Strosn tvrdi da reaktivni stavovi pružaju osnovu za racionalno opravdanje naših praksi pohvale i pripisivanja krivice neutemeljena i netačna. Racionalno opravdanje za iskaz *p* pruža razlog da se veruje u *p* (J. Campbell, 2017).⁴⁸

Mišljenje većine autora jeste da Strosn pokušava da pruži racionalno opravdanje naših moralnih praksi (J. Campbell, 2017, str. 33). Osnovna ideja jeste da se opravdanje za okrivljavanje i pohvalu završava u sistemu ljudskih reaktivnih stavova. Ova osnovna pretpostavka dolazi u stepenima. Može se tvrditi da Strosn usvaja konstitutivno gledište, prema kojem su sami reaktivni stavovi i prakse konstitutivni za odgovornost i da je odgovornost prema tome zasnovana na našem usvajanju ovih stavova. Takvo gledište je otvoreno za kritiku, jer, kako primećuju Fišer i Ravica, postoji razlika između *smatrati nekoga odgovornim* i *zaista biti odgovoran* (Fischer & Ravizza, 2018, str. 18). Iz činjenice da skup ljudi okrivljuje neku osobu za njen postupak ne proizilazi da je ona zaista kriva. Ako je Strosnovo gledište konstitutivno onda je on u krivu. Na drugom kraju spektra je tvrdnja da Strosn prihvata umerenije gledište kada je reč o odnosu biti-smatrati odgovornim, što slabi vezu između toga da ne neko smatra odgovornim i same odgovornosti. Tada se “biti moralno odgovoran mora razumeti u odnosu na prirodu smatrati nekoga moralno odgovornim” (M. McKenna, 2012, str. 30). Ono što je zajedničko svim kritikama osnovne pretpostavke jeste pokušaj da se pruži racionalno opravdanje za našu praksu da osobe smatramo krivima ili pohvalama za svoje postupke. Međutim, poenta Strosnovog naturalizma, prema Kempbelu, jeste da se treba odupreti ovoj vrsti redukcionizma. Kako Kempbel tvrdi, reaktivni stavovi služe da se utvrdi, a ne opravda, naše prihvatanje osnovnih obaveza vezanih za slobodnu volju i moralnu odgovornost. Ovo je u suprotnosti sa tvrdnjom da Strosn pruža racionalno opravdanje za kompatibilizam ili slobodnu volju (J. Campbell, 2017, str. 39).⁴⁹

Ono što je važno jeste da Strosnov naturalizam nije zamišljen kao racionalno opravdanje za naše prakse odgovornosti. Racionalno opravdanje zahteva potrebu i, prema Strosnu, nema potrebe u slučaju naših posvećenosti ovim praksama (J. Campbell, 2017, str. 43).

Kevin Magil (Magill, 2008) takođe brani Strosnov argument da naša praksa da delatnike smatramo odgovornim za njihove postupke nije nešto čemu se može dati opravdanje ili mu je ono potrebno. Ovaj svoj stav potkrepljuje pozivanjem na distinkciju između stavova

⁴⁸ Kampbel odgovara na kritike skeptika u pogledu slobodne volje (Pereboom, 2001, 2014; Smilansky, 2003; Sommers, 2007; G. Strawson, 2010), kompatibilista (M. McKenna, 2005a, 2012; M. S. McKenna, 1998; P. Russell, 1992; T. M. Scanlon, 1988; Wallace, 1998; Watson, 2004c), i libertarijanaca (Wiggins, 1973). Autor trdi da ove kritike usvajaju pretpostavku da Strosn smatra da reaktivni stavovi pružaju racionalno opravdanje naših praksi okrivljavanja i pohvala (J. Campbell, 2017, str. 26).

⁴⁹ bez obzira na to da li su ove tvrdnje podržane pragmatizmom, konstitutivnom teorijom ili nečim drugim.

i verovanja. Magli ukazuje na to da u Strosnovoj diskusiji o moralnoj odgovornosti postoji važna promena fokusa sa verovanja na stavove.

Kada bi pripisivanje krivice ljudima i prakse da se oni smatraju odgovornima bilo direktno zasnovano na verovanjima ili sudovima, uvek bi bilo moguće zapitati se koji su ontološki ili metafizički uslovi potrebni da bi takva verovanja ili sudovi bili istiniti ili opravdani. Stavovi, nasuprot tome, nisu ni istiniti ni lažni, i nisu opravdani ničim iznad standardnih uslova primenljivosti (Magill, 2008, str. 189).

Smatrati da ljudi jesu moralno odgovorni i usvojiti reaktivne stavove jeste neiskorenjiva praksa i karakteristika naše prirode i našeg odnosa jedni prema drugima. Posmatrano u celini, oni se ne mogu opravdati, ali ni ne zahtevaju opravdanje, a pomisao da kazna, zasluga i moralna odgovornost zahtevaju opravdanje je svojevrsna kategorijalna greška (Magill, 2008, str. 197).

Međutim, ne slažu se svi autori sa tumačenjem Strosna koje brane Kempbel, Magil i drugi autori. Strosn je tvrdio da su reaktivni stavovi u potpunosti *unutrašnji* samim praksama moralne odgovornosti i time izolovane od tradicionalnih filozofskih i metafizičkih pitanja. Ova *teza o izolaciji* je kontroverzna karakteristika Strosnovog rada i imala je svoje kritičare. Na primer, Robert Kejn u svom radu argumentuje da se naša praksa da delatnike smatramo odgovornim ne može u potpunosti izolovati od inkompatibilističkih stavova o slobodi i determinizmu. Ovaj autor argumentuje da postoje opravdani razlozi da verujemo da naše uobičajene prakse da osobe smatramo moralno odgovornim zahtevaju to da bar ponekad u našim životima moramo biti sposobni da se ponašamo slobodno na način koji nije determinisan (Kane, 2016, str. 229).⁵⁰ Ovu tezu autor brani navodeći da različite kompatibilističke strategije koje pokušavaju da pokažu da je moralna odgovornost kompatibilna sa determinizmom to ne uspevaju da pokažu. Da bismo u potpunosti opravdali naše uobičajene prakse da delatnike smatramo moralno odgovornima i sloboda koje su time uključene, moramo napraviti razliku između različitih vrsta slobode, a posebno između slobode delanja i slobode volje. Autor smatra da obe vrste slobode i pojmovi odgovornosti koji su sa njima povezani zahtevaju da u potpunosti opravdaju naše uobičajene prakse da delatnike smatramo moralno odgovornim (Kane, 2016, str. 230). Mekena tvrdi da Strosn nudi četiri argumenta za kompatibilizam, i pruža taksonomiju Strosnovih argumenata (M. McKenna, 2005b, str. 166–168):

- argument praktičke racionalnosti (Wallace, 2006, str. 99–103),
- argument iz izgovora (opravdanja) (Waller 2006: 81–83),
- argument internalističkog opravdanja (Pereboom, 2014, str. 153–154, 179; Wallace, 2006, str. 125–127),
- argument psihološke nemogućnosti (Pereboom, 2014, str. 178; Wallace, 2006, str. 28–38).

Smatram da ovi argumenti nisu valjani i da u Strosnovom tekstu možemo pronaći jasne naznake odbacivanja racionalnog opravdanja i potrebe za ovakvim opravdanjem postojanja reaktivnih stavova i moralne odgovornosti. Dakle, prema Strosnu, mi nismo u stanju da se odrekemo reaktivnih stavova, jer su oni isuviše duboko ukorenjeni u naš život. Međutim, čak i ukoliko se zapitamo da li bi prihvatanje teze determinizma trebalo racionalno da nas navede da odustanemo od njega (kada bismo to zaista mogli učiniti), odgovor je – ne. Jer odluka o tome da li treba racionalno da zauzmemo reaktivni stav je praktička, dok je istina teze determinizma teorijsko pitanje. Možemo prihvatiti da je pitanje da li je determinizam istinit ili ne teorijsko, dok je pitanje da li treba da zauzmemo reaktivni stav ili ne, uključujući pitanje da li treba da smatramo ljude odgovornim, praktičko pitanje.

⁵⁰ Za kritike Strosnove teze da determinizam nije relevantan za naše prakse odgovornosti videti: Nagel (1986: 124–126), Watson (1987), Russell (2011), Fischer (2014).

4. Strosnov shvatanje moralne odgovornosti

U vreme kada se pojavila *Sloboda i ogorčenost*, u temama anglo-američke filozofije preovladavao je *običan jezik*, odnosno *pojmovna analiza*. U to vreme, dakle sredinom dvadesetog veka, bilo je rasprostranjeno uverenje da je pravi način za razrešenje problema slobodne volje i determinizma pružanje ispravne analize logičkih odnosa između pojmova kao što su *sloboda*, *uzročnost*, *odgovornost* i *mogao je učiniti drugačije*. Iza ovog pristupa leži pretpostavka da svaki pojam ima neko prepoznatljivo, određeno značenje i da bi ovaj postupak *analize pojmova* mogao rešiti problem determinizma i slobodne volje. U vezi sa ovom pretpostavkom je i stav da jezik oličava sve logičke razlike koje su potrebne za svakodnevni moralni razgovor i praksu (M. McKenna & Russell, 2008, str. 9).

Strosnov naturalistički pristup problemu slobodne volje predstavlja fundamentalni pomak od ove vrste filozofske metodologije (M. McKenna & Russell, 2008, str. 9). Međutim, iako Strosnov naturalistički obrt naglašava činjenice ljudske moralne psihologije, za razliku od čisto pojmovne analize, postoje karakteristike njegove metodologije koje prate uobičajeni pristup jeziku na više načina. Može se tvrditi, na primer, da Strosnova naturalistička opredeljenja u *Slobodi i ogorčenosti* manifestuju njegovu sopstvenu sklonost ka *deskriptivnoj* u odnosu na *revizionističku* metafiziku. Ovu razliku Strosn uvodi u *Pojedincima (Individuals)*⁵¹, koja je objavljena tri godine pre *Slobode i ogorčenosti*. Deskriptivna metafizika zadovoljava se opisivanjem stvarne strukture našeg mišljenja o svetu, dok revizionistička metafizika nastoji da poboljša ovu strukturu. Ideja deskriptivne metafizike je podložna susretu sa skepticizmom.⁵² Strosn takođe ukazuje na to da je njegov rad u *Pojedincima* zamišljen kao doprinos deskriptivnoj, a ne revizionističkoj metafizici. Isti *deskriptivan* duh je prisutan i u *Slobodi i ogorčenosti*. Strosn želi da objasni prirodnu osnovu naših pojmova i praksi povezanih sa moralnom odgovornošću unutar *mreže* ljudskih reaktivnih stavova i osećanja.

Ove karakteristike Strosnovog naturalizma i deskriptivističke metafizike mogu se osporiti sa dve tačke gledišta. Prvo, može se tvrditi da naša ljudska posvećenost okviru reaktivnih stavova ili moralnih osećanja nije toliko suštinska za ljudsku prirodu kao što to Strosn sugeriše.⁵³ Može se tvrditi da reaktivni stavovi nisu trajna, neizbežna obeležja ljudske prirode, kao što je to slučaj sa osnovnim emocijama poput straha ili ljubavi, već ih treba posmatrati kao kulturne tvorevine koje su nastale u određenim istorijskim i društvenim uslovima. Reaktivni stavovi uključuju skup društveno stečenih dispozicija i očekivanja i možemo zamisliti radikalnije promene i transformacije u ljudskim odnosima i stavovima nego što Strosn dozvoljava. U vezi sa ovim, takođe se može tvrditi da ga Strosnov oblik deskriptivističke metafizike i naturalizma obavezuje na *statičan* i *konzervativan* prikaz naših osnovnih pojmova i praksi koje se odnose na moralnu odgovornost (M. McKenna & Russell, 2008, str. 10). Iako Strosn dozvoljava da postoji “beskonačan prostor za modifikaciju, preusmeravanje, kritiku i opravdanje” (P. F. Strawson, 1974, str. 13) on poriče svaki radikalni revizionistički prikaz odgovornosti koji bi nas odveo u pravcu čisto utilitarističke ili konsekvencijalističke teorije. Kritičar može tvrditi da su naši stavovi i prakse u ovoj sferi fleksibilniji i plastičniji nego što Strosnova slika sugeriše i da nas naša teorijska razmišljanja mogu odvesti u pravcu fundamentalnijih promena *revizionističkog* karaktera.⁵⁴

⁵¹ Strawson, P. F. (2011.) *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*, Routledge.

⁵² Kako se razlikuje od onoga što se zove filozofska, ili logička, ili pojmovna analiza? Ne razlikuje se po vrsti namere, već samo po obimu ili opštosti. Sa ciljem da razotkrije najopštije karakteristike naše pojmovne strukture, može uzeti mnogo manje zdravo za gotovo od ograničenijeg i delimičnog pojmovnog istraživanja (P. F. Strawson, 2011a, str. 9).

⁵³ Videti: Little & Wallace, 1996; Watson, 1987.

⁵⁴ Za ove tvrdnje i argumente videti: Pereboom, 2001.

Savremeni autor koji se bavio pitanjem moralne odgovornosti i interpretacijom Strosna, De Mesel, tvrdi da, ukoliko se *opravdanje* shvati kao što ga shvataju Vitgenštajn i Strosn, Strosn ne pruža opravdanje naših moralnih praksi (De Mesel, 2018a). Ludvig Vitgenštajn u svom delu "O izvesnosti", koje predstavlja njegovu kasnu epistemološku poziciju i koje se smatra odgovorom na Murov „dokaz” spoljašnjeg sveta i druge „zdravorazumske” iskaze, pruža pogled na znanje i sumnju i dovodi u pitanje koherentnost radikalnog skepticizma. On razmatra različita epistemološka pitanja, kao što su priroda znanja, skepticizam, izvesnost i status naše „slike sveta“. Vitgenštajn smatra da „izvesnosti“ poput Murovog dokaza spoljašnjeg sveta („Evo jedne ruke, a evo druge“), na kojima zasnivamo svoj život i razumevanje sveta, nisu u stvari u domenu znanja. Oni nisu predmeti znanja, već fundamentalniji od toga – oni su aspekti našeg pogleda na svet ili „slike sveta“, koji čine tlo ili okvir na kome počiva naše znanje i razumevanje. Vitgenštajn osporava ideju fundamentalističkog pristupa znanju prema kojem su neka uverenja zasnovana na drugima. Nasuprot ovome, Vitgenštajn smatra da se naša verovanja prepliću u nehijerarhijskoj mreži.

Kada je reč o Vitgenštajnovom pogledu na (racionalno) opravdanje, on je tvrdio da opravdanje nije nešto što se na kraju može zasnivati ili temeljiti na bilo čemu, što predstavlja odstupanje od tradicionalnih filozofskih gledišta. On nije video racionalno opravdanje kao pitanje traganja do nekog konačnog skupa opravdanih verovanja ili temeljnih principa. Umesto toga, on je opravdanje video kao jezičku igru, skup praksi kojima se bavimo. U ovom smislu, ovo shvatanje se može posmatrati kao promocija određene vrste pragmatizma. Opravdanje je povezano sa našom praksom i načinom na koji živimo. Nisu nam potrebni krajnji temelji za opravdanje. Temeljnim izvesnostima koje imamo, poput stava da „svet postoji“, opravdanje nije potrebno i one zaista ne mogu biti opravdane na uobičajeni način. Oni su jednostavno deo našeg oblika života, praksa i aktivnosti kojima se bavimo. Prikazuju se u našim postupcima, a ne nešto što možemo dokazati ili opovrgnuti. Oni nisu znanje, ali omogućavaju znanje.

Slično Vitgenštajnovoj poziciji, De Mesel tvrdi da Strosn ne opravdava naše prakse odgovornosti, već kritikuje i pesimistu, koji pruža metafizičko (libertarijansko) opravdanje naših praksi, i optimistu, koji opravdava naše prakse utilitarističkim terminima. I jedan i drugi autor ne shvataju da naša praksa odgovornosti u celini ne može, i ne mora da bude *opravdana eksternalistički*, što znači izvan samih praksi (P. F. Strawson, 1974, str. 13). Pod uticajem Vitgenštajnovе rasprave o skepticizmu u njegovom delu *O izvesnosti*,⁵⁵ De Mesel smatra da bi Strosn mogao tvrditi da su naši međuljudski odnosi i prakse moralne odgovornosti van granica opravdanosti ili neopravdanosti (De Mesel, 2018a, str. 605).

Potreba za opravdanjem već pretpostavlja da u našoj praksi nedostaje nešto što treba popuniti. Pružanje *spoljnog opravdanja* za naše prakse odgovornosti pretpostavlja da nema opravdanja i da, ako ne postoji spoljno opravdanje koje treba dati, naša praksa odgovornosti jeste neopravdana. Ali naše prakse odgovornosti su izvan domena opravdanosti ili neopravdanosti. Igra davanja ili izostanka opravdanja odvija se u granicama smisla. Poricanje nečega razumljivog nije nešto što je neopravdano, već nešto što je nerazumljivo (De Mesel, 2018a, str. 605–606).

U sekundarnoj literaturi o delu *Sloboda i ogorčenosta* uobičajeno je shvatanje da Strosn tvrdi da je *psihološki nemoguće* odbaciti našu praksu odgovornosti (De Mesel, 2018a, str. 607). Iako je ova pretpostavka veoma rasprostranjena, sam Strosn ne govori o *psihološkoj nemogućnosti*. *Psihološka nemogućnost* (ili *neizbežnost*) u *Slobodi i ogorčenosti* se uopšte ne pominje. Ipak, Strosn govori o našoj prirodnoj posvećenosti našim reaktivnim stavovima i našoj nesposobnosti da odustanemo od njih. Govoriti o *psihološkoj nemogućnosti* u ovom smislu ne izgleda sasvim neprikladno. To je deo filozofove eksplanatorne strategije. Pitanje je,

⁵⁵ Wittgenstein, 1979.

međutim, da li naglasak na našoj prirodnoj posvećenosti našim reaktivnim stavovima treba posmatrati kao nezavisan argument, ili samo kao deo šire strategije (De Mesel, 2018a, str. 607).

Strosn piše (1998. na kraju svoje karijere): Nije u pitanju samo odbacivanje zahteva za opravdanjem nečijeg verovanja, već pre da je zahtev za opravdanjem zaista besmislen (Strawson 1998b: 370), prema: (De Mesel, 2018a, str. 608). Čitanje *psihološke nemogućnosti* ne odražava najbolje Strosnove namere. Ali kako onda treba razumeti Strosna? Strosn piše: “Ne čini se kontradiktornim pretpostaviti da bi se to moglo dogoditi. Dakle, pretpostavljam da moramo reći da nije apsolutno nezamislivo da se to dogodi. Međutim, ja sam snažno sklon da mislim da je to, za nas kakvi jesmo, praktički nezamislivo” (P. F. Strawson, 1974, str. 7). U ovom odlomku, Strosn govori o *praktičkoj nezamislivosti*, a ne o *psihološkoj nemogućnosti*. On pravi razliku između *apsolutne nezamislivosti* (koju poistovećuje sa samokontradiktornošću) i *praktičke nezamislivosti* (De Mesel, 2018a, str. 608).

Slično razlikovanje se može pronaći i u Strosnovom delu *Analiza i metafizika* (P. F. Strawson, 1992). U ovom delu Strosn tvrdi da su određene međusobne veze između naših pojmova ne-kontingentne i pravi razliku između dve vrste takve ne-kontingentnosti. Prema prvom smislu ne-kontingentnosti, nešto može biti nekontingentno ako bi njegovo nepostojanje impliciralo kontradikciju. Drugi smisao ne-kontingentnosti “*može se razumeti i u mnogo interesantnijem, iako manje određenom smislu*” (P. F. Strawson, 1992, str. 25). Ova vrsta ne-kontingentnosti ne implicira kontradikciju. Naši reaktivni stavovi bi bili nekontingentni jer bi njihovo nepostojanje (koje bi bilo rezultat potpunog odbacivanja naših praksi) ne implicira kontradikciju. Kao što ne možemo razumljivo zamisliti lava koji govori, ne možemo razumljivo da zamislimo da ljudska bića nisu uključena u obične međuljudske odnose. Svakako, ovo su možda *logičke* (neprotivurečne) mogućnosti, ali Strosnov pojam zamislivosti je zahtevniji: postoji smisao u kome lav koji govori više nije lav, u kojoj ljudska bića više nisu ljudska bića ako nisu uključena u uobičajene međuljudske odnose. Iako takav pojam (*ne*)*zamislivosti* možda nije, kako Strosn priznaje, vrlo *određen*. Strosn opisuje naše pojmove moralne odgovornosti, objašnjava kako su oni ukorenjeni u našim prirodnim odgovorima jedni na druge (i na sebe) kako bismo postavili ograničenja na razumljivost scenarija u kojem zamišljamo potpuni propadanje naše prakse odgovornosti. Umesto da bilo pruži opravdanje ili samo navede psihološku činjenicu, on ima za cilj da potkopa razumljivost radikalne promene koja bi dovela do napuštanja naše prakse odgovornosti. Odustajanje od naše prakse odgovornosti značilo bi da bismo morali da se odrekemo naših reaktivnih stavova, odustajanje od naših reaktivnih stavova značilo bi odustajanje od naših uobičajenih međuljudskih odnosa, odustajanje od naših međuljudskih odnosa značilo bi odricanje od naše ljudskosti (De Mesel, 2018a, str. 609–610).

Strosnov stav prema ovim pitanjima može se posmatrati i u svetlu Karnapove distinkcije između unutrašnjih i spoljašnjih pitanja. Rudolf Karnap, ključna figura logičkog pozitivizma, razlikovao je u svom radu dve vrste pitanja, unutrašnja i spoljašnja. Ovu distinkciju je uveo u svom radu “Empirizam, semantika i ontologija” (Carnap, 1950). Prema Karnapu, unutrašnja pitanja su ona koja se postavljaju unutar određenog jezičkog okvira, pod pretpostavkom prihvatanja određenih pravila i standarda. U slučaju nauke, unutrašnja pitanja mogu biti pitanja poput “da li postoje elektroni” u okviru fizike. Takvo pitanje se smatra unutrašnjim jer se na njega može odgovoriti na osnovu empirijskih dokaza, odnosno izvođenjem eksperimenata i posmatranjem njihovih ishoda. Karnap tvrdi da su metode za rešavanje ovakvih sporova dobro utvrđene u različitim naukama, i da ne postoji filozofski problem stvarnosti povezan sa takvim unutrašnjim pitanjima. Spoljašnja pitanja, sa druge strane, odnose se na prihvatanje ili odbacivanje samog jezičkog okvira. Koristeći isti primer, spoljašnje pitanje glasilo bi: “da li postoje fizički objekti (kao što su elektroni)”. Prema Karnapu, takva pitanja nisu činjenična već praktička ili pragmatička. Ona se tiču toga da li je usvajanje jezičkog okvira koji uključuje elektrone pogodno ili plodno za potrebe naučnog

istraživanja. Dakle, ne postoje činjenice koje bi mogle da reše takva spoljna pitanja. Razlika između unutrašnjih i spoljašnjih pitanja je značajna jer pruža način da se zaobiđu neki tradicionalni metafizički sporovi, kao što je spor o postojanju apstraktnih entiteta (poput brojeva ili svojstava). Po Karnapovom mišljenju, ovaj spor uopšte nije spor o činjenicama. Kada usvojimo lingvistički okvir koji uključuje razgovor o brojevima, na primer, unutrašnja pitanja o određenim brojevima mogu se jednostavno rešiti. Ali spoljašnja pitanja o tome da li brojevi uopšte postoje nisu prava činjenična pitanja.

Dakle, unutrašnja pitanja su pitanja u kojima se upravlja standardnim pravilima upotrebe koja ih čine delom jezičkog okvira u koji se ovi termini uopšte uvode. Spoljašnje pitanje je pitanje gde termin nije regulisan njegovim standardnim pravilima upotrebe. Međutim, ako je to slučaj, spoljašnje pitanje u kojem termin nije regulisan njegovim standardnim pravilima upotrebe je ili (1) besmisleno, jer ako termin nije regulisan njegovim stvarnim pravilima upotrebe, to čini termin i pitanje u kojem se javlja besmisleno, ili (2) mora se tumačiti kao predlog za usvajanje novog skupa pravila.

Slično ovome, Strosnovo gledište se može posmatrati kao način da opišemo stvarna pravila koja sledimo kada koristimo rečnik odgovornosti u našim stvarnim praksama. U okviru naše prakse odgovornosti, usvajamo određeni skup pravila koja određuju da li je neko moralno odgovoran ako se pojave određeni uslovi. Važni kriterijumi za pripisivanje moralne odgovornosti mogu uključivati kvalitet volje delatnika, njegovo znanje o mogućim posledicama, da li je to uradio namerno itd. Ovi uslovi će biti ispunjeni u nekim slučajevima, a u drugim ne; ono što je važno jeste da postoji okvir pravila po kojima možemo prilično pouzdano odlučiti da li je neko moralno odgovoran ili ne (De Mesel, 2018a, str. 610). U takvim okolnostima, termin *moralna odgovornost* se koristi, tj. reguliše standardnim pravilima primene i zaključivanja koja čine njegovo značenje. Međutim, ako odemo predaleko od stvarnog skupa pravila koja regulišu razgovore o odgovornosti u našim stvarnim praksama, na kraju više ne koristimo termin, već ga samo pominjemo. Takvo pominjanje se onda dobrotvorno može protumačiti kao predlog za usvajanje novog skupa pravila, ili, Strosnovim rečima, kao *revizionistički metafizički projekat*. Dakle, Strosnov stav o *unutrašnjem* i *spoljašnjem* opravdanju naše prakse odgovornosti može biti pod uticajem Karnapove razlike *unutrašnjih/spoljašnjih pitanja* (De Mesel, 2018a, str. 611).

Strosnov esej *Sloboda i ogorčenost*, prvi put objavljen 1962. godine, jedan je od najvažnijih i najuticajnijih doprinosa filozofiji (morala) nastalih tokom ovog perioda (M. McKenna & Russell, 2008, str. 1). Strosnov cilj u ovom eseju jeste da reši takozvani problem determinizma i odgovornosti. On to čini praveći kontrast između dvaju različitih perspektiva koje možemo zauzeti prema svetu: tačku gledišta *učesnika* i *objektivne* tačke gledišta. Ove perspektive podrazumevaju različita objašnjenja postupaka drugih ljudi. Sa objektivne tačke gledišta, mi ljude vidimo kao elemente prirodnog sveta, uzročno manipulisane i podložne manipulaciji na različite načine. Sa učesnikove tačke gledišta, mi druge vidimo kao prikladne objekte *reaktivnih stavova*, stavova poput zahvalnosti, ljutnje, simpatije i ogorčenja, koji pretpostavljaju odgovornost drugih ljudi.⁵⁶ Strosn takođe tvrdi da su naši reaktivni stavovi prema drugima i prema sebi prirodni i neizbežni. Oni su centralan deo onoga što znači biti čovek, ljudsko biće. Valjanost determinizma kao metafizičkog pristupa nas, stoga, ne može primorati da odustanemo od perspektive učesnika, zbog toga što su reaktivni stavovi tako duboko ukorenjeni u našoj ljudskosti. Između determinizma i odgovornosti ne može biti sukoba (Snowdon & Gomes, 2021). Strosn u *Slobodi i ogorčenosti* tvrdi da reaktivni stavovi igraju fundamentalnu ulogu u našim praksama da jedni druge smatramo odgovornim.

U ovom delu Strosn je razvio opštu teoriju o tome šta je moralna odgovornost. Strosn je smatrao da su i inkompatibilisti i kompatibilisti pogrešno protumačili prirodu moralne

⁵⁶ Ove dve perspektive suprotne su jedna drugoj, ali su obe legitimne (opravdane).

odgovornosti. Kako bismo razumeli moralnu odgovornost, Strosn opisuje reaktivne stavove, stavove koje jedna osoba ima prema drugima kada u njihovom ponašanju prepozna stav zle volje. Tada proizilaze prirodne reakcije na namere ili stavove počinioca. Kada počinitelj učini nepravdu nekoj osobi, ona, oštećena strana, obično ima lični reaktivni stav ozlojeđenosti. Kada počinitelj nanese nepravdu nekom trećem licu, prirodni reaktivni stav je moralno ogorčenje (ogorčenost), koje predstavlja *indirektni ekvivalent ili analogni stav ozlojeđenosti* koji se oseća u ime oštećenog. Kada je neko sam počinitelj nepravde, razmišljajući o nepravdi učinjenoj drugome shvata da je nepravda učinjena drugome, prirodni reaktivni stav je krivica (M. McKenna & Coates, 2021).

Prema Strosnu, opravdanje postupanja neke osobe – izbor da je ne smatramo krivom za neki njen postupak – podrazumeva više od objektivne procene da ona to nije uradila, ili da to nije nameravala. Izbor da tu osobu ne smatramo krivom uključuje suspenziju ili povlačenje određenih moralnih reaktivnih stavova, stavova koji uključuju emocionalne reakcije. Prema Strosnovom mišljenju, ono što znači smatrati osobu moralno odgovornom za pogrešno ponašanje jeste sklonost ka moralnom reaktivnom stavu kao što je ogorčenost. Ono što je najvažnije, indignacija (ozlojeđenost) je odgovor na uočeni stav loše volje ili krivog motiva (culpable motive) u ponašanju osobe koja se smatra odgovornom. Otuda je, objašnjava Strosn, postavljanje pitanja da li se čitav okvir moralne odgovornosti treba smatrati iracionalnim i treba ga se odreći kao iracionalnog, ukoliko bi se otkrilo da je determinizam istinit) jednako postavljanju pitanja da li osobe u interpersonalnoj zajednici — tj. stvarnom životu — treba da se odreknu reaktivnog stava prema osobama koje učine nepravdu drugima, a koje to ponekad čine namerno (M. McKenna & Coates, 2021). Strosn smatra da su moralni reaktivni stavovi, koji su konstitutivna osnova naše prakse moralne odgovornosti, kao i međuljudski odnosi i očekivanja koja daju strukturu ovim stavovima, duboko utkani u ljudski život. Ovi stavovi, odnosi i očekivanja izraz su prirodnih, osnovnih karakteristika našeg društvenog života — njihovih emocionalnih tekstura — da je praktički nemoguće zamisliti kako bi se od njih moglo odustati.⁵⁷

Strosn u *Slobodi i ogorčenosti* predstavlja svoj osnovni cilj kao pokušaj *pomirenja* dve glavne strane u sporu o slobodnoj volji. U svrhu svoje diskusije on usvaja sopstvene etikete za različite strane kojima se bavi. Strosn kompatibiliste naziva *optimistima*, onima koji tvrde da naši stavovi i prakse povezane sa moralnom odgovornošću ni na koji način ne bi bili diskreditovani tezom determinizma. Inkompatibiliste Strosn naziva *pesimistima*, onima koji veruju da bi tačnost teze determinizma diskreditovala i potkopala našu posvećenost ovim stavovima i praksama. *Pesimisti* mogu, zbog toga, biti ili libertarijanci ili moralni skeptici. Libertarijanac smatra da slobodna volja zahteva netačnost determinizma, da slobodna volja postoji i da ona služi da podrži duboku koncepciju moralne odgovornosti. Moralni skeptik nije samo *pesimista* na pretpostavci da je determinizam istinit, već i prema pretpostavci da je determinizam netačan. Drugim rečima, moralni skeptik je sistematski pesimista koji zaključuje da je dilema determinizma nerešiva (M. McKenna & Russell, 2008, str. 4).

Dakle, u *Slobodi i ogorčenosti* Strosn pokušava da pomiri dva suprotstavljena gledišta: optimizam i pesimizam. Optimista je kompatibilista, dok je pesimista inkompatibilista. Ono oko čega se spore jesu izgledi za slobodnu volju s obzirom na determinizam. Strosn ne planira da pomiri inkompatibilizam sa kompatibilizmom, jer je to nemoguće. Umesto toga, Strosn se nada da će pesimista napraviti “formalno povlačenje u zamenu za vitalni ustupak” od optimista. Prema pesimizmu, pojam moralne odgovornosti “nema primenu, i prakse kažnjavanja i okrivljavanja, izražavanja moralne osude i odobravanja, zaista su neopravdane” s obzirom na

⁵⁷ Nekoliko savremenih filozofa je unapredilo Strosnovo gledište videti: Coates, 2019; Fischer & Ravizza, 1998; P. Russell, 1995; Shabo, 2012; Shoemaker, 2017; Wallace, 1998; Watson, 2004c; Wolf, 1981.

determinizam. Pesimizam je inkompatibilizam. Optimizam je kompatibilizam, ali Strosnova meta je onaj ko ukazuje na “efikasnost praksi kažnjavanja, moralne osude i odobravanja, u regulisanju ponašanja na društveno poželjne načine” (P. F. Strawson, 1974, str. 1). Ovo se odnosi na skup gledišta koja su usvojili filozofi poput Morisa Šlika (Schlick, 1939), Novel-Smita (Nowell-Smith, 1948), i Smarta (Smart, 1961). Skenlon ove teorije naziva *teorijama o uticaju* zbog toga što tvrde “da je svrha ili cilj moralne pohvale ili okrivljavanja da utiču na ponašanje ljudi” (T. M. Scanlon, 1988). Strosnova zabrinutost oko teorija uticaja, zabrinutost koju deli sa pesimistom, jeste da one ne uspevaju da obezbede čvrstu moralnu odgovornost. Strosn želi da optimista prizna da su teorije uticaja *neadekvatne* i da izostavljaju nešto *vitalno*. Zauzvrat, on se nada da će pesimista povući svoje metafizičke obaveze, posebno svoje uverenje da moralna odgovornost “može biti sigurna samo ako, pored činjenica kakve poznajemo, postoji još jedna činjenica da je determinizam netačan” (P. F. Strawson, 1974, str. 1). Strosn predviđa teoriju moralne odgovornosti koja je dovoljno praktička da zadovolji teoretičara uticaja, dozvoljava snažnu moralnu odgovornost koju pesimista traži, ali izbegava *paničnu metafiziku*. Posmatrano u ovom svetlu, Strosnova teorija predstavlja kompatibilističko gledište (Smilansky, 2008; G. Strawson, 2010, str. 84; Waller, 2003), prema (J. Campbell, 2017, str. 32).

Ovo je pitanje koje se smatra relevantnim za naš stav prema životu. Pesimista/inkompatibilista smatra da postoji nešto depresivno ili obeshrabrujuće kada je reč o (mogućoj) istinitosti teze o determinizmu. Za razliku od ovoga, optimista/kompatibilista želi da pokaže da nema osnova za brige i strepnje ove vrste. Strosnova upotreba etiketa *optimista* i *pesimista* u skladu je sa njegovim širim ciljem u *Slobodi i ogorčenosti*, da objasni zašto debata o slobodnoj volji za nas ima emocionalni značaj koji ima. Strosnov stav je da glavne strane u ovom sporu nisu uspele da identifikuju šta nam je zaista važno u ovoj sferi (M. McKenna & Russell, 2008, str. 4).

Strosnov pokušaj da *pomiri* optimistu i pesimistu prihvata da je pesimista u pravu kada smatra da gledište optimiste o moralnoj odgovornosti izostavlja *nešto vitalno*. S druge strane, Strosn odbacuje sugestiju da je potrebna netačnost determinizma i neki oblik *kontra-kauzalne slobode*. Iako nešto zaista nedostaje u optimistovoj priči, ovaj jaz se ne može popuniti korišćenjem „mračne i panične metafizike libertarijanizma“ (P. F. Strawson, 1974, str. 15). Da bismo pronašli ono što nedostaje optimističkim i pesimističkim izveštajima, potrebna nam je radikalnija promena u našem filozofskom pristupu ovom problemu. Ovo se može opisati kao Strosnov *naturalistički zaokret* (M. McKenna & Russell, 2008, str. 5). Strosnova strategija u *Slobodi i ogorčenosti* uključuje okretanje od pojmovnih pitanja o analizi *slobode* i *odgovornosti* i bliži pogled na ono što se zapravo dešava kada osobu smatramo odgovornom. Strosnova metodologija zavisi manje od pojmovne analize, a više od deskriptivnog prikaza stvarne ljudske moralne psihologije. Mesto na kome bi naša istraživanja trebalo da počnu i ono na čemu Strosn insistira jeste „veoma veliki značaj koji pridajemo stavovima i namerama prema nama kao prema ljudskim bićima, i u velikoj meri u kojoj naša lična osećanja i reakcije zavise od, ili podrazumevaju, uključuju u njih, naša uverenja o ovim stavovima i namerama... i komplikovana mreža stavova i osećanja koji formiraju, predstavljaju suštinski deo moralnog života kakav mi znamo“ (P. F. Strawson, 1974, str. 2).

Na ovaj način, Strosnov *naturalistički zaokret* uključuje ne samo metodološki zaokret od pojmovne analize ka moralnoj psihologiji, već i naglašavanje važnosti emocija u moralnom životu. Ono što je suštinski, u ovom pogledu na stvari, jeste da ne smemo *preterano intelektualizovati* debatu o slobodnoj volji – greška koja je zajednička i optimističkim i pesimističkim strategijama (P. F. Strawson, 1974, str. 13). Strosnov naturalistički zaokret u *Slobodi i ogorčenosti* ima dve važne karakteristike. Prva je uloga emocija u Strosnovom

prikazu prirode i uslova moralne odgovornosti.⁵⁸ Najosnovnija od ovih tvrdnji je da su naše moralne reakcije na druga ljudska bića datost naše ljudske prirode i da uključuju osećanja i stavove proizvedene našim verovanjima o ponašanju i karakteru.⁵⁹ Druga važna dimenzija Strosnovog *naturalističkog zaokreta* jeste njegov način da diskredituje skeptički izazov pozivanjem na neizbežne, psihološke mehanizme koji vode ljudska misao i delanje (videti: M. McKenna & Russell, 2008, str. 8).⁶⁰

Kako nam razumevanje naših *reaktivnih stavova i osećanja* pomaže da rešimo problem slobodne volje? Strosnov pristup je da pažljivo opiše one okolnosti u kojima smatramo da je potrebno da povučemo ili suspendujemo svoje reaktivne stavove prema drugim pojedincima. On počinje ispitivanjem ličnog reaktivnog stava ozlojeđenosti – gde verujemo da nas je neka osoba povredila na neki način ili da nije pokazala odgovarajuću dobru volju prema nama. U ovakvim situacijama mi smo skloni da *modifikujemo ili ublažimo* svoj osećaj ljutnje kada nam se skrene pažnja na određena relevantna opravdavajuća razmatranja. Strosn razlikuje dve važne grupe izgovora. Prvi ima za cilj da pokaže da u određenim okolnostima u ponašanju delatnika nedostaje bilo kakav stepen loše volje ili zanemarivanja. Iako je do neke povrede moglo doći, bila je slučajna, nenamerna ili nenamerna u nekom aspektu. Druga vrsta opravdanja ukazuje na to da ogorčenost nije adekvatan odgovor zbog toga što je delatnik na neki način *neprikladna* meta bilo kakvog stava ogorčenosti jer je *nenormalan* ili *nezreo* i stoga nije normalna odrasla osoba od koje možemo razumno očekivati da će pokazati dužnu pažnju i brigu za druge. Ova analiza obrazloženja izgovora koji se tiču naših reaktivnih stavova sugerše da postoje dva različita stava koja možemo zauzeti u našim ljudskim odnosima. Prvi je stav *učesnika* gde verujemo da je osoba sa kojom imamo posla generalno normalna odrasla osoba koja je odgovarajuća meta naših reaktivnih stavova. Drugi je *objektivni* stav, gde verujemo da je osoba sa kojom imamo posla na neki način nesposobna za normalne odnose odraslih ljudi, pa su reaktivni stavovi neprikladni kada su usmereni na pojedince ove vrste. U ovakvim slučajevima “usvojiti objektivni stav prema drugom ljudskom biću znači posmatrati ga kao objekt društvene politike, kao subjekta onoga što se, u velikom rasponu osećaja, može nazvati lečenjem, tretmanom, kojim se treba upravljati ili rukovati ili izlečiti ili obučiti” (P. F. Strawson, 1974, str. 5). Neko ne može imati odnos zrele recipročne ljubavi sa osobom prema kojoj ima objektivni stav. Niti se može raspravljati ili svađati sa tom osobom, iako se može praviti da to čini. Niti tu osobu može uključiti u moralnu zajednicu sa samim sobom. Na kraju, kada neko zauzme objektivni stav, on tada drugu osobu vidi kao nekog sa kome se može upravljati, tretirati, lečiti, ili kontrolisati. Uključeni stav je odraz cilja. Dakle, opisan u celosti,

⁵⁸ Autori poput Mekene i Rasela smatraju da Strosn ovde sledi Hjuma (Hume, 1739) i Adama Smita (A. Smith, 1759), videti: M. McKenna & Russell, 2008, str. 8.

⁵⁹ Ipak, značajna je činjenica da je sama tradicija moralnog osećaja podeljena po pitanju slobodne volje. Hjum je, na primer, optimista/kompatibilista. Suprotno njemu, Batler brani pesimističku/libertarijaničku poziciju. Smit se ne izjašnjava u pogledu slobodne volje (prema: M. McKenna & Russell, 2008, str. 8).

⁶⁰ Ovo je tema koju Strosn direktno obrađuje u svom kasnijem delu *Skepticizam i naturalizam* (P. F. Strawson, 2011b), gde istražuje primenu ovog oblika naturalizma na filozofski skepticizam. U ovom kontekstu, Strosn sledi stav Tomasa Rajda (Thomas Reid), i navodi da je “Rajdova poenta da su argumenti bilo za ili protiv skeptične pozicije, u praksi podjednako neefikasni i prazni... Mi imamo neracionalno opredeljenje koje postavlja granice unutar kojih razum može efikasno da dela, i unutar kojih se može postaviti pitanje racionalnosti ili iracionalnosti, opravdanosti ili nedostatka opravdanja, ovog ili onog određenog suda ili verovanja. Mi smo prirodno društvena bića; a data sa našom prirodnom posvećenošću društvenom postojanju je prirodna posvećenost celoj toj mreži ili strukturi ljudskih ličnih i moralnih reaktivnih stavova, osećanja i sudova. Naša prirodna sklonost ka takvim stavovima i sudovima prirodno je zaštićena od argumenata koji sugeršu da su u principu neopravdani ili neopravdani, baš kao što je naša prirodna sklonost verovanju u postojanje tela prirodno zaštićena od argumenata koji sugeršu da je u principu neizvesno” (P. F. Strawson, 2011b, str. 39).

stav uključuje sledeće elemente: sposobnost za ozlojeđenost, zahvalnost, indignaciju i neodobravanje (što uključuje spremnost da će prestupnici ispaštati), sposobnost za zrelu recipročnu ljubav, spremnost da se raspravlja sa drugom osobom, da se ona uključi u moralnu zajednicu sa samim sobom, i da se čak povremeno sa njom svađa (videti: Stern, 1974, str. 72).

Mi možemo biti u stanju, u ograničenim okolnostima, da zauzmemo odvojenu, objektivnu perspektivu prema ponašanju normalnih (to jest, ne-izuzetih) delatnika. Međutim, Strosn tvrdi da mi ne možemo trajno zauzeti tu perspektivu, i zasigurno ne na osnovu otkivanja da je determinizam valjan:

“Ljudska posvećenost učešću u uobičajenim inter-personalnim odnosima jeste, čini mi se, isuviše temeljita i duboko ukorenjena da bismo ozbiljno shvatili misao da bi opšte teorijsko uverenje moglo tako promeniti naš svet da, u njemu, ne bi više bilo stvari poput inter-personalnih odnosa kakve ih normalno shvatamo; i uključenost u inter-personalne odnose kako ih normalno shvatamo jeste upravo biti izložen rasponu reaktivnih stavova i osećanja o kojima je reč” (P. F. Strawson, 1974, str. 7).

Dakle, valjanost determinizma nam ne bi pokazala da ljudska bića generalno ispunjavaju opravdavajuće ili oslobađajuće uslove koji bi stavove uključene u naše prakse da jedni druge smatramo odgovornima učinili neprikladnim.

Videli smo da, prema Strosnu, mi ni u kom slučaju ne biramo, niti moramo opravdati činjenicu da smo podložni reaktivnim stavovima i osećanjima u normalnim slučajevima. Ovo je jednostavno *datost* naše ljudske prirode. Strosn smatra da su ova zapažanja o ljudskoj psihologiji i društvu fundamentalna za razumevanje greške u klasičnoj debati o slobodnoj volji. Strosn pita da li bi prihvatanje tačnosti opšte teze determinizma trebalo da utiče na reaktivne stavove i da li bi trebalo da dovede do propadanja ili odbacivanja svih ovakvih stavova (P. F. Strawson, 1974, str. 6). Strosn odgovara na ovo pitanje na nekoliko različitih nivoa. Prvo, on tvrdi da istinitost teze o determinizmu ni na koji način ne diskredituje ili teorijski podriiva našu posvećenost reaktivnim stavovima. Strosn se zalaže za još dve poente. Čak i kada bismo imali neki teoretski razlog da napustimo ili suspendujemo ove reaktivne stavove, bilo bi nam psihološki nemoguće da to učinimo. Da bismo to učinili, to bi podrazumevalo *usvajanje temeljnog objektivnog stava prema drugima*, a to je nešto za šta nismo u stanju. Iako je moguće da povremeno zauzmemo objektivan stav – čak i ponekad kada imamo posla sa normalnim, zrelim odraslim osobama – činjenica je da to ne možemo činiti u odnosu na sve ljude sve vreme. Štaviše, čak i kada bismo mogli sami da odlučimo da li da zadržimo “našu prirodnu ljudsku posvećenost običnim međuljudskim stavovima”, ovaj izbor mora se odlučivati u smislu “dobitaka i gubitaka za ljudski život, njegovog bogaćenja ili osiromašenja” (P. F. Strawson, 1974, str. 6). Kako Mekena primećuje, očigledno je da imamo malo ili nimalo razloga da biramo život koji je emocionalno osiromašen i dehumanizovan, tako da je istina determinizma sama po sebi irelevantna za bilo kakav izbor ove vrste (M. McKenna & Russell, 2008, str. 7). Prema Strosnu, isti argumenti i razmatranja važe i za naše moralne reaktivne stavove, koji su jednostavno generalizovani ili indirektni ekvivalenti ili analogni stavovi ličnih reaktivnih stavova. Svi ovi različiti oblici reaktivnog stava, tvrdi Strosn, su *ljudski povezani* i podložni istim racionalnim i psihološkim ograničenjima. Dakle, istinitost teze o determinizmu nam ne pruža nikakav teorijski razlog da u potpunosti suspendujemo ili napustimo posvećenost našim (moralnim) reaktivnim stavovima i, osim toga, nemamo pragmatičnog razloga da želimo da zauzmemo isključivo objektivan stav prema drugima. Što je još važnije, kakvi god da su naši teorijski ili pragmatički stavovi, svaki napor ove vrste je *praktički nezamisliv*, pošto naša posvećenost moralnim reaktivnim stavovima nije ništa manje fundamentalna za ljudsku prirodu nego u slučaju drugih oblika reaktivnih stavova (P. F. Strawson, 1974, str. 7).⁶¹

⁶¹ Pored ličnih i moralnih reaktivnih stavova Strosn takođe razlikuje i autoreaktivne stavove, stavove koje osoba zauzima prema samom sebi.

Strosn iz ovih argumenata izvodi nekoliko važnih zaključaka. Na prvom mestu, on identifikuje odgovarajuće nedostatke i optimista i pesimista. Optimista uglavnom pokušava da pokaže da valjanost determinizma ne sprečava da nagrade i kazne “regulišu ponašanje na društveno poželjan način” (P. F. Strawson, 1974, str. 1). Slika koju je naslikao optimista je naslikana u stilu koji odgovara situaciji za koju se smatra da u potpunosti dominira objektivnost stava. Jedini operativni pojmovi uključeni u ovu sliku su politika, tretman, kontrola. Iza neslaganja optimiste i pesimiste, oboje su krivi za zajednički nesporazum. I jedni i drugi, na različite načine, preterano intelektualizuju činjenice. Unutar opšte strukture ili mreže ljudskih stavova i osećanja postoji beskrajn prostor za modifikaciju, preusmeravanje, kritiku i opravdanje (videti: M. McKenna & Russell, 2008, str. 7).

Međutim, kao što smo videli, pitanja opravdanja su interna za strukturu ili se odnose na njene unutrašnje modifikacije. Samo postojanje opšteg okvira stavova je nešto što nam je dato činjenicom ljudskog društva. Celina ne zahteva, niti dozvoljava, spoljašnje *racionalno* opravdanje. I pesimista i optimista pokazuju se, na različite načine, nesposobnim da ovo prihvate. Strosn stoga zaključuje sledeće:

“ako dovoljno, to jest radikalno, izmenimo gledište optimiste, ono će biti ispravno. Ono što treba da se uradi jeste da se popuni *praznina* u prikazu optimiste – zanemarivanje naših ljudskih stavova i osećanja – bez upadanja u „mračnu i paničnu metafiziku libertarijanizma. Moramo zamoliti pesimiste da *prepusti svoju metafiziku*, a optimista da prizna da u njegovom shvatanju nedostaje *nešto vitalno*. Ako obe strane mogu da pristanu na ove uslove, tada će biti postignuto *pomirenje*” (P. F. Strawson, 1974, str. 15).

4.1. Odgovornost kao podložnost reaktivnim stavovima

Razmotrimo sada detaljnije Strosnov pojam reaktivnih stavova, njihovu ulogu i značaj u međuljudskim odnosima, kao i pojam moralne odgovornosti i moralne zajednice.

Naime, Piter Strosn moralnu odgovornost shvata kao podložnost *reaktivnim stavovima*, koji predstavljaju reakcije na nečije ponašanje, odnosno na nečiji postupak.⁶² Strosn ljudske odnose smatra temeljima krivice, i osnovama moralne odgovornosti uopšte. U svom eseju *Freedom and Resentment*⁶³ Strosn pruža prikaz moralne odgovornosti prema kojem se ova odgovornost sastoji u tome da se bude meta određenih *reaktivnih* stavova, bili oni pozitivni (poput zahvalnosti), ili negativni (poput nezadovoljstva), stavova koji podrazumevaju viđenje osobe prema kojoj su usmereni *kao moralno odgovornog delatnika, kao člana moralne zajednice* (P. F. Strawson, 1974, str. 10). Prema Strosnu, smatrati osobu moralno odgovornom znači usvojiti neki od stavova koji proizilazi iz našeg učešća u ličnim odnosima, na primer,

⁶² Kako bismo razumeli značenje ovih stavova, možemo pružiti jedan primer. Zamislimo sledeći scenario: zamislite da saznam da su na žurci prethodne nedelje neki poznanici govorili loše o meni i šalili se na moj račun vrlo okrutnim šalama. Dalje saznajem da je moj blizak prijatelj Džo bio na žurci i da umesto da stane u moju odbranu ili da ćuti, smeja se srdačno i čak je doprineo šali, otkrivajući sramne činjenice o meni koje sam mu u poverenju ispričala. Džoovo ponašanje dovodi u pitanje odnos između njega i mene. Naročito možemo postaviti pitanje da li bih još uvek trebalo da smatram Džoa svojim prijateljem. Drugo pitanje koje se može postaviti jeste da li je Džo kriv zbog svog lošeg ponašanja. Za Skenlona, ova pitanja su blisko povezana. Prema njegovom shvatanju, krivica je suštinski povezana sa lošim odnosima. On smatra da kriviti osobu za neki postupak znači shvatiti taj postupak uzrokom nečeg o osobi što pogoršava odnose sa tom osobom. Dalje, on tvrdi da kriviti nekoga znači osuditi ga ili smatrati ga krivim, i krivicu smatra oblikom moralne odgovornosti (T. M. Scanlon, 2008, str. 122–123, 128–129).

⁶³ Strawson, P. F., 2008. *Freedom and Resentment and Other Essays*, Abingdon, Oxon: Routledge, pp. 1-28.

ozlojeđenost, ogorčenje, povređivanje osećanja, ljutnju, zahvalnost, uzajamnu ljubav i oproštaj. Funkcija ovih stavova jeste da izraze koliko marimo, koliko nam znači (ili koliko nam je važno), da li postupanje drugih ljudi – i naročito *nekih* drugih ljudi – odražava prema nama stavove dobre volje, naklonosti ili poštovanja, sa jedne strane, ili prezira, ravnodušnosti ili zlobe, sa druge strane. Ovi stavovi su *reaktivni stavovi učesnika*, zbog toga što su oni: a) prirodne reakcije na stavove na percepciju dobre volje drugog, loše volje ili ravnodušnosti drugog, i b) izražavaju stav onog ko učestvuje u intersubjektivnim odnosima i ko je kandidat da se smatra odgovornim kao učesnik u takvim odnosima (videti: Eshleman, 2001). Dakle, Strosn je tvrdio da je naše opravdanje za krivicu i pohvalu utemeljeno u sistemu ljudskih reaktivnih stavova, poput moralne ozlojeđenosti, ogorčenja, krivice i zahvalnosti. Strosn piše sledeće:

“Ono što sam nazvao reaktivnim stavovima učesnika su u suštini prirodne ljudske reakcije na dobru ili lošu volju ili ravnodušnost drugih prema nama, što se pokazuje u njihovim stavovima ili postupcima. ... Čovekova posvećenost učešću u običnim intersubjektivnim odnosima je previše temeljita i duboko ukorenjena da bi ozbiljno shvatilo mišljenje da bi generalno teoretsko uverenje moglo tako da promeni naš svet tako da u njemu više nema takvih stvari kao što su intersubjektivni odnosi kao što ih obično razumemo; i da uključenost u intersubjektivne odnose kao što ih obično razumemo znači upravo biti izložen opsegu reaktivnih stavova i osećaja o kojima je reč” (P. F. Strawson, 1974, str. 6).

“Čvrsta objektivnost intersubjektivnog odnosa i čovekova izolacija koju bi podrazumevalo, ne čini se nešto za šta će ljudska bića biti sposobna, čak i kada bi za to postojala teoretska osnova” (P. F. Strawson, 1974, str. 7).

Strosnov pristup naglašava “značaj koji pridajemo stavovima i namerama prema nama kao ljudskim bićima i na tome koliko nam znači to da li postupci drugih ljudi... odražavaju prema nama stavove dobre volje, naklonosti, ili uvažavanja sa jedne strane, ili prezira, ravnodušnosti, ili zlonamernosti (zlobnosti) sa druge strane” (P. F. Strawson, 1974, str. 3). Za Strosna, naše prakse da jedni druge smatramo odgovornima uglavnom predstavljaju odgovore na ove stvari: to jest, *na kvalitet volje drugih prema nama*. Osećanja, stavovi, prakse, pojmovi i verovanja su različite stvari, a Strosn se uglavnom bavi određenim ličnim reaktivnim osećanjima, stavovima i praksama – onima kojima je zajedničko da podrazumevaju reagovanje na ljude kao da su istinski odgovorni delatnici. S obzirom na pojam moralne odgovornosti, on povezuje stavove i prakse sa pojmovima i verovanjima (G. Strawson, 2008, str. 87).

4.2. Intersubjektivni karakter moralne odgovornosti i *slogan*

Sada je potrebno razjasniti intersubjektivnost u Strosnovoj koncepciji moralne odgovornosti i ispitati odnos između moralne odgovornosti i moralne zajednice. Potom ćemo uvesti jednu implikaciju Strosnovog gledišta, koja se u literaturi naziva *sloganom*. Ovaj stav detaljno analiziram i tumačim sledeći nekoliko autora i njihove interpretacije.

Prema interpretaciji Majkla Cimermana, savremenog autora koji se bavi temom moralne odgovornosti i kritikom Strosna, Strosnovo gledište možemo izraziti na sledeći način:

“Biti odgovoran za nešto znači biti prikladan predmet nekog reaktivnog stava u odnosu na tu stvar” (Zimmerman, 2010, str. 103).

Strosn smatra da su reaktivni stavovi na neki način konstitutivni za odgovornost (videti: Watson, 2004c). Strosn tvrdi da usvojiti reaktivan stav prema nekom u odnosu na neki njegov postupak znači smatrati tu osobu odgovornom za tu stvar. Takođe, Strosn tvrdi da biti odgovoran za nešto znači biti objekt reaktivnog stava u odnosu na taj postupak. Ova dva stava proizvode sledeću tezu:

“P je odgovorno za postupak x ukoliko je prikladno usvojiti neki reaktivan stav prema P u odnosu na x” (Wallace, 1998, str. 76–77), prema: (Zimmerman, 2010, str. 104).

Značajno je istaći to da bez obzira da li je P zapravo predmet nekog reaktivnog stava, ako je on odgovoran za x, onda postoji dobar razlog da se usvoji takav stav prema P-u. To znači da je P pogodan kandidat za takvu reakciju, odnosno on zaslužuje ili je dostojan takve reakcije. Drugim rečima, bilo bi prikladno da odgovorimo na njegovo ponašanje nekim reaktivnim stavom. Kako Cimerman objašnjava, upravo u tome se sastoji njegova odgovornost za x (Zimmerman, 2010, str. 105). Važno je razjasniti odnos između *biti moralno odgovoran* i *imati reaktivan stav*. Ukoliko sam moralno odgovorna to ne znači da neko nužno mora imati neki reaktivan stav prema mom određenom postupku. Takođe važi i obrnuto: ukoliko neko ima reaktivan stav prema meni iz toga ne sledi nužno da sam ja moralno odgovorna (osoba je možda pogrešila, možda njen reaktivan stav nije prikladan). Njen stav mora biti prikladan. Taj uslov je potrebno dodati. Takođe, potrebno je ukazati na to da su otvoreni za ove stavove samo oni unutar moralne zajednice, odnosno, oni koji nisu izuzeti. Zbog razlike između prikladnosti usvajanja nekog reaktivnog stava i samog usvajanja stava, tezu je potrebno shvatiti na sledeći način:

“P je odgovoran za x ukoliko je P dostojan nekog reaktivnog stava u pogledu na x.”

ili

“P zaslužuje neki reaktivni stav u odnosu na (zbog) x” (Zimmerman, 2010, str. 110).

4.2.1. Slogan

Majkl Cimerman (Zimmerman, 2016) u svom radu ispituje ideju da moralna odgovornost ne može postojati bez moralne zajednice, te da je ova odgovornost suštinski međuljudska. Autor tvrdi da Strosnovog gledište implicira ovaj stav. Cimerman tvrdi da Strosnovog gledište u najboljem slučaju podržava samo slabu interpretaciju ideje da je moralna odgovornost suštinski međuljudska (Zimmerman, 2016, str. 247).

U Strosnovoj koncepciji odgovornosti naglasak je na intersubjektivnoj prirodi moralne odgovornosti, to jest, odgovornost podrazumeva vrstu konverzacije između članova moralne zajednice. Ovaj konverzacijski aspekt moralne odgovornosti upravo je ono što ovu odgovornost čini suštinski intersubjektivnom. Međutim, Cimerman u svom radu kritikuje stav da moralna odgovornost ne može postojati bez moralne zajednice, te da je ova odgovornost suštinski intersubjektivna (Zimmerman, 2016). Jedna implikacija Strosnovog gledišta, na koju ću se fokusirati u ovom odeljku, jeste tzv. *slogan*. *Slogan* se može izraziti na sledeći način:

Slogan: Bez moralne zajednice ne može postojati moralna odgovornost (Zimmerman, 2016, str. 248).⁶⁴

Razjasnimo sada *slogan* malo detaljnije.

4.2.2. Shvatanje glagola moći u formulaciji slogan

Kako razumeti glagol *može* u *sloganu*? Cimermanov odgovor jeste da glagol izražava pojmovnu mogućnost. To znači da se *sloganom* tvrdi da je nezamislivo da postoji moralna odgovornost u nedostatku, odnosno, u odsustvu moralne zajednice (Zimmerman, 2016, str.

⁶⁴ Iako je *slogan* prvi eksplicitno formulisao Cimerman, kao interpretaciju Strosnovog pristupa, *slogan* zahvata duh veoma uticajnog pristupa moralnoj odgovornosti, prema kojem je ova odgovornost, na jedan važan način, suštinski intersubjektivna (interpersonalna, odnosno, međuljudska). Ovaj pristup su, pored Strosna, zauzeli i S. L. Darwall, 2006; M. McKenna, 2012; Pereboom, 2014; T. M. Scanlon, 2008; Shoemaker, 2007, 2011, 2015; A. M. Smith, 2005, 2008, 2012, 2015; Wallace, 1998; Watson, 2004b.

248).⁶⁵ Drugi autori, pak, imaju u vidu drugu vrstu mogućnosti, naime ono što je *ljudski ili praktički* moguće, a ne ono što je pojmovno moguće (videti: De Mesel, 2017). Cimerman se fokusira na pojmovnu mogućnost. Ispitaću da li je to ispravna interpretacija Strosnovog gledišta, i razmotriti spor koji se javlja usled ovih (pogrešnih) interpretacija.

4.2.3. Shvatanje moralne odgovornosti

Kako razumeti termin *moralna odgovornost* u *sloganu*? Možemo razlikovati dve upotrebe termina moralna odgovornost: *biti moralno odgovoran (tačka)* i *biti moralno odgovoran za nešto*. Dalje, postoje dva glavna smisla izraza *biti moralno odgovoran za nešto*: prospektivni – u kome stvar za koju je neko odgovoran leži u budućnosti. Spasilac, na primer, može biti moralno odgovoran za kontinuiranu bezbednost plivača koji se nalaze pod njegovom nadležnošću. Ovde *odgovornost* ima slično značenje kao termin *dužnost* ili *obaveza*. Drugi smisao fraze *biti moralno odgovoran za nešto* je retrospektivan, jer stvar za koju je neko odgovoran leži u prošlosti. U tom smislu, spasilac bi mogao biti odgovoran za smrt plivača. U ovom slučaju odgovornost o kojoj je reč jeste *negativna* i sastoji se u pripisivanju krivice. U drugim slučajevima, kao što je kada je neko moralno odgovoran za spasavanje plivača, retrospektivna odgovornost može biti *pozitivna* i sastoji se od pohvale. Vrste stvari za koje neko može imati buduću odgovornost uključuju delove ponašanja, bilo aktivno ili pasivno, i njihove ishode. Ako je deo ponašanja pasivan, to će predstavljati propust, ali nije svaki propust pasivan. Povremeno vršimo radnje propusta (Zimmerman, 2016, str. 249).⁶⁶

Kada je reč o *moralnoj odgovornosti (tačka)* postoje dva glavna značenja pojma. U jednom smislu, *moralno odgovoran delatnik (tačka)* je neko ko svoje buduće odgovornosti shvata ozbiljno. Suprotno od *odgovornog* u ovom smislu je *neodgovorno*, a osobina o kojoj je reč je skalarna: čovek može biti manje ili više (ne)odgovoran. U drugom smislu, moralno odgovoran delatnik je neko ko je sposoban da bude moralno odgovoran za nešto, bilo prospektivno ili retrospektivno. To je onaj smisao koji Strosn ima na umu (iako izgleda da misli o moralno odgovornim delatnicima kao o pojedincima koji ne samo da imaju dotičnu sposobnost, već je i manifestuju – to jest, čini se da misli o njima kao da su zaista moralno odgovorni za nešto). Ne postoji uobičajena suprotnost od *odgovornog* u ovom smislu, iako se ponekad u tu svrhu koristi izraz *neodgovoran* (Zimmerman, 2016, str. 250). Skloni smo da odgovornost u ovom smislu tretiramo kao stanje stvari na sve ili ništa – neko ima sposobnost o kojoj je reč ili nema tu sposobnost. Međutim, stvari postaju nejasne kada je u pitanju moralni status dece i drugih *marginalnih* pojedinaca (videti: Shoemaker, 2007, 2015).

Još jedna distinkcija jeste ona između *biti odgovoran* i *biti smatran odgovornim*. Neko može smatrati nekoga odgovornim za nešto bilo prospektivno ili retrospektivno. Šef spasioca bi mogao reći: *Smatram Vas odgovornim za bezbednost plivača*. Šef bi mogao reći i: *Smatram Vas odgovornim za smrt plivača*, i u ovom slučaju spasilac je već u nevolji. Takođe možemo smatrati da je neko odgovoran za nešto, pri čemu *smatrati* jednostavno znači isto što i *proceniti* ili *prosuditi* i ne podrazumeva nužno bilo kakvu mogućnost ili primer pohvale ili pripisivanja krivice (Zimmerman, 2016, str. 250). Strosnovci u pogledu moralne odgovornosti često tvrde da naše prakse da delatnike smatramo moralno odgovornim utvrđuju činjenice moralne odgovornosti, pre nego obrnuto. To znači da *smatrati odgovornim* na neki način ima prioritet

⁶⁵ Prema Cimermanu, neke od pristalica *slogana* to navode eksplicitno (na primer, S. L. Darwall, 2006, str. 11–12; M. McKenna, 2012, str. 107; P. F. Strawson, 1974, str. 21), druge implicitno (T. M. Scanlon, 2008, str. 122–123; A. M. Smith, 2008, str. 369; Watson, 2004b, str. 7).

⁶⁶ Vrste stvari za koje se može snositi retrospektivna odgovornost takođe uključuju delove ponašanja i njegove rezultate. Prema nekim filozofima (na primer, T. M. Scanlon, 2008, str. 192; A. M. Smith, 2005), neko takođe može biti retrospektivno odgovoran za svoje stavove (bez obzira da li oni rezultiraju ponašanjem ili ne).

u odnosu na *biti odgovoran*.⁶⁷ Mnogi autori su tvrdili da takve *obrnute* tvrdnje imaju nepoželjnu posledicu: ukoliko naše prakse da delatnike smatramo moralno odgovornim utvrđuju (određuju) činjenice moralne odgovornosti, zar ovo ne podrazumeva, apsurdno, da ukoliko bismo mi *smatrali* teško mentalno bolesne osobe odgovornim, oni bi *bili* odgovorni (videti: Ekstrom, 2000, str. 148; Fischer, 1994, str. 212–213; Fischer & Ravizza, 1998; Nelkin, 2011, str. 28; Todd, 2016, str. 211–212)? De Mesel i Heyndels (De Mesel & Heyndels, 2019) u svom radu ovo pitanje nazivaju *izazovom apsurdna*. Autori u njemu pružaju novi strosnovski odgovor na ovo pitanje, pokazujući kako strosnovci mogu zadržati tvrdnju da naše prakse da delatnike smatramo odgovornim utvrđuju činjenice moralne odgovornosti, a da pri tome ne impliciraju tvrdnju da ukoliko mentalno obolele osobe smatramo odgovornima one će zaista biti odgovorne.⁶⁸ Rasprava o ovim aspektima moralne odgovornosti izlazi iz okvira ovog rada, te ću za potrebe rada pretpostaviti da je u okviru Strosnove koncepcije moralne odgovornosti reč o *praksi da delatnike smatramo odgovornima*.

4.2.4. Shvatanje moralne zajednice

Članovi moralne zajednice su delatnici koji imaju moralnu odgovornost. Cimerman tvrdi da Strosn pojmove *moralno odgovoran delatnik* i *član moralne zajednice* smatra sinonimima (Zimmerman, 2016, str. 251). Dakle, moralnu zajednicu shvatamo kao grupu individua međusobno povezanih odgovornostima, kako odgovornosti za budućnost, tako i retrospektivnim, koje se na neki način tiču jedni drugih.

4.2.5. Shvatanje slogana

Imajući u vidu različita značenja termina *moralno odgovoran* iznad (biti, smatrati, prospektivno, retrospektivno, za nešto, tačka), *slogan* možemo tumačiti na sledeći način:

Nužno⁶⁹, ukoliko je P moralno odgovoran (za nešto), onda je P član moralne zajednice, ili

Nužno, ako je P retrospektivno (prospektivno)⁷⁰ moralno odgovoran za nešto, onda je P član moralne zajednice (Zimmerman, 2016, str. 252–253).

Cimerman se naročito bavi retrospektivnom moralnom odgovornošću, i *slogan* shvata tako da: (a) glagol *može* izražava pojmovnu mogućnost, (b) vrsta odgovornosti o kojoj je reč jeste retrospektivna, što znači da se odnosi na postupak iz prošlosti, i (c) moralna zajednica sastoji se od grupe osoba koje duguju jedne drugima dužnosti i koje smatraju jedne druge odgovornim za zbivanja u kojima ove dužnosti nisu ispunjene (Zimmerman, 2016, str. 253).

⁶⁷ Tod (Todd, 2016) referira na takve *obrnute* tvrdnje kod Brink & Nelkin, 2013; Coates & Tognazzini, 2012; Tognazzini, 2013a; Watson, 2004b.

⁶⁸ Skenlon i drugi autori razvili su sveobuhvatnu teoriju moralne odgovornosti – teoriju koja obuhvata i aspekt *biti odgovoran* i aspekt *biti smatran odgovornim* — koja se najbolje primenjuje na naše moralne prakse. U svom radu Dejvid Šumejker tvrdi da oba aspekta skenlonovske teorije nisu dovoljna, jer da sveobuhvatna teorija mora inkorporirati i objasniti tri različite koncepcije odgovornosti — pripisivost odgovornosti, pozivanje na odgovornost, i podložnost odgovornosti — pri čemu Skenlonovski pristup ignoriše značaj trećeg. Za detaljniju kritiku Šumejkera (videti: Shoemaker, 2011).

⁶⁹ *Nužno* ovde, prema Cimermanovoj interpretaciji, izražava pojmovnu nužnost.

⁷⁰ Cimerman smatra da ukoliko biti moralno odgovoran delatnik, prema Strosnu, znači i imati moralne odnose, i ako to uključuje i prospektivne i retrospektivne odgovornosti, onda bi Strosnov odgovor na ovo pitanje bio – *i jedno i drugo*. Cimerman takođe dodaje i da je ovo odgovor koji bi dala većina pristalica *slogana*. Ipak, smatra da su se oni prvenstveno bavili retrospektivnom odgovornošću, koju i sam ima u vidu u ovoj diskusiji (Zimmerman, 2016, str. 253).

Cimerman predlaže sledeću formulaciju Strosnovog gledišta (pri čemu su P i Q različite osobe i x je bilo šta za šta P može biti odgovoran, bilo da je reč o stavu, delu ponašanja, postupku ili ishodu ponašanja, i koje pretpostavlja da je *slogan* tačan.

Teza odgovornosti:

“Nužno, osoba P je (retrospektivno) moralno odgovorna za x ako i samo ako je slučaj da, ukoliko postoji osoba Q različita od P, bilo bi prikladno za Q da usvoji neki reaktivan stav prema P-u u odnosu na x” (Zimmerman, 2016, str. 261).

odnosno:

“Nužno, P je moralno odgovoran za x ako i samo ako P zaslužuje da bude objekt nekog reaktivnog stava u odnosu na x, pri čemu se reaktivan stav odnosi na neku određenu vrstu odgovora, kao što je kritika ili kažnjavanje, ono što P-ova odgovornost zahteva” (Zimmerman, 2010, str. 111).

Ovde je potrebno istaći jednu napomenu koja se odnosi na stvarnu *prikladnost* naspram *prikladnosti* u principu. Imamo u vidu prikladnost u principu jer je neko može biti moralno odgovoran iako možda niko ne zna relevantne činjenice o odnosu P prema x, ili da niko nema potreban moralni status ili autoritet da usvoji relevantan reaktivan stav (ili skup stavova) prema P u pogledu na x, i slično. Čak i u takvim situacijama želimo reći da je osoba odgovorna (Zimmerman, 2016, str. 258). Takođe je važno istaći da vreme u kojem su reaktivni stavovi prikladni nije zaista relevantno pri proceni nečije odgovornosti. Ponašanje osobe (i kvalitet njene volje koji stoji iza tog ponašanja ili postupka) jeste takav da je u principu prikladno da je drugi član njene moralne zajednice odmah ukori ili pohvali, odnosno da zauzme neki reaktivan stav prema njoj. To da li iko zapravo zauzima neki reaktivan stav ne podriva njenu odgovornost. Ovo se odnosi na slučajeve kada je osoba moralno odgovorna za određeni postupak a to ponašanje recimo niko nije video, ili je osoba nakon određenog vremena napustila moralnu zajednicu zbog stanja demencije ili ludila, na primer.

4.3. Problemi sa sloganom i Strosnovom koncepcijom

Sada ćemo se upoznati sa glavnim prigovorima i kritikama upućenim Strosnovom gledištu. Prvi od njih odnosi se na postojanje autoreaktivnih stavova, stavova koje zauzimamo prema sebi samima (na primer kajanje), nasuprot reaktivnim stavovima prema drugima (poput ozlojeđenosti). Drugi problem predstavlja odgovornost u izolaciji od drugih ljudi, odnosno, izvan moralne zajednice. Još jedan problem predstavlja ophođenje prema životinjama, biljkama i neživim stvarima.

Majkl Cimerman (Zimmerman, 2016) ističe sledeće probleme. Prvo, autor tvrdi da postojanje autoreaktivnih stavova može biti nespojivo sa interpersonalnom prirodom moralne odgovornosti. Drugo, Cimerman dovodi u pitanje značaj interpersonalne prirode moralne odgovornosti, prema strosnovskom gledištu.

4.3.1. Autoreaktivni stavovi

Prvi problem odnosi se na postojanje autoreaktivnih stavova. Autoreaktivan stav je stav koji zauzimamo prema sebi (na primer kajanje), nasuprot reaktivnim stavovima prema drugima (poput ozlojeđenosti). Problem leži u tome što je postojanje autoreaktivnih stavova, kao što su kajanje ili krivica, u napetosti sa idejom da je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna. U svetlu postojanja autoreaktivnih stavova, uslov da je osoba Q različita od osobe P, da je onaj ko usvaja reaktivne stavove različit od onoga prema kojem ih usvaja, izgleda pogrešno postavljen. Postavlja se pitanje da li treba da postoji neko Q različito od P za koga je prikladno, makar samo u principu, da zauzme neki reaktivan stav prema P (Zimmerman, 2016, str. 258). Ukoliko se ova odredba ukine interpersonalna priroda moralne odgovornosti nestaje sa njom, jer bi naša definicija moralne odgovornosti tada morala da uključi samo jednu osobu, P. U

svojoj raspravi o reaktivnim stavovima, Strosn eksplicitno priznaje da su neki takvi stavovi *autoreaktivni*, navodeći kajanje kao primer (P. F. Strawson, 1974, str. 9). Ovo zapažanje dele i drugi autori (na primer: T. M. Scanlon, 2008, str. 154–155; Watson, 2004b, str. 748). Sam Cimerman smatra da je prikladan odgovor na problem autoreaktivnih stavova sledeći: ukoliko je ikada prikladan neki autoreaktivan stav, tada je prikladan, u principu, i neki drugi reaktivan stav prema drugom. Tačno je da samo P može osećati istinsko kajanje zbog onog što je učinio, ali možda može biti sasvim prikladno da neko drugi, Q, usvoji neki povezan, sličan odnos prema P-u u svetlu onoga što je P učinio (Zimmerman, 2016, str. 258).

Sledeći De Mesela (De Mesel, 2017, str. 311–312) možemo još nešto dodati kada je reč o rešenju ovog problema. Ovaj autor ukazuje na to da su, za Strosna (P. F. Strawson, 1974, str. 9) njegova tri tipa reaktivnih stavova usko, i logički i ljudski, povezani. Prema Strosnu, lični reaktivni stavovi i moralni reaktivni stavovi prema drugima su blisko povezani, i zbog toga se ne mogu u potpunosti razviti jedni bez drugih. Lični reaktivni stavovi, poput ozlojeđenosti, imaju korelat: ukoliko bi bilo prikladno za Q, osobu različitu od P, da usvoji lični reaktivni stav ozlojeđenosti prema P-u u odnosu na postupak x (nešto što je P učinio Q, na primer, to što je P slagao Q-a), tada, ukoliko postoji osoba R različita od Q, bilo bi prikladno za R da usvoji moralni reaktivni stav ogorčenja prema P-u u odnosu na postupak x. Ukoliko bi bilo prikladno za Q da usvoji lični reaktivni stav ozlojeđenosti prema P-u zbog toga što je P slagao Q, tada bi bilo prikladno za R da usvoji moralni reaktivni stav ogorčenja prema P-u zbog toga što je P slagao Q-a. Slično tome, tada bi bilo prikladno za P da usvoji autoreaktivan stav krivice ili kajanja (grіže savesti) prema sebi zbog toga što je slagao Q-a (videti: De Mesel, 2017, str. 312). Adekvatan strosnovski odgovor na problem autoreaktivnih stavova bio bi sledeći. Nije pogrešno reći da je P moralno odgovoran za x ako i samo ako je slučaj da bi bilo prikladno da P usvoji neki autoreaktivan stav prema sebi u pogledu x. Međutim, pošto su autoreaktivni stavovi suštinski povezani sa drugim vrstama reaktivnih stavova i zato što su ove vrste reaktivnih stavova suštinski interpersonalne (nešto što ovde nije sporno), ne može se tvrditi da postojanje autoreaktivnih stavova ugrožava suštinski međuljudsku prirodu moralne odgovornosti. De Mesel smatra da postojanje autoreaktivnih stavova ukazuje na to da je Cimermanovu tezu odgovornosti potrebno preformulisati i proširiti na sledeći način:

“P je moralno odgovoran za x ukoliko postoji osoba Q različita od P, bilo bi prikladno da Q usvoji neki reaktivan stav prema drugom (lični ili moralni) prema P u odnosu na x, a bilo bi prikladno za P, da usvoji neki autoreaktivan stav prema sebi u odnosu na x” (De Mesel, 2017, str. 314).

Ovo pokazuje da, čak i ukoliko je postojanje autoreaktivnih stavova eksplicitno prepoznato u definiciji moralne odgovornosti upućivanje na neku osobu Q različitu od osobe P ostaje nužno.

“Sve dok je takva referenca neophodna, priroda moralne odgovornosti jeste intersubjektivna. Stoga, definicija moralne odgovornosti u kojoj figuriraju autoreaktivni stavovi eksplicitno može podrazumevati da je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna“ (De Mesel, 2017, str. 314).

4.3.2. Nepravda (prestup) koja ne uključuje druge osobe (odgovornost prema biljkama, životinjama i neživim stvarima)

Prethodni opis autoreaktivnih stavova ukazuje na to da se takođe možemo osećati krivim za uništavanje okoline, na primer, ili za maltretiranje psa, odnosno za ponašanje koje ne utiče na druge osobe, već stvari ili životinje (De Mesel, 2017, str. 312). Strosn ne razmatra takve slučajeve. Međutim, čini se prilično nekontroverznim, a priznaju i autori koji simpatizuju Strosna (Bennett, 1980, str. 45; Shabo, 2012, str. 104), da možemo biti ogorčeni na nečiji odnos prema psu ili prema okolini.

Pretpostavimo da ono za šta je P odgovoran jeste nešto što se ne odnosi direktno ni na jednog člana moralne zajednice čiji je P član. Pretpostavimo, na primer, da je P odgovoran za maltretiranje psa litalice ili bezobzirno uništavanje divljeg bilja. U takvom slučaju, čini se da ne bi bilo prikladno da bilo koja druga osoba, Q, zamera ili prezre ono što je P uradio, s obzirom da je ozlojeđenost prikladna samo kada je neko na neki način maltretiran. Takođe se čini da ne bi bilo prikladno da se bilo ko drugi oseća ogorčenim zbog onoga što je P uradio, s obzirom da se ogorčenje sastoji u vrsti zamene ozlojeđenosti. Možda se pojam moralne zajednice može proširiti tako da se uključe određene životinje, u kom slučaju bi ogorčenje moglo biti prikladno u slučaju psa, ali pojam sigurno nije toliko ekspanzivan da uključuje vegetaciju (Zimmerman, 2017, str. 255). Cimerman ukazuje na to da slučajevi poput ovih predstavljaju problem za poslednju formulaciju odgovornosti (proširenu odgovornost). Problem se sastoji u tome da čak i ukoliko je osoba P član neke moralne zajednice, osoba P može biti odgovorna za maltretiranje psa litalice ili za uništavanje divljeg bilja. U tim slučajevima ne bi bilo prikladno za neku drugu osobu Q da prezre ono što je P učinio, zbog toga što je to prikladno učiniti samo kada je sama osoba maltretirana. Takođe ne bi bilo prikladno da se bilo ko drugi oseća ozlojeđenim zbog onog što je P učinio.

Ovaj problem se sada svodi na problem ophođenja prema životinjama, biljkama i neživim stvarima. Kako se odgovornost za pogrešna dela ili nepravdu koja ne uključuju druge osobe odnosi na druge članove moralne zajednice? Jedan odgovor sastoji se u tvrđenju da se teza odgovornosti ne odnosi na takve slučajeve, već samo na pogrešno postupanje prema drugim ljudima. Ovaj odgovor Cimerman ne smatra plauzibilnim i tvrdi da zastupnike teze odgovornosti obavezuje da tvrde da je retrospektivna moralna odgovornost suštinski intersubjektivna (Zimmerman, 2016, str. 255). Drugi odgovor se sastoji u tvrđenju da je dužnost da ne maltretiramo životinje i uništavamo okolinu ono što dugujemo drugim članovima moralne zajednice. Problem je u tome što se čini da ja imam moralnu obavezu da ne maltretiram svog psa ili ne uništavam okolinu, ali nije jasno da to dugujem bilo kome drugom do ovim stvarima (psu, okolini). Ipak, možda ovi primeri uopšte ne pobijaju tezu odgovornosti. Međutim, ukoliko uzdržavanje od ovih postupaka ne dugujem drugima, tada ovo predstavlja problem za tezu odgovornosti. U slučaju psa, ja njemu dugujem svoje postupanje prema njemu, ali nije izvesno da to obezbeđuje neku podršku za tezu odgovornosti. Čak i kada bi se pojam moralne zajednice proširio na životinje, na životnu sredinu svakako ne može. Iako imam obavezu da ne uništavam okruženje, ja je ne dugujem samom okruženju (staništu), i nema smisla govoriti o okruženju kao članu neke moralne zajednice (Zimmerman, 2016, str. 255–256).

Kao odgovor na ovaj problem, a u vezi sa prethodnim, strosnovci su predložili da autoreaktivni stavovi ne moraju biti opisani kao stavovi prema našim sopstvenim stavovima prema osobama, već kao stavovi prema našim sopstvenim stavovima prema osobama, životinjama ili stvarima (De Mesel, 2017, str. 312). To objašnjava zašto Q može biti ogorčen zbog P-ovog maltretiranja psa ili njegovo bezobzirno uništavanje životne sredine (De Mesel, 2018b, str. 80).

4.3.3. Odgovornost u izolaciji

Zamislimo sledeći scenario: neko (Marta) je počinio masovno ubistvo i nema više nikog ko bi ga prekorio, to jest, nema moralne zajednice. Da li bi on tada izbegao odgovornost za svoje ponašanje? Svakako da ne bi. Međutim, Cimerman smatra da teza odgovornosti podržava potvrđan odgovor na ovo pitanje, jer, ukoliko niko ne postoji (osim Marte, koja je možda izvršila samoubistvo u isto vreme kada je izvršila masovno ubistvo), onda nema i nije postojao niko za koga je, čak i u principu, prikladno da ukori Martu (Zimmerman, 2016, str. 260).

Kao test za međuljudsku prirodu moralne odgovornosti, Majkl Mekena je raspravljao o sličnom slučaju, uzimajući za primer *Robinzona Krusoa* Danijela Defoa (M. McKenna, 2012, str. 107–109). On zamišlja Robinzona koji živi na pustom ostrvu, koji nije pripadnik nikakve zajednice, moralne ili druge, kako nemilosrdno tuče svog psa. Dakle, ne postoji praksa da osobu smatramo moralno odgovornom koja potiče od širokog niza međuljudskih odnosa o kojima piše Strosn, nema konvencija za krivicu, niti pohvalu, ili opravdanje. Nema prakse moralne odgovornosti. Robinzon može da primenjuje moralne predikate i tako može razumeti da je njegovo premlaćivanje psa okrutno. Možda on misli da je moralno loše i veruje da je ono što čini moralno pogrešno. Ipak, on nema pojam o tome šta znači biti okrivljen, biti smatran odgovornim za svoje postupke, ponuditi drugima izvinjenje za svoje ponašanje. U ovom primeru, Robinzon je kriv za svoje ponašanje, ali ipak ne postoji niko ko bi mu zamerio. Mekena pretpostavlja da je Robinzon bio Englez koji je, iako odbačen, “nosio sa sobom moralnu zajednicu svog ranijeg života dok nije došao na pusto ostrvo... Kada bismo ga sreli, nema razloga da mislimo da ga ne bismo krivili” (M. McKenna, 2012, str. 108).

Kao što Dejvid Šumejker zapaža, Robinzon je vrsta delatnika koja “prihvata da ima razloge da se suzdrži (od pogrešnog), ali negira da taj razlog ima svoj izvor u nečijem autoritetu kao članu moralne zajednice koja to zahteva” (Shoemaker, 2007, str. 86). Tako, Šumejker (Shoemaker, 2007, str. 87) i Mekena (M. McKenna, 2012, str. 109) zaključuju da pojedinci poput Robinzona nisu krivi. Dakle, možemo zaključiti da Robinzon nije kriv jer ne može prepoznati zahteve i potrebe moralne zajednice (koja ne postoji). On ne zaslužuje nikakav interpersonalan odgovor. Ovo ukazuje na to da Robinzon nije moralno odgovoran za ponašanje prema svom psu.⁷¹

Ovaj zaključak je pomalo zbunjujuć. Iako Robinzon ne razume međuljudske karakteristike moralnih razloga i prakse moralne odgovornosti, on jasno priznaje bezličan oblik takvih zabrana kao što je zabrana prouzrokovanja bola bez ikakvog dobrog razloga (Shoemaker, 2007). Kako Mekena ističe, Robinzon “može da primenjuje moralne predikate, pa tako da može shvatiti da je njegovo prebijanje psa okrutno. Možda on misli da je moralno loš i veruje da je ono što radi je moralno pogrešno” (M. McKenna, 2012). Robinzonovo moralno osiromašeno odrastanje može doprineti tome da je sada u potpunosti nesposoban za krivicu ili bilo koju drugu emociju usmerenu ka sebi. Ukoliko je to slučaj, tada on nije moralno odgovoran u pravnom smislu. Međutim, teško je zamisliti da Robinzon ima čak i minimalno razumevanje obaveza bez sposobnosti da oseća krivicu (Harman, 2009). Daleko je zamislivo da Robinzon zaista ima sposobnost da oseća krivicu jer je tukao svog psa. Pod pretpostavkom da je to tačno, Robinzonova moralna osetljivost za osećanje krivice je dovoljna da ga učini zaslužnim odgovora. Reći da on uopšte nije odgovoran previše je nategnuto. Međuljudska nekompetentnost isključuje zaslugu međuljudskih odgovora, ali ne i odgovornost za štetu (Duggan, 2018, str. 306).

Ovo nije dovoljno za odbranu teze odgovornosti. Svakako, pripisivanje krivice Robinzonu, poput pripisivanja krivice Marti, ne zavisi od toga da li smo mi ili bilo ko drugi zapravo u poziciji da ga krivimo za ono što je uradio. Niti Robinzonova krivica zavisi od toga da je bio član neke zajednice. Moguće je da nikada nije bio član nijedne zajednice, a da je ipak nekako razvio sposobnosti neophodne da bude moralno odgovoran delatnik (tačka). To ne znači da je lako zamisliti detalje i način ovog razvoja. Ljudska bića obično uče po modelu na uzor ovakve sposobnosti, ali iz ove činjenice ne sledi da su suštinski nesposobna da ih razviju izolovano od drugih ljudi. Neka istraživanja iz oblasti psihologije (Sloane i ostali, 2012; Smetana, 2013; Wynn & Bloom, 2013) ukazuju na to da ljudska bića mogu imati urođeni moralni osećaj, što zauzvrat sugeriše da su sposobna da bar donekle razviju relevantne

⁷¹ Neki autori tvrde da delatnici koji su neosetljivi na lične razloge drugih takođe ne mogu biti odgovorni za svoje loše postupanje prema drugima (S. L. Darwall, 2006; M. McKenna, 2012; Shoemaker, 2007).

kapacitete u izolaciji od drugih ljudi. Ali čak i ako bi se ispostavilo da su ljudi iz nekog razloga zaista suštinski nesposobni da to urade, iz toga ne sledi da je pojmovno nemoguće da neki pojedinac to učini. Cimerman dolazi do sledećeg zaključka: da je osoba P, bilo izolovana kao Marta i Robinzon, bilo poput nas, član neke zajednice, retrospektivno moralno odgovorna za nešto (x) što je učinila, ne zavisi od toga da li je prikladno (zaista ili u principu) za neku drugu osobu Q da usvoji neki reaktivni stav prema P-u u odnosu na x. To pre ima veze sa time da li je P zaslužio ili je vredan takve reakcije, i da li je P to zaslužio ili je vredan toga ima veze samo sa time da li P postoji, a ne sa time da li bilo ko drugi postoji. Cimerman stoga zaključuje da je teza odgovornosti zbog toga netačna (Zimmerman, 2016, str. 260).

4.3.4. Problem značaja intersubjektivnog karaktera moralne odgovornosti

Razmotrimo dalje probleme za *slogan* i međuljudski karakter moralne odgovornosti u Strosnovoj koncepciji. Cimerman smatra da je upitno koliko je značajna intersubjektivna priroda moralne odgovornosti, prema tezi moralne odgovornosti. Cimerman tvrdi da bi se sve ono u čijoj se definiciji poziva na ljude bilo suštinski intersubjektivno. Prema njegovom tumačenju, teza da je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna je stoga trivijalna (Zimmerman, 2016, str. 262). Videćemo da ovakvo razumevanje termina *intersubjektivnost* jeste pogrešno, te da ovaj argument ne osporava stav da je moralna odgovornost intersubjektivnog karaktera.

Prvo se nameće jedna analogija sa određenjem *vrednosti*. Mnogi filozofi prihvataju analizu vrednosti i koja se može izraziti na sledeći način:

Vrednost: x je dobro (neutralno, loše), po definiciji, ukoliko postoji osoba P bilo bi prikladno da P favorizuje (bude ravnodušan prema, ne favorizuje) x.⁷²

Prema ovakvom tumačenju, sve stvari koje imaju veze sa ljudima bile bi suštinski intersubjektivne (međuljudske). Cimerman tvrdi da ukoliko je određenje *vrednosti* istinito, to nam ne bi pružilo neki razlog da kažemo da je vrednost suštinski lična na bilo koji značajan način. Pored toga, *vrednost* je kompatibilna sa time da stvari imaju vrednost čak i ukoliko nijedna osoba nikada nije postojala. Takođe, teza odgovornosti je kompatibilna sa time da je neko odgovoran za nešto čak i ukoliko nijedna druga osoba nikada nije postojala. Prema ovom tumačenju, teza da je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna je trivijalna (Zimmerman, 2016, str. 261–262).

Cimerman zapaža da bi neko mogao insistirati da je, čak i prema tezi odgovornosti, moralna odgovornost suštinski međuljudska, ali, prema takvom shvatanju toga šta znači da je moralna odgovornost suštinski međuljudska, razmotrimo šta bi bilo potrebno da nešto bude suštinski lično. Iskazi bi bili suštinski lični (prikladno je pod određenim uslovima da ih ljudi prihvate ili odbiju). Brojevi bi u suštini bili lični (prikladno je pod određenim uslovima da ih ljudi dodaju ili oduzmu). Drveće bi bilo suštinski lično (prikladno je pod određenim uslovima da se ljudi na njih penju, ili da ih poseku, ili da sede u njihovoj senci). Zalasci sunca, kvake, crne rupe, aligatori — sve bi bilo u suštini lično. I tako bi sve što ima veze sa osobama bilo u suštini međuljudsko. Prema ovakvom tumačenju, teza da je moralna odgovornost suštinski interpersonalna lišena je svakog značaja (Zimmerman, 2016, str. 262).

Dakle, ovaj problem za tezu odgovornosti tiče se pitanja koliko je značajna intersubjektivna priroda moralne odgovornosti, ukoliko se prihvati ova teza. De Mesel (De Mesel, 2017) ovaj problem naziva *problemom značaja*. Ovaj autor smatra da je, kako bi se pružio adekvatan odgovor na ovaj problem, potrebno razmotriti odnos između termina *lično* i *intersubjektivno* (*međuljudski*) kao odnos između kvalitativno (pre nego kvantitativno) različitih pojmova. De Mesel pravi dve poente u odgovoru na Cimermanov argument u kojem

⁷² Autori koji prihvataju ovo određenje jesu, na primer, Brentano, 2009; R. M. Chisholm, 1986, str. 52; Ewing, 2012; T. Scanlon, 2000, prema (Zimmerman, 2016, str. 261).

pravi analogiju sa *vrednošću*, kako bi pokazao da je *odgovornost* kompatibilna sa time da je neko odgovoran za nešto čak i ukoliko nijedna druga osoba nikada nije postojala. Prvo, glavni problem sa argumentom iz *vrednosti* jeste taj da pretpostavlja analogiju između značenja termina *lično* i *intersubjektivno* (*međuljudski*). Pretpostavljena analogija je sledeća: ako iz puke činjenice da samo jedna osoba P nužno figurira u definiciji nečeg (*vrednosti*, na primer) ne možemo zaključiti da je nešto lično, tada iz činjenice da i P i Q nužno figuriraju u definiciji nečeg ne možemo zaključiti da je to nešto intersubjektivno. Tačno je da činjenica da samo P figurira u definiciji nečeg što nalikuje *vrednosti* ne bi trebalo da nas dovede do toga da kažemo da je nešto suštinski lično (De Mesel, 2017, str. 314).

U ovom trenutku pojavljuje se pitanje o značenju i upotrebi termina *lično*. Najčešće upotrebe termina *lično*, prema Oksfordskom rečniku engleskog jezika su: 1. pripadanje ili uticaj na određenu osobu pre nego bilo koga drugog; 2. od ili ono koje se odnosi na nečiji privatni život, veze i emocije pre nego na nečiju karijeru ili javni život (De Mesel, 2017, str. 314). Sada se može videti zašto bi bilo pogrešno reći da je *vrednost* suštinski lična: pojava tačno jedne osobe u definiciji nečega što nalikuje *vrednosti* nije kriterijum (ili bar ne dovoljan kriterijum) pomoću kojeg mi obično razlikujemo ono što je lično od onog što nije.

Razmotrimo sada značenje termina *intersubjektivnost* (*međuljudskost*). Rečnik ovaj termin objašnjava na sledeći način: ono što se odnosi na odnose ili komunikaciju među ljudima (De Mesel, 2017, str. 314). Iako ova definicija potvrđuje da bi trebalo uključiti više osoba, jasno je da razlika između *ličnog* i *intersubjektivnog* nije samo razlika između *uključenja jedne osobe* i *uključenja više osoba*, jer prelaz sa *ličnog* na *intersubjektivno* nije samo prelaz sa *jedne osobe* na *više od jedne osobe*.⁷³

Pojmovi *lično* i *intersubjektivno* nisu samo kvantitativno različiti pojmovi, kao što to Cimerman pretpostavlja (ili mora pretpostaviti kako bi njegov prigovor na tezu odgovornosti funkcionisao), oni su kvalitativno različiti. Ova nesamerljivost, odnosno suprotnost značenja između *ličnog* i *intersubjektivnog*, znači da nećemo reći da je *vrednost* suštinski lična ukoliko prihvatimo *vrednost*, odnosno, ne daje nam razlog da sumnjamo u to da je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna ukoliko prihvatimo tezu odgovornosti. Da li je odgovornost suštinski intersubjektivna ukoliko prihvatimo tezu odgovornosti može se utvrditi samo posmatranjem definicije termina *intersubjektivnost*. Pored činjenice da bi trebalo da više osoba bude uključeno, ono što je ključno u ovoj definiciji jeste upućivanje na odnose ili komunikaciju između ljudi (aspekt koji je u potpunosti odsutan u definiciji *ličnog*). Pitanje da li je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna ukoliko prihvatimo tezu odgovornosti jeste pitanje da li teza odgovornosti pruža suštinsku vezu između moralne odgovornosti i odnosa ili komunikacije između ljudi (pre nego pitanje da li je ključno da više osoba bude uključeno). To znači da teza odgovornosti predstavlja moralnu odgovornost kao suštinski intersubjektivnu. Iako se reči *komunikacija* i *odnos* ne pojavljuju u definiciji, pojam reaktivnog stava odražuje posao. Strosn je veoma eksplicitan u pogledu veze između reaktivnih stavova i odnosa između ljudi. On piše, na primer, da “biti uključen u intersubjektivne odnose kao što ih mi normalno shvatamo je upravo biti izložen nizu reaktivnih stavova i osećanja o kojima je reč” (P. F. Strawson, 1974, str. 4). Zbog toga što razlika između *ličnog* i *intersubjektivnog* nije samo razlika između *uključene jedne osobe* i *uključenja više osoba*, poenta o *vrednosti* nema uticaj na pitanje da li je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna. Na ovo pitanje može se odgovoriti samo osvrtnom na to šta znači termin *intersubjektivnost*. Bliži pogled na njegovo

⁷³ Ne možemo zameniti *dve ili više osoba* za *jednu osobu* u gorepomenutoj definiciji *ličnog* da bismo dobili definiciju termina *intersubjektivnost*. *Intersubjektivno* ne znači *ono što pripada ili utiče na dve ili više osoba pre nego na neke druge*, ili *ono što se odnosi na lični život, odnose i emocije dve ili više osoba*, ili *ono što se odnosi na tela dve ili više osoba* (De Mesel, 2017, str. 314).

značenje otkriva da *odgovornost* predstavlja moralnu odgovornost kao intersubjektivnu, u opšte prihvaćenom i ne-trivijalnom smislu (videti: De Mesel, 2017, str. 316).

Prihvatanje teze odgovornosti podrazumeva da je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna, ali to ne bi trebalo da dovede do mišljenja da sve što ima veze sa ljudima jeste suštinski intersubjektivno. Da bi nešto bilo suštinski intersubjektivno, nije dovoljno da pojava dve različite osobe, P i Q, figurira u njegovim nužnim i dovoljnim uslovima. *Intersubjektivno* znači *ono što se odnosi na odnose ili komunikaciju među ljudima*, i pojam reaktivnog stava može odraditi potreban posao u prikazu moralne odgovornosti strosnovaca. Sve dok nužni i dovoljni uslovi moralne odgovornosti povezuju moralnu odgovornost sa odnosima i komunikacijom među ljudima, moralna odgovornost će biti, na značajan način, suštinski intersubjektivna. Na osnovu toga možemo zaključiti da teza odgovornosti izražava strosonovsko gledište da se moralna odgovornost ne može dovoljno objasniti bez pozivanja na reaktivne stavove (ovo pozivanje je nužan aspekt svakog prikaza moralne odgovornosti), i podrazumeva ideju da je morana odgovornost suštinski intersubjektivna (De Mesel, 2017, str. 330–331). Ovo je prva poenta u odgovoru na Cimermanov argument o značaju.

Takođe, Cimerman smatra problematičnim to što je teza odgovornosti kompatibilna sa nečijom odgovornošću za nešto čak i ako nijedna druga osoba nikada nije postojala. On smatra da ukoliko je određenje odgovornosti tačno, to nam ne daje razlog da kažemo da je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna, zbog toga što je teza odgovornosti kompatibilna sa time da je neko odgovoran za nešto čak i ukoliko nijedna druga osoba nikada nije postojala. Zamisao da jedna osoba postoji, a da nijedna osoba nikada nije postojala, jeste problematična.⁷⁴ Ono što je Cimermanu neophodno nije samo mogućnost da jedna osoba postoji dok nijedna druga osoba nikada nije postojala, već takođe i mogućnost da takva osoba bude moralno odgovoran delatnik. On piše o primeru Robinzona Krusoa kako je zamislivo da on nikada nije bio član bilo koje zajednice, ali da je nekako razvio sposobnosti neophodne za to da bude moralno odgovoran delatnik, te citira empirijska istraživanja⁷⁵ kako bi podržao ovu tvrdnju. De Mesel smatra da empirijska istraživanja na koja se Cimerman poziva ne mogu podržati ovu poentu (De Mesel, 2017, str. 317). Neka savremena istraživanja iz oblasti psihologije zaista govore o mogućnosti da ljudska bića imaju urođeni moralni osećaj, ali ova mogućnost se navodi kao jedna od mnogih drugih mogućih načina da se objasne rezultati eksperimenata. Čak i ukoliko neka istraživanja sugerišu da ljudska bića imaju urođeni moralni osećaj, to ne znači da ona mogu biti sposobna da razviju ovaj urođeni moralni osećaj u sposobnosti koje su relevantne za moralnu odgovornost izolovano od drugih ljudi. One se razvijaju kroz socijalne interakcije i izgrađene su na predispozicijama prema empatiji i brizi za druge koje su očigledne u ranom detinjstvu (Smetana, 2013, str. 38). Empirijsko istraživanje ne pobija Cimermanovu poentu: uostalom, Cimerman se bavi zamislivošću, i ono što je zaista slučaj ne može pokazati da ono što nije slučaj nije zamislivo. Ono što je ovde potrebno istaći jeste, pre, to da su neka istraživanja neutralna kada je reč o pitanju da li ljudska bića mogu razviti sposobnosti

⁷⁴ Odgovor na pitanje *da li je moguć svet u kojem jedna osoba postoji, pri čemu nijedna druga osoba nikada nije postojala* bitno zavisi od toga šta se smatra osobom. Iako rasprava o različitim koncepcijama osobnosti izlazi izvan obima ovog rada, potrebno je zapaziti jednu fundamentalnu distinkciju. Neki filozofi smatraju da su sve osobe ljudska bića, na primer zbog toga što smatraju da spatiotemporalni kontinuitet funkcionisanja ljudskog tela konstituiše lični identitet. Drugi autori smatraju da bi ne-ljudske životinje takođe mogle biti osobe, zbog toga što one imaju ili bi mogle zadobiti određene vrste sposobnosti. Ipak drugi imaju koncepciju osobnosti prema kojoj bi Marsovci ili računari mogli biti osobe. Ukoliko je nečija koncepcija osobnosti takva da bi samo ljudska bića, ili samo ljudska bića i određene vrste životinja, mogle biti osobe, postaje sumnjivo da li je mogućnost da jedna osoba postoji dok nijedna druga osoba nikada nije postojala koherentna ideja (De Mesel, 2017, str. 317).

⁷⁵ na primer: Sloane i ostali, 2012; Smetana, 2013; Wynn & Bloom, 2013.

neophodne za to da se bude moralno odgovoran delatnik u izolaciji (Sloane i ostali, 2012; Wynn & Bloom, 2013), i da neka od njih eksplicitno iznose negativan odgovor (Smetana, 2013).

Čak i ukoliko bi bilo moguće da jedna osoba postoji, pri čemu nijedna druga osoba nikada nije postojala, prema Strosnu, to bi bilo jedva nešto više od pojmovne mogućnosti. Kako bi se ugrozio *slogan* takva pojmovna mogućnost nije dovoljna, teza odgovornosti ipak može implicirati *slogan* u svetlu ove mogućnosti. Strosn reaktivne stavove opisuje kao “suštinski prirodne ljudske reakcije, date sa činjenicom ljudskog društva”, te piše o objektivnom stavu prema drugom ljudskom biću, i tvrdi da održiva objektivnost stava ne izgleda nešto za šta bi ljudska bića bila sposobna (P. F. Strawson, 1974, str. 7–8). Prema interpretaciji De Mesela, Strosn koristi termine *ljudski odnosi (veze)* i *intersubjektivni odnosi* kao da su međusobno zamenljivi, i naglašava da *se mi bavimo ljudskim ponašanjem* (De Mesel, 2017, str. 318).

U *Slobodi i ogorčenosti* nema naznaka da bi ne-ljudska bića mogla biti ličnosti, a isto se može reći i za *Pojedinca*.⁷⁶ Iako ovo ne implicira da Strosn izričito isključuje tu mogućnost, ovu mogućnost ne treba shvatiti ozbiljno (De Mesel, 2017, str. 318). Piter Hacker piše da, prema Strosnu, kategorija osoba “uključuje samo bića koja osećaju, koja koriste jezik i njihovo potomstvo” (P. Hacker, 2002). On dodaje:

“Može se raspravljati o tome da li (osobe) moraju biti biološka stvorenja, ali ne mora. Naš pojam ličnosti je skrojen za okolnosti našeg života i predmete koje u njima susrećemo. Da li bi *osobama* trebalo da nazivamo i proizvedena bića sa kapacitetima i oblicima ponašanja sličnim našim, pitanje je koje se nije postavilo i, ako bi se pojavilo, zahtevalo bi odluku, a ne otkriće” (P. Hacker, 2002, str. 28).

U kasnijoj raspravi o ličnosti, Hacker objašnjava detaljnije:

“Ljudska bića su jedine osobe koje poznamo ili ćemo verovatno ikada poznavati. Naš pojam ličnosti je evoluirao pre svega kao pojam primenljiv na ljudska bića — društvena bića koja su članovi moralne zajednice.”

“Iako ne poznamo nijednu drugu osobu osim ljudskih bića, upotreba ne ograničava primenu ovog kategoričkog izraza samo na ljudska bića. Ako postoje druga stvorenja koja poseduju odgovarajući opseg racionalnih moći zavisnih od jezika prisutnih u odgovarajućoj životinjskoj prirodi, onda su i ona osobe... Priroda osobe je ukorenjena u životinjskom, ali je transformisana posedovanjem intelekta i volje. ... Sporno je da li je ideja o mehaničkim, veštački stvorenim osobama razumljiva” (P. M. S. Hacker, 2010, str. 285–316).

Vratimo se na primenu našeg pojma ličnosti ili osobe. Za sada se pravila za upotrebu reči *osoba* ne odnose na slučajeve veštački proizvedenih stvari ili bića. Ako bi se pojavili takvi slučajevi, trebalo bi da izmenimo pravila u svetlu logičkih, praktičkih i etičkih razmatranja (P. M. S. Hacker, 2010, str. 310–314). Hackerov odlomak sadrži neke elemente koji su ključni za razumevanje Strosnovog pogleda na ovo pitanje. Prvo, proizvedene životinje mogu, logički govoreći, da budu osobe, pod uslovom da sa ljudskim bićima dele *odgovarajuću životinjsku prirodu*, koja, između ostalog, uključuje kapacitete da se društveno angažuju sa drugima i da se razmnožavaju. Ako su ovi kapaciteti potrebni, mogućnost da jedna osoba postoji dok nijedna druga osoba nikada nije postojala postaje, opet, teško ako ne i nemoguće zamisliti. Štaviše, treba uzeti u obzir da je ideja proizvedene životinje logično povezana sa idejom proizvođača, odnosno da proizvedene životinje ne bi mogle postojati da nije postojao proizvođač. Drugo, tu je ideja o androidima. Prema Strosnovom shvatanju ličnosti, oni ne bi mogli biti osobe ako im nedostaje odgovarajuća životinjska priroda. Nije jasno da li je ideja o androidu kompatibilna sa idejom životinjske prirode, a kamoli sa idejom osobe. Naš pojam ličnosti, skrojen za bića sa kojima se susrećemo u životu, jednostavno se ne proteže na takve slučajeve. Ako bismo naišli na androida sa mnogim sposobnostima relevantnim za ličnost, morali bismo da odlučimo da li

⁷⁶ P. F. Strawson, 2011a

da modifikujemo naš pojam ličnosti na takav način da uključimo androida. Nije nezamislivo da bi se to dogodilo, i sasvim je normalno da se pojmovi razvijaju. Međutim, sadašnji pojam osobe nije napravljen za primenu u takvim slučajevima. U ovom trenutku bi se moglo insistirati na tome da, iako neke koncepcije ličnosti isključuju zamislivost ne-ljudske osobe, Strosnova koncepcija to ne isključuje u potpunosti: ona ipak dozvoljava zamislivost ne-ljudske osobe (i dodaje da je ova zamislivost manje važna), a to je dovoljno da Cimermanov prigovor zadrži svoju snagu (De Mesel, 2017, str. 320).

Dakle, naš pojam osobe razvijen je pre svega kao pojam primenljiv na ljudska bića – društvena bića koja su članovi moralne zajednice. Međutim, nije sve ono što je zamislivo ujedno i praktički moguće. Cimerman se bavi samo *čistom* pojmovnom mogućnošću, a ne pitanjem da li je ova pojmovna mogućnost značajna.

Setimo se *slogana*: Bez moralne zajednice ne može postojati moralna odgovornost. *Slogan*, prema Cimermanu, zahvata duh strosnovske ideje da je moralna odgovornost, na važan način, suštinski intersubjektivna. Važno je kako se interpretira glagol *može*, koju vrstu mogućnosti *slogan* izražava. Cimermanov odgovor jeste da *slogan* izražava pojmovnu mogućnost.⁷⁷ On tvrdi da je nezamislivo da postoji moralna odgovornost u odsustvu moralne zajednice.

Bliži pogled na Strosnov tekst otkriva da Strosn, pak, razmatra praktičku mogućnost. Strosn sugerise da nestajanje intersubjektivnih odnosa, iako nije apsolutno nezamislivo, jeste praktički nezamislivo za nas kakvi jesmo. Strosn piše:

“... Ali ja sam jako naklonjen tome da mislim da jeste, za nas kakvi smo, praktički nezamislivo. Ljudska posvećenost učešću u običnim intersubjektivnim odnosima je, pretpostavljam, previše temeljita i duboko ukorenjena da bismo ozbiljno shvatili da bi opšte teorijsko uverenje moglo da promeni naš svet, tako da u njemu nema više takvih stvari kao što su intersubjektivni odnosi onakvi kave ih normalno razumemo” (P. F. Strawson, 1974, str. 7).

“Ali to je jedva nešto više od pojmovne mogućnosti; ako je to... Možemo li zamisliti, osim moralnog solipsiste, bilo koji drugi slučaj da jedan ili dva od ova tri tipa stava budu u potpunosti razvijeni, ali bez ikakvih tragova, ma koliko neznatnih, preostala dva ili jedan? Ako možemo, onda zamišljamo nešto daleko ispod ili daleko iznad nivoa našeg zajedničkog čovečanstva — moralnog idiota ili sveca” (P. F. Strawson, 1974, str. 9).

Ova praktička nezamislivost je dovoljna da smatramo da misao ne bi trebalo uzeti ozbiljno. Osim toga, Strosn smatra da se jedan tip reaktivnih stavova ne može razviti bez druga dva tipa. Dakle, može se zaključiti da se Strosn zaista ne bavi čistom, pojmovnom mogućnošću. Na pitanje kako bi glagol *može* u *sloganu* trebalo interpretirati, Strosn bi odgovorio da je reč o praktičkoj mogućnosti.⁷⁸

Dakle, postoje dve mogućnosti. Prva mogućnost jeste da *slogan* pripisemo Strosnu, i tada je jasno da nije reč o *čisto pojmovnoj mogućnosti* ili *apsolutnoj zamislivosti*, kao što je reč u Cimermanovoj interpretaciji. Druga mogućnost jeste da prihvatimo Cimermanov argument i tvrdimo da *slogan* izražava čisto pojmovnu mogućnost ili apsolutnu zamislivost, ali tada se *slogan* više ne može pripisati Strosnu.

Cimermanov argument može se rekonstruisati na sledeći način:

(1) Strosnovci (i drugi autori) smatraju da je moralna odgovornost suštinski međuljudska.

⁷⁷ Reč je o mogućnosti da osoba bude moralni delatnik kome se može pripisati moralna odgovornost u odsustvu moralne zajednice.

⁷⁸ Strosnovsko čitanje slogana *Ne može biti moralne odgovornosti bez moralne zajednice* bilo bi *Ne može biti moralne odgovornosti, u životu kakav poznajemo, bez moralne zajednice*.

(2) Stav da je moralna odgovornost u suštini međuljudska izražen je *sloganom: moralna odgovornost ne može postojati bez moralne zajednice*.

(3) *Slogan*, kako ga podržavaju strosnovci i drugi autori, izražava pojmovnu mogućnost.

(4) *Teza odgovornosti* izražava strosnovsko gledište i implicira *slogan*.

(5) *teza odgovornosti* je kompatibilna sa mogućnošću da je neko odgovoran za nešto čak i ako nikada nije postojala druga osoba.

(6) *Slogan* je inkompatibilan sa mogućnošću da je neko za nešto odgovoran čak i ako nikada nije postojala druga osoba.

(7) Iz (5) i (6) sledi da je *teza odgovornosti* kompatibilna sa mogućnošću koja je inkompatibilna sa *sloganom*.

(8) Prema tome, *teza odgovornosti* ne može implicirati značajnu verziju *slogana*.

(9) Pošto *slogan* izražava stav da je moralna odgovornost suštinski međuljudska (2), *teza odgovornosti* ne može implicirati značajnu verziju gledišta da je moralna odgovornost suštinski međuljudska (De Mesel, 2017, str. 322–323).

Videli smo da je (3) problematično. Cimerman želi da *slogan* obuhvati duh strosnovskog gledišta da je moralna odgovornost u suštini međuljudska. Međutim, *slogan* se može shvatiti kao odraz strosnovskog gledišta samo ako mogućnost izražena u *sloganu* nije apsolutna, već praktička zamislivost.

Šta se dešava sa Cimermanovim argumentom u svetlu razlike između apsolutne i praktičke zamislivosti? (3) se mora čitati na sledeći način:

(3.1) *Slogan*, kako ga podržavaju strosnovci, izražava praktičku zamislivost.

Ako (3) treba da se čita kao (3.1), (6) postaje netačno. Umesto toga, dobijamo

(6.1) *Slogan* je kompatibilan sa apsolutnom zamislivošću da je neko odgovoran za nešto čak i ako nikada nije postojala druga osoba.

Sada (7) više ne sledi. Veza između *teze odgovornosti* i *slogana* nije prekinuta i, suprotno (8), *teza odgovornosti* i dalje implicira značajnu verziju *slogana*. U izvesnom smislu, Cimermanova poenta je potvrđena: prema (5), *teza odgovornosti* je zaista kompatibilna sa mogućnošću koju Cimerman ističe. U drugom, važnijem smislu, međutim, Cimermanova poenta gubi na snazi, jer zaključak (9) ne sledi. Kao što smo videli, postoje dve mogućnosti. Prvo, *slogan* izražava praktičku zamislivost. Ako je to slučaj, to je kompatibilno sa mogućnošću koja se navodi u (5), a ta mogućnost ne može potkopati *slogan* (što je Cimermanov cilj). Drugo, moglo bi se insistirati na tome da *slogan* izražava apsolutnu zamislivost i da (3) treba čitati kao

(3.2) *Slogan*, kako ga podržavaju strosnovci, izražava apsolutnu zamislivost. Ako *slogan* izražava apsolutnu zamislivost, sledi Cimermanov zaključak (9), ali tada se *slogan* više ne može interpretirati kao strosnovski stav (De Mesel, 2017, str. 323–324).

Možemo zaključiti da Cimerman nije ponudio dobar razlog za sumnju u značaj interpersonalne prirode moralne odgovornosti, prema tezi odgovornosti. (1) Razlika između *ličnog* i *međuljudskog* nije samo razlika između *uključenja jednog lica* i *uključenja više osoba*, već postoji značajna, kvalitativna razlika između naše upotrebe reči *lično* i *međuljudsko*. (2) Strosnovci mogu odgovoriti na zapažanje da je *teza odgovornosti* kompatibilna sa nečijom odgovornošću za nešto čak i ako nijedna druga osoba nikada nije postojala, i na tvrdnju da ta kompatibilnost dovodi u pitanje značaj interpersonalne prirode moralne odgovornosti, prema tezi odgovornosti. Prvo, ideja da jedna osoba postoji dok nijedna druga osoba nije postojala možda nije koherentna. Ako ideja da jedna osoba postoji dok nijedna druga osoba nikada nije postojala nije koherentna, onda nije koherentna ni ideja da je neko odgovoran za nešto čak i ako nijedna druga osoba nikada nije postojala. Drugo, naš pojam osobe je skrojen za bića sa kojima se susrećemo u životu. Čak i ako postoji koherentna mogućnost da jedna osoba postoji dok nijedna druga osoba nikada nije postojala, Strosn bi ovu mogućnost nazvao *jedva više od pojmovne mogućnosti* (videti: De Mesel, 2017, str. 324).

Cimerman poslednju kritiku, da se bavi samo pojmovnom zamislivošću, donekle prihvata. Njegovo pitanje – nazovimo ga *Pitanjem*, u odnosu na ono što smatra njegovom fundamentalnom važnošću – nije samo da li je moguće biti moralno odgovoran u odsustvu moralne zajednice (na koje je njegov odgovor *da*), već takođe da li je moguće razumeti pojam moralne odgovornosti bez pribegavanja pojmu moralne zajednice (njegov privremeni odgovor je takođe *da*). Cimerman smatra da bi odgovor Strosna i mnogih strosnovaca na oba dela ovog pitanja bio *ne* (Zimmerman, 2017, str. 260). De Mesel smatra da Cimerman pogrešno interpretira Strosna i strosnovce, jer se oni bave praktičkom, a ne čisto pojmovnom zamislivošću.⁷⁹

Cimerman tvrdi da ukoliko je tačan odgovor na prvi deo Pitanja *da*, tada ne može biti slučaj da je moralna odgovornost suštinski međuljudska na bilo koji značajan način (Zimmerman, 2017, str. 261). Cimerman želi da odgovori na ono što on naziva Pitanjem, a Pitanje se sastoji iz dva dela:

- (1) Da li je moguće biti moralno odgovoran u odsustvu moralne zajednice?
- (2) Da li je moguće razumeti pojam moralne odgovornosti bez pribegavanja pojmu moralne zajednice?

Strosnov odgovor na pitanje (2) verovatno bi bio negativan. Kada je reč (1), odgovor zavisi od toga šta se podrazumeva pod pitanjem. Ako je pitanje *da li je moguće biti moralno odgovoran kada nijedna druga osoba nikada nije postojala*, odgovor je složen. Prvo, možda ne bi bilo moguće da postoji jedna osoba da nijedna druga osoba nikada nije postojala. Drugo, ako je moguće da jedna osoba postoji ako nijedna druga osoba nikada nije postojala, upitno je da li bi takva osoba ikada mogla razviti kapacitete potrebne za moralnu odgovornost u odsustvu drugih osoba. Zbog ovoga, Strosn bi verovatno bio sklon da na (1) odgovori negativno. Međutim, u svetlu zapažanja o distinkciji između čisto pojmovne i praktičke mogućnosti, koju Strosn afirmiše, Strosnovo pitanje možda ne bi bilo Pitanje (1), već sledeće:

- (1*) Da li je moguće da mi, ovakvi kakvi jesmo, budemo moralno odgovorni u odsustvu moralne zajednice?

Prema Strosnu, odgovor na ovo pitanje je *ne*, i Cimerman ima tendenciju da se složi (Zimmerman, 2017, str. 261). On ispravno ističe to da je negativan odgovor na Strosnovo pitanje (1*) kompatibilan sa pozitivnim odgovorom na pitanje (1): da je nemoguće da mi, takvi kakvi jesmo, budemo moralno odgovorni u odsustvu moralne zajednice ne podrazumeva da je nemoguće da neko bude moralno odgovoran u odsustvu moralne zajednice. Ono što bi to moglo značiti, dakle, jeste da neslaganje između Cimermana i Strosna nije suštinsko neslaganje oko odgovora na dogovoreno pitanje. Pitanja na koja bi odgovorili su različita, a odgovori bi mogli biti kompatibilni. Pravo neslaganje treba da se postavi na drugi nivo, i taj zaključak je značajan rezultat ove rasprave. Prvo, postoji neslaganje oko toga da li je (1) ili (1*), filozofski govoreći, najvažnije i najzanimljivije pitanje. Oba autora samo naglašavaju različite činjenice: Strosn činjenicu da je za nas nemoguće da budemo moralno odgovorni u odsustvu moralne zajednice. Cimerman činjenicu da je moguće da osoba koja nije jedan od nas bude moralno odgovorna u odsustvu moralne zajednice. Drugo, postoji neslaganje oko toga kako odgovoriti na važno pitanje – (1) za Cimermana, i (1*) za Strosna.

Dakle, Cimerman bi mogao da kaže da Strosnov stav, kao stav koji brane neki strosnovci, uključuje odbranu *slogana*, i mogli bismo se složiti sa time. Važno je naglasiti da postoji i Strosnov stav, kao stav koji brani i sam Strosn, koji ne uključuje odbranu *slogana*

⁷⁹ Cimerman smatra da čak i ako se oni bavi praktičkom zamislivošću, ne sledi da je praktički nezamislivo da ikada postoji neko ko je moralno odgovoran u odsustvu moralne zajednice, osim ukoliko već pretpostavimo da je neko o kome je reč *jedan od nas* – ali smatra da to upravo nije ono što bi trebalo da pretpostavimo (Zimmerman, 2017, str. 261).

kako ga Cimerman shvata, ali to uključuje značajno tumačenje ideje da je moralna odgovornost suštinski međuljudska (De Mesel, 2018b, str. 91).

Kada se teza odgovornosti interpretira zaista na strosnovski način, ona (1) nije ranjiva na Cimermanove primedbe i (2) izražava značajan smisao u kome je moralna odgovornost suštinski međuljudska. Moralna odgovornost je, prema tezi odgovornosti suštinski interpersonalna jer implicira da se ne bi dovoljno razjasnilo šta je moralna odgovornost bez pozivanja na reaktivne stavove. Zato što je pojam reaktivnog stava snažno povezan sa odnosima i komunikacijom među ljudima, a termin *interpersonalno* znači *ono što se odnosi na odnose/komunikaciju među ljudima*, odgovornost implicira da je moralna odgovornost međuljudska u opšteprihvaćenom smislu izraza (De Mesel, 2018b, str. 92).

Dakle, pojmovne distinkcije, odnosno ispravno razumevanje značenja pitanja *intersubjektivnosti*, *odgovornosti*, i ispravna interpretacija *slogana*, omogućavaju pružanje odgovora na kritike Strosnovoj koncepciji moralne odgovornosti koje je uputio Majkl Cimerman i drugi autori. Dalje istraživanje fokusirano je na prirodu moralne zajednice, članstva u moralnoj zajednici, i izuzetaka iz nje.

5. Moralna zajednica

Koji je odnos između moralne odgovornosti i članstva u moralnoj zajednici? Ko može biti član moralne zajednice i koje su sposobnosti neophodne za ovo članstvo? Slediću Pitera Strosna, Lorenza Sterna, Gerija Votsona, Stivena Darvala, Dejvida Šumejkera, i mnoge druge autore, u pretpostavci da postoji važna veza između moralne odgovornosti i moralne zajednice.⁸⁰ To je delom zbog toga što se naše prakse pohvale i pripisivanja krivice koje se izražavaju kada nekog smatramo moralno odgovornim, u paradigmatičkom slučaju, sastoje u međusobnoj interakciji između najmanje dva delatnika, jednog koji upućuje moralni zahtev drugom putem pohvale ili pripisivanja krivice i drugog koji čuje, razume, i bilo prihvata, bilo odbija, zahtev. Takva razmena je moguća samo za one koji imaju sposobnost da stupe u međusobni odnos. Nazovimo one koji dele ovu sposobnost moralnim delatnicima, a skup moralnih delatnika moralnom zajednicom (Shoemaker, 2007, str. 70–71). Ovu vezu između moralne odgovornosti i moralne zajednice, kao i članstvo u moralnoj zajednici istražiću prvo ispitujući prirodu moralne zajednice, a potom one koji se nalaze izvan ove zajednice.

Moralne zajednice nisu samo skupovi pojedinaca. Njihovi članovi su povezani u mrežu veza. Takva međupovezanost, međutim, nije neposredna posledica ni geografske niti normativne kolokacije. Zajednica se mora izgraditi, a ljubazna dela pomažu da se ona izgradi. Drugim rečima, formiranje i rast moralne zajednice zavisi od dobrih dela njihovih članova. Postojeći odnosi nisu imuni na štetu. Pogrešno postupanje stvara pukotine u odnosima. Ako zajednica želi da ostane na okupu, ove pukotine treba popraviti. Popravka se dešava kada prestupnici otplaćuju svoju grešku: osećaju krivicu i pružaju izvinjenje i odštetu. Takođe se čini da nam je do moralnih vrednosti barem delimično stalo tako što smo inkulturisani u moralnu zajednicu. Mi smo, kao deca, uzeti u okrilje moralne zajednice i, zauzvrat, prihvatamo i preuzimamo njene vrednosti. Ali ako je briga o moralnim vrednostima neophodna za podložnost reaktivnim stavovima i moralna zajednica delimično objašnjava zašto nam je stalo do moralnih vrednosti, onda moralna zajednica bar delimično objašnjava našu podložnost reaktivnim stavovima (Macnamara, 2015b, str. 560–561).

Važno je istaći još jedno svojstvo Strosnovog gledišta, a to je komunikaciona priroda moralne odgovornosti, odnosno reaktivnih stavova. Putem reaktivnih stavova (na primer, ozlojeđenosti) komuniciramo sa drugim članovima moralne zajednice svoje međuljudsko

⁸⁰ Videti: S. L. Darwall, 2006; Stern, 1974; P. F. Strawson, 2008; Watson, 2004b.

očekivanje za razumni stepen dobre volje (prema: Eshleman, 2001).⁸¹ Strosn je tvrdio da reaktivni stavovi – poput ozlojeđenosti, indignacije, zahvalnosti i odobravanja – igraju ključnu ulogu u našim praksama da jedni druge smatramo odgovornima. Mnogi autori su preuzeli ovu ideju o komunikacionoj prirodi moralne odgovornosti, identifikujući emocije i njihove izraze kao paradigmatičke slučajeve pohvale i krivice (S. L. Darwall, 2006; Little & Wallace, 1996; Watson, 1996). Mi okrivljujemo i kada izražavamo nezadovoljstvo i onda kada to zadržavamo u sebi, a ne ispoljavamo (Macnamara, 2015b, str. 547). Kolin Meknamara tvrdi da su reaktivni stavovi, iako privatna mentalna stanja, suštinski komunikativni. Meknamara predlaže da je reaktivne stavove prikladno okarakterisati kao privatne zbog toga što oni, poput mnogih paradigmatičkih oblika komunikacije, imaju reprezentacionalni sadržaj i funkciju prihvatanja sadržaja kod primaoca. Ovaj autor brani tvrdnju da su reaktivni stavovi prema drugima komunikacione prirode. Kada je reč o autoreaktivnim stavovima, stavovima prema sebi (poput krivice i samoodobravanja, samoprihvatanja), autor je agnostik u pogledu toga da li su i autoreaktivni stavovi komunikativni (Macnamara, 2015b, str. 546).

Ovu najprepoznatljiviju karakteristiku reaktivnih stavova, njihovu komunikacionu prirodu, teoretičari izražavaju na različite načine. MekGirova, na primer, identifikuje reaktivne stavove kao *oblike komunikacije* (McGeer, 2013). Watson ih karakteriše kao *početne oblike komunikacije* (Watson, 2004c). U kasnijem radu naziva ih *početno komunikacionim* (2011, 328). Takođe, često nailazimo na komunikacionu tvrdnju izraženu u jeziku obraćanja. Watson identifikuje reaktivne stavove kao *početne oblike moralnog obraćanja* (Watson, 2008, str. 124). MekGirova kaže da oni *konstituišu sistem moralnog obraćanja* (McGeer, 2012, str. 316). Darvel sugeriše da se reaktivni stavovi *implicitno obraćaju* svojim metama (S. Darwall, 2010, str. 265). Danijel Telih takođe tvrdi da strosnovska teorija moralne odgovornosti (kao i teorije koje slede Gerija Watsona) shvataju reaktivne stavove kao implicitne oblike moralnog obraćanja, posebno moralnog zahteva, i tvrdi da zastupnici ovih teorija prihvataju dve tvrdnje: (a) podložnost odgovornosti predstavlja praksu da delatnike smatramo moralno odgovornim putem moralnih zahteva, i (b) podložnost odgovornosti je gledište o krivici i pohvali (Telech, 2020, str. 926).

Uprkos raznovrsnosti korišćenih izraza, teoretičari se slažu u pogledu toga da su reaktivni stavovi inherentno komunikacione prirode. Ova tvrdnja, koju Meknamara naziva *komunikacijskom/komunikativnom tvrdnjom* je široko rasprostranjena, naročito u debatama o sposobnostima neophodnim za moralno odgovorno delanje.⁸²

Za razliku od gledišta o pripisivosti moralne odgovornosti, prema kojem se pohvala i krivica smatraju pozitivnim i negativnim evaluativnim procenama, strosnovsko gledište je inherentno interpersonalno. Zbog toga ono se odnosi na društvene odgovore pohvale i pripisivanja krivice koji su usmereni prema delatnicima koji su zaslužni pohvale ili krivice. Pohvala i pripisivanje krivice, kao usmereni odgovori na moralno značenje postupaka drugih imaju komunikacionu funkciju koja je njima suštinska. Strosnovci tvrde da je podložnost ovim odgovorima svojstvo članstva u zajednici odgovornih delatnika koji recipročno smatraju jedni druge odgovornim putem moralnih zahteva (Telech, 2020, str. 927).

“[Naše] prakse u izražavanju pohvale i okrivljavanja kada nekoga smatramo moralno odgovornim, u paradigmatičnom slučaju, sastoje se od interakcije između najmanje dva delatnika, od kojih jedan upućuje moralni zahtev drugom putem pohvale ili okrivljavanja, i drugog, koji prividno, naizgled čuje, razume i ili prihvata ili odbija zahtev” (Shoemaker, 2007, str. 70–71).

⁸¹ Videti: S. L. Darwall, 2006; M. McKenna, 2012; M. S. McKenna, 1998; Shoemaker, 2007; Stern, 1974; Watson, 1987, 1996.

⁸² Videti: S. L. Darwall, 2006; Shoemaker, 2007; Watson, 2004a, 2004c.

Ovde takođe vidimo komunikacioni element u strosnovskom gledištu o moralnoj odgovornosti. Reaktivni stavovi, kao i komunikacioni postupci, razumljivo su usmereni samo prema onima koji imaju sposobnost da ih prihvate. Na primer, nerazumljivo/nerazumno je reći *zdravo* drvetu ili stolici. Meknamara tvrdi da reaktivni stavovi imaju, pored svojih brojnih intrapersonalnih funkcija, i interpersonalnu funkciju izazivanja preuzimanja njihovog reprezentativnog sadržaja kod primaoca, i da je to ključni deo njihove prirode. Budući da reaktivni stavovi imaju reprezentativan sadržaj i funkciju izazivanja prihvatanja tog sadržaja kod primaoca, zbog ovih karakteristika reaktivnih stavova možemo tvrditi da su komunikacione prirode. Reaktivni stavovi “zahtevaju, pozivaju, pozivaju na ili za, podstiču, zahtevaju, zaslužuju, ciljaju, služe da izazovu i uspešni su kada dobiju odgovor” (Macnamara, 2015b, str. 551). Dakle, oblici komunikacije (poput krivice) imaju ograničenje u svojoj razumljivosti. U meri u kojoj je moralno odgovoran delatnik razumljiva meta krivice, razumljivost ograničenja krivice prelazi u uslove moralno odgovornog delanja. Dakle, ukoliko prihvatimo komunikacijsku tvrdnju, tvrdili bismo da je sposobnost prihvatanja/shvatanja nužna za moralno odgovorno delanje (Macnamara, 2015b, str. 547).

5.1. Oni *izvan* moralne zajednice

Kada nekog smatramo moralno odgovornim za njegove postupke, mi potvrđujemo da je on član određenog društva, naime, moralne zajednice. Članovi društva imaju pravo, odnosno, kvalifikovani su za takve procene, dok oni koji nisu članovi predstavljaju izuzetke – oslobođeni su ovih procena (Shoemaker, 2007, str. 70).

Ovde je važno istaći pitanje normativne kompetencije. Obzirom na to da moralna odgovornost uključuje razmenu moralnih očekivanja i zahteva, osoba će se smatrati moralno odgovornom samo ako je u stanju da učestvuje u ovoj razmeni. Za učešće u takvoj razmeni potrebna je neka vrsta razumevanja normativnih pojmova i sposobnost da se procene pravci delanja duž normativne dimenzije (Watson, 1987). Različiti teoretičari to objašnjavaju na različite načine. Fišer i Ravica, na primer, tvrde da kontrolu potrebnu za moralnu odgovornost treba razumeti u smislu prijemčivosti za razloge (sposobnost prepoznavanja razloga koji postoje) i reaktivnosti na razloge (sposobnost da te razloge prevede u delo), (Fischer & Ravizza, 1998). Delatnici koji nemaju nijedan od ovih kapaciteta jednostavno nisu vrste stvorenja za koje možemo razumno očekivati da će se pridržavati moralnih zahteva, pa bi se stoga činilo neprikladnim ciljati ih reaktivnim stavovima.⁸³

Reaktivni stavovi mogu biti suspendovani ili modifikovani u najmanje dve vrste situacija. U prvoj, ponašanje osobe može se *opravdati* kada se utvrdi da je reč o nezgodi, nesreći, slučajnosti, ili kada se utvrdi da je ponašanje bilo *opravdano*, recimo, u slučaju vanrednog stanja (hitnog slučaja) kada se namerava ostvariti neko veće dobro. U drugoj vrsti okolnosti, pojedinac se prestaje smatrati sposobnim za učešće u intersubjektivnim odnosima (bilo za neko ograničeno vreme, bilo trajno). Pojedinac se tada smatra psihološki/moralno abnormalnim ili nerazvijenim i time kandidatom, ne za čitav niz reaktivnih stavova, već primarno za one objektivne stavove ili jednostavno instrumentalnom kontrolom. Takvi pojedinci leže, u nekom smislu ili u određenoj meri, *izvan* granica moralne zajednice. Na primer, veoma malo dete može se izuzeti iz reaktivnih stavova (ali znatno manje u slučajevima

⁸³ Čini se da razmišljanje o jasnim slučajevima neodgovornosti podržava ovo gledište: neko ko je hipnotizovan da uradi nešto neprijatno bi verovatno uradio tu stvar bez obzira na razloge da se uzdrži. Hipnotizer je efektivno uklonio svoju sposobnost da odmeri različite razloge koji mogu postojati za ili protiv pravca delovanja, i tako je njegova moralna sloboda u značajnom smislu narušena. Ovo bi trebalo da nas navede da procenimo da bi bilo neprikladno kriviti njega za ono što radi pod sugestijom hipnotizera (Tognazzini, 2013b, str. 4600).

normalnog razvoja) ili usvojiti objektivna tačka gledišta u odnosu na pojedinca koji pati od teške mentalne bolesti (videti: Eshleman, 2016).

Praksa da delatnike smatramo moralno odgovornima izraz je moralnih stavova, drugim rečima, izraz naše zabrinutosti da oni u svojim postupcima ispunjavaju osnovni moralni zahtev za dobrom voljom (ono na šta Šumejker referira kao na *osnovni zahtev*), (Shoemaker, 2007, str. 73). Kada je ovo izražavanje suspendovano, to može biti iz dva razloga. Sa jedne strane, okrivljena strana može biti izuzeta od odgovornosti, bilo zbog toga što nije zaista prekršila osnovni zahtev, bilo zbog toga što je bilo opravdano da to učini. Ipak, iako je osobi oprošteno, opravdano (gde mi suspendujemo naše reaktivne stavove prema njoj), ona ostaje član moralne zajednice, pogodan za reaktivne stavove u drugim slučajevima. Takođe, osoba može biti izuzeta od odgovornosti uopšte, s obzirom na to da ona nije prikladna, odnosno, odgovarajuća meta osnovnog zahteva. Ovo će biti slučaj zbog toga što je subjekt, prema Strosnu, hipnotisan, kognitivno ili mentalno oštećen, dete, ili je na neki drugi način privremeno ili trajno onesposobljen da bude funkcionalan član moralne zajednice, odnosno nije u stanju da bude uključen u moralni dijalog sa ostalim članovima moralne zajednice (Shoemaker, 2007, str. 73).

Strosn o ovome piše sledeće:

“Kako bismo shvatili značaj *kvaliteta volje* za naše intersubjektivne odnose, zapazimo razliku u odgovoru na to kada nas neko slučajno povredi, u odnosu na to kako bismo reagovali ukoliko nam nanese istu povredu iz *prezrivog nepoštovanja* ili *zlonamerne želje da (vas) povredi*” (P. F. Strawson, 1974, str. 9).

Drugi slučaj će verovatno probuditi vrstu i intenzitet ozlojeđenosti koju ne biste (prikladno) osetili u prvom slučaju. Odgovarajuća poenta može se načiniti i o pozitivnim stavovima poput zahvalnosti: verovatno nećete imati isti osećaj zahvalnosti prema osobi koja vam je slučajno omogućila korist, kao prema onoj koja to čini iz brige za vaše blagostanje. Ovde je fokus na *ličnim* reaktivnim stavovima koji su usmereni prema drugom u svoje ime, ali Strosn takođe diskutuje i o *simpatetičkim* i *indirektnim ekvivalentima* ili analognim stavovima koji se osećaju u ime drugih, kao i o *autoreaktivnim stavovima* koje delatnik može usmeriti ka sebi (P. F. Strawson, 1974, str. 9, 13). Prema Strosnovom gledištu, tendencija da se odgovori sa relevantnim reaktivnim stavovima na pokazivanje dobre ili loše volje implicira zahtev za moralnim poštovanjem i dužnim poštovanjem. Među okolnostima koje ublažavaju (negativne) reaktivne stavove osobe, jesu kada nam je neko, na primer, naneo povredu koja je u potpunosti bila nepredviđena i slučajna. U takvim okolnostima, poštovanje te osobe prema našem blagostanju nije nedovoljno i ona stoga nije prikladna meta negativnih stavova koji podrazumevaju pripisivanje moralne krivice.

Zapazimo da delatnik koji se na gore pomenuti način oslobađa krivice ne dovodi u pitanje svoj status opšte odgovornog delatnika: on je uvek otvoren za zahteve za dužnim poštovanjem i podložan, u principu, za reaktivne odgovore. Drugi delatnici, međutim, jesu neprikladne mete za pripisivanje krivice i reaktivne stavove upravo zbog toga što oni nisu opravdane mete za zahtev za poštovanjem. U ovim slučajevima, delatnik nije *izuzet* od krivice (u smislu da mu je oprošteno iz opravdanih razloga), već je *izuzet* u smislu da se njegova odgovornost i ne dovodi u pitanje: nije reč o tome da se njegovo ponašanje ne smatra zlonamernim, već pre o tome da se on ne smatra osobom od koje se bolje ponašanje razumno može zahtevati. Široko-korišćena terminologija u kojoj je oslikan ovaj kontrast — *izgovori* nasuprot *izuzecima* — jeste zasluga Gerija Votsona (Watson, 2004b, 2004c).

Za Strosna, najvažnija grupa izuzetih delatnika uključuje one koji su, bar neko vreme, znatno oslabljeni i nepodesni za normalne intersubjektivne odnose. Ovi delatnici mogu biti deca, ili psihološki nepodesne osobe, koje mogu ispoljavati *čisto kompulsivno ponašanje*, ili njihovi umovi mogu biti “sistematski izopačeni”. Alternativno, delatniku koji je izuzet može jednostavno “u potpunosti nedostajati...moralni osećaj” (P. F. Strawson, 1974, str. 5). Ovi delatnici nisu kandidati za raspon emocionalnih odgovora koji su uključeni u naše lične odnose

zbog toga što oni u ovim odnosima ne učestvuju na pravi način da bi se takvi odgovori razumno primenili na njih. Umesto da zauzmemo intersubjektivno angažovane stavove (koji pretpostavljaju zahtev za poštovanjem) prema izuzetim delatnicima, mi umesto toga zauzimamo objektivni stav prema njima. Delatnik koji je izuzet ne smatra se moralno odgovornim delatnikom, članom moralne zajednice, iako se on može smatrati “objektom socijalne politike” i nečim čime “se može upravljati ili rukovoditi ili ga lečiti ili obučavati” (P. F. Strawson, 1974, str. 5).

Kako bi otkrio koje su sposobnosti neophodne za članstvo u moralnoj zajednici, i od čega se sastoji članstvo (a time i priroda) moralne zajednice, Dejvid Šumejker (Shoemaker, 2007) u svom radu istražuje slučajeve onih koji se nedvosmisleno nalaze izvan zajednice. Konsenzus većine savremenih teoretičara jeste da ono što nedostaje onima izvan moralne zajednice jeste sposobnost da razumeju, shvate, primene, i/ili odgovore na moralne razloge. Ono što pruža razumljivost našim praksama pohvale i krivice jeste to da one podrazumevaju istinske razmene – moralne konverzacije – i takve razmene jesu razmene moralnih razloga. Ukoliko neko nema sposobnost za ovakvu vrstu obraćanja i razmene zasnovane na razlozima, odnosno razumu – kao specifičnu vrstu normativne kompetencije – tada se on mora isključiti iz moralne zajednice, izvan opsega određenih vrsta odnosa. To su, dakle, nužni uslovi za članstvo u moralnoj zajednici, uslovi koji osobu čine kvalifikovanom za pohvalu i krivicu (Shoemaker, 2007, str. 71).

Šumejker istražuje slučaj psihopatije, koji naglašava činjenicu da sposobnost, odnosno, veština prepoznavanja, shvatanja i razmene moralnih razloga nije dovoljna za moralno delanje. Ono što je takođe potrebno jeste motivacija za pridržavanje ovakvih razloga. Istraživanje uslova neophodnih za takvu motivaciju otkriva značaj određenih emocionalnih sposobnosti. Takođe je neophodna i sposobnost za empatiju (Shoemaker, 2007, str. 72).

Ovde sledimo diskusiju Dejvida Šumejkera, jer se ovaj autor, kao i Strosn, bavi pojmom moralne odgovornosti u smislu *podložnosti odgovornosti* i fokusira se na Strosnova zapažanja o klasi slučajeva izuzetaka. Prvo, Strosn postavlja granice moralne zajednice kako bi ogradio one sa kojima možemo razumno razviti reaktivne stavove učesnika, one koji se definišu kao oni koji nisu izuzeti na upravo iznete načine, one sa kojima možemo stupiti u lične odnose i uspešno moralno obraćanje, i one koje ne tretiramo *objektivno* (P. F. Strawson, 1974, str. 5). Strosn sugerise da je priroda moralnog članstva složena ali da ipak postoje određena prepoznatljiva svojstva. Prvo, reč je o sposobnosti da se stupa u “intersubjektivne ljudske odnose, koji podrazumevaju širok spektar osećanja i stavova kao sastavnih delova, među kojima su ozlojeđenost, zahvalnost, oproštaj, ljutnju, ili vrstu ljubavi za koju se ponekad može reći da osećaju dvoje odraslih međusobno jedno prema drugom” (P. F. Strawson, 1974, str. 5). Drugo, osoba mora biti u stanju da odgovori na određene vrste obrazloženih, razumnih žalbi, molbi, obraćanja, apela. Neko ko nije u stanju da ovo učini, neko prema kome imamo objektivni stav, jeste neko takav da “iako se možete boriti protiv njega, sa njim se ne možete se svađati, raspravljati, i iako možete sa njim pričati, čak i pregovarati, ne možete rasuđivati sa njim” (P. F. Strawson, 1974, str. 5).

Iz ovoga sledi zaključak da ukoliko se praksa da delatnike smatramo odgovornim jednostavno sastoji u izražavanju osnovnog zahteva putem reaktivnih stavova, tada je uključivanje u prakse razumno samo pod pretpostavkom da je meta u stanju, sposobna za razumevanje i odgovaranje na takve zahteve (Shoemaker, 2007, str. 74). Izražavanje ozlojeđenosti, recimo, odražava “očekivanje i traženje, ispoljavanje određenog stepena dobre volje ili poštovanja, uvažavanja od strane drugih ljudskih bića prema nama samima” (P. F. Strawson, 1974, str. 8). Kako Šumejker zapaža, vrsta komunikacije koja se sastoji od izražavanja reaktivnih stavova biće besmislena ukoliko je usmerena ka onima koji nemaju ove epistemičke i motivacione sposobnosti (Shoemaker, 2007, str. 75). Međutim, šta tačno podrazumevaju ove sposobnosti?

Džej Volis pruža dobru dopunu Strosnovog gledišta (Wallace, 1998). Volis pretpostavlja da, prilikom izražavanja reaktivnih stavova, mi zahtevamo od ciljanog delatnika da se pridržava moralnih obaveza koje prihvatamo, obaveza podržanih distinktivno moralnim razlozima. Pretpostavljamo da delatnik ima *sposobnosti samo-refleksivne kontrole*, koje se sastoji i u epistemičkoj komponenti – “sposobnosti da se shvate i primene moralni razlozi, kao i motivacione komponente – sposobnosti da se kontroliše ili reguliše vlastito ponašanje u svetlu takvih razloga” (Wallace, 1998, str. 157). Ovakvo shvatanje moralnog delanja (zasnovanog na razlozima) ima sledeće elemente: sposobnost da se “shvate i primene moralni razlozi.” Za kontrolisanje ponašanja u svetlu takvih razloga potrebne su još tri sposobnosti: (a) sposobnost kritičkog razmišljanja o vlastitim željama ili impulsima, njihovo procenjivanje u svetlu vlastitih moralnih razloga, (b) sposobnost donošenja odluka koje zavise od kritičkih razmatranja osobe, i (c) sposobnost izvođenja postupaka koji zavise od odluka osobe (Wallace, 1998, str. 158–159). Kako bi neko bio moralno odgovoran potrebne su dve sposobnosti: sposobnosti prepoznavanja moralnih razloga i sposobnosti da se bude motivisan moralnim razlozima (Shoemaker, 2007, str. 76). Ispitajmo sada delatnike koji se smatraju izuzetima iz moralne zajednice, a potom one koji se nalaze na rubu moralne zajednice.

5.2. Psihopatija

Oštećenja moralne kompetencije dolaze u stepenima. Džodžo u priči Suzan Volf ima lokalizovana oštećenja sposobnosti prepoznavanja i reagovanja na moralna razmatranja ili rasuđivanja, ali nije jasno da li je on u potpunosti imun na moralna razmatranja. Međutim, na kraju spektra, susrećemo se sa globalnijim i temeljnijim oštećenjima ličnosti kao što je psihopatija. U filozofiji, psihopata se obično predstavlja kao delatnik koji, iako zadržava druge psihološke kapacitete, nije u potpunosti – ili što je bliže moguće – nesposoban da na odgovarajući način odgovori na moralna razmatranja. (Ovo je nešto kao filozofska konstrukcija jer psihopatija u stvarnom životu priznaje različite stepene oštećenja, što odgovara višim ili nižim rezultatima na dijagnostičkim merama), (Talbert, 2019).

Razjasnimo prvo prirodu psihopatije. Psihopatija se sada zvanično klasifikuje (zajedno sa sociopatijom) pod opštim terminom “anti-socijalni poremećaj ličnosti, koji se sastoji u hroničnom antisocijalnom ponašanju i kršenju zakona i prava drugih”, prema (Shoemaker, 2007, str. 78). Poremećaj je indiciran kada neko ko ima osamnaest ili više godina ispunjava tri od sledećih sedam uslova:

1. neuspeh u prilagođavanju, neusklađenost sa društvenim normama u pogledu zakonitog ponašanja na šta ukazuje ponovljeno izvođenje postupaka, dela koja predstavljaju osnovu za hapšenje;
2. obmanjivanje, koje je ukazano laganjem, upotrebom pseudonima, ili privođenjem, prevarom drugih radi lične koristi ili zadovoljstva;
3. impulsivnost ili neuspeh u planiranju unapred;
4. razdražljivosti i agresivnosti, ukazanih ponovljenim fizičkim borbama, tučama ili uvredama, napadima;
5. nesmotreno nepoštovanje sigurnosti sebe ili drugih;
6. neodgovornost, koja je indikovana ponovljenim neuspesima da se održi stalni rad ili poštene finansijske obaveze i
7. nedostatak kajanja, što se ogleda u ravnodušnosti ili racionalizaciji povrede, maltretiranja ili krađe od drugog (American Psychiatric Association, 1998), prema (Shoemaker, 2007, str. 78).⁸⁴

⁸⁴ Trenutno je glavni test za definišuće osobine psihopatije *Hare Checklist*, model sa dva faktora koji uzima u obzir *interpersonalne/afektivne* stavke i *bihevioralne* dispozicije, ili *impulsivne/antisocijalne* stavke *životnog stila*. Posebno, to uključuje *nedostatak kajanja ili krivice* i *bezdusnost/nedostatak*

Jedno interesantno pitanje jeste da li je nesposobnost psihopate — ili barem dosledan neuspeh — da na odgovarajući način reaguje na moralne podsticaje prvenstveno rezultat motivacionog, pre nego kognitivnog neuspeha: da li psihopata na neki način zna šta moral zahteva i jednostavno ga nije briga? Ako se na ovo poslednje pitanje pruži pozitivan odgovor (Fischer & Ravizza, 1998, str. 76–81; Nichols, 2002), onda se čini verovatnim da bi psihopata mogao biti odgovoran za barem deo svog lošeg ponašanja. Međutim, neki autori tvrde da čak i ako je psihopatija prvenstveno kognitivno oštećenje, ipak može biti slučaj da psihopate poseduju dovoljan kapacitet za razlikovanje ispravnog i pogrešnog – ili da poseduju dovoljne srodne kapacitete – da budu smatrani odgovornim, barem u određenoj meri i na određene načine.⁸⁵ Sa druge strane, mnogi autori veruju da je sposobnost psihopate da shvati moralna razmatranja suviše površna da bi mogla održavati odgovornost.⁸⁶ Mejson (Mason, 2017) tvrdi da je nedostatak pre moralno znanje nego moralni kapacitet. I drugi autori su tvrdili da su čak i oni koji su potpuno oštećeni za moralno razumevanje otvoreni za krivicu sve dok poseduju šire racionalne kompetencije (T. Scanlon, 2000; Talbert, 2014).⁸⁷ Centralna karakteristika psihopata jeste nedostatak prijemčivosti za moralne razloge i nedostatak razumevanja da tuđi interesi pružaju neinstrumentalne razloge za delanje (Nelkin, 2015, str. 361). Distinkciju između pripisivosti odgovornosti i podložnosti odgovornosti, koju je uveo Votson, možemo primeniti na slučaj psihopata. Mi njih (psihopate) smatramo neiskrenima, manipulativnima, neprijateljskim, itd. i to je smisao pripisivosti odgovornosti. Ipak, njima nedostaje sposobnost moralnog reciprociteta ili međusobnog priznavanja koji je neophodan da bi se neko smatrao podložnim odgovornosti. Ovo, prema mišljenju Nelkinove, ocrta granice moralne odgovornosti. Prema mišljenju ove autorke, psihopate su odgovorne u smislu pripisivanja odgovornosti, ali ne i podložnosti odgovornosti. Razlog za njihov neuspeh da budu podložni odgovornosti je taj što, kako to Votson kaže, nije pojmovno podesno postavljati zahtev stvorenju koje nije u stanju da prepozna nečiju poziciju da postavlja zahteve. Pošto je podložnost odgovornosti stvar sposobnosti postavljanja zahteva, psihopate jednostavno ne mogu da se kvalifikuju (Nelkin, 2015, str. 363).

Dakle, jednu grupu onih izvan moralne zajednice predstavljaju psihopate. Zadovoljstvo koje uživaju u bolu drugih sugerise da su oni paradigme pripisivanja krivice, dok im njihovi psihološki kapaciteti pružaju paradigmatičke izgovore iz gledišta moralne odgovornosti (Nelkin, 2015, str. 357). Psihopatama nedostaju određene sposobnosti koje mi obično povezujemo sa odgovornim delanjem.

Prema Volisovoj dopuni Strosnovog stanovišta, entitet je izuzet ukoliko mu nedostaje jedna od dve sposobnosti – bilo prepoznavanja/primene sposobnosti moralnih razloga ili

empatije, emocionalne deficite za koje se smatra da su u korenu poremećaja. (videti: Blair i ostali, 2005) Pored ovoga, u literaturi je bilo mnogo diskusija o slabim performansama psihopata na poznatom testu moralne kognicije, Turjelovom moralnom/konvencionalnom testu, koji pokazuje da li subjekti razlikuju moralne prestepe od konvencionalnih (Eggleston & Turiel, 1985). Obično se smatra da test meri moralno znanje. Primetno je da sami dijagnostički alati nisu predstavljeni kao skupovi neophodnih i dovoljnih uslova za psihopatiju. *Hare Checklist*, na primer, daje skalarne rezultate, a dva subjekta mogu dobiti isti ukupan rezultat ispunjavanjem sasvim različitih uslova na listi. Iz tog razloga se filozofi i pravni teoretičari ne oslanjaju isključivo na jednu meru koja savršeno obuhvata karakteristike psihopatije. Umesto toga, filozofi imaju tendenciju da odrede određene karakteristike koje izgledaju kao centralne za stanje i koje imaju veliki potencijalni interes za moralnu i pravnu teoriju nezavisno od toga kada ili čak da li su ikada instancirane (prema: Nelkin, 2015, str. 360).

⁸⁵ Videti: Glannon, 1997; Greenspan, 2003; Maibom, 2008; Manuel Vargas & Shaun Nichols, 2008; Shoemaker, 2014.

⁸⁶ Videti: Kennett, 2019; Levy, 2008; Little & Wallace, 1996; Nelkin, 2015; Watson, 2011.

⁸⁷ Međutim, psihopatovo posedovanje ovih širih kompetencija doveden je u pitanje (Fine & Kennett, 2004; Greenspan, 2003; Litton, 2010), prema (Talbert, 2019).

sposobnosti motivacije moralnim razlozima. Većina teoretičara koji podržavaju Volisovo gledište smatraju da ono što psihopata nedostaje jeste neki oblik prve sposobnosti. Volis tvrdi da psihopati nedostaje sposobnost imaginacije i praktičkog razumevanja neophodnog za primenu moralnih principa na nove slučajeve (Wallace, 1998). Darval, sa druge strane, naglašava da psihopate u prvom redu ne prepoznaju moralne razloge (S. L. Darwall, 2006). Fišer i Ravica takođe smatraju da, ukoliko psihopata nije odgovoran, to je zbog toga što on nije prijemčiv, odnosno, pogodan za moralne razloge (Fischer & Ravizza, 1998). Votson se takođe slaže, tvrdeći da psihopate pokazuju *nedostatak razumevanja* (Watson, 2004c). Nijedan od ovih teoretičara ne ukazuje na nesposobnost psihopata da budu motivisani moralnim razlozima, već ukazuju isključivo na čisto kognitivni, epistemički nedostatak.

Šumejker se ne slaže, i ukazuje na to im zapravo nedostaje motivacioni element. Ukoliko je psihopata baš poput nas u psihološkom smislu, izuzev svoje nesposobnosti za složene emocije (na primer, krivice, stida, i pokajanja), ova nesposobnost mora biti izvor njegove motivacione nesposobnosti (Shoemaker, 2007, str. 80).⁸⁸ Šumejker zaključuje da psihopate mogu da shvate i primenjuju moralne razloge i principe, tako da to ne može biti izvor njihovog isključenja iz moralne zajednice. Pored toga, one mogu razumeti posledice svojih postupaka, upustiti se u moralne razgovore i shvatiti opšta moralna načela. Autor identifikuje posebnu vrstu afektivnog nedostatka psihopate kao izvor ove motivacione nesposobnosti, i tvrdi da psihopata nedostaje sposobnost za (složene) emocionalne i moralne odgovore poput ljubavi, kajanja i brige za druge. Šumejker ističe ključne nesposobnosti psihopata: (a) nesposobnost da oseća krivicu, sram, ili kajanje, i (b) krajnji nedostatak brige za osećanja drugih (Shoemaker, 2007, str. 82). Ovo su aspekti koji psihopatu razlikuju od nas, i on, dakle, ne ispunjava uslove za moralnu odgovornost. Ono oko čega psihopata ne uspeva da bude zabrinut nije nužno samo moralnost, već drugi ljudi (Shoemaker, 2007, str. 84).

Šumejker sada nudi reviziju Volisove ideje (koja sledi Strosnovo gledište) na sledeći način:

“neko je član moralne zajednice, moralni delatnik pogodan za moralnu odgovornost i intersubjektivne odnose, ako i samo ako (a) ima sposobnost prepoznavanja i primene moralnih razloga, i (b) u stanju je da bude motivisan ovim moralnim razlozima zbog toga što je u stanju da bude zabrinut za njihov izvor i moralne delatnike na koje utiču njegovi postupci, tako da je podložan moralnom obraćanju koje se može izraziti putem reaktivnih stavova” (Shoemaker, 2007, str. 85).

5.3. Autizam i blaža mentalna retardacija

Razmotriću još dva slučaja, za koje Šumejker tvrdi da se nalaze unutar moralne zajednice, a to su odrasli sa visoko-funkcionalnim autizmom (VFA), koji se mogu činiti nesposobnima za emocionalni aspekt moralnog obraćanja, i odrasli sa blažom mentalnom retardacijom, koji se mogu činiti nepodložnim za razumski aspekt moralnog obraćanja (Shoemaker, 2007, str. 92). Zbog čega su ovi slučajevi važni? Zbog toga što dodatno razjašnjavaju članstvo u moralnoj zajednici i pomažu da jasnije utvrdimo ko može biti član takve zajednice, a ko ne, i šta je ono što je potrebno za članstvo. U narednom poglavlju ćemo

⁸⁸ I drugi autori podržavaju ovo gledište. Džefri Marfi zapaža sledeće: “Izgleda da psihopata ne pati od očiglednih kognitivnih nedostataka..... Psihopata zna, u nekom smislu, šta znači naškoditi ljudima, šta znači postupati nemoralno” (Murphy, 1972, str. 285–286). Entoni Daf takođe zapaža da psihopate “nisu nekompetentne u intelektualnom smislu” (Duff, 1980, str. 192). Herbert Fingarette se slaže: “On zna verovatne posledice svojih postupaka, socijalnih i antisocijalnih, ali ne mari za to. Bilo bi pogrešno psihopatu nazvati moralno nekompetentnim ili moralno slepim. On može, ukoliko to želi, voditi najinteligentniju, pronicljivu, i uverljivu moralnu raspravu” (Fingarette, 1967, str. 26), prema (Shoemaker, 2007, str. 80).

videti da ispitivanje ovih slučajeva pomaže u utvrđivanju toga da li bi sistemi veštačke inteligencije (po analogiji sa ovim slučajevima) mogli biti deo moralne zajednice.

Poremećaj autističnog spektra je neurorazvojni poremećaj koji karakteriše deficit u socijalnoj komunikaciji i prisustvo ograničenih interesa i ponašanja koja se ponavljaju (Hodges i ostali, 2020, str. 55). Dok se autizam smatra doživotnim poremećajem, stepen oštećenja u funkcionisanju zbog ovih izazova varira između osoba sa autizmom. Prema Dijagnostičkom i statističkom priručniku za mentalne poremećaje (DSM-5), vodiču koji je kreirala Američka psihijatrijska asocijacija, a koji zdravstveni radnici koriste za dijagnozu mentalnih poremećaja, nedostaci društvene komunikacije mogu uključivati sledeće:

smanjeno deljenje interesa sa drugima, poteškoće u vrednovanju sopstvenih i tuđih emocija, averziju prema održavanju kontakta očima, nedostatak veštine korišćenja neverbalnih gestova, govor sa stilom ili scenarijom, bukvalno tumačenje apstraktnih ideja, poteškoće u sklapanju prijatelja ili njihovom zadržavanju.

Ograničena interesovanja i ponavljajuća ponašanja mogu uključivati:

nefleksibilnost ponašanja, ekstremne teškoće u suočavanju sa promenama, preterano fokusiran na uske teme kojima se malo ljudi bavi isključujući druge, očekivanje da i drugi budu podjednako zainteresovani za te predmete, poteškoće u tolerisanju promena u rutini i novih iskustava, senzorna preosetljivost, na primer, odbojnost prema glasnim zvukovima, stereotipni pokreti kao što su mahanje rukama, ljuljanje, okretanje, aranžiranje stvari, često igračaka, na vrlo specifičan način (American Psychiatric Association, 1998).

Iako onima sa visoko funkcionalnim autizmom (VFA), kao i psihopatama, nedostaje sposobnost empatije, jer pate od vrste emocionalne otuđenosti, oni su u stanju da prepoznaju i da se pridržavaju osnovnih moralnih zahteva. Zbog toga su podobni za moralnu odgovornost. Šumejker ističe to da osobe sa VFA oblično brinu o moralu, o tome da budu moralno dobri (Shoemaker, 2007, str. 95). Takođe, Šumejker tvrdi da su oni sposobni za identifikaciju sa drugima.⁸⁹ Kada govorimo o ovoj identifikaciji, to znači sledeće:

“mi ne samo da možemo razumeti kakav je svet njima, već takođe možemo osećati ono što oni osećaju na način na koji oni to osećaju. Reč je o vrsti emocionalne angažovanosti koja je suštinska za intersubjektivne odnose uopšteno. Psihopata nije u stanju za to. On može sebe zamisliti u cipelama nekog drugog, i možda je u stanju da razume i označi ono kroz šta ta osoba prolazi, ali on ne može deliti njene brige. Dakle, psihopata nije u stanju da oseća ono što ja osećam na način na koji ja osećam kada me on povredi, tako da će on svaku ozlojeđenost koju izražavam prema njemu smatrati nerazumljivom” (Shoemaker, 2007, str. 99).

Odgovor u vidu empatije, izazvan brigom o drugima, jeste karta za ulazak u moralnu zajednicu (Shoemaker, 2007, str. 100).⁹⁰ Na osnovu ovoga, Šumejker uvodi jedan aspekt empatije u reviziju Strosnovog i Volisovog pristupa:

“neko je član moralne zajednice, moralni delatnik podoban za moralnu odgovornost i intersubjektivne odnose, ako i samo ako (a) ima sposobnost prepoznavanja i primene moralnih razloga koje je u stanju da otkrije putem identifikovanja empatije sa osobom

⁸⁹ “Kada ja razumem kakav je svet za vas, perspektiva koju zauziram prema svetu filtrirana je kroz vaše interese, brige, tako da ja znam intelektualni nivo kako biste bi emocionalno reagovali na određena zbivanja. Drugim rečima, u stanju sam da imenujem vaše emocionalne reakcije. Za ovoliko je psihopata možda sposoban. Kada ja takođe delim vaše brige, interese, ja sam u stanju da i sam osećam vaše emocionalne reakcije: u najživopisnijim, najživljim okolnostima, to je kao da mi se ono što se zbiva vama zbiva i meni (do određene mere), tako da i ja i vi reagujemo na emocionalno slične načine na sreću, sudbinu, uspehe objekta za koji oboje brinemo, i tako smo, bar na ovaj način, povezani” (Shoemaker, 2007, str. 98).

⁹⁰ Psihopati sposobnost da odgovori na ovaj način na emocionalno obraćanje nedostaje.

(osobama) koje su u pitanju, nezavisno od metoda ove identifikacije, i (b) u stanju je da bude motivisan ovim moralnim razlozima zbog toga što je u stanju da brine za njihov izvor (to jest, za osobu (osobe) koje su u pitanju), tako da je sklon da prepoznaje empatiju zajedno sa izvorom moralnog obraćanja kroz reaktivne stavove – njegove razumne i emotivne aspekte” (Shoemaker, 2007, str. 101).

Dalje, primer osoba sa blažom mentalnom retardacijom (BMR) ukazuje na još jedan element koji je potrebno istaći, i dopuniti navedenoj verziji. Šumejker ističe da su oni sa BMR unutar moralne zajednice, iako im nedostaju određene sposobnosti. Slučaj osoba sa BMR jeste slučaj o kojem se retko ili uopšte ne piše u filozofskoj literaturi. Većina ljudi (između 85 i 90 posto) koji su mentalno zaostali jesu zaostali blago i dijagnostikovano je da ispunjavaju tri opšta kriterijuma: (a) IQ između 50 i 70, (b) podstandardno adaptivno funkcionisanje, to jest, niži nivo nezavisnosti i društvene odgovornosti od ostalih ljudi njihovih godina i (c) nastup permanentnog stanja na uzrastu od 18 (dostizanje permanentnog stanja uzrasta do 18 godina), (Beirne-Smith i ostali, 2005).⁹¹ Oni sa BMR prolaze kroz iste faze razvoja kao drugi, ali to čine mnogo sporije, s tim da većina ne uspe da razvije najvišu fazu, sposobnost da se uključe u formalne ili apstraktne operacije (što neometena deca obično dostignu na uzrastu od 11 godina). Govorimo samo o odraslima sa BMR. Neko bi mogao biti doveden u iskušenje da prema takvim ljudima postupa, bar u pogledu na moralnu odgovornosti i moralnu zajednicu, kao prema deci uzrasta 7-11 (što je otprilike raspon uzrasta onih sa BMR), i to je ono što teoretičari koji se zapravo bave ovom temom čine (Shoemaker, 2007, str. 102). Naše postupanje prema deci ovog uzrasta svakako nije nedvosmisleno, kao što zapaža i sam Strosn. Kako on kaže, roditelji i drugi negovatelji dece ne mogu imati bilo čisto objektivni bilo čisto učesnikov stav prema onima o kojima brinu:

“Oni se bave stvorenjima koja su potencijalno i sve više sposobna i da smatraju, i da budu objekt, čitavog spektra ljudskih i moralnih stavova, ali još uvek nisu u potpunosti sposobni ni za jedno. Postupanje prema takvim stvorenjima mora stoga predstavljati vrstu kompromisa, između objektivnosti stava i razvijenih ljudskih stavova. Ponavljanja, probe neprimetno, neosetljivo moduliraju ka pravim izvođenjima, performansima. Kažnjavanje deteta je i slično i različito od kažnjavanja odraslog” (P. F. Strawson, 1974, str. 11).

Iako deca ne mogu u potpunosti uvažavati ono što se od njih zahteva ili lekcije kojima njihovi negovatelji pokušavaju da ih nauče putem izražavanja ljutnje, ozlojeđenosti, deca će razumeti i biti *zahvalna*, jednom kada se njihove potpune kognitivne sposobnosti aktualizuju. U međuvremenu, prema njima se postupa kao da su odgovorni kako bi se pripremili za to da stvarno budu smatrani odgovornima jednom kada odrastu u svoja kognitivno razvijenija buduća sopstva, bića (Shoemaker, 2007, str. 102).

Međutim, oni sa BMR nikada se neće kognitivno razviti preko određene tačke, tako da se čini da reaktivni stavovi nisu prikladni za njih. Kada bi samo kognitivne sposobnosti određivale puno moralno članstvo, tada bi oni, poput dece, trebalo da budu izuzeti. Ali, odrasli sa BMR nisu izuzeti, već su često prihvaćeni kao članovi moralne zajednice, kao moralno odgovorni delatnici — iako u odnosu na ograničen spektar postupaka — sa kojima je moguće stupiti u intersubjektivne odnose. Zbog čega je to slučaj? Prvo, mnogi odrasli sa BMR su sposobni da žive samostalno, dok deca (otprilike uzrasta 7-11) nisu.⁹² Ova razlika ukazuje na to da postoji vrsta zrelosti koju pripisujemo odraslima sa BMR a koja nedostaje deci. Ova zrelost je rezultat toga da su oni sa BMR-om uglavnom u stanju da uče na način koji nije

⁹¹ Distinkcija između različitih stepena mentalne retardacije (blaža, umerena, teška, i duboka) u potpunosti je stvar kognitivnog funkcionisanja, to jest, nivoa IQ.

⁹² Ovo je delom i zbog činjenice da je samo prvima pravno dozvoljeno da rade (mada Šumejker sumnja da ova pravna razlika ima uticaj na moralnu razliku), (Shoemaker, 2007, str. 103).

dostupan normalnoj deci. Od razvojne faze u kojoj se mogu uključiti u konkretne operacije, oni imaju samo kratak period vremena da nauče o svetu pomoću ovih kognitivnih alata pre nego što razviju intelektualne sposobnosti koje im omogućavaju da uče o svetu i drugačijim tempom i na drugačiji način od tog trenutka. Njihova sposobnost da žive samostalno, da rade, i da pronalaze svoj put u svetu generalno ukazuje na to da su oni naučili mnogo o tome kako da se prilagode svetu koji, na mnoge načine, oni ne razumeju u potpunosti. Zrelost do koje odrasli sa BMR dolaze teško se ostvaruje, i to pravi razliku između njih i neometene dece. Pored toga, odrasli sa BMR se čine sposobnim za širi spektar emocija od dece. Ovaj emocionalni raspon kod odraslih sa BMR jeste drugi izvor, kako Šumejker sugerise, njihove specifične vrste zrelosti, u ovom slučaju, emocionalne zrelosti. Međutim, ovo je takođe primarni izvor njihovog članstva u moralnoj zajednici. I ukoliko su odrasli sa BMR sposobni za (skoro) potpun, ceo niz, spektar emocija, oni su sposobni za brigu o (skoro) potpunom nizu, spektru stvari o kojem mogu brinuti neometeni odrasli (Shoemaker, 2007, str. 103–104).

Podobnost za moralnu odgovornost, u smislu biti podložan odgovornosti, nije nužno stvar biti podložan odgovornosti prema moralnom pacijentu, već podložan odgovornosti prema reprezentativnom članu moralne zajednice, nekom sa potrebnim autoritetom kao članu da se uključi u moralno obraćanje sa dotičnim delatnikom. Dakle, dok odrasla osoba sa BMR možda nije podložna direktnom moralnom obraćanju svih drugih moralnih delatnika (uključujući moralne pacijente), sve dok je podložna direktnom (stvarnom ili zamišljenom) moralnom obraćanju nekog (verovatno svog negovatelja), ona je podobna za moralnu odgovornost prema nama, članovima moralne zajednice koje je neko naš reprezentativan član, čiji je neko od nas predstavnik (Shoemaker, 2007, str. 106).

Nova revizija kriterijuma za članstvo u moralnoj zajednici jeste sledeća:

“neko je član moralne zajednice, moralan delatnik podoban za moralnu odgovornost i intersubjektivne odnose, ako i samo ako (a) ima sposobnost prepoznavanja i primene moralnih razloga koje je u stanju da otkrije putem identifikovanja empatije bilo sa osobom (osobama) koje su u pitanju, bilo sa odgovarajućim predstavnikom, nezavisno od metoda ove identifikacije, i (b) u stanju je da bude motivisan ovim moralnim razlozima zbog toga što je u stanju da brine za njihov izvor (to jest, za osobu ili osobe koje su u pitanju ili za odgovarajućeg predstavnika), tako da je sklon da prepozna empatiju zajedno sa izvorom moralnog obraćanja kroz reaktivne stavove – njegove razumne i emotivne aspekte” (Shoemaker, 2007, str. 107).

Važno je ukazati na to da članstvo u moralnoj zajednici treba shvatiti kao složeniju stvar. Dakle, verovatno će biti slučaj da su pojedinci sa visoko funkcionalnim autizmom i pojedinci sa blažom mentalnom retardacijom možda punopravni članovi moralne zajednice samo unutar ograničenog domena moralno relevantnih okolnosti, naime, onih u kojima su zaista u stanju da ispune postavljene uslove zasnovane na razumu i uslove zasnovane na emociji. U drugim okolnostima, međutim, objektivni stav jednostavno može biti prikladniji. Suprotno tome, neki od onih sa slabim oblikom psihopatije mogu povremeno biti u stanju da prepoznaju i odgovore na relevantne moralne razloge i stoga mogu biti u stanju da se emocionalno povežu sa nama. U takvim okolnostima, oni bi trebalo da budu podložni reaktivnim stavovima baš kao i svi mi. Naravno, čini se da bi bilo mnogo teže održavati intersubjektivne odnose sa nekim ko je čas unutar čas izvan moralne zajednice. Dakle, u stvarnosti će stvari biti mnogo složenije, uslovi za moralno delanje su daleko nijansirani i složeniji nego što se obično smatra da jesu (Shoemaker, 2007, str. 107–108). Još jedna grupa koja određenje moralne zajednice čini još složenijom jeste veštačka inteligencija.

Kao što smo videli, pojam moralne zajednice igra suštinsku ulogu u Strosnovoj koncepciji moralne odgovornosti. Moralna zajednica obuhvata zajedničko razumevanje normi, reaktivnih stavova i međusobnih očekivanja od ponašanja njenih članova. Međutim, u dobu u kojem tehnologija brzo evoluira i doprinosi složenosti u današnjem društvu, prikladno je

zapitati se: koja je uloga ne-ljudskih entiteta kao što su sistemi veštačke inteligencije u okviru ovog moralnog okvira? Mogu li se asimilovati u našu moralnu zajednicu? Dakle, potrebno je ispitati mogućnosti i etičke implikacije veštačke inteligencije, u kontekstu naše moralne zajednice.

6. Sistemi veštačke inteligencije kao deo moralne zajednice?

Kako sistemi veštačke inteligencije postaju sve napredniji i sve prisutniji u našem svakodnevnom životu, postavlja se pitanje ko je odgovoran ako ovi sistemi uzrokuju neku štetu. Da li se ovi sistemi mogu smatrati moralno odgovornim delatnicima i da li mogu činiti moralnu zajednicu? Pokušaću da pružim strosnovski odgovor na ova pitanja. Istražiću da li bi se u okviru strosnovog pristupa moralnoj odgovornosti mogao pružiti potvrđan odgovor na ova pitanja. Odnosno, da li postoji način da se veštačka inteligencija, u okviru ovog pristupa moralnoj odgovornosti, inkorporira u već postojeći moralni svet i moralnu zajednicu.

Iz perspektive Strosnovog shvatanja moralne odgovornosti i moralne zajednice, kako bismo odgovorili na pitanje da li sistemi veštačke inteligencije mogu biti podložni odgovornosti i smatrati se odgovornim (delatnicima), potrebno je ispitati da li bi oni mogli biti učesnici u reaktivnim stavovima i time članovi naše moralne zajednice. Ovo je značajno drugačiji odgovor od predloga koji se mogu naći u raspravama o sistemima veštačke inteligencije i moralnoj odgovornosti, koji su većinom fokusirani na pitanja svesti, autonomno postupanje i druga svojstva moralnih delatnika. Strosnova perspektiva je sasvim drugačija, jer zaobilazi ova pitanja. Strosnovski pristup ima široku privlačnost i moć objašnjenja, pri čemu zaobilazi i trnovita metafizička pitanja (videti: N. Smith & Vickers, 2021, str. 485). S obzirom na to da strosnovski pristupi imaju veliki uticaj u debati o ljudskoj moralnoj odgovornosti, ispitaću njihovu moguću primenu na veštačku inteligenciju. Istraživanje primene Strosnovog gledišta u pogledu moralne odgovornosti prema veštačkoj inteligenciji ima smisla u svetlu mogućnosti napretka u istraživanju veštačke inteligencije. Veštačka inteligencija će jednog dana možda steći emocionalne kapacitete koje zahteva Strosnov prikaz moralne odgovornosti. Iako trenutno ne postoji jaka veštačka inteligencija, njeno buduće postojanje je otvorena mogućnost, a njeno postojanje bi izvršilo značajan pritisak na nas da razumemo prirodu moralne odgovornosti za veštačke delatnike.

Napredak veštački inteligentne tehnologije postavlja složena i hitna moralna i etička pitanja, od kojih se mnoga tiču moralne odgovornosti. Na primer, da li sistem veštačke inteligencije treba da bude moralno odgovoran za svoje postupke? Kako bi, kao moralni delatnici, trebalo da se ponašamo prema sistemima veštačke inteligencije? Smeštajući ova pitanja u kontekst Strosnove teorije, ova disertacija može doprineti širem filozofskom i etičkom diskursu koji okružuje sisteme veštačke inteligencije. Dakle, važno je istražiti položaj sistema veštačke inteligencije u današnjem društvu i njegovoj moralnoj zajednici. Sada možemo postaviti pitanje zašto je važno ove sisteme uključiti u rad o Strosnovom pristupu moralnoj odgovornosti i shvatanju moralne zajednice. Smatram da se istraživanje pitanja o sistemima veštačke inteligencije prirodno nadovezuje na pitanja odgovornosti prema životinjama, biljkama, neživim stvarima, kao i onima koji se nalaze izvan moralne zajednice, pitanjima koja su razmotrena u prethodnim odeljcima. U ovom radu istražujem pitanja odgovornosti prema drugim ne-ljudskim entitetima, u koje spada i veštačka inteligencija. Sistemi veštačke inteligencije takođe se mogu porediti sa ljudskim bićima koja se nalaze izvan moralne zajednice usled toga što im nedostaju neophodni kapaciteti kako bi bili njeni punopravni članovi. Tvrđiću da se sistemi veštačke inteligencije mogu shvatiti na sličan način.

Kako je Strosnov pojam moralne odgovornosti duboko povezan sa moralnom zajednicom, istraživanje potencijalnog uključivanja veštačke inteligencije u ovu zajednicu služi daljem osvetljavanju granica i prirode ove zajednice. Ako bi veštačka inteligencija mogla

biti deo Strosnove moralne zajednice, to bi ukazalo na šire razumevanje članstva izvan tradicionalnih koncepcija usmerenih na čoveka, potencijalno otvarajući put za sveobuhvatniji etički okvir. Pored toga, istraživanje veštačke inteligencije u odnosu prema Strosnovoj koncepciji je relevantno jer dozvoljava potencijalno proširenje i evoluciju Strosnove teorije. Ako bi veštačka inteligencija mogla da se integriše u njegovu moralnu zajednicu, to sugerise da je Strosnov pojam moralne odgovornosti dinamičan i da se može prilagoditi novim naučnim otkrićima i tehnološkom razvoju. Suprotno tome, ako se veštačka inteligencija ne uklapa u Strosnovu moralnu zajednicu, to bi moglo naglasiti potencijalna ograničenja njegove koncepcije ili predložiti oblasti za budući razvoj. Stoga, ovo istraživanje uloge veštačke inteligencije unutar Strosnove moralne zajednice i moralne odgovornosti služi za prečišćavanje, izazivanje i potencijalno proširenje Strosnove teorije, čime se poboljšava naše razumevanje moralne odgovornosti u 21. veku.

Do sada smo se upoznali sa Strosnovom koncepcijom moralne odgovornosti i moralnom zajednicom. Sada je potrebno ukratko objasniti šta su to sistemi veštačke inteligencije.

6.1. Veštačka inteligencija

Kako veštačka inteligencija (AI) postaje deo naše svakodnevice, biće sve više uključena u nove, moralno važne situacije. Stoga je razumevanje toga šta znači da mašina bude moralno odgovorna važno za etiku (N. Smith & Vickers, 2021, str. 484). Primer jedne takve situacije jesu u potpunosti autonomna vozila. Postavlja se pitanje ko je odgovoran, kome se može pripisati odgovornost, ukoliko jedno takvo vozilo zгази pešaka, na primer. Iako je čovek njegov tvorac, njegovi postupci su gotovo potpuno autonomni.

Projekat veštačke inteligencije napravio je veliki iskorak kada je ranih 1950-ih postalo poznato da elektronski računari nisu samo uređaji za *drobljenje* brojeva, već mogu manipulirati simbolima. Ovo je bilo rođenje istraživanja veštačke inteligencije (Fjelland, 2020, str. 1). Šta je inteligentni sistem? U ovom kontekstu (dodeljivanje odgovornosti inteligentnim sistemima) inteligencija se shvata kao dispozicija koja omogućava delatniku, ljudskom ili drugom, da samostalno odlučuje šta da radi, na osnovu razloga koje može imati i kojima može težiti. To znači da postupci inteligentnog delatnika po definiciji nisu potpuno kontrolisani od strane drugih delatnika, pošto delatnik tada ne bi bio autonoman. Radnje delatnika ne mogu se shvatiti kao slučajne, već se moraju shvatiti kao deo plana, cilja ili namere da se dela i svesno izazove posledice (Cromzigt, 2015, str. 6). Veštačka inteligencija je oblast računarske nauke koja obuhvata razvoj sistema sposobnih za obavljanje zadataka koji obično zahtevaju ljudsku inteligenciju (Pournader i ostali, 2021, str. 2). Termin *veštačka inteligencija* prvi je skovao Džon Makarti 1955. godine kako bi istražio sposobnost mašina da koriste jezik, rešavaju probleme koji su karakteristični za ljude (McCarthy i ostali, 2006). Široko prihvaćenu definiciju pružio je Marvin Minski, osnivač Laboratorije za veštačku inteligenciju MIT (Minsky, 1988): “nauka o tome da mašine rade stvari koje bi zahtevale inteligenciju ako bi ih radili ljudi”.⁹³

⁹³ Pournader i saradnici u svom radu pružaju definicije i taksonomiju veštačke inteligencije (Pournader i ostali, 2021). Autori takođe pružaju detaljniju perspektivu u pogledu glavnih grana i primene AI metoda. Autori široko klasifikuju AI u tri grane s obzirom na njihovu funkciju u sistemu. Prvu granu čine pristupi koji su povezani sa interakcijom u različitim oblicima kao što su tekst, audio i video, odnosno govor, vizija i NLP (obrada prirodnog jezika). Druga grana obuhvata aplikacije i njihove metode namenjene učenju iz podataka. Većina metoda mašinskog učenja, kao što je duboko učenje, mogu se označiti ovom kategorijom. Treća grana obuhvata aplikacije i metode vezane za donošenje odluka, uključujući ekspertske sisteme, planiranje, simulaciju, modeliranje, zakazivanje i optimizacije. Klasifikacija AI u detekciju i interakciju, učenje i donošenje odluka je takođe u skladu sa jednom od

Veštačka inteligencija (AI) opisuje sisteme koji oponašaju kognitivne funkcije koje su generalno povezane sa ljudskim atributima, kao što su učenje, govor i rešavanje problema (S. J. Russell i ostali, 2010). Detaljnija karakterizacija opisuje veštačku inteligenciju kao sposobnost da nezavisno tumači i uči iz spoljašnjih podataka kako bi postigla specifične rezultate kroz fleksibilno prilagođavanje (Kaplan & Haenlein, 2019). Dakle, AI izvršava zadatke i ostvaruje ciljeve bez eksplicitnih instrukcija ljudi.

Neki trenutni primeri upotrebe veštačke inteligencije su industrijski roboti, autonomna vozila, virtuelni asistenti, virtuelni agenti za rezervaciju putovanja, praćenje društvenih medija, alati za obradu prirodnog jezika, klasifikacija slika, itd. Sve trenutne primene se ponekad nazivaju slabom ili uskom veštačkom inteligencijom. Slaba AI, za razliku od veštačke opšte inteligencije (*artificial general intelligence* - AGI), ograničena je na specifične zadatke ili oblasti. Tradicionalna slaba AI se stoga ponekad naziva veštačka uska inteligencija (*artificial narrow intelligence* - ANI) (prema: Fjelland, 2020, str. 1). Rej Kurcvajl (Kurzweil, 1999), informatičar i futurista, koristio je termin *uska veštačka inteligencija* da označi sisteme koji sprovode specifična *inteligentna* ponašanja u specifičnim kontekstima. Za uski sistem veštačke inteligencije ukoliko se makar malo promeni kontekst ili specifikacija ponašanja, neophodan je neki nivo ljudskog reprogramiranja ili rekonfiguracije da bi se omogućilo sistemu da zadrži svoj nivo inteligencije. Ovo se prilično razlikuje od prirodnih generalno inteligentnih sistema kao što su ljudi, koji imaju široku sposobnost da se samoprilagode promenama u svojim ciljevima ili okolnostima, izvodeći *prenos učenja* (M. E. Taylor i ostali, 2008) kako bi generalizovali znanje. Pojam *veštačke opšte inteligencije* pojavio se kao antonim za *usku veštačku inteligenciju*, da se odnosi na sisteme sa ovom vrstom široke sposobnosti generalizacije (Goertzel, 2014, str. 1).

Za razliku od slabe veštačke inteligencije koja nema opšte kognitivne sposobnosti i koja je dizajnirana da reši tačno jedan problem, postoji futuristički pojam *generalne veštačke inteligencije* (AGI). AGI se smatra jakom veštačkom inteligencijom.⁹⁴ Ne postoji precizna definicija veštačke opšte inteligencije (AGI). Međutim, među naučnicima i filozofima je široko prihvaćeno da je AGI sposobnost inteligentnog delatnika da razume ili nauči bilo koji intelektualni zadatak koji ljudsko biće može. Iako ne postoji precizna definicija ili karakterizacija AGI, postoji široka saglasnost o nekim ključnim karakteristikama opšte inteligencije, u kvalitativnom smislu: opšta inteligencija uključuje sposobnost postizanja različitih ciljeva i izvršavanja različitih zadataka, u različitim kontekstima i okruženjima; generalno inteligentan sistem bi trebalo da bude u stanju da se nosi sa problemima i situacijama sasvim drugačijim od onih koje su očekivali njegovi kreatori; generalno inteligentan sistem bi trebalo da bude dobar u generalizaciji znanja koje je stekao, kako bi preneo ovo znanje iz jednog problema ili konteksta u drugi (prema: Goertzel, 2014, str. 2–3).

Termin AGI se ponekad koristi naizmenično sa izrazom jaka AI. Rej Kurcvajl koristi izraz jaka veštačka inteligencija da označi “veštačku opštu inteligenciju na nivou čoveka” (Kurzweil, 2005). Veštačka opšta inteligencija (AGI) je sposobnost inteligentnog delatnika da

dobro poznatih definicija AI (Haenlein & Kaplan, 2019) kao sposobnosti sistema da “ispravno tumači spoljne podatke, da učimo iz takvih podataka, i da koristimo ta učenja za postizanje konkretnih ciljeva i zadataka.” Kada je reč o metodama veštačke inteligencije koje se odnose na otkrivanje i interakciju, obrada prirodnog jezika (NLP) je primena veštačke inteligencije koja se sastoji od razvoja sistema za obavljanje zadataka prema instrukcijama na ljudskom jeziku. Ključne metode NLP-a su ekstrakcija teksta, klasifikacija, prevod, generisanje teksta i odgovaranje na pitanja (Collobert et al., 2011; Manning et al., 1999), prema: (Pournader i ostali, 2021, str. 2–3).

⁹⁴ AGI pristup uzima *opštu inteligenciju* kao fundamentalno različito svojstvo od sposobnosti specifične za zadatak ili problem i fokusira se direktno na razumevanje ove osobine i kreiranje sistema koji prikazuju. Sistem ne mora da poseduje beskonačnu opštost, prilagodljivost i fleksibilnost da bi se smatrao AGI (Goertzel, 2014, str. 2).

razume ili nauči bilo koji intelektualni zadatak koji ljudsko biće može. AGI se takođe može nazvati jakom AI, potpunom veštačkom inteligencijom ili opštim inteligentnim delanjem, iako neki akademski izvori rezervišu termin *jaka AI* za kompjuterske programe koji doživljavaju osećaj ili svest. Za razliku od jake AI, slaba veštačka inteligencija nema opšte kognitivne sposobnosti, i predstavlja svaki program koji je dizajniran da reši tačno jedan problem. (Akademski izvori rezervišu *slabu veštačku inteligenciju* za programe koji ne doživljavaju svest ili nemaju um u istom smislu kao ljudi), (Goertzel, 2014, str. 2).⁹⁵ Definicije AGI se razlikuju jer stručnjaci iz različitih oblasti definišu ljudsku inteligenciju iz različitih perspektiva. Računarski naučnici često definišu ljudsku inteligenciju u smislu sposobnosti da postigne ciljeve. Psiholozi, sa druge strane, često definišu opštu inteligenciju u smislu prilagodljivosti ili preživljavanja.⁹⁶ Takođe, razlikujemo još jednu vrstu hipotetičke AI – superinteligentni AGI. Nik Bostrom, švedski filozof koji se naročito bavi napretkom veštačke inteligencije, definiše superinteligenciju kao “svaki intelekt koji u velikoj meri prevazilazi kognitivne performanse ljudi u praktično svim domenima interesovanja” (Bostrom, 2014).

6.2. Sistemi veštačke inteligencije kao moralni delatnici

U protekloj deceniji pojavila se prilično obimna literatura o temi vezanoj za etiku i veštački inteligentne delatnike. U ovoj literaturi fokus je na pitanjima koja se kreću od pitanja o tome da li se veštački delatnici mogu smatrati racionalnim, autonomnim i (potpuno) moralnim delatnicima do pitanja o tome da li se (i, ako da, u kojoj meri) veštački delatnici mogu smatrati podložnim odgovornosti za svoje postupke. Pod veštačkim delatnicima podrazumevaju se veštački softverski delatnici koji se sastoje od kolekcije softvera koji pruža korisne usluge koje bi drugi delatnici mogli da koriste. Takvi delatnici poseduju kapacitet za autonomne postupke, sposobnost da se opiše kako taj delatnik određuje koji specifični tokovi akcije koje treba preduzeti i sposobnost interakcije sa drugim delatnicima, veštačkim i ljudskim, u različitim okruženjima, od kooperativnih do neprijateljskih (Buechner & Tavani, 2011, str. 39–40).

Moralne situacije obično uključuju *moralne delatnike* i *moralne pacijente*. Floridi i Sanders klasu moralnih delatnika definišu kao klasu svih entiteta koji se u principu mogu kvalifikovati kao izvori moralnog delanja, dok klasu moralnih pacijenata određuju kao klasu svih entiteta koji se u principu mogu kvalifikovati kao primaoci moralnog delanja (Floridi & Sanders, 2004, str. 350).⁹⁷ Ovi autori tvrde da veštački delatnici (sistemi veštačke inteligencije), iako nisu inteligentni i potpuno odgovorni, mogu biti u izvori moralnih postupaka koji su potpunosti podložni odgovornosti. To je slučaj zbog toga što mogu zadovoljiti uslov za interaktivnošću, autonomijom i prilagodljivošću.

Dakle, Floridi i Sanders smatraju da veštački delatnici mogu biti potpuno racionalni, autonomni i moralni delatnici (pored toga što su *moralni pacijenti*). Međutim, nisu svi autori prihvatili stav da se veštački delatnici mogu smatrati moralnim delatnicima. Na primer, Debora Džonson (Johnson, 2006) tvrdi da pošto veštačkim delatnicima nedostaje intencionalnost, oni se ne mogu posmatrati kao moralni delatnici. Kenet Hima (Himma, 2009) tvrdi da kako bi

⁹⁵ Neki filozofi smatraju da jaka veštačka inteligencija uključuje svest, dok termin slaba veštačka inteligencija rezervišu za programe koji ne doživljavaju svest, ali mogu (samo) da se ponašaju tako kao da misle i da imaju um i svest (Pennachin & Goertzel, 2007).

⁹⁶ Za detaljan prikaz veštačke opšte inteligencije (AGI), karakterizacije, definicija i objašnjenja ovog pojma videti: Ben Goertzel (Goertzel, 2014).

⁹⁷ Potom su pojam *moralnog delatnika* proširili tako da uključuje i fizička i pravna lica, odnosno tako da se odnosi i na delatnike kao što su partnerstva, vlade ili korporacije, za koje su priznata zakonska prava i dužnosti. Autori tvrde da ovaj ekumenski pristup pruža bolju ravnotežu između delatnika i pacijenata (Floridi & Sanders, 2004, str. 351).

veštački delatnici mogli biti moralni delatnici moraju posedovati niz svojstava, uključujući i svest. Bjučner i Tavani se slažu da postoje nivoi na kojima veštački delatnici mogu imati *etički uticaj*, čak i ako se veštački delatnici ne kvalifikuju kao (puni) moralni delatnici (Buechner & Tavani, 2011, str. 40).

Postoji još jedan pristup pitanju moralne odgovornosti sistema veštačke inteligencije. Na primer, kako bi se sistemi veštačke inteligencije mogli smatrati pravim moralnim delatnicima, poput ljudi, Fjelend tvrdi da bi verovatno morali proći i Tjuringov test,⁹⁸ odnosno odgovarati na pitanja tako da ne možemo znati da li nam odgovara čovek ili računar (Fjelland, 2020). Alan Tjuring je postavio pitanje: *kako možemo utvrditi da li su računari stekli opštu inteligenciju* i nastojao da odgovori na povezano pitanje *mogu li mašine da razmišljaju*. Kako bi odgovorio na pitanja postavlja neku vrstu igre. U igri ispitivač može da komunicira sa računarom i ljudskim bićem. Mora da komunicira preko tastature, pa ne zna ko je računar, a ko čovek. Poenta je u tome da se mašina pretvara da je čovek, a zadatak ispitivača je da odluči ko je od njih računar, a ko čovek. Ako ispitivač nije u stanju da razlikuje, možemo reći da je računar inteligentan. Tjuring je ovo nazvao *igrom imitacije*, ali je kasnije poznata kao *Tjuringov test* (Turing, 1950). Ako računar prođe test, on je, prema Tjuringu, stekao opštu inteligenciju. Dakle, Tjuringov test kojim se utvrđuje da li neka mašina poseduje inteligenciju predstavljao je imitaciju igre. Tjuring sugerise da sudija J razmenjuje otkucane poruke sa ljudskim bićem H s jedne strane i mašinom M sa druge strane, poruke koje se mogu odnositi na sve vrste tema. Sudija J ne zna ko je od njegova dva sagovornika (koje poznaje pod imenima A i B) mašina M i čovek H. U pravilima igre je predviđeno da, posle serije razmena, sudija mora da pogodi ko je čovek, a ko je mašina. Kako bi se identifikovao čovek, metod sudije mora da se zasniva na zadacima kojima se ljudi lako mogu baviti. Jedan od tih aspekata je humor: sudija priča smešnu priču i traži od osobe A i od osobe B da objasni kada i zašto ona treba da se smeje. Drugi aspekt su vesti, tj. različite teme poput nauke, istorije, umetnosti, zabave, muzike, itd. (Lavelle, 2020, str. 70–71)

Perl i Mekenzi, savremeni autori koji su se bavili ovom temom, razvili su verziju Tjuringovog testa koji su nazvali *Mini Tjuringov test*. Ovi autori tvrdili su da kako bi se stvorila ljudska inteligencija u računaru, računar mora biti u stanju da savlada uzročnost (Pearl & Mackenzie, 2018, str. 37). Njihov test ima prefiks *mini* jer nije potpuni Tjuringov test, već je ograničen na utvrđivanje uzročnih veza. Prema Perlu i Mekenziju, minimalni uslov da bi se položio Tjuringov test jeste da računar može da se nosi sa uzročno-posledičnim pitanjima. To znači da računar može položiti ovaj test ukoliko poseduje uzročno-posledično znanje.

6.3. Da li sistemi veštačke inteligencije mogu biti deo Strosnove moralne zajednice?

Nekoliko autora je razmatralo pitanje odgovornosti sistema veštačke inteligencije u strosnovskom duhu (manje ili više uspešno). Neki od ovih autora ne uspevaju da se drže strosnovskog pristupa, već ga kombinuju sa pristupima moralnoj odgovornosti drugih autora, dok neki autori istražuju potencijalnu odgovornost konkretnih oblika ili primena veštačke inteligencije. Pitanje da li AI može biti moralno odgovorna je složena i raspravljana tema u oblasti etike veštačke inteligencije. Ukoliko se bavimo strosnovskim pristupom ovom pitanju, odgovor mora biti dat iz sasvim drugačije perspektive. Najvažnije pitanje nije da li sistemi veštačke inteligencije imaju svest, autonomiju ili slobodnu volju, već kako ih percipiraju članovi moralne zajednice: da li mogu ispoljiti reaktivne stavove prema ovakvim sistemima, ili da li, zauzvrat, mogu očekivati ovu vrstu stavova od AI.

⁹⁸ Za više o ovom testu videti: Turing, 1950.

Na primer, Ho (Ho, 2021) u svom radu istražuje pitanje moralne odgovornosti kada se primeni na jedan konkretan oblik veštačke inteligencije – na autonomne robote, robote koji funkcionišu uz minimalan ljudski nadzor. Ho postavlja pitanje “da li bi roboti ikada mogli biti moralni delatnici?” Autorov odgovor zavisi od toga šta podrazumevamo pod *moralnim delanjem*. Autor sledi objašnjenje koje pružaju Floridi i Sanders kada moralne delatnike karakterišu kao “entitete koji se u principu mogu smatrati izvorom moralnog delanja” (Floridi & Sanders, 2004, str. 349). Ho tvrdi da moralne razlike između robota i ljudi u smislu moralnog delanja postoje. Ovaj autor razmatra Strosnovo shvatanje reaktivnih stavova učesnika i Skenlonov relacioni prikaz krivice, na osnovu čega tvrdi da posebna vrsta razuma dostupna ljudima nije dostupna robotima. Razlika u moralnom razumu podrazumeva da je radnja ponekad moralno dozvoljena za ljude, ali ne i za robote (Ho, 2021, str. 1). Ho smatra da roboti nisu pogodni predmeti naših reaktivnih stavova, iako smo psihološki sposobni da osećamo ogorčenost ili zahvalnost prema robotima. To je slučaj zbog toga što su ljudi u nekim situacijama skloni antropomorfizmu. Međutim, normativno govoreći, prikladnije je da zahvalimo ili mrzimo ljude koji koriste robote da nam pomognu ili naškode. Mogli bismo da osetimo zahvalnost prema njima, jer misle na našu dobrobit, ili suprotno. Stoga, naši reaktivni stavovi prema robotima treba da budu usmereni na ljude koji dizajniraju ili primenjuju robote, a ne na same robote (Ho, 2021, str. 9). Na osnovu Strosnovog i Skenlonovog pristupa, Ho tvrdi da ljudski razum označava suštinsku moralnu dimenziju ljudske interakcije. Mi smo učesnici u međuljudskim odnosima, što zahteva da se jedni prema drugima odnosimo sa dobrom voljom i da na njihove kvalitete volje odgovaramo odgovarajućim reaktivnim stavovima i postupcima. Dakle, ljudi su smešteni u normativni okvir koji im daje razloge da poboljšaju ili naruše međusobne odnose. Naprotiv, pošto roboti, po pretpostavci, nisu učesnici u međuljudskim odnosima, ljudski razum robotima nije dostupan (Ho, 2021, str. 10).

Jedna druga savremena autorka, Gogošinova, u svom radu takođe istražuje odgovornost robota u kontekstu moralne zajednice. Ova autorka navodi da se generalno smatra da roboti ne mogu biti odgovorni na način na koji zreli, neurotipični ljudi to jesu, te da roboti ne mogu biti moralno odgovorni delatnici. To je slučaj uglavnom zbog toga što im nedostaju tradicionalne karakteristike moralnog delanja kao što su svest, intencionalnost ili empatija (Gogoshin, 2021, str. 1). Iako ih neki teoretičari uključuju u moralnu zajednicu kao moralne pacijente, prema strosnovskom shvatanju moralne zajednice koja zahteva moralnu odgovornost, roboti su obično isključeni iz članstva. Međutim, posmatrajući naše stvarne prakse moralne odgovornosti Gogošinova utvrđuje da je delanje koje oni odražavaju i kultivisu ograničeno na vrstu moralne aktivnosti za koju su neki roboti sposobni. Ova autorka zaključuje da roboti koji se pridržavaju moralnih pravila mogu biti moralno odgovorni u dovoljnoj meri, a time i moralni članovi zajednice, uprkos određenim nedostacima.

Prema Strosnu, moralno odgovorno delanje sastoji se u tome se bude prikladna meta naših praksa odgovornosti. Podobnost ili prikladnost delatnika za ove prakse podrazumeva njegovu sposobnost da ispuni osnovne normativne zahteve i očekivanja društva. Gogošinova tvrdi da su ovi standardi mnogo niži od onih koje tradicionalno povezujemo sa ljudskim moralnim delanjem ili standarda koje su ljudski delatnici, u principu, sposobni da ispune. Umesto da zahtevaju čvrste moralne razloge – reagovanje ili autonomiju, ove prakse zahtevaju samo osetljivost na moralno neodobravanje, osudu, krivicu i kaznu, kao i na zadovoljstvo moralnog odobravanja, pohvale i nagrade (Gogoshin, 2021, str. 1). Zauzvrat, oni odražavaju ograničenu vrstu moralnog delanja, onu koja se bavi učinkom – ponašanjem koje je u skladu sa moralnim vrednostima – a ne *onim što se dešava iznutra* (razlozi i namere delatnika). Ako neko ima sposobnost da se pouzdano ponaša u skladu sa normativnim zahtevima i očekivanjima svog društvenog okruženja, onda je on moralno odgovoran. Na osnovu toga,

Gogošinova tvrdi da autonomni roboti⁹⁹ koji imaju kapacitet da se pouzdano ponašaju u skladu sa relevantnim moralnim pravilima i vrednostima svog društvenog okruženja jesu moralno odgovorni delatnici. Autorka takođe smatra da Strosnovu stanovište prema kojem je moralno članstvo u zajednici pitanje moralno odgovornog delanja podrazumeva da takvi roboti jesu članovi moralne zajednice (Gogoshin, 2021, str. 2). Gogošinova tvrdi da roboti ipak nisu pogodna meta za čitav niz naših praksi, niti da mogu ispuniti sve funkcije koje pripisujemo zreлом, neurotipičnom čoveku. Njen predloženi prikaz – u kojem koristi Strosnovu metodologiju, jeste da su naše prakse moralne odgovornosti ograničene na procene ponašanja i kao takve, one ne obuhvataju u dovoljnoj meri sav moralno relevantan mentalni sadržaj. Iako su određeni roboti u principu sposobni da prođu test zasnovan na performansama za moralno odgovornu aktivnost, ova autorka tvrdi da to nije dovoljna osnova za prava i privilegije koje drugi članovi moralne zajednice mogu imati na osnovu drugih karakteristika kao što je osećaj ili ličnost (Gogoshin, 2021, str. 3–4).

Prema mišljenju Gogošinoe, moralno delanje se javlja na spektru. Na visokom kraju spektra jeste moralna autonomija.¹⁰⁰ Negde duž spektra pre moralne autonomije, tačke u kojoj dostižemo određeni prag moralne kompetencije, postajemo moralno odgovorni. Autorka predlaže da je ova kompetencija sposobnost pouzdanog ponašanja u skladu sa moralnim normama. Bez ove sposobnosti, mi nismo moralno odgovorni za svoje postupke i time smo isključeni iz moralne zajednice. Gogošinova tvrdi da roboti koji se pridržavaju moralnih pravila i koji imaju kapacitet da podrže normativna očekivanja specifičnih za društvene uloge stoga jesu moralno odgovorni i članovi moralne zajednice. Roboti koji se pridržavaju moralnih pravila jesu moralno odgovorni jer imaju kapacitet da se pouzdano ponašaju u skladu sa moralnim normama (Gogoshin, 2021, str. 7–8).

Sada se postavlja pitanje da li roboti mogu biti sposobni da postupaju u skladu sa moralnim normama. Značajan izvor skepticizma u pogledu ovog pitanja počiva na tvrdnji da je moralno delanje stvar delanja iz pravih razloga, što zauzvrat zahteva svest (Purves i ostali, 2015) ili sposobnost da se, na primer, određene činjenice percipiraju kao moralni razlozi (Talbot i ostali, 2017). Pošto roboti nemaju ove sposobnosti, nedostaju im relevantni kapaciteti za moralno delanje. Međutim, prema Strosnovom pristupu, koji sledi Gogošinova, odgovorno delanje je pitanje ponašanja – a ne mentalnog sadržaja (Gogoshin, 2021, str. 8). U kantovskom duhu, ovaj stav se može formulisati na sledeći način: “Kada ste motivisani autonomno, postupate po zakonu koji sami sebi propisujete; kada se ponašate heteronomno, zakon vam se nameće putem sankcije” (Korsgaard & O’Neill, 1996, str. 22).

Čak i kada bi se prihvatila tvrdnja da moralna odgovornost zahteva samo bihevioralno moralno delanje i da tako neki roboti mogu biti moralno odgovorni, postoje funkcije moralne odgovornosti u smislu podložnosti odgovornosti koje roboti ne mogu da zadovolje u potpunosti. Čak i da je robot uzročno odgovoran za masovno ubistvo, sigurno ne da bismo videli svrhu u tome da ga smatramo odgovornim putem krivice ili kazne.

Pored toga, ne samo da roboti ne mogu da osećaju težinu osude ili kazne, ili da pate zbog njih, oni ne mogu da se osećaju krivim ili, zauzvrat, da im bude oprosteno. Prema komunikacionoj koncepciji, pripisivanje krivice je oblik moralnog obraćanja i tiče se okrivljenog i onog ko mu pripisuje krivicu. Obe strane moraju ispuniti kriterijume potrebne za njihove uloge. Da li robot može da ispuni kriterijume za bilo koju ulogu? Ovde ću se fokusirati na ulogu okrivljenog, jer ona ulazi u srž zabrinutosti u debati o moralnoj odgovornosti mašina.

⁹⁹ Autorka se ograničava na autonomne robote (ne razmatrajući ostale oblike sistema veštačke inteligencije). Za detaljnu definiciju autonomnih robota (koju koristi autorka) videti Sullins, 2011, str. 154. *Autonomno* se ovde odnosi na robotički ili inženjerski smisao u kojem ga Salins koristi.

¹⁰⁰ Pod *moralnom autonomijom* misli se na sposobnost direktno vođenu (motivisanu) moralnim razumom. Moralno autonomni delatnik poseduje sposobnost da dosledno dela *iz*, a ne samo *u skladu sa*, moralnim razlogom (Gogoshin, 2021, str. 7).

Zamislivo je da bi roboti mogli da ispune ove obaveze, barem performativno, međutim, kako tvrdi Gogošinova, oni ne mogu imati psihološku dimenziju krivice (Gogoshin, 2021, str. 10).¹⁰¹ Uprkos tome, Gogošinova zaključuje da je, prema Strosnovom shvatanju moralne zajednice kao stvari odgovornog delanja, stav da su roboti koji se pridržavaju moralnih pravila odgovorni, a samim tim i članovi moralne zajednice, uverljiv (Gogoshin, 2021, str. 11).

Smit i Vickers (N. Smith & Vickers, 2021) takođe istražuju pitanje odgovornosti veštačke inteligencije prema Strosnovom gledištu ljudske moralne odgovornosti. Prema strosnovskom tumačenju moralne odgovornosti, pojedinci su moralno odgovorni kada su na odgovarajući način podložni reaktivnim stavovima kao što su krivica ili ljutnja. Sada se postavlja pitanje kako AI sistemima pripisati moralnu odgovornost. Autori ispituju kada, odnosno, pod kojim uslovima bi moglo biti prikladno da se mašine podvrgnu istom skupu reaktivnih stavova kao ljudi.

Iako se Strosnov pristup obično primenjuje na pojedince, moguće je da entiteti koji nisu individue (ljudi), ali poseduju ove stavove budu kandidati za moralnu odgovornost u okviru Strosnovog gledišta. Smit i Vickers pokazuju da je strosnovski pristup primenjen na druge ne-ljudske entitete, kao što su korporacije (Perron Tollefsen, 2003), koristan u ovom kontekstu. U slučaju korporacija i drugih grupa, baš kao i kod pojedinaca, subjekti se mogu smatrati moralno odgovornim samo kada ti entiteti imaju neophodne međulične kapacitete.

U svojoj raspravi autori prave razliku između jake AI i slabe AI. Jaka AI je ona koja se ponaša nerazlučivo od normalnih delatnika i ima unutrašnji život (N. Smith & Vickers, 2021, str. 484). Jaka veštačka inteligencija je u suprotnosti sa slabom veštačkom inteligencijom, veštačkom inteligencijom koja uspešno oponaša ljudsko ponašanje, ali nema volju.

Koje sposobnosti su potrebne za članstvo u moralnoj zajednici? Prema Strosnu, reč je o sposobnosti za interpersonalne reaktivne stavove. Stvorenja koja nemaju ove sposobnosti ne mogu biti moralno odgovorna i stoga su izuzeta iz moralne zajednice. Smit i Vickers koriste Heironimijevo proširenje Strosnovog okvira kako bi odredili koji bi ove sposobnosti trebalo da budu i kako odrediti entitete koji su izuzeti (N. Smith & Vickers, 2021, str. 486). Pamela Hieronimi (Hieronymi, 2020) dotične sposobnosti naziva statistički običnim kapacitetima i tvrdi da su to stvarni kapaciteti koje poseduju pripadnici stvarne moralne zajednice.¹⁰² Statistički uobičajene sposobnosti, dakle, pružaju objašnjenje za izuzeća i punopravno članstvo u moralnoj zajednici. Pozivanje na statističku uobičajenost znači da mogu postojati neki pojedinci povezani sa moralnom zajednicom, (npr. deca) kojima nedostaju ti kapaciteti i takvi pojedinci su izuzeti (Hieronymi, 2020). Psihopate, na primer, ne mogu biti punopravni članovi moralne zajednice, zbog toga što im nedostaje empatija, koja je statistički uobičajena sposobnost (N. Smith & Vickers, 2021, str. 486).

Strosnovo shvatanje može se primeniti i na entitete koji nisu pojedinačni ljudi. Hijeronimijevske/strosnovske prikaz moralne odgovornosti može se proširiti i na druge entitete koji imaju statistički uobičajene kapacitete moralne zajednice. Baš kao što su neki ljudi (npr. psihopate, deca) isključeni iz moralne zajednice zbog nedostatka tih sposobnosti, čini se da ne-ljude možemo smatrati strosnovskim moralnim delatnicima sve dok oni imaju potrebne kapacitete. Tolefsen (Perron Tollefsen, 2003), na primer, razmatra Strosnov pristup moralnoj odgovornosti i primenjuje ga na korporacije, na osnovu čega pokazuje da Strosnov pristup ne bi dozvolio uključivanje veštačke inteligencije u moralnu zajednicu. Tolefsen tvrdi da se grupe, društvene institucije i korporacije mogu smatrati delatnicima u okviru Strosnovog okvira

¹⁰¹ Autorka tvrdi da je nivo moralnog postupanja koji je neophodan za članstvo u moralnoj zajednici, u meri u kojoj je to članstvo stvar odgovornog delanja, bihevioralno moralno delanje (Gogoshin, 2021, str. 11).

¹⁰² Kada bi naša emocionalna konstitucija ili naši kapaciteti bili značajno različiti, verovatno bismo, shodno tome, imali različita očekivanja jedni od drugih i imali bismo drugačiji sistem za podložnost moralnoj odgovornosti.

upravo zato što imaju potrebne kapacitete moralnih delatnika. Ovaj autor ne misli samo to da su pojedinačni članovi kolektiva moralni delatnici, već to da kolektiv kao kolektiv ima te kapacitete i poseduje moralnu odgovornost (Perron Tollefsen, 2003, str. 219). Tolefsen tvrdi da ljudi imaju reaktivne stavove prema kolektivima. Ovi reaktivni stavovi nisu usmereni prema određenoj osobi, već prema kompaniji u celini.¹⁰³ Kolektivi su, za razliku od pojedinačnih izvršnih direktora ili vođa tih kolektiva, predmet pohvale ili okrivljavanja. Na primer, možemo kriviti određeni klub u kongresu za način na koji je glasao ili možemo kriviti određenog pojedinačnog predstavnika za određeno glasanje. Možda postoje slučajevi u kojima krivimo i kolektiv (koji se uključio u kolektivni deliberativni proces pre nego što je mobilisao članove da glasaju) i određenog pojedinca za njihov konkretan glas ili za konkretnu ulogu koju je pojedinačni predstavnik igrao u procesu odlučivanja kojim je poslanički klub doneo odluku (N. Smith & Vickers, 2021, str. 487).¹⁰⁴

Normativna kompetencija koja je potrebna za moralnu odgovornost predstavlja “složenu sposobnost koja omogućava onom ko je poseduje da ceni normativna razmatranja, da utvrdi informacije relevantne za određenu normativnu procenu i da se uključi u delotvorno razmatranje” (Doris, 2002, str. 136). Tolefsen tvrdi da kolektivi imaju ovu sposobnost (Perron Tollefsen, 2003, str. 228). Kada se, međutim, Tolefsenov prikaz korporativne moralne odgovornosti primeni na AI, ispostavlja se da u ovom trenutku svog razvoja AI nema te sposobnosti. Postupci veštačke inteligencije uopšte ne pokazuju prisustvo volje, a prema Tolefsenovim standardima, AI nema ni normativnu kompetenciju (N. Smith & Vickers, 2021, str. 488).

Prema gore skiciranom prikazu moralne odgovornosti, veštačka inteligencija može biti moralno odgovorna ukoliko je ostatak moralne zajednice spreman da na njene postupke odgovori interpersonalnim reaktivnim stavovima. Kako bismo ispravno odgovorili na AI reaktivnim stavovima, ona mora imati statistički uobičajene kapacitete te moralne zajednice. Ovo Smit i Vikers nazivaju AI statistički odgovorna veštačka inteligencija (SRAI), (N. Smith & Vickers, 2021, str. 488).

Mark Kokelberg (Coeckelbergh, 2014) predlaže fokus ne na pitanje da veštačka inteligencija ima moralno relevantna svojstva (bilo da su mentalna ili neka druga), već na načine na koje se odnosimo prema određenim AI ugrađenim u društveni kontekst i okolnosti u kojima im pripisujemo moralnu odgovornost. U okviru Strosnovog gledišta važno bi bilo kako članovi moralne zajednice percipiraju AI (N. Smith & Vickers, 2021, str. 488).

Smit i Vikers zaključuju da, prema Strosnovom gledištu, samo jaka AI može biti moralno odgovorna i uključena u moralnu zajednicu (N. Smith & Vickers, 2021, str. 485).¹⁰⁵

¹⁰³ Tolefsen koristi primer duvanskih kompanija koje su, uprkos podacima, rutinski lagale da su cigarete štetne. Dok pojedinci mogu govoriti u ime kompanije, oni koji krive duvanske kompanije ne krive (samo) pojedinačnog generalnog direktora ili čak izvršne direktore velikih kompanija, već kompanije u celini. Takođe postoje i slučajevi kada moralno hvalimo kolektive.

¹⁰⁴ Kako bismo utvrdili da li su reaktivni stavovi koje imamo prema kolektivima prikladni, Tolefsen predlaže da razmotrimo dva pitanja: *da li ponašanje pokazuje zlu volju i da li je ponašanje podložno moralnom obraćanju* (Perron Tollefsen, 2003). Naučni konsenzus podržava kolektivnu intencionalnost i postoje neki koji se zalažu za kolektivna intencionalna stanja (na primer: Gilbert, 2015; Tollefsen, 2002; Tuomela, 2013). Margaret Gilbert, između ostalih, tvrdi da kolektivi, u stvari, imaju reaktivne stavove (Gilbert, 2015, str. 229–256) koji se mogu razlikovati od reaktivnih stavova pojedinačnih članova. Neko može, na primer, da oseti kajanje kao član kolektiva čiji je član zbog radnji koje sam nije preduzeo i koje ne bi učinio kao pojedinac. Kolektiv ili grupa su takođe sposobni za moralno obraćanje (N. Smith & Vickers, 2021, str. 487).

¹⁰⁵ Ipak, tvrde da je jaka AI prilično daleka. Čak i potpuno autonomni automobili, barem kako ih trenutno zamišljamo, neće imati potrebne kapacitete da budu moralno odgovorni za svoje postupke.

Verovatno ćemo na SRAI odgovoriti interpersonalnim reaktivnim stavovima. Na kraju krajeva, ona se ne razlikuje od nas, pa može biti predmet interpersonalnih reaktivnih stavova. SRAI istinski manifestuje volju. Zaključak autora je sledeći: jaka AI jeste, ili barem može biti, moralno odgovorna na osnovu činjenice da na nju na odgovarajući način reagujemo interpersonalnim reaktivnim stavovima (N. Smith & Vickers, 2021, str. 489).

Slaba veštačka inteligencija ispunjava standarde za izuzeće iz moralne zajednice, prema strosnovskom gledištu. Izuzeće je prikladno kada entitet ne poseduje kapacitete potrebne za angažovanje u moralnom životu, pri čemu su te sposobnosti određene kapacitetima koje poseduju stvarni članovi moralne zajednice. Slaba veštačka inteligencija, po definiciji, nema ove osnovne kapacitete i ispunjava standarde za izuzeće. Nijedna slaba AI nije sposobna za ove stavove, tako da nijedna slaba AI nema relevantne osnovne kapacitete. Autori zaključuju da slaba veštačka inteligencija nikada nije moralno odgovorna, dok jaka AI sa pravim emocionalnim kapacitetima može biti moralno odgovorna (N. Smith & Vickers, 2021, str. 483).

Laura Kromzigt (Cromzigt, 2015) takođe istražuje pripisivanje odgovornosti inteligentnim sistema iz perspektive Strosnovog stanovišta prema moralnoj odgovornosti. Autorka pod inteligentnim sistemom podrazumeva adaptivni sistem, koji se ponaša kao da je inteligentan, kao da ima namere i autonomiju, koji uči da prilagođava svoje radnje na osnovu povratnih informacija iz okruženja u kome su se prethodne radnje odvijale i u kojem se buduće akcije moraju odvijati (Cromzigt, 2015, str. 6). Postavlja se pitanje da li je takav inteligentan delatnik pogodan za etičku procenu. Da bismo razumeli ovo pitanje, Kromzigtova predlaže da razmotrimo pitanje šta je moralni delatnik. U ovoj diskusiji autorka sledi Murovo (Moor, 2006) razlikovanje tri vrste moralnih delatnika:

Implicitni moralni delatnik je delatnik koji ima strogo definisan skup akcija. Primeri implicitnih moralnih delatnika su automatski bankomati. Implicitni moralni delatnik ne mora da razmišlja o tome šta je ispravno i ne mora da odmerava razloge.

EksPLICITNI moralni delatnici jesu delatnici koji koriste etički model koji im je dao dizajner da bi napravili izbore za svoje postupke. Na primer, inteligentan sistem programiran utilitarističkim modelom hedonističkog akta donosiće izbore na osnovu nečega poput hedonističke verzije principa najveće sreće. Može se zadati i kantovska linija razmišljanja, u kojoj se ljudski život mora poštediti po svaku cenu. Na primer, dronovi mogu biti opremljeni određenom autonomijom. Postoje scenariji u kojima dron može sam da odlučuje i dela, bez ljudske intervencije. Kontrolori će morati da donesu određene odluke, morali su da instaliraju određene kriterijume na kojima dron može da zasniva svoje postupke. Ovi kriterijumi, među kojima će biti i komponente etičkog modela, se zatim kodiraju u sistem kao nepromenljiva osnova. Dron ne može da odluči da promeni ove kriterijume ili da ih ignoriše.

Potpuni moralni delatnici jesu oni koji mogu donositi eksplicitne moralne sudove i kompetentni su da ih razumno opravdaju. Takođe je u stanju da navede razloge za svoj izbor, i mogli bismo mu dodeliti slobodnu volju. Do ovog trenutka, nijedan sistem veštačke inteligencije se ne smatra potpunim (kompletiranim) moralnim delatnikom, iako nije malo verovatno da ćemo u budućnosti imati inteligentan sistem koji može donositi eksplicitne moralne sudove kao potpuni moralni delatnik” (Cromzigt, 2015, str. 8–9).

Kromzigtova se fokusira na inteligentne sisteme kao eksplicitne moralne delatnike u Murovom smislu, ali donekle i na potpune moralne delatnike. Videli smo da Strosnovo stanovište pruža potpuno drugačiji pojam o tome šta znači biti moralni delatnik. Prema Strosnu, moralni delatnici su pripadnici moralne zajednice. Kada delatnika okrivimo za njegov

Međutim, važno je razmotriti kada možemo pripisati moralnu odgovornost pre nego što AI bude blizu razvoja takve tehnologije (N. Smith & Vickers, 2021, str. 485).

postupak, vidimo ga kao normalnog učesnika u našim ljudskim interakcijama i pripisujemo mu namerni izbor za njegov postupak. Delatnike koje smatramo izuzecima iz naših međuljudskih odnosa isključujemo iz naše moralne zajednice. Takav delatnik je neprikladan subjekt za reaktivne stavove. Prema njemu zauzimamo objektivni stav. Ova dva stava su deo naše prirode. Strosn tvrdi da moralnu odgovornost ne određuju spoljašnja razmatranja, argumenti i teorije, već prakse koje su unutrašnje za svaku moralnu zajednicu. Ove prakse su jednostavno dat i prirodan deo učešća u ljudskom društvu i zajednici.

Kromzigtova istražuje da li Strosnovu koncepciju odgovornosti možemo primeniti na sisteme veštačke inteligencije. U ovom kontekstu, glavno pitanje jeste da li su sistemi veštačke inteligencije, prema Strosnovoj analizi, prikladna meta za okrivljavanje ili pohvalu, ili jedan od onih delatnika koji su izuzeti. Možemo li sistem veštačke inteligencije smatrati članom naše moralne zajednice? Kao što i Kromzigtova zapaža, pitanje nije da li je sistem veštačke inteligencije svestan, autonoman itd., već da li se može, ili da li treba biti tretiran kao da je član naše moralne zajednice. Kromzigtova tvrdi da je pitanje da li bismo sistem veštačke inteligencije identifikovali kao člana naše moralne zajednice u krajnjoj liniji sociološko/psihološko, kao i pitanje kako razlikujemo moralno sposobne delatnike od dece i drugih izuzetih osoba (Cromzigt, 2015, str. 25). Strosn priznaje da je njegova dihotomija reaktivnih i objektivnih stavova gruba. Na primer, ne postoji tačan trenutak u kojem se dete prelazi u punopravnog moralnog delatnika.

Kromzigtova zapaža sledeće: ponekad odgovornost pripisujemo mašinama i fenomenima koji su izrazito nehumanoidni. Iako se ljutnja na radnu površinu brzo odbacuje kao smešna, pohvala prema psu recimo se ponekad smatra normalnim, pa čak i funkcionalnim ponašanjem. Pas nikada neće biti punopravni član i neće se smatrati odgovornim za donošenje komplikovanih odluka, ali će biti obučen, kažnjen i nagrađen. Sistem veštačke inteligencije, čak i ako nije humanoid, moraće se smatrati članom naše moralne zajednice, čije članstvo zavisi od mere za koju se smatra da je sposoban da rasuđuje. Pored toga, skloni smo da delatniku pripisujemo slobodu volje. Sve dok njegovi postupci nisu direktno izazvani *spoljašnjim* faktorima, delatniku pripisujemo barem neki oblik autonomije prilikom delanja, i tada su naši reaktivni stavovi prikladni. Kromzigtova tvrdi da sistem veštačke inteligencije kao delatnik ispunjava ovaj uslov za članstvo, kao i to da su ovi sistemi nepredvidivi i njihova dela nisu nužno određena više nego ljudska dela (Cromzigt, 2015, str. 27–29).

Kromzigtova ukazuje na to da u moralnom prosuđivanju ispravnosti određenog postupka veliku ulogu ima zajednica. Međutim, kao moralna zajednica mi menjamo način na koji procenjujemo vrednost i pohvalu delatnika, na osnovu razvoja teorijskih standarda, ali i na osnovu svih faktora koji utiču na sve naše društvene prakse. Mi menjamo i prilagođavamo naše prakse da delatnike smatramo odgovornim. Takođe imamo u vidu činjenicu da delatnici imaju tendenciju da se razvijaju ili imaju potencijal za moralni rast. Niko od nas nije rođen kao punopravni moralni delatnik, i niko od nas se ne može neprimetno prilagoditi moralnim očekivanjima jedne sasvim druge kulture. Ljudima je potrebno vreme da se prilagode i uče, kao deca koja odrastaju ili kao odrasli koji se prilagođavaju kada su u inostranstvu (Cromzigt, 2015, str. 29). Dakle, možemo reći da je za članstvo u moralnoj zajednici potrebna obuka. Takođe, imamo tendenciju da *rastegnemo* granicu između ljudi i ne-ljudi. Na osnovu ovoga, Kromzigtova tvrdi da ako sistemi veštačke inteligencije dobiju priliku da uče, da se razvijaju kao članovi u obuci, oni mogu steći isti status koji se daje ljudima koji uče. Bez obuke ili vođenja, sistem veštačke inteligencije možda neće razviti nikakvu moralnu motivaciju ili veštine i ostaće izvan naše moralne zajednice. Takođe, Kromzigtova zaključuje da odgovor na ovo pitanje mogu dati samo psihološka istraživanja. Kako se sistemi veštačke inteligencije sve više približavaju kognitivnoj i funkcionalnoj ekvivalenciji sa ljudima, autorka tvrdi da ćemo morati da promenimo uslove za ulazak u našu moralnu zajednicu (Cromzigt, 2015, str. 32).

Pomenuti autori su na različite načine istakli ono što je važno kada pokušavamo pružiti odgovor na pitanje da li se sistemi veštačke inteligencije mogu smatrati moralno odgovornim delatnicima. Strosn nije pisao o sistemima veštačke inteligencije i njihovoj potencijalnoj ulozi u našim međuljudskim odnosima i moralnoj zajednici. Međutim, na osnovu njegovog stanovišta možemo formulisati strosnovski stav o ovom pitanju. Pa ipak, potrebno je imati u vidu da takva tumačenja inspirisana Strosnovim gledištem nisu Strosnova, već strosnovska. Strosnove ideje o moralnoj odgovornosti razvijene su u kontekstu ljudskih međuljudskih odnosa, a on nije eksplicitno raspravljao o tome kako se one mogu primeniti na veštačku inteligenciju. Ono što je važno jeste to da su reaktivni stavovi fundamentalni za naše shvatanje moralne odgovornosti.

Ukoliko zauzmemo strosnovsku perspektivu u odgovoru na pitanje da li sistemi veštačke inteligencije mogu biti moralno odgovorni delatnici, odgovor zavisi od toga da li bismo sisteme veštačke inteligencije mogli smatrati članovima naše moralne zajednice. Takođe je važno istaći to da je reč o strosnovskom, a ne Strosnovom odgovoru, kao i kada je bilo reči o intersubjektivnom karakteru moralne zajednice i *sloganu*. Strosn nije razmatrao slučaj sistema veštačke inteligencije, i verovatno je da bi, prema Strosnu, za AI važila posebna moralna pravila, i ona ne bi mogla biti deo naše moralne zajednice u ovom trenutku svog razvoja. Možda bi se mogla posmatrati kao deo posebne (moralne) zajednice sistema veštačke inteligencije. Imajući u vidu njegovo shvatanje moralne odgovornosti i moralne zajednice u *Slobodi i ogorčenosti*, kao i onih koji su izuzeti iz moralne zajednice iz različitih razloga, možemo formirati strosnovski stav o ovim pitanjima. Takođe možemo uzeti u obzir i razlikovanje moralnih delatnika i pacijenata (ukoliko prihvatimo da postoje stepeni moralnog delanja).

Ako primenimo Strosnovu perspektivu na AI, možemo formirati sledeće stavove:

- 1) slaba veštačka inteligencija: Ovo su sistemi veštačke inteligencije koji su specijalizovani za obavljanje određenog zadatka. Oni nemaju razumevanje, svest ili osećaj sebe. Iz Strosnove perspektive, ovi sistemi veštačke inteligencije se verovatno ne bi smatrali moralno odgovornim jer im nedostaje kapacitet za vrste reaktivnih stavova i međuljudskih odnosa koji su u osnovi njegovog prikaza moralne odgovornosti.
- 2) jaka AI: Ovde je situacija najsloženija. Ovakav sistem ima razumevanje slično ljudskom biću, iako se od njega razlikuje. Ukoliko imamo u vidu i delatnike koji čine moralnu zajednicu ali koji su uprkos tome izuzeti iz uobičajenih međuljudskih odnosa, čini se da je jaka AI nalik na izuzecima iz Strosnove moralne zajednice. Alternativno, ona bi mogla činiti tu zajednicu ukoliko bi bila podložna reaktivnim stavovima i ukoliko bi ljudi bili spremni na to da svoju zajednicu prošire i na ovakve delatnike.
- 3) AGI¹⁰⁶ (veštačka opšta inteligencija): Ovi sistemi veštačke inteligencije ne bi samo bili svesni, već bi bili sposobni da razumeju i nauče bilo koji intelektualni zadatak koji ljudsko biće može naučiti. Oni bi imali neku vrstu *opšte* inteligencije koja nije ograničena na određeni domen. S obzirom na veću složenost i mogućnosti ovih sistema, Strosn bi ih možda smatrao potencijalnim moralnim delatnicima, ali samo pod pretpostavkom da oni mogu učestvovati u vrsti međuljudskih interakcija i reaktivnih stavova koji su u osnovi njegovog prikaza moralne odgovornosti.

Dakle, smatram da strosnovski odgovor jeste sledeći: slaba veštačka inteligencija nipošto ne može činiti moralnu zajednicu, niti biti podložna moralnoj odgovornosti, zbog toga što ne može biti predmet naših reaktivnih stavova, niti sama imati ove stavove. Kada je reč o jakoj veštačkoj inteligenciji, smatram da odgovor nije tako očigledan, i da zavisi od konvencije u sadašnjoj moralnoj zajednici. Smatram da bi AGI, odnosno, opšta veštačka inteligencija

¹⁰⁶ Eng. artificial general intelligence

mogla činiti našu moralnu zajednicu i biti podložan reaktivnim stavovima. Dakle, možemo zaključiti da, prvo, slaba veštačka inteligencija, kao i životinje koje nisu ljudi, mogu biti uzročno odgovorne za određena zbivanja i ishode. Međutim, oni se ne mogu smatrati odgovornim u smislu podložnosti odgovornosti i podložnosti reaktivnim stavovima. Slaba veštačka inteligencija stoga ne može činiti našu moralnu zajednicu. AGI, ili opšta veštačka inteligencija, kao oblik jake veštačke inteligencije, mogla bi činiti našu moralnu zajednicu, ukoliko mi to prihvatimo. Alternativno, ovaj oblik inteligencije bi se mogao smatrati članom koji se nalazi izvan naše moralne zajednice, iako nije u potpunosti izuzet.

7. Zaključna razmatranja

Zašto je važno pitanje moralne odgovornosti u etici? Moralna odgovornost je jedno od glavnih pitanja etike jer se odnosi na pitanja o krivici, pohvali, nagradi i kazni, a sve to igra centralnu ulogu u našim individualnim i kolektivnim životima. Kada kažemo da je osoba moralno odgovorna za nešto, obično smatramo da zaslužuje određenu vrstu moralnog odgovora — pohvalu ako je uradila nešto dobro, pripisivanje krivice ukoliko je učinila nešto loše. Na primer, na pravni sistem značajno utiču pojmovi moralne odgovornosti. Zakoni i kazne su delimično osmišljeni da dodele odgovornost i osiguraju pravdu. Slično tome, na ličnom nivou, naše svakodnevne interakcije sa drugima uključuju implicitne i eksplicitne pretpostavke o moralnoj odgovornosti. Ako nas neko namerno povredi, mi instinktivno reagujemo besom i osećanjem nepravde. Razumevanje prirode moralne odgovornosti je ključno ne samo za navigaciju u našim svakodnevnim životima, već i za rešavanje većih društvenih i etičkih pitanja, kao što su postupanje prema krivičnim prestupnicima, pravednost ekonomske politike ili etičke implikacije novih tehnologija.

Zbog čega je značajna koncepcija moralne odgovornosti Pitera Strosna i razumevanje moralne zajednice? Koncepcija moralne odgovornosti Pitera Strosna je značajna u diskursu filozofije morala, prvenstveno zbog njegovog uvođenja pojma „reaktivnih stavova“. Reaktivni stavovi su emocionalni odgovori poput ozlojeđenosti, zahvalnosti ili oprostaja. Ovi stavovi proizilaze iz međuljudskih odnosa i odražavaju naša uverenja o moralnoj odgovornosti. Strosn je tvrdio da su reaktivni stavovi centralni za naše moralne prakse i razumevanje moralne odgovornosti. Oni prirodno proizilaze iz našeg članstva u moralnoj zajednici – skupu pojedinaca koji dele zajedničke vrednosti i prepoznaju jedni druge kao moralne delatnike. Ovakvo shvatanje predstavlja važan pomak od tradicionalnih pristupa moralnoj odgovornosti, koji se često fokusiraju na apstraktne principe ili metafizička pitanja, poput slobodne volje i determinizma. Strosn, suprotno tome, ističe društvene i međuljudske aspekte moralne odgovornosti.

Cilj ove disertacije bio je da istraži pojam moralne odgovornosti i njegove različite aspekte. Glavni cilj disertacije bio je izložiti Strosnovu koncepciju moralne odgovornosti. U okviru toga, nastojala sam ispitati da li je pojam moralne odgovornosti, u okviru Strosnove koncepcije, intersubjektivne prirode, i na koji je način povezan sa pojmom moralne zajednice. S tim u vezi, postavlja se pitanje da li je moguće biti moralno odgovoran u odsustvu moralne zajednice. Takođe, povezano pitanje jeste da li životinje, biljke i sistemi veštačke inteligencije mogu biti članovi moralne zajednice. Dakle, predmet ove disertacije jeste koncepcija moralne odgovornosti koju je razvio Piter Strosn u svom eseju *Sloboda i ogorčenost*, sa posebnim osvrtom na pitanje intersubjektivne prirode ove odgovornosti i članstva u moralnoj zajednici.

Piter Strosn moralnu odgovornost shvata kao podložnost *reaktivnim stavovima* koji predstavljaju reakcije na nečije ponašanje, odnosno na nečiji postupak. U svom eseju *Sloboda i ogorčenost* Strosn pruža prikaz moralne odgovornosti prema kojem se ova odgovornost sastoji u tome da se bude meta određenih *reaktivnih* stavova. Ovi stavovi mogu biti pozitivni (poput zahvalnosti), ili negativni (poput nezadovoljstva). Reaktivni stavovi podrazumevaju

viđenje osobe prema kojoj su usmereni kao moralno odgovornog delatnika i time kao člana moralne zajednice. Prema Strosnu, smatrati osobu moralno odgovornom znači usvojiti neki od stavova koji proizilazi iz našeg učešća u međuljudskim odnosima. To može biti ozlojeđenost, ogorčenje, povređivanje osećanja, ljutnju, zahvalnost, uzajamnu ljubav i oprostaj. Ovi stavovi su reaktivni stavovi učesnika, zbog toga što su oni stavovi između učesnika u konverzaciji, prirodne reakcije na stavove na percepciju dobre volje drugog, loše volje ili ravnodušnosti drugog. Dakle, Strosn je tvrdio da je naše opravdanje za krivicu i pohvalu utemeljeno u sistemu ljudskih reaktivnih stavova, poput moralne ozlojeđenosti, ogorčenja, krivice i zahvalnosti. Strosn takođe argumentuje da su naši reaktivni stavovi prema drugima i prema sebi prirodni i neizbežni. Oni su centralan deo onoga što znači biti čovek, ljudsko biće. Strosn u *Slobodi i ogorčenosti* tvrdi da reaktivni stavovi igraju fundamentalnu ulogu u našim praksama da jedni druge smatramo odgovornima.

Za Strosna, pitanje opravdanja ovih stavova nije važno jer oni predstavljaju naše prirodne reakcije na postupke drugih ili nas samih. Zbog toga za njihovo postojanje nije potrebno imati neku vrstu opravdanja. Reaktivni stavovi su dati samom našom prirodom. Zbog toga je istinitost teze determinizma irelevantna za to da li opravdano smatramo da su delatnici moralno odgovorni. Važno je naglasiti da Strosn ne smatra da reaktivni stavovi pružaju *racionalno* opravdanje postojanja naših praksi moralne odgovornosti, već ukoliko pružaju ikakvo opravdanje, onda je ono *praktičko*. Dakle, prema Strosnu, mi nismo u stanju da se odrekemo reaktivnih stavova, jer su oni isuviše duboko ukorenjeni u naš život.

Strosn takođe opisuje i slučajeve u kojima moramo povući svoje reaktivne stavove prema određenim pojedincima. Zbog čega je to slučaj? U ovakvim situacijama mi smo skloni da *modifikujemo* ili *ublažimo* svoj osećaj ljutnje, na primer, kada nam se skrene pažnja na određena relevantna opravdavajuća razmatranja. U tim slučajevima nećemo ispoljiti reaktivne stavove prema nečijem postupku i tu osobu nećemo smatrati moralno odgovornom. Strosn razlikuje dve grupe izgovora, odnosno opravdanja. U prvom slučaju, delatnik nema nameru da učini neispravan postupak, već je njegov postupak rezultat slučajne ili nenamerne povrede. Druga vrsta opravdanja ukazuje na to da reaktivni stavovi prema delatniku nisu prikladni zbog toga što je delatnik nije neurotipična (normalna) odrasla osoba.

Strosnov esej *Sloboda i ogorčenost* jedan je od važnijih i uticajnijih doprinosa u filozofiji u dvadesetom veku. Konceptija moralne odgovornosti koju je razvio Strosn imala je veliki uticaj na kasnija shvatanja moralne odgovornosti, recimo u kontekstu razvoja novih tehnologija i sistema veštačke inteligencije. Strosnova konceptija moralne odgovornosti predstavlja značajan doprinos moralnoj filozofiji o čemu svedoči i činjenica da se mnogi filozofi koji se bave etikom veštačke inteligencije i moralnom odgovornošću u ovom kontekstu, oslanjaju na Strosnov rad i njegova zapažanja o moralnoj odgovornosti i moralnoj zajednici. Videli smo da mnogi od pomenutih autora takođe istražuju pitanje moralne odgovornosti sistema veštačke inteligencije zauzimajući upravo strosnovsku perspektivu u pogledu na ovo pitanje. Takođe, mnogi savremeni autori se oslanjaju na Strosnov rad, ili ga kritikuju, a takođe polaze od njegove teze i njegovog razumevanja moralne odgovornosti i reaktivnih stavova i ta istraživanja smeštaju u kontekst današnjeg društva i važnih etičkih pitanja. Pored toga, Šumejker i drugi autori sledili su Strosnovu konceptiju moralne odgovornosti kako bi ispitali one pojedince koji se nalaze izvan moralne zajednice. Pokazala sam kako se na tu raspravu nadovezuje i pitanje moralne odgovornosti sistema veštačke inteligencije.

Glavna pitanja koja sam u disertaciji istraživala i nastojala da na njih odgovorim jesu sledeća: da li je pojam moralne odgovornosti, prema Strosnovoj konceptiji, intersubjektivnog karaktera? Da li je ovaj pojam nužno povezan sa pojmom moralne zajednice, i u kom smislu?

Ispitala sam mogućnost postojanja moralne odgovornosti u odsustvu moralne zajednice. Sa tim u vezi, odgovorila sam na tri glavne kritike koje se tiču ovog pitanja – intersubjektivnosti u Strosnovoj konceptiji moralne odgovornosti. U drugom delu rada

odgovarala sam na pitanje da li bi prema Strosnovoj koncepciji moralne odgovornosti i njegovom shvatanju moralne zajednice, moralnu zajednicu mogle činiti biljke, životinje, i sistemi veštačke inteligencije?

Tvrdila sam da je za odgovor na ova pitanja neophodno istražiti prvo sam pojam moralne odgovornosti, aspekte moralne odgovornosti, kao i Strosnovo shvatanje ove odgovornosti. Ta istraživanja su nam pokazala da je u Strosnovoj koncepciji reč o aspektu odgovornosti koji se naziva podložnost odgovornosti. Na osnovu analiza iz prethodnih poglavlja možemo izvesti sledeće zaključke.

Prema Strosnovoj koncepciji moralne odgovornosti, moralna odgovornost jeste intersubjektivne prirode i nužno je povezana sa moralnom zajednicom. To znači da se pojam moralne odgovornosti ne može sasvim razumeti i odrediti bez pozivanja na moralnu zajednicu, odnosno na učesnike u moralnoj konverzaciji (a koji su deo ove zajednice). Stoga možemo zaključiti da se slogan, stav koji glasi: bez moralne zajednice ne može postojati moralna odgovornost, može pripisati Strosnu. Takođe je važno istaći da se ovaj stav može shvatiti kao odraz Strosnovog gledišta samo ukoliko se interpretira na ispravan način. To znači da slogan ne izražava pojmovnu, već praktičku mogućnost. Za nas i naš stvarni svet i prakse moralne odgovornosti, nije moguće da budemo moralno odgovorni u odsustvu moralne zajednice. Videli smo da prema Strosnu ukoliko nekog smatramo moralno odgovornim tada je prikladno da prema njemu usvojimo neki reaktivan stav. Ukoliko je osoba moralno odgovorna tada je ona član moralne zajednice. Tada je prikladno da neka druga osoba ima određeni reaktivan stav prema postupku osobe koju smatra moralno odgovornom.

To se može izraziti kao *teza odgovornosti* prema Strosnu: delatnik je moralno odgovoran za određeni postupak ukoliko bi bilo prikladno da neka druga osoba usvoji određeni reaktivan stav prema tom delatniku. Kritičari su izneli nekoliko problema u vezi sa ovim određenjem odgovornosti i intersubjektivnom prirodom moralne odgovornosti. Prvi problem ogleda se u tome što su autoreaktivni stavovi navodno inkompatibilni sa intersubjektivnom prirodom moralne odgovornosti. Prigovorom se tvrdi da se možemo osećati krivim za uništavanje okoline, na primer, ili za maltretiranje psa, odnosno za ponašanje koje ne utiče na druge osobe, već stvari ili životinje. Ovaj problem moguće je rešiti ukazivanjem na povezanost između različitih tipova reaktivnih stavova. Prema Strosnu, ukoliko je prikladno da jedna osoba zauzme reaktivan stav prema drugoj osobi, koja joj je nanela povredu, tada je takođe prikladno da osoba koja je nanela povredu ima autoreaktivan stav krivice ili kajanja zbog svog postupka. To ne znači da ovaj slučaj pokazuje da moralna odgovornost nije intersubjektivne prirode. Dakle, kada je reč o prvom problemu, tvrdim da postojanje autoreaktivnih stavova nije inkompatibilno sa intersubjektivnim karakterom moralne zajednice, i da Strosn jasno ukazuje na povezanost različitih tipova reaktivnih stavova, što objašnjava činjenicu da sam delatnik može usvojiti reaktivan stav prema vlastitom postupanju prema drugima. Kada je reč o stavovima prema biljkama ili životinjama, smatram da moralnu zajednicu nije moguće proširiti na ove entitete. Kao odgovor na ovaj problem možemo reći da autoreaktivni stavovi ne moraju biti opisani kao stavovi prema našim sopstvenim stavovima prema osobama, već kao stavovi prema našim sopstvenim stavovima prema osobama, životinjama ili stvarima. Dakle, određenje odgovornosti možemo proširiti na sledeći način: delatnik je moralno odgovoran za određeni postupak ukoliko bi bilo prikladno da neka druga osoba usvoji određeni reaktivan stav prema tom delatniku i da sam delatnik usvoji autoreaktivan stav prema tom svom postupku.

Drugi potencijalni problem sastoji se u mogućnosti da se osoba nađe u izolaciji od drugih, tj. da nema moralne zajednice, ali da ta osoba ipak bude moralno odgovorna jer, recimo, maltretira svog psa ili uništava biljni svet. Svakako da moralnu zajednicu ne bismo mogli proširiti na biljke (bar ne prema Strosnovom gledištu), dok je takođe upitno da li bismo u moralnu zajednicu mogli uključiti i životinje. Na osnovu Strosnove koncepcije moralne odgovornosti smatram da ovaj autor životinje ne bi uključio zbog toga što one ne mogu shvatiti

poruke i jezik moralne konverzacije. Možda ljudi mogu usvojiti reaktivan stav prema životinji, ali ne bismo rekli da je obrnuta situacija moguća. Dakle, odgovor na ovaj prigovor intersubjektivnosti u Strosnovoj koncepciji mora se rešiti na drugi način u odnosu na onaj koji podrazumeva proširenje moralne zajednice. Ovaj prigovor je jasno povezan sa prethodnim. Dakle, kao što smo videli, da autoreaktivni stavovi ne moraju biti usmereni prema našim sopstvenim stavovima prema osobama, već prema našim sopstvenim stavovima prema osobama, životinjama ili stvarima.

Treća kritika Strosnovog gledišta i intersubjektivne prirode moralne odgovornosti ukazuje na to da intersubjektivnost u Strosnovoj koncepciji nije značajna, odnosno da je tvrdnja da je moralna odgovornost intersubjektivnog karaktera lišena svakog značaja. Zbog čega bi to bio slučaj? Zato što bi se sve ono u čijoj se definiciji poziva na ljude bilo suštinski intersubjektivno. Teza da je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna stoga jeste trivijalna.

Kako bismo pružili adekvatan odgovor na ovaj problem, potrebno je bilo razmotriti odnos između termina *lično* i *intersubjektivno* (*međuljudski*) kao odnos između kvalitativno (a ne kvantitativno) različitih pojmova. Značenje termina *intersubjektivnost* (*međuljudskost*) je određeno kao ono što se odnosi na odnose ili komunikaciju među ljudima. Iako je prema ovom određenju potrebno uključiti više osoba, jasno je da razlika između *ličnog* i *intersubjektivnog* nije samo razlika između *uključenja jedne osobe* i *uključenja više osoba*. To je slučaj zbog toga što prelaz sa *ličnog* na *intersubjektivno* nije samo prelaz sa *jedne osobe* na *više od jedne osobe*. Ova nesamerljivost, odnosno suprotnost značenja između *ličnog* i *intersubjektivnog*, ne daje nam razlog da sumnjamo u to da je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna. Pored činjenice da bi trebalo da više osoba bude uključeno, ono što je ključno u ovoj definiciji jeste upućivanje na odnose ili komunikaciju između ljudi. Pitanje da li je moralna odgovornost suštinski intersubjektivna jeste pitanje da li Strosnovo shvatanje moralne odgovornosti koje se poziva na reaktivne stavove pruža suštinsku vezu između moralne odgovornosti i odnosa ili komunikacije između ljudi (a ne pitanje da li je suštinski da više osoba bude uključeno). Strosn je veoma eksplicitan u pogledu veze između reaktivnih stavova i odnosa između ljudi. Strosn smatra da biti uključen u intersubjektivne odnose znači biti izložen nizu reaktivnih stavova i osećanja. Značenje termina intersubjektivnost otkriva da je moralna odgovornost intersubjektivnog karaktera u opšte prihvaćenom i ne-trivijalnom smislu. Na osnovu toga možemo zaključiti da se moralna odgovornost ne može dovoljno objasniti bez pozivanja na reaktivne stavove (ovo pozivanje je nužan aspekt svakog prikaza moralne odgovornosti) i podrazumeva ideju da je morana odgovornost suštinski intersubjektivna.

Drugi deo ove kritike tvrdi da je problematično to što je određenje moralne odgovornosti koje se poziva na reaktivne stavove kompatibilno sa nečijom odgovornošću za nešto čak i ako nijedna druga osoba nikada nije postojala. Zamisao da jedna osoba postoji, a da nijedna osoba nikada nije postojala i da takva osoba bude moralno odgovoran delatnik, jeste problematična. Iako neka savremena istraživanja iz oblasti psihologije podržavaju mogućnost da ljudska bića imaju urođeni moralni osećaj, ova mogućnost se navodi kao jedna od mnogih drugih mogućih načina da se objasne rezultati eksperimenata. Čak i ukoliko neka istraživanja sugerišu da ljudska bića imaju urođeni moralni osećaj, to ne znači da ona mogu biti sposobna da razviju ovaj urođeni moralni osećaj u sposobnosti koje su relevantne za moralnu odgovornost izolovano od drugih ljudi. One se razvijaju kroz socijalne interakcije i izgrađene su na predispozicijama prema empatiji i brizi za druge koje su očigledne u ranom detinjstvu. Pored toga, ono što je važno naglasiti jeste to da ova zapažanja nisu dovoljna za kritiku *slogana*, niti Strosnovog shvatanja moralne odgovornosti. Neka istraživanja su neutralna kada je reč o pitanju da li ljudska bića mogu razviti sposobnosti neophodne za to da budu moralno odgovorni delatnici u izolaciji, i neka od njih eksplicitno iznose negativan odgovor. Čak i ukoliko bi bilo moguće da jedna osoba postoji, pri čemu nijedna druga osoba nikada nije postojala, prema

Strosnu, to bi bilo jedva nešto više od pojmovne mogućnosti. Kako bi se ugrozio *slogan* takva pojmovna mogućnost nije dovoljna. Strosn reaktivne stavove opisuje kao suštinski prirodne ljudske reakcije, date sa činjenicom ljudskog društva.

Međutim, nije sve ono što je zamislivo ujedno i praktički moguće. Važno je kako se interpretira glagol *može*, koju vrstu mogućnosti *slogan* izražava. Odgovor kritičara jeste da *slogan* izražava pojmovnu mogućnost. Ova interpretacija Strosna jeste pogrešna. Kada piše o intersubjektivnim odnosima i reaktivnim stavovima Strosn ima u vidu praktičku, a ne pojmovnu mogućnost. Strosn je tvrdio da nestajanje intersubjektivnih odnosa, iako nije apsolutno nezamislivo, jeste praktički nezamislivo za nas kakvi jesmo. Na pitanje kako bi glagol *može* u *sloganu* trebalo interpretirati, Strosn bi odgovorio da je reč o praktičkoj mogućnosti. Možemo zaključiti da značaj interpersonalne prirode moralne odgovornosti jeste relevantan. Pitanje da li je moguće biti moralno odgovoran u odsustvu moralne zajednice jeste pitanje da li je moguće razumeti pojam moralne odgovornosti bez pribegavanja pojmu moralne zajednice. Strosnov odgovor na ovo pitanje bio bi negativan. Za nas, s obzirom na našu prirodu, i reaktivne stavove koji su duboko ukorenjeni u njoj, nije moguće da budemo moralno odgovorni u odsustvu moralne zajednice.

Dakle, osnovne pojmovne distinkcije, odnosno ispravno razumevanje značenja pitanja *intersubjektivnosti*, *odgovornosti* i ispravna interpretacija *slogana*, omogućavaju pružanje odgovora na različite kritike Strosnovoj koncepciji moralne odgovornosti. Tvrdila sam da *slogan* odražava Strosnovo gledište, ukoliko se on interpretira na ispravan način, odnosno iz strosnovske perspektive. Uz to, Strosn smatra da je moralna odgovornost suštinski intersubjektivnog karaktera i suštinski povezana sa moralnom zajednicom. Kako bi se rešili problemi odgovornosti u izolaciji, i odgovornosti prema životinjama ili neživim stvarima, potrebno je na ispravan način interpretirati značenje termina *intersubjektivnosti*, kao i značenje *slogana*. Treći problem predstavlja pitanje da li je moralna odgovornost intersubjektivne prirode, i sa njim je u vezi i glavni problem, problem interpretacije *slogana*, odnosno vrste mogućnosti koju izražava. Ovaj problem rešava se uvođenjem distinkcije između pojmovne i praktičke mogućnosti. Tada se uviđa da spor nije suštinski, već da nastaje usled različite interpretacije značenja termina *može*.

Kada je reč o sistemima veštačke inteligencije i njihovom potencijalnom članstvu u moralnoj zajednici situacija nije sasvim nedvosmislena i jednostavna. Međutim, ovde je korisno napraviti analogiju sa onim pojedincima koje Strosn smatra izuzetima iz moralne zajednice. Takođe je potrebno istaći i distinkciju između tri tipa sistema veštačke inteligencije – slabe AI, jake AI, i generalne veštačke inteligencije. S obzirom na ovu distinkciju, i prema pomenutoj analogiji, zaključak jeste sledeći: sistemi veštačke inteligencije u ovoj fazi razvoja, odnosno slaba veštačka inteligencija, ne može činiti moralnu zajednicu. Kada je reč o veštačkoj opštoj inteligenciji, ona bi se mogla smatrati članom naše moralne zajednice, prema strosnovskom gledištu, ukoliko se napravi takva konvencija. Alternativno, mogla bi se smatrati još jednim primerom izuzetka iz moralne zajednice.

Značaj ispitivanja moralne odgovornosti ogleda se u potrebi današnjeg društva da se o pitanjima moralne odgovornosti bavi kako u različitim oblastima i različitim naukama, tako i na nivou moralne ili društvene zajednice, ali i individualnog ljudskog života. Pitanje moralne odgovornosti veoma je važno kako za pojedinca kao individuu, kao samosvesno, kultivisano, moralno biće, tako i za moralnu, odnosno, društvenu zajednicu u kojoj živi u celini. Ovo pitanje je zastupljeno i predmet je istraživanja različitih oblasti filozofije (etike, normativne i metaetike, primenjene etike, političke filozofije, metafizike), a takođe i prava, psihologije, kognitivne nauke. Interdisciplinarnost u proučavanju pojma ukazuje na njegov značaj u različitim sferama ljudskog života, što takođe znači da ga je moguće razmatrati sa više različitih aspekata. Međutim, ovaj pojam je od izuzetnog značaja u etici. Stoga, ova razmatranja mogu doprineti savremenim diskusijama o moralnoj odgovornosti zbog toga što direktno istražuju i

analiziraju odnos između moralne odgovornosti i moralne zajednice, i ovaj odnos prikazuju kao ključan za ispravno razumevanje pojma moralne odgovornosti.

Literatura

- Adams, R. M. (1985). Involuntary Sins. *The Philosophical Review*, 94(1), 3. <https://doi.org/10.2307/2184713>
- Alexander, L., & Moore, M. (2016). Deontological Ethics. U E. N. Zalta (Ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontological/>
- American Psychiatric Association (Ur.). (1998). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV* (4. ed., 7. print).
- Aristotle. (1999). *Nicomachean ethics* (T. Irwin, Ur.; 2nd ed). Hackett Pub. Co.
- Arneson, R. (2003). The Smart Theory of Moral Responsibility and Desert. U S. Olsaretti (Ur.), *Desert and Justice* (str. 233–258). Clarendon Press.
- Arpaly, N. (2002). *Unprincipled Virtue: An Inquiry Into Moral Agency* (1. izd.). Oxford University Press New York. <https://doi.org/10.1093/0195152042.001.0001>
- Arpaly, N. (2009). *Merit, Meaning, and Human Bondage: An Essay on Free Will*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400824502>
- Baylis, C. A., & Ayer, A. J. (1955). Philosophical Essays. *The Philosophical Review*, 64(4), 640. <https://doi.org/10.2307/2182642>
- Beirne-Smith, M., Patton, J., & Kim, S. (2005). *Mental Retardation: An Introduction to Intellectual Disability* (7th edition). Pearson.
- Bennett, J. (1980). Accountability. U P. F. Strawson & Z. Van Straaten (Ur.), *Philosophical subjects: Essays presented to P. F. Strawson* (str. 59–80). Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Benson, P. (2001). Culture and Responsibility: A Reply to Moody-Adams. *Journal of Social Philosophy*, 32(4), 610–620. <https://doi.org/10.1111/0047-2786.00117>
- Bernstein, M. (2005). Can We Ever Be Really, Truly, Ultimately, Free? *Midwest Studies in Philosophy*, 29(1), 1–12. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2005.00102.x>
- Blair, J., Mitchell, D. R., & Blair, K. (2005). *The psychopath: Emotion and the brain*. Blackwell Pub.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies* (First edition). Oxford University Press.
- Bratman, M. (2014). *Shared agency: A planning theory of acting together*. Oxford University Press.
- Brentano, F. C. (2009). *The origin of our knowledge of right and wrong* (O. Kraus & R. M. Chisholm, Ur.). Routledge.
- Brink, D. O., & Nelkin, D. K. (2013). Fairness and the Architecture of Responsibility. U D. Shoemaker (Ur.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility Volume 1* (str. 284–314). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199694853.003.0013>
- Buechner, J., & Tavani, H. T. (2011). Trust and multi-agent systems: Applying the “diffuse, default model” of trust to experiments involving artificial agents. *Ethics and Information Technology*, 13(1), 39–51. <https://doi.org/10.1007/s10676-010-9249-z>
- Campbell, C. A. (1951). Is ‘free-will’ a pseudo-problem? *Mind*, LX(240), 441–465. <https://doi.org/10.1093/mind/LX.240.441>
- Campbell, J. (2017). P. F. Strawson’s Free Will Naturalism. *International Journal for the Study of Skepticism*, 7(1), 26–52. <https://doi.org/10.1163/22105700-006011220>

- Carlsson, A. B. (2019). Shame and Attributability. U A. B. Carlsson, *Oxford Studies in Agency and Responsibility Volume 6* (str. 112–139). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198845539.003.0005>
- Carnap, R. (1950). Empiricism, Semantics and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*, 4(11), 20–40.
- Caruso, G. (2016). Free Will Skepticism and Criminal Behavior: A Public Health-Quarantine Model Presidential Address. *Southwest Philosophy Review*, 32(1), 25–48. <https://doi.org/10.5840/swphilreview20163214>
- Caruso, G. (2021). Skepticism About Moral Responsibility. U E. N. Zalta (Ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/skepticism-moral-responsibility/>
- Cekić, N. (2019a). *Filozofija morala Džona Stjuarta Mila: Mil i milovski utilitarizam*. Akademska knjiga.
- Cekić, N. (2019b). *Utilitarizam i Bentamova filozofija morala*. Akademska Knjiga.
- Chisholm, R. (1964). *Human Freedom and the Self. The Lindley Lecture*. University of Kansas.
- Chisholm, R. (1967). He Could have Done Otherwise. *The Journal of Philosophy*, 64(13), 409. <https://doi.org/10.2307/2024211>
- Chisholm, R. M. (1986). *Brentano and intrinsic value*. Cambridge University Press.
- Clarke, R. (2003). *Libertarian accounts of free will*. Oxford University Press.
- Clarke, R. (2005). On an Argument for the Impossibility of Moral Responsibility. *Midwest Studies in Philosophy*, 29(1), 13–24. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2005.00103.x>
- Clarke, R. (2009). Dispositions, Abilities to Act, and Free Will: The New Dispositionalism. *Mind*, 118(470), 323–351. <https://doi.org/10.1093/mind/fzp034>
- Coates, D. J. (2019). Hard incompatibilism and the participant attitude. *Canadian Journal of Philosophy*, 49(2), 208–229. <https://doi.org/10.1080/00455091.2018.1516057>
- Coates, D. J., & Tognazzini, N. A. (2012). The Nature and Ethics of Blame: The Nature and Ethics of Blame. *Philosophy Compass*, 7(3), 197–207. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00477.x>
- Coeckelbergh, M. (2014). The Moral Standing of Machines: Towards a Relational and Non-Cartesian Moral Hermeneutics. *Philosophy & Technology*, 27(1), 61–77. <https://doi.org/10.1007/s13347-013-0133-8>
- Cooper, K. H. (1968). A Means of Assessing Maximal Oxygen Intake: Correlation Between Field and Treadmill Testing. *JAMA*, 203(3), 201. <https://doi.org/10.1001/jama.1968.03140030033008>
- Corlett, J. A. (2001). Collective Moral Responsibility. *Journal of Social Philosophy*, 32(4), 573–584. <https://doi.org/10.1111/0047-2786.00115>
- Cromzigt, L. (2015). *Strawson's take on moral responsibility applied to Intelligent Systems* [Bachelor Thesis]. Utrecht University.
- Darwall, S. (2010). Authority and Reasons: Exclusionary and Second-Personal. *Ethics*, 120(2), 257–278. <https://doi.org/10.1086/651427>
- Darwall, S. L. (2006). *The second-person standpoint: Morality, respect, and accountability*. Harvard University Press.
- De Mesel, B. (2017). Is Moral Responsibility Essentially Interpersonal? A Reply to Zimmerman. *The Journal of Ethics*, 21(3), 309–333. <https://doi.org/10.1007/s10892-017-9251-3>
- De Mesel, B. (2018a). Are our moral responsibility practices justified? Wittgenstein, Strawson and justification in 'Freedom and Resentment'. *British Journal for the History of Philosophy*, 26(3), 603–614. <https://doi.org/10.1080/09608788.2017.1420628>

- De Mesel, B. (2018b). Moral Responsibility and the Moral Community: Another Reply to Zimmerman. *The Journal of Ethics*, 22(1), 77–92. <https://doi.org/10.1007/s10892-018-9264-6>
- De Mesel, B., & Heyndels, S. (2019). The Facts and Practices of Moral Responsibility. *Pacific Philosophical Quarterly*, 100(3), 790–811. <https://doi.org/10.1111/papq.12276>
- Dennett, D. C. (1984). *Elbow room: The varieties of free will worth wanting*. MIT Press.
- Doris, J. M. (2002). *Lack of character: Personality and moral behavior*. Cambridge University Press.
- Doris, J. M., & Murphy, D. (2007). From My Lai to Abu Ghraib: The Moral Psychology of Atrocity. *Midwest Studies in Philosophy*, 31(1), 25–55. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2007.00149.x>
- Duff, A. (1980). Desire, Duty and Moral Absolutes. *Philosophy*, 55(212), 223–238. <https://doi.org/10.1017/S0031819100049020>
- Duggan, A. P. (2018). Moral Responsibility as Guiltworthiness. *Ethical Theory and Moral Practice*, 21(2), 291–309. <https://doi.org/10.1007/s10677-018-9863-0>
- Edwards, J. (2013). *Freedom of the will*. [publisher not identified].
- Edwards, P. (1958). Hard and Soft Determinism. U S. Hook (Ur.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science* (str. 117–125). Collier-Macmillan.
- Eggleston, S. J., & Turiel, E. (1985). The Development of Social Knowledge. Morality and Convention. *British Journal of Educational Studies*, 33(2), 186. <https://doi.org/10.2307/3121515>
- Ekstrom, L. W. (2000). *Free will: A philosophical study*. Westview Press.
- Enoch, D., & Marmor, A. (2007). The Case Against Moral Luck. *Law and Philosophy*, 26(4), 405–436. <https://doi.org/10.1007/s10982-006-9001-3>
- Eshleman, A. (2001). *Moral Responsibility*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-responsibility/>
- Eshleman, A. (2004). Responsibility for Character: *Philosophical Topics*, 32(1), 65–94. <https://doi.org/10.5840/philtopics2004321/216>
- Ewing, A. C. (2012). *The definition of good* (first publ. by Routledge and Kegan Paul; Reprint d. Ausg. 1948). Routledge.
- Fara, M. (2008). Masked Abilities and Compatibilism. *Mind*, 117(468), 843–865. <https://doi.org/10.1093/mind/fzn078>
- Feinberg, J. (1968). Collective Responsibility. *The Journal of Philosophy*, 65(21), 674. <https://doi.org/10.2307/2024543>
- Fine, C., & Kennett, J. (2004). Mental impairment, moral understanding and criminal responsibility: Psychopathy and the purposes of punishment. *International Journal of Law and Psychiatry*, 27(5), 425–443. <https://doi.org/10.1016/j.ijlp.2004.06.005>
- Fingarette, H. (1967). *On Responsibility* (1st Edition). Basic Books.
- Fischer, J. M. (1982). Responsibility and Control. *The Journal of Philosophy*, 79(1), 24. <https://doi.org/10.2307/2026344>
- Fischer, J. M. (1994). *The metaphysics of free will: An essay on control*. Blackwell.
- Fischer, J. M. (2006). *My way: Essays on moral responsibility*. Oxford University Press.
- Fischer, J. M., & Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility* (1. izd.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814594>
- Fischer, J. M., & Ravizza, M. (2018). *Perspectives on Moral Responsibility*. Cornell University Press.
- Fischer, J. M., & Tognazzini, N. A. (2011). The Physiognomy of Responsibility: THE PHYSIOGNOMY OF RESPONSIBILITY. *Philosophy and Phenomenological Research*, 82(2), 381–417. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00458.x>

- Fjelland, R. (2020). Why general artificial intelligence will not be realized. *Humanities and Social Sciences Communications*, 7(1), 10. <https://doi.org/10.1057/s41599-020-0494-4>
- Floridi, L., & Sanders, J. W. (2004). On the Morality of Artificial Agents. *Minds and Machines*, 14(3), 349–379. <https://doi.org/10.1023/B:MIND.0000035461.63578.9d>
- Frankfurt, H. G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*, 66(23), 829. <https://doi.org/10.2307/2023833>
- Franklin, C. E. (2018). *A minimal libertarianism: Free will and the promise of reduction*. Oxford University Press.
- Fricker, M. (2010). I—Miranda Fricker: The Relativism of Blame and Williams’s Relativism of Distance. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 84(1), 151–177. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2010.00190.x>
- Frischhut, M. (2019). Normative Theories of Practical Philosophy. U M. Frischhut, *The Ethical Spirit of EU Law* (str. 21–30). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-10582-2_2
- Garrath, W. (2006). Responsibility. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/responsi/>
- Gilbert, M. (2000). *Sociality and responsibility: New essays in plural subject theory*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Gilbert, M. (2015). *Joint commitment: How we make the social world* (Paperback ed). Oxford Univ. Pr.
- Ginet, C. (1996). In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don’t Find Frankfurt’s Argument Convincing. *Noûs*, 30, 403. <https://doi.org/10.2307/2216254>
- Glannon, W. (1997). Psychopathy and Responsibility. *Journal of Applied Philosophy*, 14(3), 263–275. <https://doi.org/10.1111/1468-5930.00062>
- Goertzel, B. (2014). Artificial General Intelligence: Concept, State of the Art, and Future Prospects. *Journal of Artificial General Intelligence*, 5(1), 1–48. <https://doi.org/10.2478/jagi-2014-0001>
- Gogoshin, D. L. (2021). Robot Responsibility and Moral Community. *Frontiers in Robotics and AI*, 8, 768092. <https://doi.org/10.3389/frobt.2021.768092>
- Greenspan, P. S. (2003). Responsible psychopaths. *Philosophical Psychology*, 16(3), 417–429. <https://doi.org/10.1080/0951508032000121797>
- Hacker, P. (2002). Strawson’s Concept of a Person. *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)*, 102(1), 21–40. <https://doi.org/10.1111/j.0066-7372.2003.00041.x>
- Hacker, P. M. S. (2010). *Human nature: The categorial framework* (Paperback ed). Wiley-Blackwell.
- Haenlein, M., & Kaplan, A. (2019). A Brief History of Artificial Intelligence: On the Past, Present, and Future of Artificial Intelligence. *California Management Review*, 61(4), 5–14. <https://doi.org/10.1177/0008125619864925>
- Haji, I. (1998). *Moral appraisability: Puzzles, proposals, and perplexities*. Oxford University Press.
- Haji, I. (2016). *Luck’s Mischief: Obligation and Blameworthiness on a Thread*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190260774.001.0001>
- Hampshire, S. (1970). *Thought and action* (4. impr). Chatto and Windus.
- Harman, G. (2009). Guilt-Free Morality. U R. Shafer-Landau (Ur.), *Oxford Studies in Metaethics: Volume Four* (str. 203–214). Oxford University Press.
- Hart, H. L. A., & Gardner, J. (2008). *Punishment and Responsibility*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199534777.001.0001>
- Hart, H. L. A., & Honoré, T. (1985). *Causation in the Law*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198254744.001.0001>

- Hartman, R. J. (2017). *In defense of moral luck: Why luck often affects praiseworthiness and blameworthiness* (1 [edition]). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hieronymi, P. (2004). The Force and Fairness of Blame. *Philosophical Perspectives*, 18(1), 115–148. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2004.00023.x>
- Hieronymi, P. (2008). Responsibility for believing. *Synthese*, 161(3), 357–373. <https://doi.org/10.1007/s11229-006-9089-x>
- Hieronymi, P. (2014). Reflection and Responsibility: Reflection and Responsibility. *Philosophy & Public Affairs*, 42(1), 3–41. <https://doi.org/10.1111/papa.12024>
- Hieronymi, P. (2020). *Freedom, resentment, and the metaphysics of morals*. Princeton University Press.
- Himma, K. E. (2009). Artificial agency, consciousness, and the criteria for moral agency: What properties must an artificial agent have to be a moral agent? *Ethics and Information Technology*, 11(1), 19–29. <https://doi.org/10.1007/s10676-008-9167-5>
- Ho, T.-H. (2021). Moral difference between humans and robots: Paternalism and human-relative reason. *AI & SOCIETY*. <https://doi.org/10.1007/s00146-021-01231-y>
- Hobart, R. E. (1934). Free Will as Involving Determination and Inconceivable without It. *Mind*, XLIII(169), 1–27. <https://doi.org/10.1093/mind/XLIII.169.1>
- Hobbes, T., Bramhall, J., & Chappell, V. C. (Ur.). (1999). *Hobbes and Bramhall: On liberty and necessity*. Cambridge University Press.
- Hodges, H., Fealko, C., & Soares, N. (2020). Autism spectrum disorder: Definition, epidemiology, causes, and clinical evaluation. *Translational Pediatrics*, 9(S1), S55–S65. <https://doi.org/10.21037/tp.2019.09.09>
- Honderich, T. (2002). *How free are you? The determinism problem* (2nd ed). Oxford University Press.
- Hospers, J. (2013). *An Introduction to Philosophical Analysis* (0 izd.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203714454>
- Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. Clarendon Press.
- Hume, D. (1748). An Enquiry Concerning Human Understanding. U *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*. Andrew Millar.
- Hume, D. (1979). *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals* (L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, Ur.; Repr. from the posthumous ed. of 1777. 3. ed. repr). Clarendon Pr.
- Hume, D., & Hendel, C. W. (1997). *An inquiry concerning human understanding: With a supplement, An abstract of A treatise of human nature* (1st ed). Macmillan ; Collier Macmillan.
- Hunt, D. P. (2000). Moral Responsibility and Unavoidable Action. *Philosophical Studies*, 97(2), 195–227. <https://doi.org/10.1023/A:1018331202006>
- Hurley, S. L. (2000). Is Responsibility Essentially Impossible? *Philosophical Studies*, 99(2), 229–268. <https://doi.org/10.1023/A:1018763930668>
- Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (2022). Virtue Ethics. U E. N. Zalta & U. Nodelman (Ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/ethics-virtue/>
- Istvan, M. A. (2011). Concerning the resilience of Galen Strawson’s Basic Argument. *Philosophical Studies*, 155(3), 399–420. <https://doi.org/10.1007/s11098-010-9578-0>
- Jefferson, A. (2019). Instrumentalism about Moral Responsibility Revisited. *The Philosophical Quarterly*, 69(276), 555–573. <https://doi.org/10.1093/pq/pqy062>
- Johnson, D. G. (2006). Computer systems: Moral entities but not moral agents. *Ethics and Information Technology*, 8(4), 195–204. <https://doi.org/10.1007/s10676-006-9111-5>
- Kane, R. (1998). *The significance of free will* (1. iss. as an Oxford Univ. Press paperback). Oxford Univ. Press.

- Kane, R. (2016). Moral Responsibility, Reactive Attitudes and Freedom of Will. *The Journal of Ethics*, 20(1–3), 229–246. <https://doi.org/10.1007/s10892-016-9234-9>
- Kant, I. (1979). *Kritika praktičkog uma*. Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Kant, I. (2008). *Zasnivanje metafizike morala*. Dereta.
- Kaplan, A., & Haenlein, M. (2019). Siri, Siri, in my hand: Who’s the fairest in the land? On the interpretations, illustrations, and implications of artificial intelligence. *Business Horizons*, 62(1), 15–25. <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2018.08.004>
- Kelly, E. I. (2012). What Is an Excuse? U D. J. Coates & N. A. Tognazzini (Ur.), *Blame* (str. 244–262). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199860821.003.0013>
- Kennett, J. (2019). Competence, Attributability, and Blame: Resolving the Responsibility of the Psychopath. U J. Kennett, *Oxford Studies in Agency and Responsibility Volume 5* (str. 142–164). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198830238.003.0008>
- Khoury, A. C. (2018). The objects of moral responsibility. *Philosophical Studies*, 175(6), 1357–1381. <https://doi.org/10.1007/s11098-017-0914-5>
- Korsgaard, C. M. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M., & O’Neill, O. (1996). *The Sources of Normativity* (1. izd.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554476>
- Kurzweil, R. (1999). *The age of spiritual machines: When computers exceed human intelligence*. Viking.
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking.
- Lavelle, S. (2020). The Machine with a Human Face: From Artificial Intelligence to Artificial Sentience. U S. Dupuy-Chessa & H. A. Proper (Ur.), *Advanced Information Systems Engineering Workshops* (Sv. 382, str. 63–75). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-49165-9_6
- Lehmann, J., & Gangemi, A. (2007). An ontology of physical causation as a basis for assessing causation in fact and attributing legal responsibility. *Artificial Intelligence and Law*, 15(3), 301–321. <https://doi.org/10.1007/s10506-007-9035-3>
- Lemos, J. (2015). Self-Forming Acts and the Grounds of Responsibility. *Philosophia*, 43(1), 135–146. <https://doi.org/10.1007/s11406-014-9561-7>
- Levy, N. (2003). Cultural Membership and Moral Responsibility: *Monist*, 86(2), 145–163. <https://doi.org/10.5840/monist200386211>
- Levy, N. (2008). The Responsibility of the Psychopath Revisited. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 14(2), 129–138. <https://doi.org/10.1353/ppp.0.0003>
- Levy, N. (2009). Culpable Ignorance and Moral Responsibility: A Reply to FitzPatrick. *Ethics*, 119(4), 729–741. <https://doi.org/10.1086/605018>
- Levy, N. (2011). *Hard luck: How luck undermines free will and moral responsibility* (1. publ). Oxford Univ. Press.
- Levy, N. (2012). Skepticism and Sanction: The Benefits of Rejecting Moral Responsibility. *Law and Philosophy*, 31(5), 477–493. <https://doi.org/10.1007/s10982-012-9128-3>
- Levy, N. (2017). The Good, the Bad, and the Blameworthy. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 1(2), 1–16. <https://doi.org/10.26556/jesp.v1i2.6>
- Lewis, D. (1981). Causal decision theory. *Australasian Journal of Philosophy*, 59(1), 5–30. <https://doi.org/10.1080/000484081112340011>
- Lewis, D. (2008). Are we free to break the laws? *Theoria*, 47(3), 113–121. <https://doi.org/10.1111/j.1755-2567.1981.tb00473.x>
- Lewis, H. D. (1948). Collective Responsibility. *Philosophy*, 23(84), 3–18. <https://doi.org/10.1017/S0031819100065943>

- List, C., & Pettit, P. (2011). *Group agency: The possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford University Press.
- Little, M. O., & Wallace, R. J. (1996). Responsibility and the Moral Sentiments. *The Philosophical Quarterly*, 46(185), 541. <https://doi.org/10.2307/2956371>
- Litton, P. (2010). Psychopathy and Responsibility Theory: Psychopathy and Responsibility Theory. *Philosophy Compass*, 5(8), 676–688. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00316.x>
- Macnamara, C. (2015a). Blame, Communication, and Morally Responsible Agency. U R. Clarke, M. McKenna, & A. M. Smith (Ur.), *The Nature of Moral Responsibility* (str. 211–236). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199998074.003.0010>
- Macnamara, C. (2015b). Reactive Attitudes as Communicative Entities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 90(3), 546–569. <https://doi.org/10.1111/phpr.12075>
- Magill, K. (2008). Blaming, Understanding and Justification: A Defence of Strawson’s Naturalism about Moral Responsibility. U M. McKenna & P. Russell (Ur.), *Free will and reactive attitudes: Perspectives on P.F. Strawson’s „Freedom and resentment“* (str. 187–200). Ashgate.
- Maibom, H. L. (2008). The Mad, the Bad, and the Psychopath. *Neuroethics*, 1(3), 167–184. <https://doi.org/10.1007/s12152-008-9013-9>
- Manuel Vargas & Shaun Nichols. (2008). Psychopaths and Moral Knowledge. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 14(2), 157–162. <https://doi.org/10.1353/ppp.0.0000>
- Mason, E. (2017). Moral Incapacity and Moral Ignorance. U R. Peels (Ur.), *Perspectives on ignorance from moral and social philosophy* (1 [edition], str. 30–52). Routledge, Taylor & Francis Group.
- McCarthy, J., Minsky, M. L., Rochester, N., & Shannon, C. E. (2006). A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence, August 31, 1955. *AI Magazine*, 27(4), 12. <https://doi.org/10.1609/aimag.v27i4.1904>
- McGeer, V. (2012). Co-reactive Attitudes and the Making of Moral Community. U R. Langdon & C. Mackenzie (Ur.), *Emotions, Imagination, and Moral Reasoning* (str. 299–325). Taylor & Francis Group.
- McGeer, V. (2013). Civilizing Blame. U D. J. Coates & N. A. Tognazzini (Ur.), *Blame: Its Nature and Norms* (str. 162–188). Oxford University Press.
- McGeer, V. (2014). P. F. Strawson’s Consequentialism. U D. Shoemaker & N. Tognazzini (Ur.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility, Volume 2* (str. 64–92). Oxford University Press. <https://academic.oup.com/book/1995/chapter/141841672>
- McGeer, V. (2015). Building a better theory of responsibility. *Philosophical Studies*, 172(10), 2635–2649. <https://doi.org/10.1007/s11098-015-0478-1>
- McKenna, M. (2005a). Reasons reactivity and incompatibilist intuitions. *Philosophical Explorations*, 8(2), 131–143. <https://doi.org/10.1080/13869790500091508>
- McKenna, M. (2005b). Where Frankfurt and Strawson Meet. *Midwest Studies in Philosophy*, 29(1), 163–180. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2005.00111.x>
- McKenna, M. (2012). *Conversation and Responsibility*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199740031.001.0001>
- McKenna, M. (2013). Reasons-Responsiveness, Agents, and Mechanisms1. U D. Shoemaker (Ur.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility Volume 1* (str. 151–183). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199694853.003.0007>
- McKenna, M., & Coates, D. J. (2021). Compatibilism. U E. N. Zalta (Ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/compatibilism/>

- McKenna, M., & Russell, P. (Ur.). (2008). *Free will and reactive attitudes: Perspectives on P.F. Strawson's „Freedom and resentment“*. Ashgate.
- McKenna, M. S. (1998). The Limits of Evil and the Role of Moral Address: A Defense of Strawsonian Compatibilism. *The Journal of Ethics*, 2(2), 123–142. <https://doi.org/10.1023/A:1009754626801>
- McKeon, R. (1957). The development and the significance of the concept of responsibility. *Revue Internationale de Philosophie*, XI(39), 3–32.
- Mele, A. R. (2001). *Autonomous Agents*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195150430.001.0001>
- Mele, A. R. (2006). *Free Will and Luck* (1. izd.). Oxford University Press New York. <https://doi.org/10.1093/0195305043.001.0001>
- Mele, A. R., & Robb, D. (1998). Rescuing Frankfurt-Style Cases. *The Philosophical Review*, 107(1), 97. <https://doi.org/10.2307/2998316>
- Milam, P.-E. (2016). Reactive attitudes and personal relationships. *Canadian Journal of Philosophy*, 46(1), 102–122. <https://doi.org/10.1080/00455091.2016.1146032>
- Mill, J. S. (1998). *Utilitarianism* (R. Crisp, Ur.). Oxford University Press.
- Minsky, M. L. (1988). *Semantic information processing* (Reprint). MIT Press.
- Moore, M. S. (1999). Causation and Responsibility. *Social Philosophy and Policy*, 16(2), 1–51. <https://doi.org/10.1017/S0265052500002387>
- Moore, M. S. (2009). *Causation and Responsibility*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199256860.001.0001>
- Murphy, J. G. (1972). Moral Death: A Kantian Essay on Psychopathy. *Ethics*, 82(4), 284–298.
- Nagel, T. (1980). Mortal Questions. *The Philosophical Review*, 89(3), 473. <https://doi.org/10.2307/2184400>
- Narveson, J. (2002). Collective Responsibility. *The Journal of Ethics*, 6(2), 179–198. <https://doi.org/10.1023/A:1015823716891>
- Nelkin, D. K. (2011). *Making sense of freedom and responsibility*. Oxford University Press.
- Nelkin, D. K. (2015). Psychopaths, Incurable Racists, and the Faces of Responsibility. *Ethics*, 125(2), 357–390. <https://doi.org/10.1086/678372>
- Nichols, S. (2002). How Psychopaths Threaten Moral Rationalism: Is it Irrational to Be Amoral? *Monist*, 85(2), 285–303. <https://doi.org/10.5840/monist200285210>
- Nietzsche, F. (1886). *Beyond Good and Evil* (R.-P. Horstmann, J. Norman, K. Ameriks, & D. M. Clarke, Ur.). Cambridge University Press.
- Nowell-Smith, P. (1948). Freewill and moral responsibility. *Mind*, 57(225), 45–61. <https://doi.org/10.1093/mind/LVII.225.45>
- O'Connor, T., & Franklin, C. (2022). Free Will. U E. N. Zalta & U. Nodelman (Ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/freewill/>
- O'Leary, M. (2015). *Compatibilist Theories of Moral Responsibility and History: A Defence of Non-historical Compatibilism* [Open Access Te Herenga Waka-Victoria University of Wellington]. <https://doi.org/10.26686/wgtn.17012597>
- Parks, B. D. (2009). *Ultimate Moral Responsibility is Impossible: A New Defense of The Basic Argument*. https://web.archive.org/web/20140829042911/http://people.consolidated.net/gptravel/umr_no_possible_bdp.pdf
- Pearl, J., & Mackenzie, D. (2018). *The book of why: The new science of cause and effect*. Basic Books.
- Pennachin, C., & Goertzel, B. (2007). Contemporary Approaches to Artificial General Intelligence. U B. Goertzel & C. Pennachin (Ur.), *Artificial General Intelligence* (str. 1–30). Springer Berlin Heidelberg. https://doi.org/10.1007/978-3-540-68677-4_1

- Pereboom, D. (2001). *Living without Free Will* (1. izd.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498824>
- Pereboom, D. (2008). Revising the Reactive Attitudes. U M. McKenna & P. Russell (Ur.), *Free will and reactive attitudes: Perspectives on P.F. Strawson's „Freedom and resentment“* (str. 219–234). Ashgate.
- Pereboom, D. (2014). *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199685516.001.0001>
- Perron Tollefsen, D. (2003). Participant Reactive Attitudes and Collective Responsibility. *Philosophical Explorations*, 6(3), 218–234. <https://doi.org/10.1080/10002003098538751>
- Pournader, M., Ghaderi, H., Hassanzadegan, A., & Fahimnia, B. (2021). Artificial intelligence applications in supply chain management. *International Journal of Production Economics*, 241, 108250. <https://doi.org/10.1016/j.ijpe.2021.108250>
- Purves, D., Jenkins, R., & Strawser, B. J. (2015). Autonomous Machines, Moral Judgment, and Acting for the Right Reasons. *Ethical Theory and Moral Practice*, 18(4), 851–872. <https://doi.org/10.1007/s10677-015-9563-y>
- Ricoeur, P. (2000). The concept of responsibility: An essay in semantic analysis. *The just*, 11–35.
- Ripstein, A. (1998). *Equality, Responsibility, and the Law* (1. izd.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609152>
- Roskies, A. L. (2012). DON'T PANIC: SELF-AUTHORSHIP WITHOUT OBSCURE METAPHYSICS ¹: *Don't Panic: Self-Authorship Without Obscure Metaphysics*. *Philosophical Perspectives*, 26(1), 323–342. <https://doi.org/10.1111/phpe.12016>
- Ross, W. D. (2000). *Foundations of ethics*. Oxford University Press.
- Ross, W. D. (2002). *The right and the good* (New ed.). Clarendon Press.
- Russell, P. (1992). Strawson's Way of Naturalizing Responsibility. *Ethics*, 102(2), 287–302. <https://doi.org/10.1086/293397>
- Russell, P. (1995). *Freedom and moral sentiment: Hume's way of naturalizing responsibility*. Oxford University Press.
- Russell, S. J., Norvig, P., & Davis, E. (2010). *Artificial intelligence: A modern approach* (3rd ed). Prentice Hall.
- Sartorio, C. (2007). Causation and Responsibility. *Philosophy Compass*, 2(5), 749–765. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00097.x>
- Scanlon, T. (2000). *What we owe to each other* (Nachdr.). Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Scanlon, T. M. (1988). The Significance of Choice. U S. M. McMurrin (Ur.), *The Tanner Lectures on Human Values* (Vol. 8, pp. 149-216). University of Utah Press.
- Scanlon, T. M. (2008). *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674043145>
- Scarre, G. (2020). *Utilitarianism* (1. izd.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003070962>
- Schlick, M. (1930). When is a Man Responsible? U *Fragen der Ethik*. Vienna: Verlag von Julius Springer.
- Schlick, M. (1939). Problems of Ethics. *The Journal of Philosophy*, 36(23), 630. <https://doi.org/10.2307/2017419>
- Shabo, S. (2012). Where Love and Resentment Meet: Strawson's Intrapersonal Defense of Compatibilism. *The Philosophical Review*, 121(1), 95–124. <https://doi.org/10.1215/00318108-1426373>
- Sher, G. (2005). *In Praise of Blame*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195187423.001.0001>
- Sher, G. (2006). Out of Control. *Ethics*, 116(2), 285–301. <https://doi.org/10.1086/498464>

- Sher, G. (2009). *Who Knew?* Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195389197.001.0001>
- Shoemaker, D. (2007). Moral Address, Moral Responsibility, and the Boundaries of the Moral Community. *Ethics*, 118(1), 70–108. <https://doi.org/10.1086/521280>
- Shoemaker, D. (2011). Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility. *Ethics*, 121(3), 602–632.
<https://doi.org/10.1086/659003>
- Shoemaker, D. (2014). Psychopathy, Responsibility, and the Moral/Conventional Distinction. U T. Schramme (Ur.), *Being Amoral: Psychopathy and Moral Incapacity* (str. 247–274). The MIT Press. <https://direct.mit.edu/books/book/3028>
- Shoemaker, D. (2015). *Responsibility from the margins* (First edition). Oxford University Press.
- Shoemaker, D. (2017). Response-Dependent Responsibility; or, A Funny Thing Happened on the Way to Blame. *Philosophical Review*, 126(4), 481–527.
<https://doi.org/10.1215/00318108-4173422>
- Sinnott-Armstrong, W. (2022). Consequentialism. U E. N. Zalta & U. Nodelman (Ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consequentialism/>
- Sloane, S., Baillargeon, R., & Premack, D. (2012). Do Infants Have a Sense of Fairness? *Psychological Science*, 23(2), 196–204. <https://doi.org/10.1177/0956797611422072>
- Smart, J. J. C. (1961). Free-Will, Praise and Blame. *Mind*, LXX(279), 291–306.
<https://doi.org/10.1093/mind/LXX.279.291>
- Smart, J. J. C. (1973). An Outline of a Utilitarian System of Ethics. U J. J. C. Smart & B. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (str. 3–74). Cambridge University Press.
- Smetana, J. G. (2013). The Social Domain Approach to Children’s Moral and Social Judgments. U M. Killen & J. G. Smetana (Ur.), *Handbook of Moral Development* (str. 23–45). Routledge.
- Smilansky, S. (2003). *Free will and illusion* (Repr). Clarendon Press.
- Smilansky, S. (2008). Free Will: From Nature to Illusion. U M. McKenna & P. Russell (Ur.), *Free will and reactive attitudes: Perspectives on P.F. Strawson’s „Freedom and resentment“* (str. 235–253). Ashgate.
- Smiley, M. (2017). Collective Responsibility. U E. N. Zalta (Ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/collective-responsibility/>
- Smith, A. (1759). *The theory of moral sentiments*. Gutenberg Publishers.
- Smith, A. M. (2005). Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life. *Ethics*, 115(2), 236–271. <https://doi.org/10.1086/426957>
- Smith, A. M. (2008). Control, responsibility, and moral assessment. *Philosophical Studies*, 138(3), 367–392. <https://doi.org/10.1007/s11098-006-9048-x>
- Smith, A. M. (2012). Moral Blame and Moral Protest. U D. J. Coates & N. A. Tognazzini (Ur.), *Blame* (str. 27–48). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199860821.003.0002>
- Smith, A. M. (2015). Responsibility as Answerability. *Inquiry*, 58(2), 99–126.
<https://doi.org/10.1080/0020174X.2015.986851>
- Smith, M. (2003). Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion. U S. Stroud & C. Tappolet (Ur.), *Weakness of Will and Practical Irrationality* (1. izd., str. 17–38). Oxford University Press Oxford.
<https://doi.org/10.1093/0199257361.003.0002>

- Smith, N., & Vickers, D. (2021). Statistically responsible artificial intelligences. *Ethics and Information Technology*, 23(3), 483–493. <https://doi.org/10.1007/s10676-021-09591-1>
- Snowdon, P., & Gomes, A. (2021). Peter Frederick Strawson. U E. N. Zalta (Ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/strawson/>
- Sommers, T. (2007). The objective attitude. *The Philosophical Quarterly*, 57(228), 321–341. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.487.x>
- Stern, L. (1974). Freedom, Blame, and Moral Community. *The Journal of Philosophy*, 71(3), 72. <https://doi.org/10.2307/2024987>
- Stevenson, C. L. (1976). *Ethics and language* (16. printing). Yale Univ. Pr.
- Strawson, G. (1994). The impossibility of moral responsibility. *Philosophical Studies*, 75(1–2), 5–24. <https://doi.org/10.1007/BF00989879>
- Strawson, G. (2008). On “Freedom and Resentment”. U M. McKenna & P. Russell (Ur.), *Free will and reactive attitudes: Perspectives on P.F. Strawson’s „Freedom and resentment“* (str. 85–113). Ashgate.
- Strawson, G. (2010). *Freedom and Belief* (1. izd.). Oxford University PressOxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199247493.001.0001>
- Strawson, G. (2011). *Free Will and Modern Science*. British Academy.
- Strawson, P. F. (1974). *Freedom and resentment, and other essays*. Methuen [distributed in the USA by Harper & Row, Barnes & Noble Import Division.
- Strawson, P. F. (1992). *Analysis and metaphysics: An introduction to philosophy*. Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (2008). *Freedom and resentment and other essays*. Routledge.
- Strawson, P. F. (2011a). *Individuals: An essay in descriptive metaphysics* (Reprinted, transferred to digital printing). Routledge.
- Strawson, P. F. (2011b). *Scepticism and Naturalism: Some Varieties* (0 izd.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203806081>
- Sullins, J. P. (2011). When Is a Robot a Moral Agent? U M. Anderson & S. L. Anderson (Ur.), *Machine Ethics* (1. izd., str. 151–161). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511978036.013>
- Sverdlik, S. (1987). Collective responsibility. *Philosophical Studies*, 51(1), 61–76. <https://doi.org/10.1007/BF00353963>
- Talbert, M. (2012). Moral Competence, Moral Blame, and Protest. *The Journal of Ethics*, 16(1), 89–109. <https://doi.org/10.1007/s10892-011-9112-4>
- Talbert, M. (2014). The Significance of Psychopathic Wrongdoing. U T. Schramme (Ur.), *Being Amoral: Psychopathy and Moral Incapacity* (str. 275–300). The MIT Press. <https://direct.mit.edu/books/book/3028>
- Talbert, M. (2019). Moral Responsibility. U E. N. Zalta (Ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/>
- Talbot, B., Jenkins, R., & Purves, D. (2017). *When Robots Should Do the Wrong Thing* (Sv. 1). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190652951.003.0017>
- Taylor, M. E., Kuhlmann, G., & Stone, P. (2008, svibanj). Autonomous Transfer for Reinforcement Learning. *The Seventh International Joint Conference on Autonomous Agents and Multiagent Systems*.
- Taylor, R. (1974). *Freedom, anarchy, and the law: An introduction to political philosophy*. Prentice-Hall.
- Telech, D. (2020). Demanding more of Strawsonian accountability theory. *European Journal of Philosophy*, 28(4), 926–941. <https://doi.org/10.1111/ejop.12527>

- Tierney, H. (2014). Tackling it Head On: How Best to Handle the Modified Manipulation Argument. *The Journal of Value Inquiry*, 48(4), 663–675. <https://doi.org/10.1007/s10790-014-9461-x>
- Todd, P. (2016). Strawson, Moral Responsibility, and the “Order of Explanation”: An Intervention. *Ethics*, 127(1), 208–240. <https://doi.org/10.1086/687336>
- Tognazzini, N. A. (2013a). Blameworthiness and the Affective Account of Blame. *Philosophia*, 41(4), 1299–1312. <https://doi.org/10.1007/s11406-013-9428-3>
- Tognazzini, N. A. (2013b). Responsibility. U H. Lafollette (Ur.), *International Encyclopedia of Ethics* (str. wbiee499). Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781444367072.wbiee499>
- Tollefsen, D. (2002). Organizations as True Believers. *Journal of Social Philosophy*, 33(3), 395–410. <https://doi.org/10.1111/0047-2786.00149>
- Tuomela, R. (2013). *Social ontology: Collective intentionality and group agents*. Oxford University Press.
- Turing, A. M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, LIX(236), 433–460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
- Van Inwagen, P. (1983). *An essay on free will*. Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Vargas, M. (2013). *Building better beings: A theory of moral responsibility* (1st ed). Oxford University Press.
- Velasquez, M. G. (2014). *Business ethics: Concepts and cases* (7. ed., Pearson new internat. ed). Pearson Education Limited.
- Vihvelin, K. (2004). Free Will Demystified: A Dispositional Account. *Philosophical Topics*, 32(1), 427–450. <https://doi.org/10.5840/philtopics2004321/211>
- Wallace, R. J. (1998). *Responsibility and the moral sentiments* (2. print). Harvard Univ. Press.
- Wallace, R. J. (2006). *Normativity and the Will: Selected Papers on Moral Psychology and Practical Reason*. Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Waller, B. N. (2003). A Metacompatibilist Account of Free Will: Making Compatibilists and Incompatibilists More Compatible. *Philosophical Studies*, 112(3), 209–224. <https://doi.org/10.1023/A:1023019409711>
- Watson, G. (1987). Free Action and Free Will. *Mind*, XCVI(382), 145–172. <https://doi.org/10.1093/mind/XCVI.382.145>
- Watson, G. (1996). Two Faces of Responsibility. *Philosophical Topics*, 24(2), 227–248. <https://doi.org/10.5840/philtopics199624222>
- Watson, G. (2001). Reasons and Responsibility. *Ethics*, 111(2), 374–394. <https://doi.org/10.1086/233477>
- Watson, G. (2004a). *Agency and Answerability*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199272273.001.0001>
- Watson, G. (2004b). *Agency and Answerability*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199272273.001.0001>
- Watson, G. (2004c). Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme. U G. Watson, *Agency and Answerability* (1. izd., str. 219–259). Oxford University PressOxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199272273.003.0009>
- Watson, G. (2008). Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme. U M. McKenna & P. Russell (Ur.), *Free will and reactive attitudes: Perspectives on P.F. Strawson's „Freedom and resentment“* (str. 115–141). Ashgate.
- Watson, G. (2011). The Trouble With Psychopaths. U R. J. Wallace, R. Kumar, & S. Freeman (Ur.), *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T.M. Scanlon* (str. 307–331). Oxford University Press. <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199753673.001.0001/acprof-9780199753673>

- Widerker, D. (1995). Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities. *The Philosophical Review*, 104(2), 247. <https://doi.org/10.2307/2185979>
- Wiggins, D. (1973). Towards a Reasonable Libertarianism. U T. Honderich (Ur.), *Essays on Freedom of Action* (str. 31). Routledge and Kegan Paul.
- Williams, B. A. O., & Nagel, T. (1976). Moral Luck. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 50(1), 115–152. <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/50.1.115>
- Wittgenstein, L. (1979). *On certainty* (G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, Ur.). B. Blackwell.
- Wolf, S. (1981). The importance of Free Will. *Mind*, XC(359), 386–405. <https://doi.org/10.1093/mind/XC.359.386>
- Wolf, S. (1988). Sanity and the Metaphysics of Responsibility. U F. Schoeman (Ur.), *Responsibility, Character, and the Emotions* (1. izd., str. 46–62). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625411.003>
- Wolf, S. (1990). *Freedom within reason* (1. issued as an paperback). Oxford Univ. Pr.
- Wynn, K., & Bloom, P. (2013). The Moral Baby. U M. Killen & J. G. Smetana (Ur.), *Handbook of Moral Development* (str. 435–453). Routledge.
- Zimmerman, M. J. (1988). *An essay on moral responsibility*. Rowman & Littlefield.
- Zimmerman, M. J. (2010). Responsibility, Reaction, and Value. *The Journal of Ethics*, 14(2), 103–115. <https://doi.org/10.1007/s10892-010-9073-z>
- Zimmerman, M. J. (2016). Moral Responsibility and the Moral Community: Is Moral Responsibility Essentially Interpersonal? *The Journal of Ethics*, 20(1–3), 247–263. <https://doi.org/10.1007/s10892-016-9233-x>
- Zimmerman, M. J. (2017). Strawson or Straw Man? More on Moral Responsibility and the Moral Community. *The Journal of Ethics*, 21(3), 251–262. <https://doi.org/10.1007/s10892-017-9255-z>

Biografija autorke

Marina Budić rođena je 1993. godine. Nakon završetka društveno-jezičkog smera Gimnazije, upisala je filozofiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu, gde je 2016. diplomirala, a naredne godine završila master studije filozofije. U diplomskom i master radu bavila se normativnom i primenjenom etikom. Od 2018. godine radila je kao istraživač-pripravnik, a od 2020. kao istraživač saradnik u Institutu društvenih nauka u Beogradu, u Centru za filozofiju. Član je Centra za bioetičke studije u Beogradu.

Učestvovala je na međunarodnim konferencijama predstavljajući svoje radove (na Oksfordu, u Rijeci, Budimpešti, Beogradu). Dobila je finansiranje za sprovođenje dva istraživačka projekta u organizaciji Fondacije za otvoreno društvo Srbija u saradnji sa Institutom za filozofiju i društvenu teoriju. Dobitnica je nagrade za najbolji naučno-istraživački studentski rad iz oblasti društveno-humanističkih nauka 2012. godine.

Marinino primarno područje istraživanja je etika – primenjena, normativna, bioetika, i etika veštačke inteligencije. Istraživanje Marine fokusira se na moralnu odgovornost i moralnu zajednicu, etičke izazove veštačke inteligencije, moralno biopoboljšanje i moralnu psihologiju. Objavila je nekoliko recenziranih naučnih radova u međunarodnim časopisima, u kojima se bavila ovim temama. Pored naučnih radova, objavila je dva predloga praktičkih politika i tri mišljenja za BIRN. U svom radu istražuje filozofska pitanja relevantna za današnje društvo.

Izjava o autorstvu

Ime i prezime autora: **Marina Budić**

Broj indeksa: **OF 17/03**

Izjavljujem da je doktorska disertacija pod naslovom **Strosnova koncepcija moralne odgovornosti i moralna zajednica**

- rezultat sopstvenog istraživačkog rada;
- da disertacija u celini ni u delovima nije bila predložena za sticanje druge diplome prema studijskim programima drugih visokoškolskih ustanova;
- da su rezultati korektno navedeni i
- da nisam kršio/la autorska prava i koristio/la intelektualnu svojinu drugih lica.

U Beogradu, _____

Potpis autora _____

Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada

Ime i prezime autora: **Marina Budić**

Broj indeksa: **OF 17/03**

Studijski program: **Filozofija**

Naslov rada: **Strosnova koncepcija moralne odgovornosti i moralna zajednica**

Mentor: **prof. dr Nenad Cekić**

Izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovetna elektronskoj verziji koju sam predao radi pohranjivanja u **Digitalnom repozitorijumu Univerziteta u Beogradu**.

Dozvoljavam da se objave moji lični podaci vezani za dobijanje akademskog naziva doktora nauka, kao što su ime i prezime, godina i mesto rođenja i datum odbrane rada. Ovi lični podaci mogu se objaviti na mrežnim stranicama digitalne biblioteke, u elektronskom katalogu i u publikacijama Univerziteta u Beogradu.

U Beogradu, _____

Potpis autora _____

Izjava o korišćenju

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku „Svetozar Marković“ da u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu unese moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

Strošnova koncepcija moralne odgovornosti i moralna zajednica

koja je moje autorsko delo.

Disertaciju sa svim priložima predao/la sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalnom repozitorijumu Univerziteta u Beogradu i dostupnu u otvorenom pristupu mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučio.

1. Autorstvo (CC BY)
2. Autorstvo – nekomercijalno (CC BY-NC)
3. Autorstvo – nekomercijalno – bez prerada (CC BY-NC-ND)
4. Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima (CC BY-NC-SA)
5. Autorstvo – bez prerada (CC BY-ND)
6. Autorstvo – deliti pod istim uslovima (CC BY-SA)

(Molimo da zaokružite samo jednu od šest ponuđenih licenci.

Kratak opis licenci je sastavni deo ove izjave).

U Beogradu, _____

Potpis autora _____

Autorstvo. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence, čak i u komercijalne svrhe. Ovo je najslobodnija od svih licenci.

Autorstvo – nekomercijalno. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela.

Autorstvo – nekomercijalno – bez prerada. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, bez promena, preoblikovanja ili upotrebe dela u svom delu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela. U odnosu na sve ostale licence, ovom licencom se ograničava najveći obim prava korišćenja dela.

Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela i prerada.

Autorstvo – bez prerada. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, bez promena, preoblikovanja ili upotrebe dela u svom delu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu dela.

Autorstvo – deliti pod istim uslovima. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu dela i prerada. Slična je softverskim licencama, odnosno licencama otvorenog koda.