

Igor Živanović

EGOIZAM, ALTRUIZAM I SAMOOBMANJIVANJE

APSTRAKT: Ovaj rad predstavlja pokušaj da se objasni međuzavisnost egoizma i altruizma shvaćenih u normativnom smislu, kao i posledice koje slede ako se u teorijskom razmatranju i praktičnom postupanju pridržavamo ove tipske podele. Kao moguće rešenje jednog dela problema predlaže se odustajanje od tumačenja motivacionog mehanizma kao diskvalifikacionog svojstva postupaka i subjekata. U kontekstu odnosa egoizma i altruizma posebna pažnja je posvećena samoobmanjivanju kao psihološkom, epistemološkom i etičkom problemu.

KLJUČNE REČI: egoizam, altruizam, motivi, samoobmanjivanje.

Neki filozofi, kao što je Tomas Hobs (Thomas Hobbes) su bili uvereni da egoizam, nepoverenje i borba za oskudne resurse profilišu ljudsko ponašanje. Hobs je smatrao da bi ljude trebalo da posmatramo „kao da su baš sada ponikli iz zemlje, i iznenada (kao pečurke) dospeli do pune zrelosti bez ikakvog odnosa prema drugima.“¹ Kasniji filozofi, poput Rusoa (Jean-Jacques Rousseau), pokušali su da isprave ovaj jednostrani prikaz ljudske prirode. Rusoova slika čoveka kao po prirodi dobrog i plemenitog bića bila je jednako uprošćena. Dilema se satoji u tome da li su ljudi po prirodi racionalni egoisti hobsovskog tipa spremni da se po svaku cenu izbore za sopstvene interese, ili altruisti spremni da postupaju u interesu drugih nezavisno od toga da li time ugrožavaju sopstvene interese. Neka savremena naučna istraživanja potkrepljuju stanovište da su ljudska bića altruistički nastrojena samo pod određenim, veoma ograničenim, uslovima.² Jedno od tih ograničenja je da lični interesi subjekta nisu u velikoj meri ugroženi prilikom altruističkog postupanja. Cilj ovog rada je da pokaže na koji način su egoizam i altruizam, uzeti u preskriptivnom smislu kao potencijalne norme postupanja, povezani i kakve posledice slede ako se u teorijskom razmatranju i praktičnom postupanju jednostrano pridržavamo ove tipske podele.

1 Hobbes, T., *De Cive*, Ch. 8, Sec. 1 (moj prevod)

2 U analizi altruističkog ponašanja oslanjam se na radove evolucionih biologa koji za jedinicu prirodne selekcije uzimaju gen. Model grupne selekcije nije uzet u razmatranje.

Egoizam, altruizam i nasilje

Ako neko na osnovu dihotomije egoizam/altruizam treba da odgovori na pitanje koje je ključno za etiku „Kako čovek treba da živi?“, ili bar kako treba da postupa u nekoj određenoj situaciji, onda se suočavamo s tim koliko bi bili opasni mogući odgovori, dati sa jednom vrstom strogosti na koje nas izgleda obavezuju ove dve pozicije ako ih shvatimo u univerzalnom smislu.

Bernard Vilijams (Bernard Williams) smatra da je altruizam nužno obeležje morala. Budući da žive i deluju u društvenom kontekstu koji pretpostavlja izvestan stepen saradnje, egoisti čak i u slučajevima kada za jedini cilj imaju ostvarivanje nekog egoističkog plana, moraju u jednom trenutku da prihvate da se ophode altruistički prema drugima, protivrečeći time samima sebi. U tom smislu pozicija egoizma je paradoksalna i teško odbranjiva.³ Ali, postoji jedna druga dimenzija odnosa egoizma i altruizma koja bi ovaj paradoks donekle izmenila u korist egoizma. Izgleda da se preciznijom diferencijacijom može pokazati da altruizam pre nego egoizam može da nas dovede u poziciju da se prema drugima ophodimo nasilnički.

Iako pojmovi egoizma i altruizma spadaju među najčešće upotrebljavane i iako se najčešće dovode u vezu sa sebičnošću i velikodušnošću, u ovom momentu bi najpre bilo neophodno da nešto detaljnije odredimo šta se pod njima podrazumeva. Kada je reč o egoizmu pod ovim pojmom (u njegovoj deskriptivnoj i etičkoj upotrebi) podrazumevamo sledeće:

- I. Ja u svim prilikama (treba da, ispravno je da, racionalno je da) postupam tako da moji postupci isključivo vode ostvarenju ili maksimaciji mojih ličnih interesa. (egoizam – etički / racionalni)
- II. Svaka osoba u svim prilikama (treba da, ispravno je da, racionalno je da) postupa tako da njeni postupci isključivo vode ostvarenju ili maksimaciji mojih ličnih interesa. (ekstremni egoizam ili lična diktatura)

Prva formulacija egoizam određuje kao deskriptivnu teoriju o ljudskoj prirodi i kao jednu od mogućih normi postupanja. Kada je reč o njenom deskriptivnom delu, ona se odnosi na stanovište psihološkog egoizma kojim nemam nameru ovde da se posebno bavim. Psihološki egoizam nastoji da sve postupke, ma kakva da je njihova spoljašnja manifestacija, redukuje na postupke učinjene iz sopstvenog interesa, odnosno da altruističkim postupcima oduzme dignitet na osnovu prosuđivanja motivacionog mehanizma koji stoji u njihovoj pozadini. Osnovni problem s ovom teorijom je to što ona izmiče mogućnosti verifikacije ili opovrgavanja na osnovu

3 Williams, B., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, (1973) pp. 250 – 265.

empirijske evidencije, te stoga može biti okarakterisana kao dogma.⁴ S druge strane, Bernard Gert interpretira psihološki egoizam kao praznu tautologiju i govori o „tautološkom egoizmu”.⁵

Pored deskriptivnog, prva formulacija u zagradama sadrži i normativni element izražen rečima “treba da, ispravno je da, racionalno je da”, koje određuju etički i racionalni egoizam. Druga formulacija je dobijena uopštavanjem prve i predstavlja njenu radikalizaciju u vidu ekstremnog egoizma⁶, odnosno lične diktature u ne-političkom smislu iz koje, doduše, mogu da se izvedu pogubne političke konsekvence.

Altruizam definišemo na sličan način kao i egoizam.

- I. Ja u svim prilikama (treba da, ispravno je da, racionalno je da) postupam tako da moji postupci isključivo vode ostvarenju ili maksimaciji interesa neke druge osobe ili osoba. (lični altruizam)
- II. Svaka osoba u svim prilikama (treba da, ispravno je da, racionalno je da) postupa tako da njeni postupci isključivo vode ostvarenju ili maksimaciji interesa neke druge osobe ili osoba. (univerzalni altruizam)

Prva formulacija nam pruža definiciju ličnog altruizma, a druga uopštava prvu u vidu univerzalne norme postupanja.

Osnovno pitanje je da li se ovako određeni ekstremni egoizam i univerzalni altruizam uopšte razlikuju ukoliko svaka osoba može smisljeno da izgovori „moji lični interesi“, a svakako da može, jer su i interesi neke druge osobe za tu osobu „moji lični interesi“.

Univerzalni altruizam pretpostavlja lični altruizam, ali ekstremni egoizam ne pretpostavlja etički ili racionalni egoizam. Onako kako su formulisani ekstremni i etički ili racionalni egoizam se međusobno isključuju, jer ukoliko svako treba da postupa tako da njegovi postupci služe mojim ličnim interesima (pod pretpostavkom da svako smisljeno može da izgovori “moji lični interesi”), onda on ne može da postupa tako, a da pritom ne ugrozi svoje lične interese. S druge strane, može se dogoditi da se ekstremni egoizam i univerzalni altruizam u svojim posledicama podudaraju, jer ako svaka osoba u svim prilikama postupa tako da njeni postupci

4 Kavka, G. , *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1986. pp. 54 - 55

5 Up. Gert, B., “Hobbes and Psychological Egoism” in *Jurnal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 4. (Oct. – Nov., 1967), pp. 503-520.

6 “Puna” univerzalizacija bi bila da svaka osoba u svim prilikama (treba da, ispravno je da, racionalno je da) postupa tako da njeni postupci isključivo vode ostvarenju ili maksimaciji njenih ličnih interesa, ali takva formulacija nam ne govori mnogo, a sudeći prema analizi Lorenza M. Hinmena (Lawrenc M. Hinman), ona lako dovodi do formule ekstremnog egoizma ili kako ga on zove individualnog egoizma. U izvesnom smislu “individualni egoizam” je pogrešan naziv jer je svaki egoizam individualan. Up. Hinman, L. M. *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*, Wadsworth Publishing, (2007.), pp. 114 – 115.

isključivo vode ostvarenju ili maksimaciji mojih ličnih interesa (pod pretpostavkom da svako smisleno može da izgovori “moji lični interesi”), onda svaka osoba u svim prilikama vodi računa o interesima nekog drugog, što je stanovište univerzalnog altruizma. Osim toga, ekstremni egoista kao da želi da svi drugi osim njega budu altruisti. Jedna stvar je gotovo izvesna: i stav ekstremnog egoizma i stav univerzalnog altruizma vode nedopustivoj instrumentalizaciji ličnosti.

Eliot Sober (Elliot Sober), na primer, misli drugačije. On insistira na tome da samo ekstremni egoizam ima to svojstvo da druge posmatra isključivo kao sredstva za postizanje ličnih ciljeva. On pravi razliku između umerenog i ekstremnog egoizma, s jedne strane, i umerenog i ekstremnog altruizma, s druge strane, a na osnovu toga kakav preferencijalni status ova četiri moguća stanovišta daju ličnom interesu. Prema njegovom mišljenju, samo u slučajevima kada se lični interesi i interesi drugih nalaze u konfliktu možemo da kažemo da li smo egoisti ili altruisti. U tom smislu psihološki egoizam i altruizam su bihejvioralne dispozicije, a ne načini ponašanja u određenoj situaciji, tako da altruisti imaju dispoziciju da žrtvuju sopstvene interese kada se ovi sukobljavaju s interesima drugih, ali je sasvim moguće da vode računa o sebi i sopstvenim interesima. Osim toga, egoisti su oni koji imaju takve dispozicije da u slučajevima kada se lični interes i interesi drugih sukobe daju prednost ličnom interesu, ali se može desiti i da oni vode računa o drugima i njihovim interesima. Sober naglašava da su ekstremni egoisti jedini ljudi koji dobrobit drugih posmatraju isključivo kao sredstvo za zadovoljenje ličnih preferencija. Međutim, u analizi odnosa psihološkog altruizma i egoizma on se oslanja na biološku činjenicu postojanja roditeljske brige, smatrajući ih podjednako dobrim rešenjima problema brige o potomstvu.⁷ Ali, na osnovu *Hamiltonovog pravila* ($C < B \times R$, gde je C šteta koju trpi subjekt, B korist za recipijenta, a R stepen srodstva) znamo da stepen altruizma raste s rastom stepena srodstva. Brinući o svom potomstvu zapravo brinemo o dobrobiti svojih gena, tako da je bar polovina ove brige, ako se ona uopšte može meriti i kvantifikovati, u stvari briga o samome sebi. U slučaju brige o potomstvu, egoizam i altruizam se u izvesnom stepenu zaista podudaraju, ali ako kao primer altruističkog postupanja uzmemo brigu o srodnicima, time se problem altruizma, u neku ruku, trivijalizuje. Filozofski zanimljiviji problem (možda jedini zanimljiv u tom kontekstu) jeste ona vrsta altruističkog ponašanja koja se odnosi na druge s kojima nismo u srodstvu.

Edvard O. Wilson (Edvard O. Willson) smatra da je oblik altruizma koji gajimo prema srodnicima, pod pretpostavkom da je to jedina vrsta istinskog altruizma za koji je sposobna ljudska vrsta, što on inače ne tvrdi, opasan jer nam zatvara prostor za saradnju s drugima s kojima nismo u srodstvu i otvara nam prostor da ih uvek

7 Vidi Sober, E., *From a biological point of view: essays in evolutionary philosophy*, CUP, (1994) pp. 14 – 21.

posmatramo s podozrenjem. Govoreći o opasnostima ovako shvaćenog altruizma Vilson kaže:

Najsnažniji oblik moralne agresije je upravo forsiranje reciprociteta. Varalice, otpadnici, apostati i izdajnici izazivaju univerzalnu mržnju, dok se čast i lojalnost potkrepljuju sustavom vrlo krutih pravila. Vrlo je vjerojatno da zakonitosti učenja koje se temelje na urođenim, primarnim potkrepljenjima, usmjeravaju ljude ka usvajanju ovakvih vrednota i to u odnosu na vlastitu grupu. Uz njih se razvijaju i oprečni oblici ponašanja, koji važe za odnos prema pripadnicima drugih grupa, kao što su teritorijalnost i ksenofobija.⁸

Nedopustivoj instrumentalizaciji ličnosti, vrlo verovatno vodi i lični altruizam, ali se čini da etički i racionalni egoizam nemaju to svojstvo, jer u sferu svog ostvarenja ne uključuju nužno druge osobe.

U ostvarenje svojih ličnih interesa nisu nužno uključeni drugi, ni kao sredstva ni kao ciljevi. Za ostvarenje svojih ličnih interesa nije neophodno ni da mi drugi na bilo koji način pomažu. Dovoljno je samo da me ne ometaju. Problem s ovom vrstom egoizma je taj što on teško da može uspješno da reši problem konflikta interesa. Ipak i egoisti na osnovu procene i odmeravanja odnosa dugoročnih i kratkoročnih interesa mogu da se saglase oko neke fer procedure, kao što je recimo bacanje novčića, kako bi se konflikt razrešio. U zavisnosti od toga koji su i koliki ulogi praktična mudrost (razboritost), koju nemamo pravo da uskratimo egoistima, mogla bi biti od pomoći u rešavanju sukoba.

Zašto je instrumentalizacija ličnosti nedopustiva, mnogo puta do sada je ponovljeno i smatram da ovde nije potrebno to još jednom detaljno navoditi.⁹ U jednom slučaju reč je o otvorenom nastojanju da se drugi iskoriste isključivo kao sredstva za ciljeve koje smo zacrtali. U drugom, ličnosti su samo prividno ciljevi, dok su ustvari sredstva bez kojih nije moguće ostvariti bilo koji altruistički čin ili plan, koji bi se sa svoje strane mogao da se izvrigne u nasilje.

U strogom smislu iz altruističkih motiva uvek bi trebalo da slede altruistički postupci, ali se ipak može dogoditi da altruistički motivi stoje u pozadini postupaka koji su u moralnom smislu zli. Ukoliko je neko uveren da nešto čini za dobro drugih ili drugog, njegovo uverenje može biti toliko jako da on u jednom trenutku prekorači granice razložnog postupanja i da se posluži sredstvima koja bi civilizacijski bila nedopustiva. Pri tome može se dogoditi da on, ukoliko su njegova uverenja

8 Willson, E. O., *O ljudskoj prirodi*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 2007. Str. 154. Ovakvu vrstu altruizma Vilson naziva „tvrđim“, za razliku od „mekog“ koji se podudara s recipročnim altruizmom o čemu će biti reči kasnije. Moralistička agresija, o kojoj govori Willson u ovom odeljku, je jedna od posledica recipročnog altruizma.

9 Izvestan oblik *dopustive* instrumentalizacije ličnosti nije nemoguć. Kategorički imperativ u formulaciji svrhe po sebi dopušta ovu instrumentalizaciju.

izuzetno čvrsta, ne tumači svoje postupke, ma kakvi oni bili kao moralno pogrešne ili čak zle. Uz pretpostavku da ih vrši iz altruističkih pobuda, on ih neće tumačiti ni kao egoističke postupke. On, takođe ne mora da ih posmatra kao postupke iza kojih stoje egoistički motivi, jer možemo pretpostaviti da takvi motivi zaista ne stoje. Iz toga ne sledi da egoista ne može da bude zao. Naprotiv. Ali, zao ili nasilan altruista zvuči kao *contradictio in adjecto*. U tom smislu pozicija univerzalnog altruiste je više nego paradoksalna.

Pravilom univerzalnog altruizma narušavaju se bar tri momenta individualne slobode:

- I. *Drastično se sužava polje lične autonomije* – u smislu da se subjektu ne ostavlja, ili da mu se ostavlja vrlo malo izbora da čini ono što iz sopstvene pozicije smatra ispravnim¹⁰;
- II. *nedopustvo se zadire u interese osoba* – sledi iz narušavanja lične autonomije, jer se s jedne strane, ne ostavlja prostor da se individua prema kojoj je usmeren čin altruizma stara o svojim poslovima, problemima, itd., već se na neki način infantilizuje, i s druge strane, subjektu se ne dopušta da se stara isključivo o sopstvenim interesima ukoliko on to smatra potrebnim;
- III. *stvara se osnov za paternalističku intervenciju* – sledi iz prethodnog, i znači da pojedinac daje sebi slobodu da interveniše i uplete se u sferu privatnosti drugog kada za to ne postoje valjani razlozi, ako takvi razlozi uopšte postoje.

Altruizam je opterećen jednim brojem ozbiljnih problema o kojima se retko govori. Biolog Robert Trivers (Robert Trivers) upozorava da altruističko kažnjavanje ili moralistička agresija usmerena prema onima koji krše izvesnu ustanovljenu normu postupanja može lako da se izvrigne u torturu, budući da neurofiziološka istraživanja pokazuju da takva vrsta kažnjavanja izaziva zadovoljstvo kod onog ko je vrši. Trivers smatra da mučitelj može osećati zadovoljstvo utoliko pre, ukoliko smatra takvu vrstu odnošenja prema drugome moralno opravdanom.¹¹ To naravno ne znači da će svako altruističko kažnjavanje da se nužno izvrigne u torturu. Ali, da bi teorijska pozicija altruizma bila uzdrmana, dovoljno je da bude moguće da takvo

10 Ako svaka osoba u svim prilikama treba da postupa tako da njeni postupci isključivo vode ostvarenju ili maksimaciji interesa neke druge osobe ili osoba, onda se postavlja pitanja šta je od domena individualne autonomije subjekta ostalo. Subjekt, svakako može da kao svoj lični cilj, dakle autonomno, postavi ukupno dobro svih, ali se čini da je on iz ovog „svi“ isključen. „Svi“ u ovom slučaju znači „svi koji nisu ja“. Lična autonomija se narušava do te mere da on nema prostora za ostvarenje *isključivo svojih* ciljeva, planova, projekata, itd.

11 Up. Trivers, R., “Reciprocal Altruism: 30 Years Later” in *Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution*, (Eds) Peter M. Kappeler, Carel P. van Schaik, Springer-Verlag, Berlin, (2006), p. 82.

postupanje preraste iz pukog kažnjavanja u altruistički motivisanu torturu, jer altruizam nalaže da se radi u interesu drugih, a u ovo »drugi« bi trebalo da spada i onaj koji u ovom slučaju trpi.

Time se ne osporava pretpostavka da bi iz altruističkih motiva uvek trebalo da sledi altruističko ponašanje, tj. da iz altruističkih motiva nikada ne sledi egoističko ponašanje. Dihotomija egoizam/altruizam se ne dovodi u pitanje. Takođe, ne dovodi se u pitanje mogućnost postojanja altruističkih motiva i postupaka kao onih koji stvarno idu u prilog recipijentu, ali se upozorava na to da su oni retki i da se pozivanjem na altruističke motive veoma lako može opravdati nasilje.

Egoizam i recipročni altruizam

Iako je Trivers bio prvi koji je koncept recipročnog altruizma naučno definisao, Dejvid Hjum (David Hume) je, kako se čini bio prvi koji je jasno uvideo da princip reciprociteta upravlja međuljudskim odnosima. U *Raspravi o ljudskoj prirodi* on piše da drugima činimo usluge bez ikakve prisnosti, već samo zato što očekujemo da nam usluga bude uzvraćena. Onaj ko je napravio prvi korak i učinio uslugu u strateškom je zaostatku prema onome ko uslugu prima, ali je Hjum uveren da će on, time što mu se čini usluga, biti podstaknut da uslugu uzvрати, jer uviđa moguće posledice od drugačijeg postupanja. Prema Hjumovom mišljenju na tome se temelje dobri međuljudski odnosi.¹² Tako, jedan postupak može biti primer altruističkog ponašanja, ali da u psihološkom smislu ne bude altruistički, odnosno da motivacioni mehanizam koji nas pokreće na akciju ne bude altruistički.¹³ Recipročni altruizam, onako kako ga je formulisao Trivers, predstavlja takvu vrstu altruističkog ponašanja.

Ričard Dokins (Richard Dawkins) je ustanovio da je dominantno svojstvo gena, koje im obezbeđuje uspeh u surovom, neprijateljskom i takmičarskom okruženju sebičnost, a sebičnost gena se zatim odražava i na ponašanje individue. Ipak, u specifičnim okolnostima, a kroz niz složenih interakcija sa drugim genima i uslovima sredine u borbi za opstanak, gen najbolje može da postigne svoje sebične ciljeve tako što će, na bihevioralnom planu, podsticati izvestan oblik altruizma.¹⁴ Subjekt i recipijent, u slučaju recipročnog altruizma, imaju koristi od altruističkog postupka, ali nije nužno da motivacioni mehanizam koji stoji iza postupka bude

12 Hume, D. *A Treatise Of Human Nature*, The Floating Press,(2009), p.784.

13 Up. Sober, E., *From a biological point of view: essays in evolutionary philosophy*, CUP, (1994) p. 8.

14 Up. Dokins, R., *Sebični gen*, Vuk Karadžić, Beograd, 1979., str. 17 Sebičnost gena ne treba shvatati u doslovnom smislu u kome se inače razume pojam sebičnosti. Ne radi se o intencionalnom ponašanju, već o kauzalnim relacijama.

altruistički. Dovoljno je samo to da se individui *isplati* da postupa altruistički, ako očekuje da će joj u budućnosti biti uzvraćeno istom merom. Za recipročni altruizam nije bitno ni to da li su jedinke iste vrste, nije bitno čak ni to da li imaju mozak. Mehanizam na osnovu koga funkcioniše recipročni altruizam je mehanizam razmene usluga: Ja činim tebi, ako ti činiš meni i obrnuto. Princip reciprociteta na kome je zasnovana ova vrsta postupanja omogućava da se altruistički postupa i prema onim individuama s kojima nismo u srodstvu. Trivers navodi nekoliko oblika ljudskog ponašanja koja su primer recipročnog altruizma. Ti oblici ponašanja su pomaganje u nevolji, deljenje hrane, pomaganje bolesnima, ranjenima, onima koji su suviše mladi ili stari da se brinu o sebi, deljenje oruđa, kao i deljenje znanja. Prema njegovim rečima svi ovi oblici ponašanja zadovoljavaju kriterijum asimetričnosti između štete i koristi koja je neophodna za evoluciju recipročnog altruizma.

Da bi recipročni altruizam „zaživeo“ neophodno je da subjekt trpi malu štetu, a da recipijent ima veliku korist od altruističkog postupka.¹⁵ Osim toga, da bi recipročni altruizam postao efektivan, neophodno je da interakcije individua ne budu jednokratne. Ukoliko su interakcije jednokratne, kao u jednokratnoj Dilemi zatvorenika u kojoj je dominantna strategija racionalnih subjekta uvek nesaradnja, izgledi za altruizam i saradnju su veoma mali.¹⁶ Jednokratna Dilema zatvorenika pretpostavlja da su se učesnici u igri sreli jednom i da nema izgleda da će se ponovo ikada sresti. Međutim, Trivers ističe da jednokratnih međuljudskih odnosa, izuzimajući ubistvo, jednostavno nema. Uvek smo upleteni u niz interakcija, bez obzira na to koliko su one kratkotrajne, te je stoga ponovljena Dilema zatvorenika mnogo bolji analitički model koji na realniji način može ilustrovati međuljudske interakcije.¹⁷

Kako u ponovljenoj dilemi zatvorenika nema dominantne strategije, Robert Akselrod (Robert Axelrod) je osamdesetih godina prošlog veka organizovao niz računarskih turnira testirajući uspešnost različitih strategija. Strategija koja se pokazala najuspešnijom bila je istovremeno i najjednostavnija – *milo-za-drago*. *Milo-za-drago* je uslovno kooperativna strategija, što znači da u prvom potezu igra

15 Trivers, R., “The Evolution of Reciprocal Altruism”, in *Natural Selection and Social Theory: Selected Papers of Robert Trivers*, OUP, 2002. pp. 18-54.

16 Jednokratna Dilema zatvorenika na jednostavan način razara sve međuljudske relacije uključujući i one srodničke. Budući da je koncept igre zasnovan na ekonomskoj ili instrumentalnoj racionalnosti subjekata i da emocionalnost ne bi trebalo da ima bilo kakvu ulogu u odlučivanju, racionalna odluka za svakog subjekta pojedinačno je da pokuša da izigra drugog, pogotovo ako s visokim stepenom verovatnoće veruje da sam neće biti izigran. Budući da najviše poverenja poklanjamo svojim srodnicima i da možemo da očekujemo da nas neće izneveriti, onda je za nas najbolje da ih izigramo.

17 Up. Trivers, R., “Reciprocal Altruism: 30 Years Later” in *Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution*, (Eds) Peter M. Kappeler, Carel P. van Schaik, Springer-Verlag, Berlin, (2006), p. 80.

kooperativno, a zatim ponavlja svaki naredni potez svog saigrača. Pokazalo se da ova strategija može da „nadigra“ nekooperativne strategije i da sakupi više poena ukoliko je senka budućnosti dovoljno velika, tj. ako na raspolaganju imamo dovoljno dug vremenski period.¹⁸ Budući da je za efektivnost recipročnog altruizma i strategije *milo-za-drago* ključan faktor vreme, ova strategija ima tu osobinu da, ukoliko je dat dovoljno dug vremenski period u kome bi jedinke mogle da ostvare veliki ili neodređeni broj uzajamnih kontakata, može da iznudi kooperativno ili altruističko ponašanje one strane koja se prethodno ponašala drugačije.

I dok je Zlatno pravilo nalagalo: „Postupaj prema drugima onako kako želiš da drugi postupaju prema tebi“, *milo-za-drago* nalaže: „Postupaj prema drugima onako kako oni postupaju prema tebi“. Za razliku od Zlatnog pravila, strategija *milo-za-drago* nalaže da prema drugima postupamo ne onako kako želimo da drugi postupaju prema nama, već onako kako oni *zaista* postupaju prema nama. Dakle, ako neko prema nama postupa loše i mi ćemo prema njemu postupiti loše, ali ako u jednom trenutkupočne prema nama da se odnosi kako dolikuje i mi ćemo uzvratiti istom merom. Ništa nije nepopravljivo. Ova strategija je samo delimično osvetnička, jer dopušta da se stvari poprave i da se jedan vid ponašanja ne sledi slepo po svaku cenu. Ona nas uči da budemo prilagodljivi i fleksibilni kako bismo u potencijalno surovim uslovima opstali i postigli uspeh.

Rezultati Akselrodovih turnira naišli su na širok odjek u naučnoj javnosti, jer su na eksperimentalan način pokazali da ono što može uspešno da uređuje naše odnose s drugima jeste princip reciprociteta koji dolazi do izražaja u ponovljenim interakcijama. Trivers ih je video kao potkrepljenje svoje teorije recipročnog altruizma. Princip reciprociteta se pokazao kao valjano sredstvo za tumačenje socijalnih odnosa.¹⁹

Ali, ono što recipročni altruizam u biološkom smislu znači ne podudara se s onim što *altruizam* obično znači u filozofskom kontekstu i uobičajenom shvatanju tog pojma. Jer, kada se govori o altruizmu najčešće se misli da takvo postupanje mora biti podstaknuto namerom ili željom da se postupa upravo na taj način, tj. da motivacioni mehanizam bude altruistički – orijentisan isključivo prema drugome. Uzimajući u obzir ovo shvatanje, recipročni altruizam onako kako ga shvata biolog za filozofa je samo forma *sofisticiranog egoizma* ili „prosvećenog ličnog interesa“.²⁰

Čini se da biolozi tu vrstu prigovora uopšte ne osporavaju. Šta više, oni ovo obeležje recipročnog altruizma razumeju kao njegovu prednost, kao nešto na čemu počiva ljudska društvenost, jer da je drugačije ljudski svet bi ličio na svet socijalnih

18 Vidi Axelrod, R., *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books, (1984.)

19 Up. Willson, E. O., *O ljudskoj prirodi*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 2007. Str. 149.

20 Up. Sesardić, N., “Recent Work on Human Altruism and Evolution”, *Ethics* 106 (October 1995), pp. 130 – 131.

insekata spremnih da se bespoštedno žrtvuju za svoje srodnike. Prema Vilsonovim rečima, ovakav tip altruizma je zaista krajnje *sebičan*, jer ovakav altruista uvek očekuje neku vrstu materijalne ili psihološke gratifikacije. Njegovi dobri postupci su strateški osmišljeni i proračunati, a ono što odlikuje ovakvog altruistu je naglašena emocionalnost, prevrtljivost i nepouzdanost, dok su psihološki pokretači takvog ponašanja u velikom broju slučajeva laž, pritivnost, težnja za spletkarenjem i obmanjivanjem, uključujući i samoobmanjivanje.²¹

Gregori Kavka (Gregory Kavka), takođe, smatra da to što recipročni altruizam ne mora nužno da bude podstaknut altruističkim motivima ne umanjuje njegov značaj, kao i da takvo objašnjenje ljudskog ponašanja ne podriva mogućnost postojanja altruističkih motiva.²² On svoju poziciju naziva *preovlađujući egoizam* smatrajući da broj egoističkih motiva odnosi prevagu u odnosu na broj altruističkih, a da su altruistički motivisani postupci usmereni prema ograničenom broju srodnika, prijatelja, bliskih saradnika, itd.²³ Kavka, dakle, zasniva svoju poziciju na realističkim stavovima koji se temelje na saznanjima dobijenim u prirodnim naukama. Njegova pozicija ne isključuje altruizam, ali ga u značajnoj meri ograničava i potiskuje u drugi plan.

Razmatrajući Hobsovu filozofsku poziciju, Džin Hempton (Jean Hampton) predlaže da psihološki egoizam redefinišemo tako da predstavlja poziciju prema kojoj su svi naši postupci uzrokovani našim željama i da su naše želje u nama nastale posredstvom telesnog mehanizma koji funkcioniše u sopstvenom interesu.²⁴ Ovako redefinisano shvatanje teško da može da predstavlja psihološki egoizam, jer je motivacioni mehanizam, koji je za ovu vrstu egoizma ključan, redukovan na fiziološki. Ukoliko smo biološki unapred ustrojani da postupamo na određeni način, u tom slučaju, nikakav motivacioni mehanizam nam ne bi ni bio potreban za takvo postupanje. Ono što Hampton podrazumeva pod psihološkim, pre bi se moglo nazvati biološkim egoizmom koji, sa svoje strane, ne isključuje mogućnost altruističkih postupaka, bar ne u onim slučajevima kada od takve vrste ponašanja možemo imati neke sekundarne koristi (uz minimum štete).

Mišljenje da postupak otkriva motive je zabluda. U najvećem broju slučajeva motivi ostaju skriveni i o postupcima možemo da sudimo samo na osnovu njihovih vidljivih posledica. Očekivati od nesavršenih bića kao što su ljudi da kad god nešto

21 Up. Willson, E. O., *O ljudskoj prirodi*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 2007. Str. 148 – 155.

22 Kavka, G., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, (1986), pp. 58 – 64.

23 Kavka, G., *Hobbesian Moral and Political Theory*, pp. 64-80. Istu teoriju na drugom mestu naziva 'ograničeni altruizam'. Vidi, Kavka, G., "Hobbes's War of All Against All" in *Ethics*, Vol. 93, No.2. (Jan., 1983), p. 293.

24 Ovo gledište je slično Dokinsovom. Up. Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, pp. 23-24.

altruistički čine čine to iz altruističkih motiva izgleda potpuno nerealno. Ljudsko ponašanje je tako ustrojeno da i egoizam i altruizam imaju svoje mesto, i to u određenoj srazmeri u kojoj zastupanje vlastitog interesa ipak ima prevagu. Izgleda da egoizam kao motivacioni mehanizam možemo da eliminišemo iz ljudskog altruističkog postupanja samo ukoliko čoveka posmatramo kao da živi izvan svog prirodnog i socijalnog okruženja.

Motivi, problem saznanja i moral

Obično kada na ovaj ili onaj način otkrijemo da iza određenog altruističkog postupka stoje egoistički motivi, takvom postupku umanjujemo vrednost. Egoistički motivacioni mehanizam tumačimo kao diskvalifikativno svojstvo altruističkog postupka, pa samim tim i osobe o čijem postupku je reč.

Pretpostavimo da neko pomaže nekome u nevolji. Prema uobičajenom shvatanju, vrednost ovog postupka bi bila pozitivna ukoliko bi bio učinjen iz altruističkih motiva, ali ako bi bio učinjen iz egoističkih motiva ona bi bila u značajnoj meri umanjena. Ukoliko pomognemo nekome u nevolji motivisani očekivanjem da drugi pomogne nama kada se nađemo u nevolji, naš postupak bi mogao da bude diskvalifikovan na osnovu prosuđivanja motivacionog mehanizma koji stoji iza njega. Ali, čak i etika kategoričkog imperativa koja pred subjekte postavlja strogi kriterijum logičke i praktičke univerzalizacije maksima kao metode opravdanja dopuštenosti određenih postupaka, ne stoji na putu ovoj vrsti sofisticiranog egoizma: Pomažem drugome, jer od drugoga očekujem pomoć u budućnosti.

Immanuel Kant (Immanuel Kant) u *Zasnivanju metafizike morala* tvrdi da nije nemoguće da isključivo sleđenje vlastitog interesa postane opšti prirodni zakon ili praktično pravilo, ali nije moguće *hteti* da ono to postane. Primer koji Kant daje jeste upravo pomoć drugome u nevolji, ali obrazloženje koje pruža je sa stanovišta njegove filozofske pozicije problematično. Razlog da se pomogne drugome uključuje očekivanje, želju i nadu da se pomoć kada je jednom pružena i uzvрати, tj. Kant u obrazloženje uvodi princip reciprociteta koji je svojstven hipotetičkim imperativima, a ne kategoričkom imperativu. Volja koja bi donela odluku da ne pomogne:

[...] protivrečila bi samoj sebi, pošto se ipak mogu desiti neki takvi slučajevi u kojima će dotičnom biti potrebna ljubav ili saučešće drugih ljudi, i u kojima bi on na osnovu jednog takvog prirodnog zakona, poniklom iz njegove vlastite volje, lišio sama sebe svake nade u tuđu pomoć koju pri tom želi.²⁵

Teza koju ovde branim je da egoistički motivi ne umanjuju vrednost altruističkog postupka. Vrednost altruističkog postupka ostaje ista nezavisno od toga čime je

on motivisan. Da nije tako, to bi značilo da učinjeni postupak ima podvojevu vrednost ili bi njegova vrednost bila relativizovana u odnosu na motive iz kojih je učinjen.

Jedan postupak možemo zvati altruističkim ako ima povoljne posledice prema onome kome je učinjen, odnosno ako onaj ko je recipijent smatra da je učinjeni postupak njemu od koristi i ako mu je stvarno od koristi, pri čemu je šteta koju subjekt trpi mala ili zanemarljiva.²⁶ Neki postupak možemo zvati egoističkim ako su njegove posledice povoljne za subjekta, a da druge osobe ne trpe štetu ili je šteta, ako im je učinjena, zanemarljiva. Nije nužno da egoizam bude povezan s činjenjem štete ili povređivanjem drugih.

Sada možemo napraviti razliku između egoističkih motiva i egoističkog postupanja, s jedne i altruističkih motiva i altruističkog postupanja s druge strane:

1. Iz egoističkih motiva, u većini slučajeva, slede egoistički postupci.
2. Iz altruističkih motiva, u svim slučajevima, slede altruistički postupci; u suprotnom ti motivi nisu altruistički.
3. U strogom smislu iz altruističkih motiva nikada ne slede egoistički postupci.
4. Iz egoističkih motiva bar ponekad slede altruistički postupci.

To što iz egoističkih motiva bar ponekad slede altruistički postupci, te motive ne čini ništa manje egoističnim, kao što te postupke ne čini ništa manje altruističkim, ali teško možemo da govorimo o altruističkim motivima ukoliko učinjeni postupci koji su posledica njihovog delovanja nisu takođe altruistički. I to je samo jedan od problema vezanih za altruističke motive, jer se može dogoditi da motivi subjekta budu altruistički, ali da postupci i posledice postupaka ne budu takvi. Ti postupci, kao što je pokazano ne moraju da budu i nisu egoistički, ali mogu da budu skopčani s ponašanjem koje je moralno nedopustivo.

Prilikom razmatranja motivacionog mehanizma koji se krije iza pojedinačnih postupaka, čini se da postoji teško premostiva epistemološka prepreka koja nam onemogućava da prodremo do krajnjih ili stvarnih motiva koji su u pozadini postupaka. Naime, ista barijera koja nam onemogućava da prodremo do sadržaja tuđih svesti, onemogućava nam i da saznamo koji motivi stoje iza određenih postupaka. Iako bi napredak nauke i tehnologije, u jednom trenutku, možda mogao da nam

26 Lična žrtva je neophodna da bi se bio altruista. I to ne samo u univerzalnom, već i u individualnom smislu. Šteta ne mora da bude apsolutna (gubitak života), ali ma koliko da je mala ili zanemarljiva ona ipak postoji. Ona može da se odnosi na trošenje vremena, resursa i sl. koje bi subjekt inače koristio za ostvarenje *isključivo svojih* ciljeva, individualnih projekata ili životnih planova. Takvih planova koji isključuju posvećivanje prevelike pažnje drugima s kojima nije srodnički ili na neki afektivan način povezan. S tim u vezi, što je potencijalna žrtva manja, veći su izgledi za altruističko postupanje.

omogućiti uvid u tuđe svesti i shodno tome motive, namere, želje, itd. subjekta, takav razvoj bi otvorio novi niz etičkih problema koji se odnose na radikalno povređivanje privatnosti osoba. Mi se svakako često pitamo šta neka osoba misli, oseća ili želi, ali se gotovo nikad ne postavljamo u poziciju takvog ekstremnog autoriteta koji neizostavno očekuje i da dobije precizan odgovor na takva pitanja. Uopšte uzev, pitanje je nije li nastojanje da doznamo koji motivi stoje iza određenog postupka, ukoliko na njemu istrajavamo, u stvari jedan prikriveni moralni prekršaj, jer se njime više nego što bi bilo dopušteno zadire u privatnu sferu individue. Takva vrsta očekivanja i nastojanja mogla bi biti okarakterisana kao neka vrsta moralnog isleđivanja.

O motivima koji stoje iza određenih postupaka možemo samo sa više ili manje uspeha da nagađamo. U najboljem slučaju, o njima nešto možemo da znamo na osnovu onoga što nam je subjekt saopštio, ali u tom slučaju se otvara novi niz problema. Najpre, kada nam saopštava svoje motive, subjekt bi morao da bude potpuno iskren. Osim što moramo da znamo da nas ne obmanjuje, moramo da isključimo i mogućnost samoobmanjivanja, verujući ili tvrdeći da ga na određeni postupak podstiče jedan motiv, dok ga ustvari podstiče neki sasvim drugi motiv.

Kada je reč o saznanju motiva mi se dakle moramo oslanjati na ono što nam se saopštava, odnosno moramo se oslanjati na znanje drugog, kao što onaj ko nam saopštava svoje motive mora biti ne samo uveren da je ono što govori istinito, već to mora da zna. Osim toga, moramo da isključimo mogućnost da se subjekt samoobmanjuje, to jest da ima pogrešno verovanje (u koje ne sumnja), da ga motiviše M dok ga zapravo motiviše M' .

Neko bi mogao da primeti da se u svakodnevnim situacijama, kao i u nauci, veoma često oslanjamo na znanja drugih. Ako vas neki zalutali turista upita gde se nalazi neka ulica, vi ćete ga verovatno uputiti na pravu stranu, ukoliko znate koja je strana prava. Verovatno ga nećete obmanuti, pod pretpostavkom da sami sebe ne obmanjujete da znate gde se ulica nalazi, ali da u stvari to ne znate. Međutim, kada je reč o motivima i postupcima ne možemo se na isti način osloniti na znanje drugih, jer su uobičajena i naučna saznanja relativno lako proverljiva, uvidom u mapu grada ili uvidom u neki eksperiment, dok su motivacioni mehanizmi delikatni i teško, ako su uopšte, proverljivi bez radikalnog zadiranja i povređivanja sfere privatnosti osobe. Iako se tvrdi da su iskrene izjave subjekata jednako čvrsto svedočanstvo o motivima, kao i posmatranje u uobičajenom i naučnom kontekstu, čini se da to ipak nije slučaj, jer subjekti mogu da budu neiskreni, a da mi to naravno ne znamo, oni takođe mogu da budu zbunjeni, što njihove izjave čini nepouzdanim, i povrh toga oni mogu da se samoobmanjuju, tako da čak i kada iskreno tvrde da je nešto slučaj to ne mora da bude tako.

Jedan isti postupak može biti učinjen iz različitih motiva, a da mi te motive nikada ne možemo u potpunosti da otkrijemo oslanjajući se isključivo na postupak

koji nam je empirijski dostupan; motivi nisu dostupni posmatranju. Kada je reč o mogućnosti saznanja da motiv M stoji iza postupka P , onda u postupak P možemo da imamo neposredan uvid, dok u motiv koji stoji iza tog postupka takav uvid nemamo. Stoga, kakve garantije možemo da imamo da je upravo M motiv za P . Moramo se oslanjati na verodostojnost onoga što nam je saopšteno, što je u najvećem broju slučajeva neproverljivo ili teško proverljivo.

Slepo poverenje u iskrenost subjekta, kao što je pokazano, nije pouzdan oslonac u analizi motiva. Ukoliko bi se prigovorilo da je zaključivanje o uzrocima i posledicama jednako teško proverljivo i nepouzdan, na to se može odgovoriti da racionalna osoba ipak ima više razloga da pokloni poverenje uzročnosti u empirijskom kontekstu, nego iskrenosti subjekta u zaključivanju o motivima. Izgleda da retko ko sumnja u važenje zakona gravitacije na takav način da bi sa neke višespratnice iskoračio u prazan prostor. Ali, ako neko saopštava da voli da poklanja ili da pomaže drugima, a za to kao jedini motiv navodi velikodušnost, onda verujem da ima osnovanog razloga za sumnju u iskrenost, jer većina nas zna, iako možda nije spremna da prizna, da je poklanjanje i pomaganje veoma često, ako ne i uvek, strateško ponašanje – poklanja se i pomaže drugima u očekivanju da to bude uzvraćeno.

Ako napravimo distinkciju između neposrednih i krajnjih motiva, neko bi mogao da zaključi da tragamo samo za neposrednim motivima i da možemo da odustanemo od traženja krajnjih motiva ukoliko sa manje ili više uspeha utvrdimo koji su neposredni motivi iza određenog postupka. Ali, šta nas ovlašćuje da se zaustavimo na tom stupnju? Definišući motive kao *neposredne* uzroke postupaka problem saznanja se ne rešava, već se samo zaobilazi.

Osim toga, uzimajući u obzir odnos egoizma i altruizma, može se dogoditi da neposredni motiv postupka bude altruistički, da postupak bude takođe altruistički, ali da motiv drugog reda bude egoistički, što nas vraća u poziciju psihološkog egoizma. Mogli bismo, takođe, da pretpostavimo i da su u nekom motivacionom nizu egoistički i altruistički motivi tako izmešani, naizmenično postavljeni ili da se preklapaju, tako da ne bismo bili u stanju da bez neke invazivne psihološke procedure, koja bi mogla da ima vid psihološke torture, ustanovimo koji je motiv odlučujući za postupak.

Ispitivanje motiva može biti filozofski interesantan poduhvat, ali se čini da je on ili prilično jalov ili, s moralne tačke gledišta, prilično nedopustiv, osim u slučajevima moralnog samoprocenjivanja, jer ugrožava individualnu sferu privatnost. O motivima uopšte možemo da sudimo samo na osnovu njihovih manifestovanih posledica, tako da u krajnjem slučaju i strogo filozofskom smislu moramo da izrazimo skepticizam u pogledu mogućnosti stvarnog saznanja motivacionih mehanizama koji stoje iza njih. Skepticizam u pogledu mogućnosti saznanja motiva uopšte povlači za sobom skepticizam u pogledu saznanja altruističkih motiva, ali to

ne ugrožava mogućnost postojanja altruističkih postupaka. To takođe ne ugrožava činjenicu da ljudska bića postupaju shodno određenim namerama i motivima, kao i to da ti motivi mogu biti i altruistički. Ali, čak i ako dopustimo mogućnost rekonstrukcije motiva na osnovu učinjenih postupaka, uvek ostaje otvoreno pitanje u kojoj meri je ta rekonstrukcija pouzdana.

Samoobmanjivanje, egoizam i altruizam

Samoobmanjivanje predstavlja psihološki, logički, epistemološki i etički problem. Ovde ću zanemariti suptilne diferencijacije koje se odnose na proces samoobmanjivanja i za potrebe ovog rada fokusiraću se samo na određene aspekte tog fenomena. Argumenta radi pretpostaviću da je samoobmanjivanje moguće, da je prirodni fenomen i da ne ugrožava u potpunosti racionalnost subjekta. Takođe ću pokušati da pokažem da pozivanje na argument samoobmanjivanja nije poslednja linija odbrane psihološkog egoizma; samoobmanjivanje nije diskvalifikativno svojstvo subjekta koji iskreno veruje da su njegovi motivi altruistički, iako su zapravo egoistički, sve dok su njegovi postupci altruistički u smislu da ih onaj prema kome su usmereni smatra korisnim za sebe i da su mu stvarno od koristi.

Budući da o motivima možemo da znamo samo putem onoga što nam subjekt saopštava, kada nam subjekt kaže da je M motiv koji stoji u pozadini postupka P , mi najpre:

- 1.) moramo znati da je ono što subjekt govori istinito, odnosno moramo znati da nas subjekt ne obmanjuje;
- 2.) da bismo to znali, nije dovoljno da subjekt bude uveren da je ono što govori istinito, štaviše on mora da *zna* da je ono što govori istinito;
- 3.) moramo isključiti svaku mogućnost da se subjekt samoobmanjuje.

Svaki od ovih uslova je teško ispuniti. To pogotovo važi za drugi uslov. Prvo, može se dogoditi da nas subjekt svesno obmanjuje u onim situacijama kada nam govori da je iza postupka P motiv M , dok iza postupka P ustvari stoji motiv M' , što mi koji sudimo o tom postupku ne možemo da znamo, ali subjekt svakako zna. Jednostavno rečeno, ne možemo da isključimo mogućnost da nas subjekt svesno laže. Drugo, pod pretpostavkom da nas ne obmanjuje, subjekt mora biti potpuno siguran da je iza postupka P motiv M , odnosno svi drugi motivi osim motiva M moraju biti isključeni. Treće, čak i kada je subjekt uveren i kada je nas uverio da su svi drugi motivi osim motiva M isključeni, moramo isključiti i mogućnost da se samoobmanjuje. Čak i ako je subjekt uveren da je P motivisan M , može se dogoditi da stvari stoje drugačije i da je postupak motivisan zapravo nečim drugim, ali da subjekt neosnovano, iz pozicije nas koji sudimo, veruje da je navedeni motiv

upravo onaj koji ga pokreće na postupanje. Možemo, takođe, da pretpostavimo i to da bi subjekt u jednom trenutku, kada bi raspolagao relevantnim informacijama ili kada bi relevantne informacije koje su mu dostupne, ali na koje recimo ne obraća pažnju, uzeo u razmatranje, i sam promenio stanovište.

Kada prethodno razmatranje primenimo na pojedinačan slučaj onda dobijamo sledeće: može se dogoditi da nas subjekt svesno obmanjuje u onim situacijama kada nam govori da je iza altruističkog postupka P_a altruistički motiv M_a , dok subjekt zna da iza njega ustvari stoji egoistički motiv M_e . Sa samoobmanjivanjem je problem dosta složeniji jer subjekt može *iskreno* da tvrdi da ga motiviše M , iako zna, mada možda nesvesno, da ga motiviše nešto drugo. Može se dogoditi da je subjekt iskreno uveren da je određeni postupak, u trenutku kada je učinjen, učinjen iz altruističkih motiva, ali da se kasnije kroz analizu, refleksiju i samoispitivanje ispostavi da je postupak učinjen iz nekih motiva koji su u službi subjektivnih ličnih interesa, koji su u datom trenutku činjenja od subjekta bili skriveni ili ih on nije bio svestan ili ih je odgovarajućim strategijama zaogrnuo velom altruizma.

Samoobmanjivanje treba razlikovati od obmanjivanja. S nas obmanjuje kada nas *svesno* navodi da pogrešno verujemo da p , iako zna ili istinito veruje da $ne-p$. Ako nam neko saopštava da će danas padati kiša, iako zna ili veruje da neće (jer je, recimo vremenska prognoza u koju je imao uvid dovoljno pouzdana i ako je sunčan dan bez oblaka i ako nema nikakvih nagoveštaja da bi moglo doći do promene vremena, itd...), onda nas ta osoba obmanjuje.

Samoobmanjivanje se, takođe, razlikuje od „biti u zabludi“ iako na analogan način na koji smo obmanuti možemo biti dovedeni u zabludu. Biti u zabludi jednostavno znači da S u nedostatku adekvatne evidencije pogrešno veruje da p , iako bi pod pritiskom empirijskih dokaza verovao da $ne-p$. Bili bismo dovedeni u zabludu ako bi nam relevantna evidencija bila uskraćena ili ako bi nam bila selektivno prikazana tako da bismo mogli da pogrešno verujemo da p . Ljudi su vekovima verovali da je Zemlja ravna ploča koju na leđima drže džinovske kornjače, da postoji kraj sveta, ivica sa koje se može pasti u bezdan. Oni se nisu samoobmanjivali niti su bili obmanuti, već su bili u zabludi. Na osnovu raspoloživih dokaza, ili pre u nedostatku bilo kakvih dokaza, oni su formirali određeno verovanje. Ali, posle relevantnih pomorskih istraživanja ustanovljeno je da u ma kom pravcu da se krećete na kraju dolazite na isto mesto, da nema nikakvog kraja sveta sa čije bi se ivice moglo pasti u ambis; u svetlu novih dokaza ljudi su postepeno promenili svoja verovanja.

Na sličan način možemo biti u zabludi da li su nečiji motivi altruistički ili egoistički, ali na osnovu empirijske evidencije u određenom vremenskom periodu možemo relativno lako da utvrdimo kakvi su njegovi postupci. Ako su njegovi postupci altruistički, ne bi trebalo da dovodimo u pitanje postupak na osnovu analize motivacionog mehanizma, odnosno trebalo bi da se uzdržimo od takve analize.

Konačno, osoba S se samoobmanjuje kada pogrešno veruje da p , iako joj je dostupna evidencija da $ne-p$, koju S na neki način ignoriše, zanemaruje, pristrasno tumači ili propušta da uvidi služeći se različitim strategijama. Osnovna teškoća i razlika u odnosu na obmanjivanje sastoji se u tome što je subjekt koji obmanjuje ujedno i onaj koji je obmanut. Dok subjekt koji obmanjuje nekog drugog zna da to čini, subjekt koji se samoobmanjuje, prema pretpostavci da takav postupak ne bi trebalo da bude otkriven, to ne bi trebalo da zna. Kada bi znao, onda ne bismo mogli uopšte da govorimo o takvom fenomenu kao što je samoobmanjivanje. Različiti autori predlažu različite uslove i modele za tumačenje samoobmanjivanja.

Alfred Mel (Alfred Mele) predlaže četiri uslova koja su prema njegovom mišljenju dovoljna da bi se moglo reći da se osoba samoobmanjuje kada prihvata verovanje p . 1.) Verovanje da p koje S prihvata je pogrešno; 2.) S tumači relevantne ili bar naizgled relevantne podatke za istinosnu vrednost da p na motivaciono pristrasan način; 3.) Ovaj pristrasan način je nedevidijantan uzrok S -ovog prihvatanja verovanja p ; 4.) Skup podataka koje S poseduje u to vreme pružaju više osnova da $ne-p$, nego da p .²⁷

Mel nastoji da prevaziđe problem koji poizlazi iz tumačenja samoobmanjivanja po analogiji s obmanjivanjem. Ako je samoobmanjivanje analogno s obmanjivanjem, onda S *svesno* navodi sebe da pogrešno veruje da p , iako zna da $ne-p$. To znači da S istovremeno veruje da p i da $ne-p$, odnosno ima dva suprotstavljena verovanja, što je neprihvatljivo. To je takođe i razlog zašto se na samu mogućnost samoobmanjivanja gleda s izvesnim stepenom skepticizma. Osim toga, ako S zna da $ne-p$ i ako samoobmanjivanje tumačimo po analogiji s obmanjivanjem, onda S mora sebe da ubedi da p uprkos znanju da $ne-p$. Subjekt, dakle, obmanjuje sebe znajući da se obmanjuje. Mel smatra da ovakvi paradoksi ne nastaju ukoliko samoobmanjivanje ne shvatimo na intencionalan način i ako prihvatimo njegova četiri uslova.

Prema njegovom mišljenju do samoobmanjivanja dolazi ne tako što subjekt ima nameru da obmanjuje samog sebe, već zato što ima snažno izraženu želju da nešto bude istinito ili lažno ili ima neku emociju koja ga vezuje za verovanje koje usvaja ili nastoji da očuva. On se onda služi različitim strategijama koje se odnose na manipulaciju dostupnim podacima u prilog ili protiv verovanja koje usvaja ili koje je usvojio, a za koje je vezan na neki afektivan način. Strategije koje navodi Mel strukturirane su tako da subjekt dostupne podatke tumači na motivaciono pristrasan način – S želi da p bude istinito, ili pak S želi da p bude pogrešno – i u skladu s tim interpretira i prikuplja podatke koji bi potkrepili ili opovrgli ono u šta S veruje. Te strategije su: (1.) *negativna misinterpretacija* – želja da p čini da S u evidenciju za p ne ubraja podatke koje bi, da te želje nema, ubrajao u evidenciju protiv p ; (2.) *pozitivna misinterpretacija* – želja da p dovodi do toga da S interpretira podatke kao

da podržavaju p iako bi ih da te želje nema ubrajao u evidenciju protiv p ; (3.) *selektivno obraćanje pažnje* –želja da p dovodi do toga da S ne usmerava pažnju na dokaze protiv p i da se fokusira na one koje ide u prilog p ; i (4.) *selektivno prikupljanje podataka* - želja da p dovodi do toga da S previđa očigledne dokaze za $ne-p$ i nastoji da pronalazi manje pristupačne dokaze za p .²⁸

Mel smatra da se problem dvostrukog verovanja rešava ako pretpostavimo da se subjekt koji se samoobmanjuje služi mehanizmima navedenih strategija jer one ne pretpostavljaju da je subjekt imao nameru da se samoobmanjuje, kao što to pretpostavljaju intencionalistička tumečenja problema samoobmanjivanja.

Robert Audi (Robert Audi), s druge strane smatra da postoji jaz između onoga što osoba koja se samoobmanjuje otvoreno i iskreno saopštava i onoga što nesvesno zna. Tako, prema Audiju osoba S se samoobmanjuje u odnosu na propoziciju p ako i samo ako (1.) nesvesno zna da $ne-p$; (2.) iskreno tvrdi da p ; (3.) ima bar jednu želju koja objašnjava zašto nesvesno veruje da $ne-p$ i zašto tvrdi p uprkos dokazima protiv p . Osoba tvrdi da p , ali nesvesno zna da $ne-p$, što znači da ona u datom vremenskom trenutku nema simultana verovanja da p i da $ne-p$, već veruje da $ne-p$, ali je to verovanje od nje skriveno. Psihološki mehanizam koji podupire samoobmanjivanje je, prema Audiju, racionalizacija. Ona pruža prihvatljiv razlog ili skup razloga za određenu vrstu ponašanja koje bi moglo da otkrije da je verovanje koje S ima pogrešno.²⁹ Ustvari, samoobmanjivanje i racionalizacija stoje u odnosu međuzavisnosti i međusobno se podupiru.

Robert Trivers je u predgovoru za Dokinsovo delo *Sebični gen* skicirao svoju naučnu teoriju samoobmanjivanja:

[...] ako je obmanjivanje osnovna stvar u saobraćanju među životinjama, onda mora postojati i oštra selekcija u korist uočavanja obmanjivanja, što, dalje, treba da dovede do izdvajanja višeg stupnja samoobmanjivanja, odnosno do toga da neke radnje i pobude postanu nesvesne kako se – tananim znacima koji bi poticali iz svesti o njima – ne bi odala obmana koja se primenjuje. Stoga bi ono uobičajeno gledište da prirodno odabiranje daje prednost stvaranju takvog nervnog sistema koji će omogućavati sve tačnije i tačnije predstave sveta moralo biti veoma naivno viđenje mentalne evolucije.³⁰

Prema Triversu, samoobmanjivanje je direktno povezano s obmanjivanjem drugih, tako da je samoobmanjivanje uvek u službi obmanjivanja. Trivers tumači samoobmanjivanje po analogiji s obmanjivanjem i usvaja model dvostrukog verovanja, a svesni deo uma tumači kao neku vrstu „socijalnog fronta“ koji individue

28 Navedeno prema: Mele, A., *Self-Deception Unmasked*, Princeton: Princeton University Press, (2001) pp. 25-27.

29 Audi, R., *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, (1997), pp. 131 – 134.

30 Vidi Dokins, R., *Sebični gen*, Vuk Karadžić, Beograd, 1979., str. 12.

koriste kako bi zavarale druge i izvukle za sebe neku korist plasiranjem pristrasnih informacija, dok istinite informacije ostaju zatvorene u sferi nesvesnog. Određene informacije koje bi za njega bile nepovoljne subjekt želi da prikrije od drugih, te je, shodno tome, najefikasniji način da ih sakrije od drugih, da ih prikriva i od sebe. Prema njegovim rečima, osnovna obeležja samoobmanjivanja su poricanje obmanjivanja, nesvesno sprovođenje sebičnih i obmanjujućih smicalica, predstavljanje sebe u javnosti kao altruiste kome je stalo do interesa drugih, stvaranje pristrasnih društvenih teorija i pripovesti o sopstvenom ponašanju koje prikrivaju prave namere subjekta i potpomažu proces obmanjivanja. Trivers tvrdi da je cena samoobmanjivanja pogrešno opažanje i interpretacija realnosti sa potencijalno pogubnim posledicama i nedelotvoran, fragmentisan mentalni sistem.³¹ Poricanje i projekcija su, prema njegovom mišljenju, osnovni psihološki mehanizmi koji služe kao potpora samoobmanjivanju.

Glavna zamerka koju Mel upućuje Triversu se odnosi na prihvatanje pozicije dvostrukog verovanja, kao i da postuliranje nesvesnih verovanja koja utiču na formiranje obmanjujućih verovanja/informacija nije neophodno. Čak i ako je Trivers u pravu da je samoobmanjivanje evoluiralo u cilju obmanjivanja, Mel smatra da je njegov model za interpretaciju ovog procesa bolji od modela dvostrukog verovanja.³²

Ne upuštajući se u razmatranje pitanja da li je samoobmanjivanje svestan ili nesvestan proces možemo da izdvojimo osnovne mehanizme koji dovode do samoobmanjivanja i koji su mu u osnovi. Oni su: (1.) manipulacija evidencijom; (2.) racionalizacija; (3.) poricanje obmanjivanja. Takođe, samoobmanjivanje i prateći mehanizmi najčešće služe nekim svrhama ličnosti tako što posreduju između onog kako opažamo sebe i kako nas drugi opažaju, odnosno kako opažamo sebe i kako želimo da se predstavimo drugima, bilo da se radi o predstavljanju u boljem svetlu ili nastojanju da se očuva slika o sebi (ili drugima do kojih nam je stalo).

Jedan od primera samoobmanjivanja s kojim se susrećemo u svakodnevnom životu je da su strastveni pušači uvereni u manju štetnost duvanskog dima nego što to pokazuju empirijska istraživanja. Suočeni s empirijskom evidencijom oni koriste različite strategije da opravdaju svoje verovanje da pušenje nije štetno, kao i da pokažu da je njihovo ponašanje racionalno. Tako, na primer, tvrde da medicinska istraživanja nisu dovoljno precizna, da ne obuhvataju dovoljan broj onih koji su oboleli, a da nikada nisu zapalili cigaretu, da su istraživanja smišljeno usmerena

31 Trivers, R., "The Elements of a Scientific Theory of Self-Deception," in *Natural Selection and Social Theory: Selected Papers of Robert Trivers*, OUP, 2002. pp. 272 – 276. O pogubnim posledicama samoobmanjivanja vidi Trivers, R. and Newton, H. P., "The crash of Flight 90: Doomed by self-deception?", in *Natural Selection and Social Theory: Selected Papers of Robert Trivers*, OUP, 2002. pp.262 – 271.

32 Mele, A., *Self-Deception Unmasked*, Princeton: Princeton University Press, (2001) p. 89.

protiv duvanske industrije, itd... Oni su skloni tome da upozorenja o štetnosti duvanskog dima na kutijama cigareta ne uzimaju za ozbiljno, odmahuju rukom i nastavljaju sa svojim ritualom, paleći cigaretu. S manjim rizikom od oboljenja, opada i skepticizam u pogledu empirijske evidencije, tako da nepušači ili oni koji manje više umereno puše ne sumnjaju da pušenje zaista ugrožava zdravlje u značajnoj meri.

Nešto drastičniji primer može da bude ilustracija činjenice koliko društveni pritisak da se bude dobra osoba ili da se predstavimo u boljem svetlu može biti izvor samoobmanjivanja. Audi ide tako daleko da tvrdi da, budući da su ljudska bića sposobna da internalizuju određena pravila postupanja u socijalnim kontaktima, moral može da postigne to da se određena verovanja i želje potisnu iz vidokruga svesnih želja i verovanja, odnosno može da utiče na pojavu samoobmanjivanja koje nam sa svoje strane pomaže da imamo bolju sliku o sebi.³³

Da društveni pritisak može da ima uticaja na samoobmanjivanje subjekta, potvrđuje i primer Alfreda Gejnora (Alfred Gaynor), serijskog ubice koji je odgovoran za smrt devet žena i jednog deteta. On je istražiteljima koji su ga ispitivali izjavio sledeće: „Znam da je teško to razumeti, ali ja sam zaista *dobra osoba*“. Prema njegovim rečima, on nije ranije želeo da prizna zločine koje je počinio jer *nije želeo da povredi svoju majku* koja je u međuvremenu umrla i jer je bio *posramljen* zbog onoga što je učinio. „*Nisam želeo da izgleda kao da sam čudovište*, ali sam došao do zaključka da jesam“. Ono što Gaynor misli o sebi ne podudara se s onim što njegovi postupci o njemu govore. On najpre tvrdi da je istinski dobra osoba, da nije želeo da prizna zločine kako ne bi povredio majku, da je osećao krivicu i bio posramljen kao i da nije želeo da u očima drugih izgleda kao čudovište. Možemo pretpostaviti da Gaynor razmišlja po sledećem modelu: „Ja sam dobra osoba. Dobra osoba voli svoju majku. Osoba koja voli svoju majku ne želi da je povredi. Osoba koja ne želi da povredi svoju majku ne može da bude čudovište. Ja ne želim da izgledam kao čudovište. Ja nisam čudovište. Ali, ja sam učinio niz zločina. Osoba koja počinu niz zločina ne može da bude dobra. Dakle, ja sam čudovište. Osećam krivicu i posramljen sam.“. On je počinio zločine, što ga svakako ne čini altruistom i dobrom osobom, a zatim ih prikriva, prema njegovim rečima, iz altruističkih motiva, jer ne želi da povredi svoju majku. Ali, on težinu svojih zlodela u svakom slučaju prikriva i od sebe, jer u suprotnom ne bi mogao da izjavi da je dobra osoba, pod pretpostavkom da je sposoban da razlikuje dobro i zlo. Gaynor na kraju dolazi do zaključka da njegova verovanja izražena rečima „ja sam dobra osoba i nisam čudovište“ nisu istinita. Ona su delom slomljena pod pritiskom stvarnosti, a delom pod pritiskom protivrečnosti u verovanjima koja ima u različitim vremenskim intervalima, kao i pod pritiskom psihološke tenzije koju ona stvara.

33 Audi, R., *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, (1997), p. 132.

Budući da je društvo u kome živimo tako ustrojeno da se od pojedinca očekuje, a neretko se pred njega i postavlja zahtev ili dužnost³⁴, da se prema drugima ophodi altruistički i, shodno tome, da ima altruističke motive, retko će se desiti da će autentični altruista imati potrebu da se predstavi kao egoista i da će se samoobmanjivati da je egoista. S druge strane, čini se da će egoista imati dosta razloga da svoje egoističke planove i postupke zaogrne velom altruizma. Ti razlozi se mogu odnositi kako na efikasnost ostvarenja planova, tako i na lagodnije funkcionisanje u socijalnom kontekstu. Iako će postupci subjekta ponekad biti altruistički, njegovi motivi bi mogli uvek biti egoistički, a da bi ih prikrio od drugih biće najbolje da se posluži nekom od gore navedenih strategija prikrivajući ih i od sebe. Samoobmanjivanje je onda poslednje utočište psihološkog egoizma. Ali to ne mora biti slučaj ako motive i postupke posmatramo odvojeno jedne od drugih i ako vrednujemo jedino postupke, ne zadirući u njihovu psihološku pozadinu.

Ukoliko pomogne nekome u nevolji, recimo ako pomogne susedu da ugasi požar koji ugrožava njegovo domaćinstvo i porodicu, neko bi mogao da tvrdi da je motiv koji ga pokreće na takvo postupanje nesebična želja da pomognu susedu i njegovoj porodici, ali da je ono što ga stvarno motiviše želja za nekom ličnom koristi. To bi bilo stanovište psihološkog egoizma. Pretpostavimo da je sused imućan, a da onaj ko pomaže nije i da mu je očajno potrebna pozajmica. On onda pomaže susedu u nevolji s očekivanjem da će dobiti novac koji mu je neophodan i koji će verovatno teško moći da vrati, ali se pritom osigurava da mu se on nikada i ne potražuje. On svoje motive može da prikaže kao altruističke i on to i čini, a kako bi ih što uspešnije predstavio na taj način, on može da svoju potrebu za pozajmicom potisne ili da pruži neki manje ili više koherentan skup razloga da je ono što ga navodi da pruži pomoć želja da se pomogne, a ne potreba za novcem. U tom slučaju, ugrožavanje života prilikom gašenja požara je učinjeno iz egoističkih razloga, a ukoliko su strategije samoobmanjivanja bile efikasne subjekt će imati povoljniju sliku o sebi kao o autentičnom altruisti. Neko bi rekao da su ti razlozi veoma sumnjivog moralnog kredibiliteta ili čak podmukli. Uprkos tome, delo je učinjeno, pomoć je pružena, a pozajmica nikada ne mora biti data i subjekt se možda, posmatrano iz lične perspektive, uludo izlagao riziku. Međutim altruistički postupak ostaje, uprkos egoističkim motivima, za koje recipijent ili neko drugi u krajnjem slučaju ne mora ni da zna. Osim toga, možemo pretpostaviti da on to i ne može da sazna, osim ako mu subjekt to eksplicitno ne saopšti ili, što je manje

34 U članu 54. Ustava Srbije iz 1990. godine koji nije više na snazi stoji da je „dužnost svakoga da drugome pruži pomoć u nevolji i da učestvuje u otklanjanju opšte opasnosti“. Problem s ovom odredbom (koje u kasnijim ustavima nema) sastoji se u tome što je zakonodavac dužan da na osnovu ove odredbe donese zakon koji bi regulisao kako i u kojim prilikama je pojedinac dužan da pomogne nekome u nevolji i da u skladu s tim propiše sankcije za one koji propuštaju da pomognu. Tako bi neko mogao krivično ili prekršajno da odgovara zato što je, recimo, propustio da da prosjaku milostinju.

verovatno, ako se ne posluži nekom invanzivnom procedurom kako bi saznao. Tako, iako subjekt u psihološkom smislu može biti egoista, on je u bihejvioralnom smislu altruista. U navedenom primeru on je recipročni altruista s neizvesnim izgledom na uspeh ostvarenja budućih očekivanja.

S druge strane, onaj ko se izdaje za altruistu može se samoobmanjivati da je ono što čini zaista od koristi onima kojima se čini, dok im u stvari nanosi štetu. Pridržavajući se dihotomije egoizam/altruizam, njegovi motivi ne moraju da budu egoistički. On jednostavno može biti ideološki ili na neki drugi način indoktriniran da ne prepozna svoje postupke kao one koji ugrožavaju nečiju slobodu, psihički i fizički integritet, ako oni vode nekom cilju koji je obično tako visoko postavljen da je realno teško ostvariv ili čak nedostizhan. Takav bi bio slučaj s onima koji dosledno slede neku „humanu“ političku ili religijsku ideologiju. Oni mogu da budu uvereni u to da je njihov asimptotski ideal i da su njihova načela altruistička, da su motivi koje imaju altruistički (oni to stvarno mogu i da budu, npr. izraženi željom da ljudi žive u humanijim uslovima, itd...), ali njihovi postupci mogu da budu takvi da protivreče onome u šta su uvereni. Slika o sebi se onda može očuvati ili popraviti na osnovu neke od gore navedenih strategija samoobmanjivanja. Na primer, osoba bi onda mogla da pruži manje ili više koherentan skup razloga za svoje postupanje. Što je taj skup razloga koherentniji to su veće šanse da se drugi ubede u opravdanost postupaka i ispravnost namera. Što je taj skup koherentniji to su veće šanse da sam subjekt nastavi da veruje u opravdanost postupaka i ispravnost namera. Međutim, to što subjekt ima koherentan skup verovanja koja imaju funkciju u opravdanju postupaka i namera ne povlači za sobom to da taj skup, na bilo koji način, korespondira sa stvarnošću.

Jedna od najočiglednijih slabosti samoobmanjivanja je nestabilnost. Onaj ko se samoobmanjuje to ne može da čini u dugom vremenskom periodu. Prema Audiju, da bi se došlo i ostalo u stanju samoobmane, potrebno uložiti veliki psihološki napor, kao što su neophodne i posebne okolnosti da bi se iskreno tvrdilo nešto za šta osoba zna da nije istinito. On ističe da su ljudska bića ipak dovoljno racionalna da, u krajnjoj konsekvenci, postanu svesna evidencije na osnovu koje imaju određeno verovanje i da to čak mogu da priznaju.³⁵ S druge strane, Mel naglašava da u slučaju samoobmanjivanja, što je snažnija evidencija protiv usvojenog verovanja, to je teže zadržati to verovanje.³⁶ Psihološka tenzija i pritisak dokaza protiv određenog verovanja dovode do toga da se iluzije proizvedene samoobmanjivanjem rasprše, što može imati negativne psihološke posledice.

Ali, samoobmanjivanje ima i pozitivnu stranu. Audi smatra da ono ne mora biti stereotipski shvaćeno kao intrinzično iracionalno ili kao korumpirajući faktor racionalnosti nekog postupka koji iz samoobmanjivanja sledi, jer postupak koji je

35 Audi, R., *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, (1997), p. 143.

36 Mele, A., *Self-Deception Unmasked*, Princeton: Princeton University Press, (2001) p. 57.

posledica samoobmanjivanja može da bude u velikoj meri u službi pojedinca, i stoga može da bude u minimalnom smislu racionalan.³⁷

Pretpostavimo da su subjekti instrumentalno racionalni. Pretpostavimo da je želja za samoodržanjem racionalna i da ljudi kao racionalna bića u većini slučajeva preferiraju samoodržanje naspram svih drugih mogućih predmeta njihovih želja. (Zapazimo da je ova želja ujedno i egoistička.) Služiti se različitim sredstvima kako bi se ostvarila želja za samoodržanjem je, onda, racionalno. Ako je sredstvo za održanje života samoobmanjivanje, onda je ono racionalno. Ako će nekog subjekta, potencijalnog samoubicu, samoobmanjivanje odvratiti od samoubistva tako što će on svoju lošu životnu poziciju manipulacijom dostupnim podacima, racionalizacijom, poricanjem ili nekim drugim psihološkim mehanizmom predstaviti u drugačijem svetlu, onda pod pretpostavkom da je samoubistvo iracionalno, samoobmanjivanje mora biti bar delimično racionalno.

Zaključak

Jedan deo problema vezanih za odnos egoizma i altruizma može se eliminisati ukoliko se kao predmet moralnog ocenjivanja uzmu isključivo postupci pojedinca. Uzdržavanje od prosuđivanja, analize i ocenjivanja motivacionih mehanizama koji stoje u pozadini postupka omogućava nam da taj mehanizam ne koristimo kao diskvalifikativno svojstvo subjekta. Iz prihvatanja altruizma kao univerzalne norme postupanja slede brojni problemi slični onima koji se obično vezuju za egoizam. Recipročni altruizam je shvaćen kao onaj princip koji zadovoljava minimalne kriterijume neophodne za ophođenje prema drugima. Iako je uobičajeno da se egoizam shvata kao generator međuljudskih konflikata pokušao sam da ovu jedностранu sliku donekle izmenim u korist egoizma, a protiv altruizma. Jedan od očiglednih oblika samoobmanjivanja je kada neko tvrdi da nešto čini u najboljem interesu nekog drugog, bez obzira na to da li je taj drugi saglasan s tim ili da li su njegovi interesi uopšte i na najminimalniji način zadovoljeni takvim činom. Uobičajena verbalna formula opravdanja ovakvog postupanja je: „To je za tvoje (njegovo/njeno) dobro“. Roditelji ovo veoma često čine kada su u pitanju deca, što ne mora nužno predstavljati problem, jer proces vaspitanja ponekad nalaže da se ne uvažava ono što dete smatra svojim ličnim interesom. Ali, kada se odrasli na takav način ophode jedan prema drugome, onda takva vrsta postupanja generiše jedan niz problema koji se odnose na ugrožavanje individualne slobode. Činjenje nečega za nečije dobro, nezavisno od toga da li je on s tim saglasan i nezavisno od toga da li smatra da mu takva vrsta postupanja koristi, je jedan od najsuptilnijih oblika agresije koji srećemo u ljudskom svetlu. Ako neko i želi da bude altruista, onda bi

37 Audi, R., *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, (1997), p. 149.

trebalo da zna da se interesima drugih najbolje služi tako što se ne ometaju da ostvaruju sopstvene interese. Ono što iz ovakvog razumevanja međuljudskih odnosa sledi je model minimalnog morala, čija su osnovna načela ne ometati i ne činiti štetu drugome.

Igor Živanović
Filozofski fakultet, Beograd

Literatura

- Audi, R., *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, (1997).
- Axelrod, R., *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books, (1984.)
- Bajer, K., „Egoizam“, u *Uvod u etiku*, Ur. Piter Singer, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojadinovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, (2004).
- Dokins, R., *Sebični gen*, Vuk Karadžić, Beograd, (1979.)
- Gert, B., „Hobbes and Psychological Egoism“, in *Jurnal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 4. (Oct. – Nov., 1967).
- Hampton, J., *Hobbes and Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, (1986).
- Hinman, L. M. *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*, Wadsworth Publishing, (2007).
- Hobbes, T., *De Cive*, (1651), dostupno na <http://www.constitution.org/th/decive.htm>
- Hume, D., *A Treatise Of Human Nature*, The Floating Press, (2009).
- Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd (2008).
- Kavka, G., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, (1986).
- Kavka, G., „Hobbes’s War of All Against All“ in *Ethics*, Vol. 93, No.2. (Jan., 1983).
- Mele, A., *Self-Deception Unmasked*, Princeton: Princeton University Press, (2001).
- Rand, A., *The Virtue of Selfishness*, Signet, New York, (1964).
- Sesardić, N., „Recent Work on Human Altruism and Evolution“, *Ethics* 106 (October 1995).
- Sober, E., *From a biological point of view: essays in evolutionary philosophy*, CUP, (1994).
- Trivers, R. and Newton, H. P., „The crash of Flight 90: Doomed by self-deception?“, in *Natural Selection and Social Theory: Selected Papers of Robert Trivers*, OUP, (2002).
- Trivers, R., „Reciprocal Altruism: 30 Years Later“ in *Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution*, (Eds) Peter M. Kappeler, Carel P. van Schaik, Springer-Verlag, Berlin, (2006).
- Trivers, R., „The Evolution of Reciprocal Altruism“, in *Natural Selection and Social Theory: Selected Papers of Robert Trivers*, OUP, (2002).
- Trivers, R., 2000, „The Elements of a Scientific Theory of Self-Deception,“ in *Natural Selection and Social Theory: Selected Papers of Robert Trivers*, OUP, (2002).
- Williams, B., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, (1973).
- Willson, E. O., *O ljudskoj prirodi*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, (2007).

Igor Živanović

Egoism, Altruism and Self-Deception

(Summary)

This paper represents an attempt to explain the interdependence of egoism and altruism as normative concepts and the possible practical and theoretical consequences if one intends to adhere to the either side of this dichotomy. As possible solutions to some problems arising from egoism and altruism author suggests that motivational mechanism shouldn't been taken as disqualifying feature of an act or an agent. In the context of interrelation of egoism and altruism special attention is paid to self-deception as psychological, epistemological and ethical problem.

KEY WORDS: egoism, altruism, motives, self-deception