

Kontraktivizem in utilitarizem¹

T. M. SCANLON*

Utilitarizem zaseda v moralni filozofiji našega časa osrednje mesto. To ni pojmovanje, ki bi bilo lastno večini ljudi; gotovo se bodo le redki imeli za utilitariste dejanja. Kljub temu pa vidi precej ljudi v njem nazor, h kateremu so se prisiljeni zateči, kakor hitro poskušajo teoretično utemeljiti svoja moralna prepričanja. Znotraj moralne filozofije predstavlja zato stališče, s katerim se je treba spoprijeti, če se mu želimo izogniti. Tako je navkljub dejstvu, da so implikacije utilitarizma dejanja v ostrem neskladju s trdno vkoreninjenimi moralnimi prepričanji in da utilitarizem pravila, njegova najpogostejša alternativna formulacija, večino ljudi odbija kot neobstojeen kompromis.

Menim, da dolguje utilitarizem svojo splošno privlačnost filozofskim premislekom bolj ali manj sofisticirane vrste, ki nas potiskajo v razmeroma drugačno smer od naših moralnih prepričanj prvega reda. Velik del njegove privlačnosti izhaja iz težav, ki jih pripisujejo utemeljitvam konkurenčnih pogledov. Uspešna alternativa utilitarizmu mora torej najprej in predvsem oslabiti ta vir moči, s tem da poda jasen očrt utemeljitve neutilitarističnega moralnega razsojanja. V nadaljevanju bom najprej podrobneje orisal problem, izpostavljač tista vprašanja, na katera mora odgovoriti vsak filozofski poskus utemeljevanja moralnosti. Zatem bom predstavil različico kontraktivizma, ki po moji oceni ponuja boljši sklop odgovorov na omenjena vprašanja od odkritih verzij utilitarizma. V zaključku pa bom pojasnil, čemu nas kontraktivizem, kakor ga sam razumem, ne vodi nazaj k nekakšni utilitarni formuli kot svojemu normativnemu izidu.

Kontraktivizem so kot alternativo utilitarizmu predlagali že prej, posebej še John Rawls v Teoriji pravičnosti (Rawls 1971). Kljub obsežni razpravi, ki jo je sprožilo to delo, pa menim, da je bila privlačnost kontraktivizma kot utemeljitvenega pojmovanja podcenjena. Tako, denimo, niso dovolj cenili dejstva, da ponuja kontraktivizem zelo prepričljiv oris moralne motivacije. Različica kontraktivizma, ki jo bom predstavil, se od Rawlsove razlikuje v več vidikih. Tako sploh ne uporablja, ali pa to počne le v omejeni meri, njegovega pojma izbora izza tančice nevednosti. Eden od rezultatov te različnosti je, da jasneje poudari kontrast med kontraktivizmom in utilitarizmom.

¹ Veliko dolgujem Dereku Parfitu za potrpežljivo kritičnost in izjemno koristne razprave o številnih zgodnejših verzijah tega spisa. Zahvalo sem dolžan tudi mnogim poslušalcem, ki so prisluhnili delom teh verzij v obliki predavanj in se prijazno odzvali s koristnimi komentarji. Posebej sem hvaležen Marshallu Cohenu, Ronaldu Dworkinu, Owenu Fissu in Thomasu Nagelu za dragoceno kritiko.

* (T. M. Scanlon, *Contractualism and utilitarianism*, izvorno izšlo v: *Utilitarianism and beyond*, ed. by Amartya Sen & Bernard Williams, Cambridge University Press, 1984, str. 103-28)

Za obstoj predmeta, kakršen je moralna filozofija, obstaja vsaj tolikšen razlog kot za obstoj predmeta, kakršen je filozofija matematike. V moralnih sodbah imamo, prav tako kot v matematičnih, opraviti z množico domnevno objektivnih prepričanj, ki smo jim pripravljene nakloniti določeno stopnjo zaupanja in pomembnosti. Vendar pa ni po premisleku niti najmanj razvidno, kaj je tisto, o čemer se te sodbe izrekajo in zaradi česar so nekatere od njih pravilne oz. neovrgljive, druge pa ne. Omenjeno vprašanje predmetne snovi oz. podlage resničnosti je prvo filozofsko vprašanje tako o moralnosti kakor tudi o matematiki. Drugič, v moralnosti kot tudi v matematiki se zdi mogoče odkriti resnico preprosto na ta način, da o njej premišljujemo oz. razsojamo. Izkustvo in opazovanje sta nam pri tem sicer lahko v pomoč, toda opazovanje v normalnem smislu besede ni standardno sredstvo odkritja v nobeni od njiju. Torej bomo ob kateremkoli pritrdilnem odgovoru na prvo vprašanje- ob katerikoli opredelitvi predmetne snovi oz. podlage resničnosti v matematiki ali moralnosti- potrebovali neko združljivo epistemologijo, ki bo pojasnila, kako je mogoče odkriti dejstva o tej predmetni snovi s pomočjo sredstev, ki jih dozdevno uporabljamo.

Upošteva tako podobnost v vprašanjih, iz katerih se napajata moralna filozofija in filozofija matematike, niti ni presenetljivo, da so običajno dani odgovori podobnih splošnih tipov. Če bi o tem povprašali bruce v matematičnem seminarju, bi se mnogi med njimi verjetno opredelili za neko vrsto konvencionalizma. Tako bi menili, da začenja matematika z definicijami in načeli, ki so opravičena poljubno ali pa instrumentalno, in da sestoji matematično razsojanje iz sprejemanja tega, kar iz teh definicij in načel izhaja. Redki posamezniki bi morda zagovarjali realizem ali platonizem, v skladu s katerim so matematične resnice posebna vrsta neempiričnih dejstev, ki jih zaznavamo skozi neko vrsto intuicije. Spet tretji bi lahko bili naturalisti in bi menili, da je matematika, ako jo pravilno razumemo, le najbolj abstraktna empirična znanost. In končno bi lahko naleteli na koga, čeprav morebiti ne v povprečnem brucovskem seminarju, ki bi trdil, da v svetu "izven nas" ni nikakršnih matematičnih dejstev, temveč da so matematične resnice objektivne resnice o mentalnih konstrukcijah, ki smo jih sposobni tvoriti. Kant je, denimo, čisto matematiko pojmoval kot področje objektivnih, od duha odvisnih resnic, in Brouwerjev intuicionizem predstavlja še eno teorijo tega tipa (s pomembno razliko, da ponuja prej podlago za zajamčeno trdnost matematičnih sodb, kakor pa za njihovo resničnost v klasičnem smislu). Vsa ta stališča imajo naravne ustreznike v moralni filozofiji. Matematičnemu platonizmu je morda še najbližji intuicionizem tiste vrste, ki ga je privzel W.D. Ross, medtem ko predstavlja Kantova teorija najbolj znano različico teze, po kateri obsega moralnost področje objektivnih, od duha odvisnih resnic.

Vsako od omenjenih pojmovanj (z nekaterimi zadržki v primeru konvencionalizma) daje na prvo filozofsko vprašanje o matematiki pritrdilen (tj. ne-skeptičen) odgovor; vsako identificira neko objektivno ali vsaj intersubjektivno podlago za resničnost matematičnih sodb. Odkrit skepticizem in subjektivne različice odvisnosti-od-duha (analogne emotivizmu in preskriptivizmu) so za filozofijo matematike manj privlačne kakor za moralno filozofijo. Delno je temu tako preprosto zaradi večje stopnje intersubjektivnega soglasja v matematičnem sojenju. Delno pa velja vzrok za to poiskati v razliki med nadaljnji vprašanji, na katera morata odgovoriti filozofski teoriji obeh področij.

Ne matematike ne moralnosti ne moremo šteti za opis področja dejstev, ki obstajajo v izolaciji od preostanka stvarnosti. Vsaka od njiju je po domnevi povezana z ostalimi rečmi. Matematične sodbe vzpodbujajo napovedi o tistih področjih, na katerih je matematika uporabljana. Ta povezava je nekaj, kar mora filozofsko razumevanje matematičnih resnic resda pojasniti, toda dejstvo, da lahko spremljamo pravilnost takšnih napovedi in se iz nje učimo, po drugi strani potrjuje naše prepričanje v objektivno matematično resnico. V primeru moralnosti je - ali pa se to vsaj v splošnem domneva - glavna vez tista z voljo. Ne glede na to, kateremu kandidatu bomo namenili vlogo predmeta moralnosti, smo dolžni pojasniti, čemu naj bi se kdorkoli oziral nanj, in potreba po odgovoru na omenjeno vprašanje motivacije je dala močno podporo subjektivističnim pogledom.

Toda kaj mora ustrezna filozofska teorija moralnosti povedati o moralni motivaciji? Menim, da ji ni treba pokazati, da dajejo moralne resnice vsakomur, ki ve zanje, razlog za ravnanje, ki ustreza trenutnim željam te osebe ali pa izpolnitvi njegovih oz. njenih interesov. Povsem razumno se mi zdi, da lahko moralna zapoved korektno zadeva osebo tudi v primeru, ko nima ta nikakršnega razloga prve ali druge vrste za to, da se ji podredi. Ali dajejo moralne zapovedi tistim, ki se jih tičejo, razloge kake tretje vrste za to, da privolijo vanje, je vprašanje za razpravo, ki ga bom pustil ob strani. Kar pa ustrezna moralna filozofija vsekakor mora storiti, je, da nam bolje razjasni naravo razlogov, s katerimi moralnost oskrbuje vsaj tiste, ki jim je mar zanjo. Filozofska teorija moralnosti mora ponuditi razumevanje teh razlogov, ki je po eni strani skladno z njenim pojmovanjem moralne resnice in moralnega razsojanja, po drugi strani pa podprto z verodostojno analizo moralnega izkustva. Zadovoljiva moralna filozofija se zato ne bo ustavila ob opredelitvi moralnosti preprosto kot posebne preference, podobne fetišu ali posebnemu okusu, ki jo nekateri ljudje pač po naključju posedujejo. Namesto tega bo morala pojasniti, zakaj so moralni razlogi take vrste, da jih ljudje lahko vzamejo resno, in zakaj zadevajo tiste, ki se po njih ravnavajo, kot razlogi posebne strogosti in neizogibnosti.

Nadaljnje vprašanje se glasi, ali je dojemljivost za takšne razloge združljiva z osebkovo dobrotitjo, ali pa je, kot je trdil Nietzsche, psihološka katastrofa za vsakogar, ki boleha zanjo. Kdorkoli zagovarja moralnost, mora pokazati, da ta v tem smislu ni katastrofalna, toda sam ne bom dalje zasledoval tega drugega vprašanja motivacije. Omenjam ga le zato, da bi ga razločili od prvega vprašanja, ki se mu bom sam posvetil.

Naloga podati filozofsko razlago o predmetni snovi moralnosti se razlikuje tako od naloge analizirati pomen moralnih terminov, kot tudi od iskanja kar najbolj skladne formulacije naših moralnih prepričanj prvega reda. Maksimalno skladna razporeditev naših moralnih prepričanj prvega reda bi nas lahko oskrbela z dragoceno vrsto pojasnitve: razjasnila bi, v kakšnem razmerju so različni, po vsem sodeč raznovrstni moralni pojmi, predpisi in sodbe drug do drugega, in nam tako dala vedeti, v kolikšni meri so nasprotja med njimi temeljna, v kolikšni pa jih je mogoče razrešiti in s pojasnitvijo odstraniti. Filozofska preiskava o predmetni snovi moralnosti pa zavzame bolj zunanji pogled. Kakšne resnice so moralne resnice, poskuša pojasniti na ta način, da jih opiše v odnosu do ostalih reči v svetu in v odnosu do naših posebnih skrbi. Pojasnitev tega, kako si lahko pridobimo znanje resnic o moralnosti, mora sloneti prej na takšni zunanji pojasnitvi o tem, kakšna vrsta reči so moralne resnice, kakor pa na seznamu posamičnih moralnih resnic, pa naj bo ta še tako notranje skladen. Zdi se, da velja to v enaki meri

tudi za pojasnitve o tem, kako lahko moralna prepričanja nekomu nudijo razlog za ravnanje.²

Skladnost med našimi moralnimi prepričanji prvega reda - kar je Rawls imenoval ozko preudarno ravnovesje³ - se zdi kot oris moralne resnice ali kot oris podlage za opravičenje v etiki nezadostna⁴ prav zato, ker nas niti maksimalno skladen oris naših moralnih prepričanj sam po sebi še ne oskrbuje s tem, kar sem poimenoval filozofska pojasnitev predmetne snovi moralnosti. Naj so naša moralna prepričanja še tako notranje skladna, to ne more odstraniti zbadajočega dvoma, da v njih ni sploh ničesar. Lahko bi bila zgolj množica socialno preračunanih odzivov, ki so sicer vzajemno konsistentni, niso pa sodbe tiste vrste, da bi o njih zares lahko govorili kot o pravih in nepravilnih. Filozofska teorija o naravi moralnosti lahko k našemu zaupanju v moralna prepričanja prvega reda v glavnem prispeva s tem, da pomiri takšne naravne dvome o predmetu. V meri, v kateri vsebuje očrt moralne epistemologije, nas lahko taka teorija vodi k novim oblikam moralnega argumenta, ni pa to nujno. Moralni argument bolj ali manj iste vrste, kakršnega smo bili vajeni, lahko ostane edina oblika opravičenja v etiki. Ne glede na to, ali nas vodi v revizijo obstoječih načinov opravičenja ali ne, pa bi nam morala dobra filozofska teorija ponuditi jasnejše razumevanje tega, k čemer najboljše oblike moralnega argumenta prispevajo in do kakšne vrste resnice nas vodi stopanje po njihovi poti. (Skoraj isto bi bilo mogoče po mojem mnenju reči o prispevku filozofije matematike k našemu zaupanju v posamične matematične sodbe in posamične oblike matematičnega razsojanja.)

Kot vsaka teza o moralnosti, mora imeti tudi filozofski spoprijem s predmetno snovjo moralnosti neko zvezo s pomenom moralnih terminov: zveneti mora verodostojno, da je opisana predmetna snov dejansko tisto, na kar se vsaj v večjem delu svoje normalne rabe nanašajo moralni termini. Toda sedanji pomen moralnih terminov je produkt številnih raznolikih moralnih prepričanj, ki pripadajo tako preteklim kot sedanjim govorcem jezika, in ta pomen je gotovo združljiv s celo paletto moralnih pojmovanj in pojmovanj o naravi moralnosti. Nenazadnje uporabljamo moralne termine za izražanje številnih različnih pogledov te vrste in ljudje, ki te poglede izražajo, moralnih terminov zato še ne uporabljajo nepravilno, četudi mora biti kaj od tega, kar izrekajo, napačno. Tako kot moralna sodba prvega reda, je tudi filozofska karakterizacija predmetne snovi moralnosti substantivna trditev o moralnosti, pa čeprav drugačne vrste.

Da tvori filozofska karakterizacija moralnosti trditev, ki se razlikuje od moralnih sodb prvega reda, še ne pomeni, da bo filozofska teorija moralnosti nevtralna v odnosu do konkurenčnih normativnih doktrin. Sprejetje filozofske teze o naravi moralnosti bo skoraj vedno vplivalo na verodostojnost posamičnih moralnih trditev, toda filozofske teorije moralnosti se med seboj močno razlikujejo po stopnji in neposrednosti svojih normativnih implikacij. Eno skrajnost predstavlja intuicionizem, razumljen kot filozofska teza o tem, da moralnost zadeva določene ne-naravne lastnosti. Pravilnost je

2 Dasiravno so tu vezi med naravo moralnosti in njeno vsebino bolj pomembne. Ni jasno, ali bi lahko pojmovanje narave moralnosti, ki pušča njeno vsebino povsem odprto, predstavljalo podlago za verodostojno pojasnitev moralne motivacije.

3 Glej Rawls, 1974-5, str. 8; in Daniels, 1979, str. 257-8. Kako tesno bo postopek tega, kar imenujem filozofska pojasnitev, sovpadel z iskanjem "širokega preudarnega ravnovesja", kakor ga razumeta Rawls in Daniels, je dodatno vprašanje, ki ga tukaj ne morem obravnavati.

4 Za izraz tega nezadovoljstva glej Singer, 1974 in Brandt, 1979, str. 16-21.

na primer za Rossa⁵ lastnost "primernosti" oz. "moralne prikladnosti". Intuicionizem trdi, da lahko identificiramo pojave teh lastnosti in prepoznamo kot samo-razvidne določene splošne resnice o njih, da pa jih ne moremo dalje analizirati ali pojasniti v terminih drugih pojmov. Tako razumljen intuicionizem je v načelu združljiv s široko paleto normativnih stališč. Ali bomo, denimo, intuicionistični utilitaristi ali pa intuicionistični verniki v moralne pravice, bo tedaj odvisno od tega, katere splošne resnice o lastnosti moralne pravilnosti bodo za nas samo-razvidne.

Drugo skrajnost predstavlja filozofski utilitarizem. S terminom "utilitarizem" običajno označujemo družino specifičnih normativnih doktrin - doktrin, ki imajo za podlago različne filozofske teze o naravi moralnosti. V tem smislu besede je lahko nekdo, denimo, utilitarist na intuicionistični ali na kontraktivistični osnovi. To, kar bom sam imenoval "filozofski utilitarizem", pa je posamična filozofska teza o predmetni snovi moralnosti, da so namreč edina temeljna moralna dejstva o posameznikovi dobrobiti.⁶ Menim, da je ta teza za mnoge izjemno prepričljiva in da je, četudi so nekateri ljudje utilitaristi iz drugih razlogov, ravno privlačnost filozofskega utilitarizma tista, ki ji gre zasluga za široko razprostranjen vpliv utilitarističnih načel.

Ljudem se zdi evidentno, da so lahko stvari posamezniku v dobro ali v zlo. Takšna dejstva imajo očitno motivacijsko moč; docela razumljivo je, da bi jih morala vzpodbujati na podoben način, kot to domnevno počnejo moralni premisleki. Nadalje, ta dejstva so brez dvoma pomembna za moralnost, kakor jo sedaj razumemo. Trditve o posamični dobrobiti sestavljajo razred veljavnih izhodiščnih točk za moralni argument. Vendar pa mnogi težko uvidijo, kako bi mogle obstajati še kake druge, neodvisne izhodiščne točke. Substantivne moralne zahteve, ki so neodvisne od posamične dobrobiti, so za ljudi intuitivno sporne. Predstavljajo namreč "moralna dejstva" tiste vrste, ki bi jih le s težavo pojasnili. Nič problematičnega ni v prepoznanju dejstva, da je neko določeno dejanje, denimo, primerek laganja ali preloma obljube. In utilitarist lahko prizna, da takšnim dejstvom pogosto pripada (izpeljana) moralna pomembnost: moralno pomembna so zaradi svojih posledic za posamično dobrobit. Problemi in obtožba "intuicionizma" se pojavijo šele ob zatrjevanju, da so taka dejanja napačna v smislu, ki se ga ne da zvesti na dejstvo, da zmanjšujejo posamično dobrobit. Kako bi mogli to neodvisno lastnost moralne napačnosti razumeti na način, ki bi ji odredil tako pomembnost in motivacijsko moč, kakršni domnevno pripadata moralnim premislekom? Vkolikor sprejmemo idejo, da ne obstajajo moralne lastnosti s to vrsto notranje pomembnosti, se lahko zdi filozofski utilitarizem edino neovrgljivo pojmovanje moralnosti. Kakor hitro pa pristanemo na filozofski utilitarizem, se nam kot pravilna moralna teorija prvega reda skorajda vsili neka oblika normativnega utilitarizma. Utilitarizem ima zato za mnoge ljudi podoben status, kot ga imata za svoje pristaše Hilbertov formalizem in Brouwerjev intuicionizem. Je pojmovanje, h kateremu nas po vsemu sodeč prisili potreba, da izdelamo filozofsko neovrgljiv oris predmeta. Vendar pa nas obenem postavi pred nelahek izbor: da bodisi zavržemo prenekatera od naših predhodnih prepričanj prvega reda, ali pa jih poskušamo rešiti s tem, da pokažemo, da jih je mogoče ohraniti kot izpeljane resnice oz. odstraniti z razlago, da gre za uporabne in nedolžne izmišljotine.

⁵ Ross 1939, str. 52-4, 315.

⁶ Za namene te razprave bom pustil odprti pomembni vprašanji o tem, kateri posamezniki štejejo in kako kaže razumeti "dobrobit". Filozofski utilitarizem bo obdržal privlačnost, ki me tu prvenstveno zanima, pod številnimi različnimi odgovori na ti vprašanji.

Privlačnost tako opisanega filozofskega utilitarizma bi se komu lahko zdela nepristna, ker mora ta teorija poseči bodisi po obliki intuicionizma (ki se od ostalih razlikuje zgolj po tem, da vpleta eno samo sklicevanje na intuicijo) bodisi po definicijskem naturalizmu tiste vrste, ki so ga že davno tega zavrnil Moore in drugi. Sam nisem mnenja, da je mogoče doktrino odpraviti tako zlahka. Filozofski utilitarizem je filozofska teza o naravi moralnosti. Kot tak je v enakem odnosu tako do intuicionizma, kot tudi do oblike kontraktivizma, ki jo bom zagovarjal kasneje v tekstu. Nobena od teh tez ne potrebuje zatrjevanja, da je resnična po definiciji; če je ena od njih resnična, iz tega še ne sledi, da oseba, ki jo zanika, zmotno uporablja besede "pravilno", "napačno" in "treba je". Niti niso vse te teze oblike intuicionizma, če pod intuicionizmom razumemo pojmovanje, da zadevajo moralna dejstva posebne ne-naravne lastnosti, do katerih dospemo prek intuitivnega uvida in ki ne potrebujejo oz. dopuščajo nobene nadaljnje razčlembе. Tako kontraktivizem kot tudi filozofski utilitarizem sta specifično nezdružljiva s to trditvijo. Podobno kot druge filozofske teze o naravi moralnosti (vključno s samim intuicionizmom), je treba tudi kontraktivizem in filozofski utilitarizem ovrednotiti na podlagi uspeha, ki ga dosemeta v podajanju takega orisa moralnega prepričanja, moralnega argumenta in moralne motivacije, ki je združljiv z našimi splošnimi prepričanji o svetu: s prepričanji o tem, kakšne stvari obstajajo v svetu, kakšnega opazovanja in razsojanja smo sposobni in kakšni so naši razlogi za ravnanje. Sodba o tem, kateri izmed orisov narave moralnosti (ali matematike) je najbolj verodostojen v tem splošnem smislu, ni nič drugega kakor sodba o njihovi vsestranski verodostojnosti. Nekoristno bi jo bilo opisovati kot vpogled v koncepte ali kot poseben intuitiven uvid kake druge vrste.

Če pristanemo na filozofski utilitarizem, smo kot normativno doktrino navidez prisiljeni sprejeti neko obliko utilitarizma, toda potreben je dodaten argument za to, da opredelimo, katera bo ta oblika. Če je vse, kar moralno šteje, dobrobit posameznikov, izmed katerih nobeden ne šteje več od ostalih, in če je vse, kar šteje v primeru vsakega posameznika, stopnja, do katere je prizadeta njegova ali njena dobrobit, potem bi se zdelo, da iz tega sledi, da leži osnova za moralno oceno v namenu maksimiranja vsote⁷ posamičnih dobrobiti. Ali naj bo ta standard uporabljen za kritiko posamičnih dejanj, za izbor pravil oz. politik ali pa za vtisnjenje v spomin navad in dispozicij za ravnanje, je že naslednje vprašanje, enako kot tudi tisto, kaj kaže razumeti z "dobrobitjo". Hipoteza, po kateri dolguje utilitarizem kot normativna doktrina velik del svoje popularnosti privlačnosti filozofskega utilitarizma, potemtakem pojasni, kako so lahko ljudje prepričani o tem, da je neka oblika utilitarizma nujno pravilna, kljub temu da ostajajo razmeroma negotovi, ko je treba odgovoriti na vprašanje, katera je ta oblika - "neposredni" oz. utilitarizem "dejanja", ali pa katera od oblik posrednega utilitarizma "pravila" oz. "motiva". Kar imajo vsi pogledi navkljub svojim razlikujočim se normativnim posledicam skupnega, je identifikacija istega razreda temeljnih moralnih dejstev.

II

Če vse, kar sem dejal o privlačnosti utilitarizma, drži, potem nas mora konkurenčna teorija oskrbeti z alternativno filozofskemu utilitarizmu kot koncepciji predmetne snovi

⁷ Do "utilitarizma povprečja" bolj prepričljivo dospemo skozi precej drugačno obliko argumenta, takšno, ki je bližje kontraktivizmu. En tak argument obravnavam v razdelku IV spodaj.

moralnosti. Prav to poskuša storiti teorija, ki jo bom imenoval kontraktivizem. Toda celo če v tem uspe in se kot pojmovanje o naravi moralnosti v primerjavi s filozofskim utilitarizmom izkaže za nadmočno, na ta način še ne bomo ovrgli normativnega utilitarizma. Preostala bo možnost, da lahko normativni utilitarizem utemeljimo na drugi podlagi, denimo kot normativni izid samega kontraktivizma. Vsekakor pa bomo s tem odstranili en neposreden in po mojem mnenju vpliven argument v prid normativnemu utilitarizmu.

Za ilustracijo tega, kar razumem pod kontraktivizmom, bi lahko formulirali naslednje kontraktivistično stališče o naravi moralne napačnosti.

Neko dejanje je napačno, če bi njegovo izvršitev v danih okoliščinah prepovedoval nek tak sistem pravil za splošno reguliranje obnašanja, ki bi ga nihče ne mogel razumno zavrniti kot podlago za informiran, neprisilen splošni dogovor.

Zapisana formulacija predstavlja opredelitev tega, kakšna lastnost moralna napačnost je. Podobno kot filozofski utilitarizem, bo imela normativne posledice, toda moj sedANJI namen ni, da bi jih podrobno raziskal. Kot kontraktivistični oris nekega moralnega pojma je dana formulacija zgolj približek, ki ga bo morda potrebno skrbno modificirati. Na tem mestu lahko v prid razjasnitve ponudim le nekaj opomb.

Ideja "informiranega dogovora" služi izključitvi dogovora, ki bi bil zasnovan na praznoverju ali zmotnem prepričanju glede posledic dejanj, tudi če bi bilo morda za zadevno osebo razumno, da poseduje te vrste prepričanja. Oznaka "razumno" je po drugi strani namenjena izključitvi vseh tistih zavračanj, ki bi bila nerazumna v luči cilja odkriti načela, ki bi lahko predstavljala osnovo za informiran, neprisilen splošni dogovor. Ob predpostavki takšnega cilja bi bilo na primer nerazumno zavrniti neko načelo iz razloga, ker nam nalaga določeno breme, če bi obenem vsako alternativno načelo drugim nalagalo mnogo težja bremena. Več o razlogih za zavrnitev bom povedal kasneje.

Zahteva, naj bo hipotetični dogovor, ki je predmet moralnega argumenta, neprisilen, ne služi le izločitvi prisile, pač pa tudi izključitvi možnosti, da bi bili v dogovor pognani spričo lastne šibke pogajalske pozicije, denimo zato, ker so drugi pogajalci bolj vzdržljivi in zato sposobni vztrajati pri zanje ugodnejših pogojih. Moralni argument odmišlja take pomisleke. Edini relevanten pritisk za dogovor izhaja iz želje, najti in se sporazumeti o načelih, ki bi jih nihče s tako željo ne mogel razumno zavrniti. V skladu s kontraktivizmom zadeva moralni argument možnost dogovora med osebami, ki jih vse in v enaki meri žene ta želja. Ta proti-dejstvena domneva karakterizira zgolj dogovor, s katerim ima opraviti moralnost, ne pa tudi sveta, v katerem se bodo uporabila moralna načela. Komur je do moralnosti, ta išče taka načela za uporabo v našem nepopolnem svetu, ki bi jih sam ne mogel razumno zavrniti in ki bi jih tudi tisti v tem svetu, ki sicer ne izpričujejo želje po dogovoru, ne mogli razumno zavrniti, če bi se pri njih taka želja vendarle pokazala.⁸

Kontraktivistična opredelitev moralne napačnosti se raje kot na načela, "ki bi jih lahko vsakdo razumno sprejel", opira na načela, "ki bi jih nihče ne mogel razumno zavrniti", in sicer iz naslednjega razloga.⁹ Zamislimo si načelo, pod katerim bi posamezniki zašli v resne težave, in predpostavimo, da se je tem težavam mogoče izogniti, kar

⁸ Na tem mestu sem dolžan komentarjem Gilberta Harmana, ki so mi pomagali razjasniti lastno podobo kontraktivizma.

⁹ To pripombo dolgujem Dereku Parfitu.

pomeni, da obstajajo alternativna načela, ki nikomur ne nalagajo podobnih bremen. Toda lahko bi se zgodilo, da so ljudje, ki so jim ta bremena naložena, posebej požrtvovalni in so jih pripravljene sprejeti v prid večjega blagostanja za vse. Mislim, da tedaj ne bi rekli, da je tako ravnanje z njihove strani nerazumno. Po drugi strani bi ne bilo nujno nerazumno od njih, če bi ta bremena in s tem tudi načelo, ki od njih terja, naj jih prevzamejo nase, zavrnilo. Vkolikor bi bila zavrnitev razumna, bi bilo načelo, ki taka bremena nalaga, izpostavljeno dvomu navzlic temu, da bi ga nekateri posebej požrtvovalni ljudje lahko (razumno) sprejeli. Potemtakem je prej razumnost zavrnitve načela kakor razumnost njegovega sprejetja tista, na kateri sloni moralni argument.

Zdi se verjetno, da bodo mnoge ne-ekvivalentne množice načel prestale preizkus ne-zavrnljivosti. Na to nas med drugimi opozarja dejstvo, da obstaja mnogo različnih načinov določanja pomembnih dolžnosti, med katerimi pa ni mogoče nobenega zavrniti lažje ali težje od drugih. Tako poznamo, denimo, številne različne sisteme sklepanja dogovorov in številne različne načine pripisovanja odgovornosti za skrb za druge. Vendar pa iz tega ne sledi, da poljubno dejanje, ki ga dopušča vsaj ena od teh množic načel, ne more biti v skladu s kontraktivizmom moralno napačno. Če je za nas pomembna neka dolžnost določene vrste (denimo neka dolžnost zvestobe dogovorom ali pa neka dolžnost vzajemne pomoči), ki ima več moralno sprejemljivih oblik, potem mora biti ena od teh oblik utemeljena na dogovoru. V množici, v kateri je ena od teh oblik utemeljena na dogovoru, bodo nedovoljena dejanja napačna v smislu dane definicije. Kajti ob predpostavki, da obstaja potreba po takšnih dogovorih, bi med reči, ki ne bodo deležne splošnega strinjanja, sodila vsaka taka množica načel, ki bi dovoljevala nespoštovanje sporazumno sprejetih (in moralno sprejemljivih) definicij pomembnih dolžnosti. Omenjena odvisnost od dogovora uvaja v kontraktivistično moralnost stopnjo kulturne relativnosti. Kar lahko oseba razumno zavrne, bo torej odvisno od ciljev in okoliščin, ki so pomembni v njenem življenju, ti pa bodo spet odvisni od družbe, v kateri živi. Zgoraj podana definicija dopušča variacije v smeri prvega ali drugega, s tem ko napačnost dejanja veže na okoliščine, v katerih je le-to storjeno.

Delna opredelitev kontraktivizma, ki sem jo podal, je abstraktnega značaja in v toliko primerna orisu predmetne snovi moralnosti. Po videzu sodeč ne vsebuje nobenega odgovora na vprašanje, o katerih načelih bi bilo mogoče doseči dogovor, celo o tem ne, ali obstaja ena sama množica načel, ki bi lahko predstavljala osnovo za dogovor. Eden od načinov - čeprav ne edini - kako lahko pride kontraktivist do substancialnih moralnih trditev, bi bil ta, da poda tehnično definicijo relevantnega pojma dogovora, to je, da opredeli pogoje, pod katerimi naj bo dogovor sklenjen, dogovorne stranke in kriterij razumnosti, ki ga velja uporabiti. Različni kontraktivisti so to storili na različne načine. Takšna definicija bi morala potrditi, da je (v okoliščinah, v katerih bo uporabljena) to, kar opisuje, v resnici vrsta neprisilnega, razumnega dogovora, ki je cilj moralnega argumenta. Toda kontraktivizem je moč razumeti tudi kot neformalen opis predmetne snovi moralnosti, na podlagi katerega lahko razumemo in ocenimo običajne oblike moralnega razsojanja, ne da bi morali poseči po tehničnem pojmu dogovora.

Koga vse kaže vključiti v splošen dogovor, ki se nanj nanaša kontraktivizem? Doseg moralnosti je težavno vprašanje substantivne moralnosti, toda filozofska teorija narave moralnosti bi nas morala oskrbeti vsaj s podlago za odgovor nanj. Ustrezna teorija bi nam naj priskrbela ogrodje, znotraj katerega bi bilo mogoče izpostaviti dozdevno relevantne argumente za in proti posamičnim interpretacijam meja morale. Pogosto mnenje je, da nam kontraktivizem ne daje nobenega prepričljivega odgovora na to

vprašanje. Kritiki ga obtožujejo, bodisi da sploh ne daje nikakršnega odgovora, ker mora za začetek kot danost vedno vzeti neko množico dogovornih strank, bodisi da je odgovor, ki ga ponuja, očitno preveč omejuje, češ da zahteva dogovor take stranke, ki so sposobne dogovore sklepati in jih tudi spoštovati, obenem pa ponuditi drugim neko korist v zameno za njihovo sodelovanje. Nobeden od teh očitkov ne zadene verzije kontraktivizma, ki jo sam zagovarjam. V splošnem bi doseg moralnosti, ki ga ta po mojem mnenju implicira, opredelil tako: moralnost zadeva neko bitje tedaj, če je za to vrsto bitja pojem opravičenja smiseln. Kaj je potrebno, da bi imeli opravka s takim primerom? Tu lahko zgolj nakažem nekaj nujnih pogojev. Prvi je, da obstaja nekakšna dobrobit tega bitja, se pravi, da je mogoče v jasnem smislu govoriti o tem, da so lahko stvari temu bitju v dobro ali v zlo. To daje delen smisel ideji tega, kar bi bilo za skrbnika tega bitja razumno, da sprejme v njegov prid. Za skrbnika bi bilo razumno, da sprejme vsaj tiste stvari, ki so zadevnemu bitju v dobro oz. mu niso v zlo. Z uporabo ideje skrbništva lahko razširimo pojem sprejemanja tudi na bitja, ki so se v dobesednem smislu nezmožna sporazumeti o čemerkoli. Toda ta minimalni pojem skrbništva je po kontraktivizmu prešibek, da bi nam lahko priskrbel podlago za moralnost. Kontraktivistična moralnost sloni na takih pojmih razumnega sprejema oz. zavrnitve, ki so po svojem bistvu primerljivi. Ali bi bilo zame v luči danega cilja, da odkrijem načela, ki bi jih nihče s takim ciljem ne mogel razumno zavrniti, nerazumno zavrniti določeno načelo, je odvisno ne le od tega, kako bi me lahko dejanja, ki jih to načelo dopušča, oškodovala v absolutnih terminih, ampak tudi od primerjave te potencialne škode z ostalimi potencialnimi škodami, ki jih to načelo in njemu alternativna prinašajo drugim. Da bi bilo neko bitje z nami v moralnem odnosu, potemtakem ne zadošča, da obstaja neka njegova dobrobit, ampak je prav tako nujno, da je ta dobrobit toliko podobna naši lastni, da nam priskrbi podlago za nek sistem primerljivosti. Šele na podlagi takega sistema prejme pojem tega, kar lahko skrbnik v korist nekega bitja razumno zavrne, svoj pravi smisel.

Toda obseg možnega skrbništva je širši od obsega moralnosti. Nekdo bi lahko ravnal kot skrbnik paradižnikovega trsa, gozda ali kolonije mravelj, pa te bitnosti niso vključene v moralnost. Morda lahko to razložimo s pomočjo zahteve po primerljivosti: našteje bitnosti sicer imajo vsaka svojo dobrobit, vendar pa ta ni primerljiva z našo lastno na način, ki bi nam priskrbel osnovo za moralni argument. Razen tega ima pojem opravičenja za neko bitje v takih primerih vse premalo opore. Dodatna minimalna zahteva za ta pojem je namreč, da tvori bitje neko glediščno točko; se pravi, da je mogoče govoriti o tem, kako izgleda biti to bitje in kakšen je v njegovih očeh videti svet. Brez tega nismo v nobenem takem odnosu do bitja, da bi bilo primerno govoriti vsaj o hipotetičnem opravičenju zanj.

Na podlagi doslej rečenega lahko kontraktivizem pojasni, čemu bi se naj bila zmožnost občutenja bolečine mnogim zdela pomembna za moralni status: bitje s to zmožnostjo po vsem sodeč zadovoljuje tri pravkar omenjene nujne pogoje za to, da postane ideja opravičenja za nekoga sploh smiselna. Bitje, ki zmore občutiti bolečino, predstavlja središče zavesti, na katero lahko naslovimo opravičenje. Občutenje bolečine je jasen dokaz za to, da je bitju lahko nekaj v zlo; ublažitev njegove bolečine je, nasprotno, primer tega, kar mu je v prid; in to sta obliki blagra in gorja, ki se zdita neposredno primerljivi z nam lastnimi.

Ni docela jasno, ali tukaj navedeni trije nujni pogoji že zadoščajo za to, da damo smisel ideji o opravičenju za nekoga. Ali je tako in če ni, kaj več bi lahko zahtevali, to sta težavni in sporni vprašanja. Nekateri bi moralno sfero omejili na take, ki jim je

opravičenje mogoče v načelu sporočiti, na tiste, ki se lahko dejansko o nečem dogovorijo, ali pa na one, ki so sposobni razumeti moralni argument. Kontraktivizem, kakor ga sam razumem, vseh teh vprašanj ne uredi hkrati. Vse, kar trdim, je, da nam daje podlago za odgovor nanje, ki je vsaj tako prepričljiv kot katerikoli od tistih, ki jih ponujajo konkurenčna pojmovanja narave moralnosti. Predlagane omejitve dosega moralnosti so seveda razumljene kot diskutabilne trditve o pogojih, pod katerimi je govor o relevantnem pojmu opravičenja smiseln, in na podlagi tega je moč verodostojno razumeti tudi argumente, ki jih običajno navajajo za in zoper te pogoje.

Nekatere druge možne omejitve dosega moralnosti so bolj očitno ovrgljive. Moralnost bi lahko omejili na tiste, ki so sposobni zaznati njene zadržke, ali pa na one, ki zmorejo podeliti neko vzajemno korist z drugimi sodelujočimi. Toda skrajno neprepričljivo je domnevati, da se znajdejo bitja, ki teh zahtev ne izpolnjujejo, docela izven varstva moralnosti. Kontraktivizem, kot sem ga formuliral,¹⁰ lahko razloži, čemu je tako: ker sama odsotnost teh sposobnosti v ničemer ne spodkopava možnosti opravičenja za neko bitje. Lahko pa v posameznih primerih spremeni relevantna opravičenja. Zato predlagam, naj bosta sposobnosti preišljenega nadzora in vzajemne koristi bolj pomembni kot dejavnika, ki preoblikujeta dolžnosti bitij do drugih in dolžnosti drugih napram njim, kakor pa kot pogoja, katerih odsotnost v celoti suspendira moralno ogroditve.

III

Doslej sem le malo povedal o normativni vsebini kontraktivizma. Glede na rečeno, bi se lahko formula utilitarizma dejanja izkazala za teorem kontraktivizma. Ne mislim, da je res tako, toda moja poglobljena teza je, da kontraktivizem ne glede na morebitne normativne implikacije ohranja svojo razlikovalno vsebino kot filozofska teza o naravi moralnosti. Ta vsebina - denimo razlika med utilitaristom iz prepričanja, da je utilitaristična formula osnova za splošni dogovor, in utilitaristom iz drugačnih razlogov - pride najjasneje do izraza v odgovoru, ki ga kontraktivist daje na prvo motivacijsko vprašanje.

Filozofski utilitarizem je prepričljivo pojmovanje deloma tudi zato, ker imajo dejstva, ki so po njem temeljna za moralnost - dejstva o posamični dobrobiti - očitno motivacijsko moč. Moralna dejstva nas lahko po tem pojmovanju motivirajo zato, ker se sočutno poistovetimo s tem, kar je dobro za druge. Kakor hitro se od filozofskega utilitarizma pomaknemo k specifični utilitaristični formuli kot standardu pravilnega dejanja, pa postane oblika motivacije, na katero se sklicuje utilitarizem, abstraktnjša. Če je pravilna normativna doktrina klasični utilitarizem, potem bo naravni vir moralne motivacije predstavljala težnja, da uravnavamo naša dejanja v skladu s spremembami v skupni dobrobiti ne glede na to, kako je ta sestavljena. Skupni dobiček enake velikosti nas mora motivirati v enaki meri ne glede na to, ali ga dosežemo s tem, da ublažimo silno

10 Po tem pojmovanju (v nasprotju z nekaterimi drugimi, ki uporabljajo pojem dogovora) je za moralnost temeljna želja po razumnem dogovoru, in ne zasledovanje vzajemnih koristi. Glej razdelek V spodaj. Jasno mora biti, da lahko ta verzija kontraktivizma zajame moralni položaj oseb v prihodnosti, ki jim bodo v dobro ali v zlo rezultati našega sedanjega ravnanja. Manj jasno je, kako se lahko spoprime s problemom ljudi v prihodnosti, za katere velja, da bi se brez našega sedanjega ravnanja, ki poslabšuje pogoje, v katerih bodo nekoč živeli, sploh ne rodili. Ali imajo takšni ljudje razlog za zavrnitev načel, ki dopuščajo tako ravnanje? Ta težaven problem, ki ga tukaj ne morem raziskati, je zastavil Derek Parfit v Parfit, 1976.

trpljenje manjšega števila ljudi, ali pa tako, da zagotovimo drobne koristi ogromnemu številu, morebiti na račun zmernega neudobja za redke. To se precej razlikuje od sočutja podobne vrste nasproti določenim posameznikom, toda utilitarist se lahko zagovarja, češ da ta bolj abstraktna želja ni nič drugega kakor naravno sočutje, izravnano z racionalnim premislekom. Ta želja ima enako vsebino kot sočutje - namreč skrb za dobrobit drugih - ni pa v svoji izbiri objektov polovičarska ali izbirčna.

Če pustimo ob strani psihološko prepričljivost takega nepristranskega sočutja, kako dober kandidat je le-to za vlogo moralne motivacije? Gotovo je sočutje običajne vrste eden izmed mnogih motivov, ki nas lahko včasih primorajo k temu, da storimo, kar je prav. Lahko je celo prevladujoč motiv, kadar, denimo, poskušamo pomagati trpečemu otroku. Ko pa čutimo, da nas je prepričal Singerjev članek¹¹ o lakoti in se znajdemo v primežu ob prepoznanju po vsemu sodeč jasne moralne zapovedi, je na delu nekaj drugega. Poleg misli o tem, koliko dobrega bi lahko storili za ljudi v od suše prizadetih deželah, nas prežema še nek dodaten, na videz drugačen pomislek, da bi bilo napak ne pomagati jim, ko pa lahko to storimo ob tako majhnih stroških zase. Utilitarist lahko na to odgovori, da njegovega orisa moralne motivacije ne kaže kriviti za neupoštevanje tega vidika moralnega izkustva, ker gre zgolj za odsev naše ne-utilitaristične moralne vzgoje. Vrh tega mora biti to brez podlage. Kajti kakšne vrste dejstvo neki bi moglo biti to domnevno nadaljnje dejstvo moralne napačnosti in kako bi nam lahko dalo nek dodaten, poseben razlog za ravnanje? Vprašanje za kontraktivizem je tedaj, ali nam lahko zadovoljivo odgovori na omenjeni izziv.

V skladu s kontraktivizmom je vir motivacije, ki se neposredno sproži ob prepričanju, da je neko dejanje napačno, želja po tem, da bi mogli svoje dejanje opravičiti pred drugimi z razlogi, ki jih drugi ne bi mogli razumno¹² zavrni. To se mi zdi skrajno prepričljiv oris moralne motivacije - boljši od naravne utilitaristične alternative vsaj v toliko, kolikor zadeva moje moralno izkustvo - in prepričan sem, da ponuja močno oporišče za kontraktivistično pojmovanje. Morebiti bi si vsak od nas želel biti v dejanskem dogovoru z ljudmi okoli sebe, toda želja, ki je po kontraktivizmu temeljna za moralnost, od nas ne zahteva, naj se enostavno prilagodimo splošno sprejetim standardom, kakršnikoli že so. Želja, da bi svoja dejanja opravičili pred drugimi z razlogi, ki jih ti ne bi mogli razumno zavrni, bo zadovoljena šele tedaj, ko vemo, da obstaja ustrezno opravičenje našega ravnanja navkljub temu, da ga drugi dejansko niso pripravljene sprejeti (morda zato, ker ne kažejo nobenega interesa za odkritje načel, ki bi jih nihče ne mogel razumno zavrni). Podobno nekoga, ki poseduje to željo, ne bo zadovoljilo dejstvo, da drugi sprejemajo opravičenje njegovega dejanja, če bo menil, da je to opravičenje nepristno.

Grob preizkus za to, ali menimo, da je neko opravičenje zadostno, predstavlja odgovor na vprašanje, ali bi sami sprejeli taisto opravičenje, če bi se znašli v položaju druge osebe. Vez med idejo o "zamenjavi položajev" in motivacijo, ki leži v osnovi moralnosti, pojasnjuje pogosto pojavljanje argumentov "zlatega pravila" znotraj različnih sistemov moralnosti in v naukih številnih religij. Toda miselni eksperiment zamenjave položajev je kvečjemu grob vodič; temeljno vprašanje se glasi, kaj bi bilo

11 Singer, 1972.

12 Razumno, se pravi v luči dane želje najti načela, ki jih drugi, ki so motivirani podobno, ne bi mogli razumno zavrni.

nerazumno zavrniti kot osnova za informiran, neprisilen splošni dogovor. Kot je opazil Kant,¹³ so lahko naše različne individualne točke gledišča, če jih vzamemo take, kot so, v splošnem preprosto nepomirljive. "Skladnost v presoji" terja izdelavo pristne medosebne oblike opravičenja, na katero pa bo vendar lahko pristal vsak posameznik. S takega medosebnega stališča bosta zato določen delež tega, kako se kažejo stvari gledišču druge osebe, in tudi določen delež tega, kako izgledajo z mojega lastnega gledišča, veljala za pristranska.

Ne trdim, da je želja po tem, da bi svoja dejanja opravičili pred drugimi z razlogi, ki bi jih le-ti ne mogli razumno zavrniti, univerzalna ali "naravna". "Moralno vzgojo" kaže po moje razumeti prav kot proces negovanja in oblikovanja te želje, v prvi vrsti skozi učenje o tem, katera opravičenja so drugi dejansko pripravljene sprejeti, skozi odkrivanje opravičenj, ki se nam samim zdijo sprejemljiva, kadar se soočamo z njimi iz raznolikih vidikov, ter skozi ocenjevanje v luči nakopičenega izkustva tega, kako mi sami in drugi sprejemamo oz. zavračamo ta opravičenja.

Pravzaprav se mi zdi želja po opravičenju nekega dejanja (in institucij) pred drugimi ljudmi z domnevno sprejemljivimi razlogi v večini nas razmeroma močno prisotna. Ljudje so za ceno precej težkih žrtev pripravljene premagati znatne razdalje, da bi se izognili priznanju o neopravičljivosti svojih lastnih dejanj in institucij. Za razvpito pomanjkanje moralne motivacije kot načina, kako pripraviti ljudi do tega, da storijo, kar je prav, ni kriva toliko šibkost motiva, ki tvori njeno podlago, kolikor dejstvo, da zlahka postane plen lastnega interesa in samoprevare.

Na tem mestu bi lahko povsem razumno ugovarjali, da vir motivacije, kakor sem ga opisal, ni vezan izključno na kontraktivistični pojem moralne resnice. Ponujeni oris moralne motivacije se nanaša na idejo opravičenja, ki bi ga bilo nerazumno zavrniti, ta ideja pa je potencialno širša od kontraktivističnega pojma dogovora. Vzemimo na primer, da je M nek ne-kontraktivistični oris moralne resnice. V skladu z M, tako lahko predpostavimo, predstavlja napačnost nekega dejanja preprosto njegovo moralno karakteristiko, spričo katere dejanje ne sme biti storjeno. Takemu dejanju pripada v skladu z M ta karakteristika razmeroma neodvisno od kakršnekoli težnje informiranih oseb, da bi o njej sklenile dogovor. Ker pa so informirane osebe domnevno v položaju, kjer lahko prepoznajo napačnost nekega tipa dejanj, bi iz tega po vsemu sodeč sledilo, da bi se take osebe glede napačnega dejanja morale dogovoriti, da ga ne kaže izvrševati. Podobno velja, da bo, v kolikor neko dejanje ni moralno napačno in v kolikor obstaja ustrezno moralno opravičenje za njegovo izvrševanje, verjetno zanj obstajalo moralno opravičenje, ki bi ga bilo za informirano osebo nerazumno zavrniti. Torej bi lahko želja, da bi opravičili lastna dejanja pred drugimi z razlogi, ki jih ti ne bi mogli razumno zavrniti, služila kot osnova za moralno motivacijo tudi v primeru, če bi predstavljal M in ne kontraktivizem pravilen oris moralne resnice.

To kaže, da privlačnost kontraktivizma, podobno kot privlačnost utilitarizma, delno počiva na kvalificiranem skepticizmu. Ne-kontraktivistična teorija moralnosti lahko izrabi vir motivacije, na katerega se sklicuje kontraktivizem. Vendar pa bo moralni argument sprožil ta vir motivacije le spričo dejstva, da predstavlja dobro opravičenje določenega načina ravnanja, opravičenje, ki ga ne bi bilo nerazumno sprejeti. Ne-kontraktivistična teorija mora potemtakem trditi, da obstajajo moralne lastnosti, katerih opravičitvena moč je razmeroma neodvisna od njihovega priznanja v kateremkoli

13 Kant, 1785, razdelek 2, opomba 14.

idealnem dogovoru. Take lastnosti bi ustrezale temu, kar je John Mackie poimenoval primerki notranje "naj-bo-storjenosti" in "naj-ne-bo- storjenosti" ("to-be-doneness" and "not-to-be-doneness").¹⁴ Del svoje privlačnosti prejema kontraktivizem prav iz spoznanja, da je, kot pravi Mackie, nedoumljivo, kako lahko take lastnosti sploh obstajajo "v svetu". V nasprotju s tem poskuša kontraktivizem tako opravičiten status moralnih lastnosti kot tudi njihovo motivacijsko moč pojasniti v terminih pojma razumnega dogovora. V nekaterih primerih kaže kar same moralne lastnosti razumeti v terminih tega pojma. Tako je, denimo, z lastnostjo moralne napačnosti, ki smo jo obravnavali zgoraj. Obstajajo pa tudi take lastnosti, zaradi katerih je neko dejanje pravilno oz. napačno, ki so same neodvisne od kontraktivističnega pojma dogovora. Lastnost biti dejanje uboja zaradi ugodja, ki ga čutimo ob tem, imam za lastnost take vrste, zaradi katere je dejanje napačno. Dejanje s tako lastnostjo je napačno zaradi tega, ker bi bilo razumno zavrniti vsako množico načel, ki bi dopuščala dejanja, zaznamovana s to lastnostjo. Moralno pomembne lastnosti, ki so neodvisne od kontraktivističnega pojma dogovora, potemtakem "v svetu" obstajajo, ne tvorijo pa primerkov notranje "naj-bo-storjenosti" in "naj-ne-bo-storjenosti": njihova moralna pomembnost - tako njihova moč v opravičenjih, kot tudi njihova povezava z motivacijo - mora biti pojasnjena na kontraktivistični podlagi.

Kontraktivizem lahko tako pojasni očitno moralno pomembnost dejstev o posamični dobrobiti, ki jih ima utilitarizem za temeljna. Posamična dobrobit bo v skladu s kontraktivizmom moralno pomembna ne zaradi svoje notranje vrednosti ali pa zategadelj, ker bi njeno povečevanje morebiti samorazvidno predstavljalo tiste vrste karakteristiko, ki stori, da je neko dejanje pravilno, marveč enostavno zato, ker bi lahko posameznik razumno zavrnil obliko dogovora, ki njegovi dobrobiti ne bi pripisal nikakršne teže. Omenjena trditve o moralni pomembnosti pa je zgolj približna, ker pušča brez odgovora nadaljnji težavni vprašanja o tem, kako natanko velja razumeti "dobro-bit" in na kakšne načine smo ob odločanju o svojem ravnanju primorani upoštevati dobrobit drugih ljudi. Iz trditve tako, denimo, ne sledi, da bo dani želji vedno in povsod odmerjena enaka teža pri določanju pravilnosti vsakega takega dejanja, ki bi prispevalo k njeni zadovoljitvi, se pravi teža, ustrezna njeni moči oz. "intenzivnosti". Moč osebkovih želja, da naredijo neko tako dejanje pravilno, odreja nekakšna koncepcija moralno legitimnih interesov. Taka koncepcija je proizvod moralnega argumenta; ne izhaja - kot je to (lahko) primer s pojmom posamične dobrobiti - preprosto iz zamisli o tem, kar je za posameznika racionalno, da si želi. Ni vse, kar si racionalno želimo, take vrste, da nam bodo drugi to dolžni priznati kot legitimen interes, ki mu bodo v odločanju o svojem ravnanju odmerili ustrezno težo. Območje stvari, ki bi bile lahko objekti mojih racionalnih želja, je dejansko tako obširno, da bo območje zahtevkov, katerih priznanja bi drugi ne mogli razumno zavrniti, od njega skoraj zagotovo ožje. Obstajala bo sicer težnja po prilagoditvi interesov racionalnim željam - da bi v tistih pogojih, pod katerimi je racionalno želeli si nekaj, vzpostavili tudi legitimen interes - toda eni in drugi ne bodo vselej sovpadali.

Eden od učinkov kontraktivizma je tedaj v tem, da odstrani ostro razlikovanje med statusom posamične dobrobiti in statusom drugih moralnih pojmov, na katerega so se sklicevali argumenti v prid utilitarizma. Od ogrođa moralnega argumenta zahtevamo, naj opredeli naše legitimne interese in pojasni njihovo moralno moč. Taisto kontrak-

¹⁴ Mackie, 1977, str. 42.

tivistično ogrodcje pa lahko pojasni tudi moč ostalih moralnih pojmov, kot so pravice, individualna odgovornost in poštenost postopkov.

IV

Malo je verjetno, da bi lahko bil utilitarizem dejanja teorem pravkar opisane verzije kontraktivizma. Pozitivna moralna pomembnost individualnih interesov je neposreden odsev kontraktivistične zahteve, naj bodo dejanja opravičljiva pred vsakomer z razlogi, ki jih ne bo mogoče razumno zavrnilo. Toda od tod je precejšen razkorak do sklepa, da mora vsak posameznik vselej pristati na premislek z vidika maksimalne skupne koristi in sprejeti opravičenja, ki se sklicujejo zgolj na tak premislek. Povsem mogoče je, da lahko v skladu s kontraktivizmom nekatera moralna vprašanja ustrezno razrešimo, sklicujoč se na maksimalno skupno dobrobit, tudi če ta ne predstavlja edinega ali končnega standarda opravičenja.

Manj neverjetno se zdi, če bi se izkazalo, da sovpadajo kontraktivizem z neko obliko utilitarizma "dveh-ravni". Te možnosti tukaj ne morem v celoti pretresti. Kontraktivizem dejansko s temi teorijami deli pomembno potezo, da mora zagovor posamičnih dejanj potekati prek zagovora načel, ki bi ta dejanja dopuščala. Toda kontraktivizem se obenem na pomemben način razlikuje od nekaterih oblik utilitarizma dveh ravni. V kontraktivizmu je vloga načel temeljna; načela niso vpeljana zgolj kot načrt za podporo dejanj, ki so pravilna v skladu z nekim drugim standardom. S tem, ko ne vzpostavlja dveh potencialno nasprotujočih si oblik moralnega razsojanja, se kontraktivizem izogne nestabilnosti, ki pogosto pesti utilitarizem pravila.

Temeljno vprašanje, ki se na tem mestu zastavlja, pa je vendarle, ali morajo biti načela, h katerim vodi kontraktivizem, take vrste, da bi njihovo splošno sprejetje (bodisi idealno ali pa pod nekimi bolj stvarnimi pogoji) prispevalo k povečanju skupne dobrobiti. Mnogi so menili, da je temu tako. Da bi ponazoril razloge za svoje nestrinjanje s tem, si bom ogledal enega najbolj znanih argumentov v podporo takšnemu sklepu in razložil, zakaj se mi ne zdi uspešen. Hkrati s tem bom izkoristil ponujeno priložnost, da raziščem razmerje med verzijo kontraktivizma, ki jo sam zagovarjam tukaj, in tisto, ki jo je izdelal Rawls.

Argument, ki si ga bom ogledal in je znan iz tekstov Harsanyija¹⁵ in drugih, poteka prek interpretacije kontraktivističnega pojma sprejetja in vodi do načela maksimalne povprečne koristnosti. Da bi bilo načelo lahko kandidat za soglasen dogovor, ne zadošča zgolj, da je sprejemljivo zame (morda spričo mojega edinstvenega položaja, mojih okusov itn.), ampak mora biti prav tako sprejemljivo¹⁶ tudi za druge. Če naj bo vredna upoštevanja, mora biti moja sodba o sprejemljivosti načela nepristranska. Kaj to pomeni? Nepristransko soditi o tem, da je neko načelo sprejemljivo, lahko rečemo, pomeni soditi, da je načelo take vrste, da bi imeli ne glede na to, kdo smo, vse razloge za to, da ga sprejmemo. Pomeni torej - in takšna je interpretacija - soditi, da gre za načelo, ki bi ga bilo racionalno sprejeti, če ne bi vedeli, v položaju katere osebe se lahko

¹⁵ Glej Harsanyi, 1955, razd. IV. Tam razpravlja o argumentu, ki ga je poprej predstavil v Harsanyi, 1953.

¹⁶ Razpravljajoč s Harsanyijem in Rawlsom, bom v splošnem raje sledil njenemu govoru o sprejemljivosti načel, kakor pa govoru o njihovi nezavrnljivosti. Razlikovanje med obema, izpostavljeno zgoraj, je pomembno le znotraj verzije kontraktivizma, kakršen je moj lasten; temu ustrezno bom govoril o zavrnljivosti le tedaj, ko bom svojo verzijo zoperstavljaj njunima.

znajdemo, in bi obenem verjeli, da je verjetnost, da zasedamo položaj katerekoli od njih, enako velika. (Izraz "biti v položaju osebe" mi tu pomeni znati se v njenih objektivnih okoliščinah in jih ocenjevati z vidika njenih okusov in preferenc.) V takih pogojih pa bi bilo, kot se zatrjuje, racionalno izbrati - kot tisto, ki ponuja izbiralcu največjo pričakovano korist - načelo, ki bi prizadetim strankam zagotavljalo kar najvišjo povprečno koristnost.

Ta argument je mogoče postaviti pod vprašaj na več mestih, toda mene tu zanima v prvi vrsti interpretacija nepristranskosti. Argument lahko razdelimo na tri faze. Prva od teh je ideja, da morajo biti moralna načela nepristransko sprejemljiva. Drugo predstavlja zamisel o izbiri načel v nevednosti o lastnem položaju (vključno z lastnimi okusi, preferencami itd.). Tretja pa je ideja o racionalni izbiri pod predpostavko enake verjetnosti, da zasedamo položaj kogarkoli. Naj za trenutek pustim ob strani prehod od druge k tretji fazi in se osredotočim na prvi korak, od faze ena k fazi dva. Čeprav obstaja nek po mojem mnenju razmeroma veljaven način, kako lahko storimo ta korak, pa nas ta ne pripelje do sklepa, potrebnega za argument. Če sem prepričan, da določenega načela P ni mogoče razumno zavrniti kot osnovo za informiran, neprisilen splošen dogovor, potem moram biti prepričan ne le, da bi bilo zame razumno, da ga sprejemem, ampak prav tako, da bi bilo razumno tudi za druge, v kolikor vsi skupaj iščemo osnovo za splošen dogovor, da ga sprejmejo. V skladu s tem moram biti prepričan, da bi imel ne glede na to, kakšen socialni položaj bi lahko zavzemal, razlog za to, da sprejemem P (čeprav mi, iz zgoraj navedenih razlogov, ni treba biti prepričan, da bi dejansko pristal na P, če bi se znašel v katerem od teh položajev). Tu bi lahko kdo ugovarjal, da je pojem izbire načela oz. pristanka nanj v nevednosti o lastnem socialnem položaju, posebej če to vključuje nevednost o lastnih okusih, preferencah itd., brez vsakega smisla. Kljub temu pa obstaja nek minimalen smisel, ki ga lahko pripišemo temu pojmu. Če bi bilo za vsakogar razumno, da izbere P oz. nanj pristane, potem moja vednost o razlogih za tak pristanek ni nujno odvisna od moje vednosti o lastnem posamičnem položaju, okusih, preferencah itd. Kolikor je torej sploh smiselno govoriti o izbiranju ali pristajanju na nekaj v odsotnosti te vednosti, je mogoče reči, da imam razlog za to, da izberem oz. pristanem na tiste stvari, ki bi jih z razlogom izbral oz. nanje pristal vsakdo (seveda ob predpostavljene namenu, da odkrijemo načela, o katerih bi se lahko vsi sporazumeli). In res nas lahko ta vrsta sklepanja vodi vseskozi do faze tri. Če namreč sodim, da je P take vrste načelo, da ga bodo vsi z razlogom sprejeli, potem je mogoče reči, da bi imel razlog za to, da ga sprejemem, tudi tedaj, ko bi bil prepričan, da sem z enako verjetnostjo lahko kdorkoli, ali pa bi pripisal katerokoli drugo množico verjetnosti temu, da sem ta ali oni izmed zadevnih ljudi.

Jasno je, da to ni sklep, na katerega je meril izvorni argument. Ta sklep si daje opraviti s tem, kar bi sebična oseba racionalno izbrala oz. na kar bi pristala pod predpostavko nevednosti ali enake verjetnosti, da je lahko kdorkoli. Sklep, do katerega smo se dokopali mi, pa se opira na drugačen pojem: na idejo o tem, kaj bi bilo za vsakogar nerazumno zavrniti ob predpostavki, da vsi iščemo osnovo za splošen dogovor. Smer razlage je v vsakem od argumentov drugačna. Izvorni argument je poskušal pojasniti pojem nepristranske sprejemljivosti poljubnega etičnega načela, sklicujoč se na pojem racionalne, zase zainteresirane izbire pod specifičnimi pogoji, torej na pojem, ki se zdi jasnejši od prvega. Moj popravljivi argument pa pojasnjuje, na kak način je mogoče s pomočjo zamisli o tem, kar bi bilo za nekoga nerazumno zavrniti kot osnovo za splošni dogovor, dati smisel ideji izbire ali dogovora v nevednosti o lastnem položaju. To

nakazuje problem moje verzije kontraktivizma: obdolžili bi ga lahko, da mu spodleti pojasniti osrednji pojem, na katerem sloni. Na to bi rad odgovoril, da moja verzija kontraktivizma tega pojma ne poskuša pojasniti, ampak ga le jasno opisati in pokazati, kako je mogoče ostale poteze moralnosti razumeti v njegovih terminih. Na vsak način pa si prizadeva izogniti se pojasnitvi tega pojma z njegovim zvajanjem na idejo o tem, kar bi maksimiralo osebkova sebična pričakovanja, če bi ta izbral v situaciji nevednosti ali pod predpostavko, da je z enako verjetnostjo lahko kdorkoli.

Izhodiščna prepričljivost premika od prve k drugi fazi izvornega argumenta sloni na finem prehodu od prvega izmed teh pojmov k drugemu. Da bi se prepričali o moralni pravilnosti nekega načela, moramo biti prepričani, da gre za načelo, o katerem bi se lahko vsi razumno dogovorili in ki ga ne bi mogel nihče razumno zavrni. Naše prepričanje, da je temu res tako, pa lahko pogosto izkrivi naša nagnjenost k temu, da bi koristi, ki jih ima to načelo za nas, upoštevali resneje od morebitnih stroškov, ki jih nalaga drugim. Iz tega razloga je zamisel o "postavitvi sebe v položaj drugega" koristen izravnalen pripomoček. Isto velja za miselni eksperiment povpraševanja po tem, o čem bi se bili lahko sporazumeli v nevednosti o svojem dejanskem položaju. Toda ta miselna eksperimenta sta le pripomočka za ustrežnejšo obravnavo vprašanja, o čem bi se lahko vsakdo razumno dogovoril oz. česa bi nihče ne mogel razumno zavrni. Se pravi, da vsebujeta vzorec razsojanja, ki je na ogled v moji prenovljeni obliki trifaznega argumenta, ne pa tudi v izvorno danem argumentu. Vprašanje o tem, kaj bi maksimiralo pričakovanja posamične sebične osebe, ki izbira brez vednosti o svojem dejanskem položaju, je precej drugačne vrste. O tem se lahko prepričamo, če pomislimo na možnost, da bi lahko distribucija z najvišjo povprečno koristjo, imenujmo jo A, za posameznike vsebovala skrajno nizke ravni koristi, mnogo nižje od minimuma tega, kar bi vsakdo užival pod bolj enako distribucijo.

Denimo, da je A načelo, ki bi ga bilo za sebičnega izbiralca, ki z enako verjetnostjo zaseda katerikoli položaj, racionalno izbrati. Mar iz tega sledi, da bi nihče ne mogel razumno zavrni A? Zdi se mi očitno, da ne.¹⁷ Vzemimo, da je situacija teh, ki se jim pod A godi najslabše - imenujmo jih Izgubarji - skrajno slaba, in da obstaja alternativa A-ju - označimo jo z E - pod katero se ne bi nihče znašel v niti približno tako slabi situaciji, kot je ta. Zdelo bi se torej, da imajo Izgubarji prima facie razumen razlog za pritožbo zoper A. Njihov ugovor bi lahko v tem primeru spodbili denimo s sklicevanjem na žrtve, ki bi jih izbira načela E pred načelom A terjala od nekega drugega posameznika. Golo dejstvo, da nam prinaša A višjo povprečno korist - kar je lahko posledica dejstva, da se mnogim pod A godi le malenkost bolje kakor pod E, medtem ko se slabše godi le redkim - pa ne reši zadeve.

Ko imamo v kontraktivizmu opraviti s poljubnim načelom, se naša pozornost najprej spontano usmeri k tistim, ki se jim pod tem načelom godi najslabše. Vzrok temu je dejstvo, da če ima sploh kdo razumne razloge za oporekanje načelu, potem jih imajo po vsej verjetnosti oni. Seveda pa iz tega še ne sledi, da nam kontraktivizem vselej narekuje izbiro načela, pod katerim so pričakovanja tistih na dnu najvišja. Razumnost ugovora Izgubarjev zoper A ne sloni zgolj na dejstvu, da so oni tisti, ki se jim pod A godi najslabše, in da se pod E nikomur ne bi godilo tako slabo. Moč njihove pritožbe je odvisna tudi od dejstva, da je njihov položaj pod A zelo slab v absolutnih terminih ter

¹⁷ Razprava, ki sledi, ima precej skupnega z nasprotjem med načeli večine in načeli soglasnosti, ki ga je načrtal Thomas Nagel v članku "Enakost", 8. poglavje v Nagel, 1979, in jo dolgujem Nagelovi razdelavi te zamisli.

da bi bil pod E občutno boljši. Težo omenjene pritožbe je treba primerjati s težo pritožb tistih posameznikov, ki bi se jim pod E godilo slabše. Vprašanje, ki ga velja zastaviti, je, ali je od nekoga nerazumno, če zavrne nastanitev v položaj Izgubarja pod A, zato da bi lahko na ta način nekdo drug užival koristi, ki bi se jim moral sicer odreči pod E? Primer Izgubarja oslabi, kakor hitro se njegova predpostavljena situacija pod A izboljša oz. se dobiček pod E v primerjavi z žrtvami, ki jih le-ta zahteva, zmanjša.

Omembe vredna poteza doslej predstavljenega kontraktivističnega argumenta je, da ni zbiran: med seboj se primerjajo posamični dobitki, izgube in ravni blagostanja. Kako lahko zbirne premisleke uvedemo v kontraktivistični argument, pa je dodatno vprašanje, ki se ga zaradi preobširnosti tu ne morem lotiti.

Kritično sem se spoprijel z argumentom v prid utilitarizma povprečja, ki ga običajno povezujejo s Harsanyijem, in moji ugovori zoper ta argument (če pustimo ob strani zadnje pripombe o maksimumu) izpričujejo očitno podobnost z Rawlovimi¹⁸ ugovori. Vendar pa zadevajo navedeni ugovori v enaki meri tudi posamezne poteze Rawlsovega lastnega argumenta. Rawls sprejema prvi korak opisanega argumenta, se pravi, da je prepričan o tem, da so pravilna načela pravičnosti tista, ki bi jih "racionalne osebe v skrbi za zadovoljevanje svojih interesov" sprejele pod pogoji, opredeljenimi v Izvorni situaciji, kjer bi ne vedele ničesar ne o svojih posebnih talentih ne o lastnem pojmovanju dobrega in tudi ne o socialnem položaju (ali generaciji), v katerega so bile rojene. Zavrača pa drugi korak argumenta, to je trditev, da bi bilo za osebe v taki situaciji racionalno izbrati tista načela, ki bi jim ob predpostavki, da se z enako verjetnostjo nahajajo kjerkoli v zadevni družbi, ponujala največjo pričakovano korist. Sam sem mnenja, da zagrešimo napako že tedaj, ko naredimo prvi korak.

To je mogoče ponazoriti s tem, da preučimo dvoumnost, ki je lastna zamisli o sprejetju načel s strani oseb, "ki skrbijo za zadovoljevanje lastnih interesov". Po enem načinu razumevanja predstavlja le-ta bistveni sestavni del kontraktivističnega argumenta; po drugem pa se ji je moč izogniti in je, tako menim sam, zmotna. V skladu s prvo interpretacijo so zadevni interesi preprosto interesi članov družbe, na katerih naj bi se uporabila načela pravičnosti (in s strani katerih morajo biti ta načela dokončno sprejeta). Šele dejstvo, da imajo le-ti interese, ki si lahko med seboj nasprotujejo in ki jih skuša vsak od njih zadovoljiti, daje snov spraševanju o pravičnosti. Po drugem razumevanju pa je omenjena skrb "za zadovoljevanje lastnih interesov" skrb strank v Rawlsovi Izvorni situaciji, in prav ta je tista, ki na prvem mestu¹⁹ določa, katera načela pravičnosti si bodo te stranke prisvojile. Soglasen dogovor med temi strankami, od katerih je vsaka motivirana za to, da se odreže kar najbolje, naj bi dosegli z odtegnitvijo vsake take informacije, ki bi jim lahko nudila razlog za drugačno izbiro od ostalih. Pri odločanju izza tančice nevednosti bo tisto, kar daje najboljše obete za enega, nudilo najboljše obete za vse, ker ne more nihče od njih reči, kaj od tega bi mu prišlo posebno prav. Izbiro načel je potemtakem po Rawlsu mogoče opraviti z gledišča posameznega racionalnega individua izza tančice nevednosti.

18 Tako npr. intuitivni argument zoper utilitarizem na strani 14 v Rawls, 1971 ter njegova ponavljajoča se opazka, da od posameznikov ne moremo pričakovati, da bomo v prid višjim pričakovanjem drugih pristali na znižanje lastnega življenjskega standarda.

19 Čeprav je treba kasneje preveriti, ali bodo izbrana načela dovolj obstojna, ali ne bodo morda ustvarjala nepomirljivih napetosti med obvezami itd. Kot je razvidno iz nadaljevanja, lahko te pomisleke interpretiramo na način, ki Rawlsovo teorijo bolj približa tukaj predstavljeni verziji kontraktivizma.

Ne glede na pravila racionalnega izbora, ki naj bi jih v skrbi za kar najbolj učinkovito zadovoljevanje svojih interesov uporabljal ta posamezni individuum, bi moralo že zvajanje problema na primer sebične izbire posamezne osebe v nas prebuditi sum. Kot sem nakazal v kritiki Harsanyija, se je pomembno vprašati, ali velja, da ta posamezni individuum sprejema načelo zato, ker sodi, da bi ga ne mogel razumno zavrniti ne glede na to, v katerem položaju bi se lahko znašel, ali pa nasprotno menimo, da je načelo sprejemljivo za osebo v kateremkoli socialnem položaju zato, ker bi predstavljalo za posamezno sebično osebo racionalno izbiro izza tančice nevednosti. Zgoraj sem trdil, da vsebuje argument v prid utilitarizmu povprečja prikrit prehod od prvega vzorca razsojanja k drugemu. Tudi za Rawlsov argument se zdi, da sodi v drugo obliko; njegov zagovor dveh načel pravičnosti se vsaj na začetku opira na trditve o tem, kaj bi bilo za osebo, ki si prizadeva za izpolnitev svojih interesov, racionalno izbrati izza tančice nevednosti. V nasprotju s tem sam menim, da je mogoče verodostojnost Rawlsovih argumentov, ki dajejo njegovima dvema načeloma prednost pred načelom povprečne koristi, ohraniti - v nekaterih primerih pa še povečati - le, če jih interpretiramo kot primerke prve oblike kontraktivističnega argumenta.

Nekateri od teh argumentov imajo neformalen moralni značaj. Omenil sem že Rawlsovo pripombo o tem, da je zaradi višjih pričakovanj drugih nesprejemljivo komurkoli vsiljevati nižja pričakovanja. Če smo natančnejši, Rawls trdi, da si dajejo stranke v Izvorni situaciji opraviti z "izbiro načel, s katerih posledicami so pripravljene živeti neodvisno od tega, kateri generaciji se bo izkazalo, da pripadajo"²⁰, oz., kakor lahko domnevamo, v katerem socialnem položaju se bodo znašle. To je jasna formulacija prve oblike kontraktivističnega argumenta. Nekaj kasneje pa v podporo dveh načel omenja, da sta ti načeli "taki, kakor da bi ju oseba izbrala načrtujoč družbo, v kateri bi ji njeno mesto odredil sovražnik".²¹ Rawls se poskuša v nadaljevanju sicer znebiti te pripombe, rekoč, da stranke "ne bi smele sklepati iz napačnih premis"²², toda vredno se je vprašati, zakaj se mu je sprva ta formulacija zdela primerna. Menim, da je razlog za to naslednji. V kontraktivističnem argumentu prve oblike, čigar objekt je odkritje načel, ki so sprejemljiva za vsakogar, predstavlja dodelitev položaja s strani zlonamernega nasprotnika miselni eksperiment, ki mu pripada podobna hevristična vloga kot tančici nevednosti: je način preverjanja, ali nekdo resnično sodi, da je načelo sprejemljivo iz vseh glediščnih točk, ali pa mu, nasprotno, ne uspe resno upoštevati učinkov tega načela na ljudi, ki so v drugačnem socialnem položaju od njegovega.

Toda to so vse neformalne pripombe in pošteno je domnevati, da je namen Rawlsovega argumenta - podobno kot tudi argumenta v prid povprečni koristi - v tem, da se pomakne od neformalne kontraktivistične zamisli o načelih, ki so "sprejemljiva za vse", k ideji racionalnega izbora izza tančice nevednosti, k ideji, ki je, kakor upa, natančnejša in bolj sposobna priskrbeti določne rezultate. Naj se torej posvetim bolj formalnim argumentom, ki jih ponuja v prid izboru Načela razlike s strani strank v Izvorni situaciji. Rawls navaja tri lastnosti odločitve, pred katero se znajdejo stranke v Izvorni situaciji, zaradi katerih je po njegovem mnenju zanje racionalno, da uporabijo maksimin pravilo in kot načelo pravičnosti izberejo njegovo Načelo razlike. Te so: (1) odsotnost kakršnekoli objektivne podlage za oceno o verjetnostih, (2) dejstvo, da bi

20 Rawls, 1971, str. 137.

21 Rawls, 1971, str. 152.

22 Rawls, 1971, str. 153.

lahko imela zanje nekatera načela posledice, ki "bi jih težko sprejeli", medtem ko (3) bi si (sledeč maksimin strategiji) lahko zagotovili takšne minimalne obete, da bi bilo vse, kar bi jih presevalo, v primerjavi z njimi razmeroma nepomembno.²³ Prva od teh lastnosti je rahlo konfuzna, zato jo bom pustil ob strani. Kljub temu se zdi jasno, da pripada ostalim omenjenim pomislekom vsaj tolikšna moč v neformalnem kontraktivističnem argumentu o tem, o čemer bi se lahko vsi dogovorili, kot jo imajo pri določanju racionalnega izbora osebe, ki si prizadeva zadovoljiti svoje interese. Izražajo trdnost očitka, ki bi ga "izgubarji" lahko naslovili na shemo, v okviru katere se povprečna korist maksimira na njihov račun, v primerjavi s proti-ugovori, ki bi jih zoper bolj egalitarno ureditev lahko uperili drugi.

V dodatku k omenjenemu argumentu o racionalni izbiri pritegne Rawls med "glavne razloge za dve načeli" še nekatere druge premisleke, ki po njegovih besedah v večji meri uporabljajo koncept dogovora.²⁴ Stranke v Izvorni situaciji se lahko, pravi Rawls, sporazumejo o načelih pravičnosti le, če menijo, da bodo dejansko sposobne živeti v skladu z dogovorom. To pa po njegovem prepričanju prej velja za njegovi dve načeli, kakor pa za načelo povprečne koristi, ki lahko od nas zahteva precej večje žrtve ("napetosti med obveznostmi"). Druga, na to navezujoča se trditve pravi, da sta dve načeli pravičnosti psihološko obstojnejši od načela povprečne koristi. Lažje je verjeti, meni Rawls, da bi zadovoljeni ljudje ti dve načeli v družbi, kjer bi veljali, še naprej sprejemali in bili motivirani za ravnanje v skladu z njima. Trajno sprejemanje načela povprečne koristi bi po drugi strani od tistih, ki jim je naloženo odrekanje, zahtevalo izjemno stopnjo poistovetenja z blaginjo celotne skupnosti.

Te pripombe bi lahko razumeli kot trditve o "obstojnosti" (v precej praktičnem smislu) družbe, ki bi bila zasnovana na Rawlsovih dveh načelih pravičnosti. V njih pa je mogoče videti tudi poskus dokaza o tem, da bo tudi načelo, do katerega dospemo prek druge oblike kontraktivističnega razsojanja, zadovoljilo zahteve, ki jih postavlja prva oblika; da bo torej takšno, da ga ne bo mogel nihče razumno zavrniti. Vprašanje "Ali je sprejetje tega načela nekak dogovor, da bi lahko dejansko živeli v skladu z njim?", je podobno kot ideja odreditve položaja s strani najhujšega sovražnika miselni eksperiment, prek katerega lahko s pomočjo naših odzivov preizkusimo svojo sodbo, češ da ne more določenih načel razumno zavrniti nihče. V isti namen je mogoče uporabiti tudi splošna načela človeške psihologije.

Rawlsov končni argument je, da zagotavlja prisvojitve njegovih dveh načel javno podporo samo-spoštovanju posameznih članov družbe in s tem "trdnjšo ter bolj značilno interpretacijo Kantovi ideji"²⁵, da je namreč treba z ljudmi ravnati kot s cilji in ne le kot s sredstvi za doseg večje skupne blaginje. Toda naj bo v zvezi s tem razlika med Rawlsovima dvema načeloma pravičnosti in načelom povprečne koristi še tako velika, nič manj ostro ni nasprotje med obema zgoraj razlikovanima vzorcema kontraktivističnega razsojanja. Vez s samo-spoštovanjem in kantovsko formulo ohranja v tem primeru zahteva, naj bodo načela pravičnosti take vrste, da jih ne bo mogel razumno zavrniti noben član družbe. Ta vez oslabi, kakor hitro preidemo k zamisli o izboru, ki zadovoljuje interese posameznega racionalnega individua, ki mu raznolika individualna življenja v družbi ne pomenijo nič drugega kakor prav toliko različnih možnosti. Temu

23 Rawls, 1971, str. 154.

24 Rawls, 1971, razd. 29, str. 175 in sl.

25 Rawls, 1971, str. 183.

je tako ne glede na pravilo odločanja, ki naj bi ga po domnevi uporabljal ta racionalni izbiralec. Argument iz maksimina po vsemu sodeč ohranja to povezavo, saj v podobi trditve o racionalni izbiri poustvarja tisto, kar je v sicer malce drugačnih terminih privlačen moralni argument.

Do "situacije izbora", ki je temeljna za kontraktivizem, kakor sem ga orisal, pridemo na ta način, da vzamemo za izhodišče "medsebojno ravnodušne" posameznike, ki razpolagajo s popolnim znanjem o lastnih situacijah, temu pa pri vsakem od njih dodamo (ne dobrohotnost, kot se včasih predlaga, temveč) željo, odkriti načela, ki bi jih nihče od tistih z enako željo ne mogel razumno zavrniti. Rawls se s tako zamislijo večkrat bežno spogleda,²⁶ a jo v prid svoji lastni zamisli o medsebojno ravnodušni izbiri izza tančice nevednosti zavrne na podlagi prepričanja, da nam edinole slednja omogoča doseči določne rezultate: "če bi v izboru načel zahtevali soglasnost celo ob popolni informiranosti, bi bilo mogoče razrešiti kvečjemu nekaj razmeroma očitnih primerov".²⁷ Prepričan sem, da je ta domnevna prednost vprašljiva. Nemara je tako, ker so moja pričakovanja glede moralnega argumenta skromnejša od Rawlsovih. Kljub temu pa so, kot sem dejal, domala vsi Rawlsovi lastni argumenti vsaj tako prodorni tudi tedaj, če jih razumemo kot argumente znotraj oblike kontraktivizma, kakršno sem predlagal sam. Ena od možnih izjem je argument iz maksimina. Če bi Načelo razlike izkazalo svojo splošno uporabnost v odločitvah javne politike, potem bi imela druga oblika kontraktivističnega razsojanja, s pomočjo katerega je izpeljano, več daljnosežnih implikacij od moje bolj ohlapne oblike argumenta, ki temelji na primerjavi izgub. Tako široka uporaba načela pa ni vselej verodostojna in tudi nisem prepričan, da je to tisto, kar je imel Rawls v mislih. Njegov namen je bil, da naj bi Načelo razlike uporabili le za največje neenakosti, ki jih ustvarjajo temeljne družbene institucije. Ta omejitve odseva posebne pogoje, pod katerimi vidi Rawls v maksiminu primerno osnovo za racionalen izbor: izidi nekaterih izborov so težko sprejemljivi, po drugi strani pa so dosegljivi dobitki, ki bi presegali zagotovljeni minimum, za nas razmeroma nepomembni, itd. Iz tega sledi, da se moramo ob uporabi Načela razlike - torej ob identifikaciji meja njegove uporabnosti - vrniti nazaj k neformalni primerjavi izgub, ki predstavlja jedro oblike kontraktivizma, kakršnega sem orisal.

V

Lastno verzijo kontraktivizma sem začrtal le v obrisih. Veliko bo še treba storiti za to, da si razjasnimo njegove osrednje pojme in izdelamo njegove normative implikacije. Upam pa, da sem povedal dovolj, da bi ponazoril privlačnost, ki jo ima le-ta kot filozofska teorija moralnosti in kot razlaga moralne motivacije. Kontraktivizem sem predstavil v prvi vrsti kot alternativo utilitarizmu, toda značilno potezo doktrine je mogoče poudariti tudi tako, da ga soočimo s kakšnim precej bolj samosvojim pojmovanjem.

Včasih lahko slišimo,²⁸ da je moralnost pripomoček za naše medsebojno varstvo. V skladu s kontraktivizmom je tako pojmovanje delno resnično, vendar v pomembnem

26 Npr. Rawls, 1971, str. 141 in 148, čeprav ti odlomki ne razlikujejo povsem jasno med omenjeno alternativo in domnevo o dobrohotnosti.

27 Rawls, 1971, str. 141.

28 Na različne načine G. J. Warnock v Warnock, 1971 in J. L. Mackie v Mackie, 1977. Glej tudi pripombe Richarda Brandta o opravičenju, poglavje X v Brandt, 1979.

smislu nepopolno. Naša skrb za varstvo naših osrednjih interesov bo imela pomemben vpliv na to, o čemer se lahko razumno dogovorimo, in s tem - če je seveda kontraktivizem pravilen - tudi na vsebino moralnosti. V tisti meri, v kateri smo na to moralnost pozorni, bodo imeli ti interesi korist od nje. Če bi ne imeli nobene želje po tem, da bi zmogli opravičiti svoja dejanja pred drugimi z razlogi, ki jih lahko ti razumno sprejmejo, bi nam dalo upanje, da si pridobimo to varstvo, dober razlog za to, da poskusimo to željo polagoma vcepiti drugim (nemara s pomočjo množične hipnoze ali pogojevanja), čeravno bi to zahtevalo od nas, naj si jo prisvojimo tudi sami. Ob predpostavki, da s tako željo že razpolagamo, je naša skrb za moralnost manj instrumentalna.

Kontrast bi lahko ponazorili na sledeči način. Po enem od pojmovanj je skrb za varstvo temeljna in splošni dogovor postane pomemben šele kot sredstvo oz. nujni pogoj za zagotovitev tega varstva. Po drugem, kontraktivističnem pojmovanju, pa predstavlja želja po varstvu pomemben dejavnik pri opredeljevanju vsebine moralnosti, ker določa, o čem se je mogoče razumno dogovoriti. Vendar pa se zamisel o splošnem dogovoru ne pojavlja kot sredstvo za zagotovitev varstva. Prej bi rekli, da je v nekem bolj temeljnem smislu to, za kar v moralnosti sploh gre.

Navedena literatura:

1. Brandt, R. B., 1979, *A theory of the good and the right*, Oxford: Oxford University Press.
2. Daniels, Norman, 1979, "Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics", v: *Journal of philosophy*, 76, str. 256-82.
3. Harsanyi, John C., 1953, "Cardinal utility in welfare economics and in the theory of risk-taking", v: *Journal of political economy*, 61, str. 434-5.
4. Harsanyi, John C., 1955, "Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility", v: *Journal of political economy*, 63, str. 309-21.
5. Kant, Immanuel, 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, prevedel H.J.Paton pod naslovom *The moral law*, London: Hutchinson, 1948.
6. Mackie, John L., 1977, *Ethics: inventing right and wrong*, Harmondsworth: Pelican.
7. Nagel, Thomas, 1979, *Mortal questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
8. Parfit, Derek, 1976, "On doing the best for our children", v: *Ethics and population*, uredil M.Bayles, Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Company Inc., str. 100-15.
9. Rawls, John, 1971, *A theory of justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Izšlo tudi pri Oxford University Press, 1972.
10. Rawls, John, 1974-5, "The independence of moral theory", v: *Proceedings and addresses of the American philosophical association* 47.
11. Ross, Sir W. D., 1939, *Foundations of ethics*, Oxford: Oxford University Press.
12. Singer, Peter, 1972, "Famine, affluence and morality", v: *Philosophy and public affairs*, 1, str. 229-43.
13. Singer, Peter, 1974, "Sidgwick and reflective equilibrium", v: *The monist*, 58, str. 490-517.
14. Warnock, G. J., 1971, *The object of morality*, London: Methuen & Co.

(prevedel Friderik Klampfer)