

Originalni naučni rad
UDK 17.021/.023
165.5:162

IGOR ŽIVANOVIĆ

**REFLEKSIVNI EKVILIBRIJUM
I PROBLEM OPRAVDANJA U ETICI**

Nanositi bol drugoj osobi nije ispravno. Većina osoba je saglasna s ovim stavom. Međutim, većina je takođe svesna da postoje situacije kada je nanošenje bola drugoj osobi dopustivo ili čak poželjno. Takve situacije bi mogle da obuhvataju, recimo, preduzimanje različitih medicinskih intervencija koje su bolne. Nanošenje bola nižeg intenziteta može da bude opravdano u onim slučajevima kada se to čini da bi se izbegao bol većeg intenziteta. Takva vrsta nanošenja bola bi bilo intramuskularno davanje lokalne anestezije ili preduzimanje neke invazivne medicinske procedure kako bi se osoba održala u životu. Početni stav da nije ispravno nanositi bol drugoj osobi se menja, jer postoje situacije u kojima je to opravdano. Dakle, da bi subjekt naneo bol nekome on bi za to morao da ima opravdanje. Promenjeni moralni sud bi glasio da nije ispravno *neopravdano* nanositi bol drugoj osobi. Iscrpna lista slučajeva u kojima je ispravno i opravdano nanositi bol je ono što bi konstituisalo opravdanje za ovaj sud. Osim toga, u kontekstu opravdanja u razmatranje bismo mogli da uzmemo i različita saznanja iz filozofije, prirodnih, društvenih i humanističkih nauka težeći maksimumu koherentnosti sistema verovanja. Kada to činimo upuštamo se u proces opravdanja metodom (opsežnog) refleksivnog ekvilibrijuma.

Skenlon (T. M. Scanlon), ide tako daleko da tvrdi da je ovaj metod, kada je ispravno shvaćen, najbolji način odlučivanja o problemima morala, kao i o mnogim drugim problemima. Prema njegovom mišljenju to je jedini odbranljiv metod, čije su moguće alternative samo opsene.¹ Depol (Michael R. DePaul) odlazi još dalje. On tvrdi da iako metod refleksivnog ekvilibrijuma nužno ne vodi subjekta ka istinitim verovanjima, istini ili opravdanim

1 Scanlon 2003: 149.

verovanjima, to je ipak jedini racionalni metod, odnosno da su sve alternative ovoj metodi iracionalne.²

Metod reflektivnog ekvilibrijuma, mada ne pod tim imenom, u savremenu filozofiju je uveo Nelson Gudman (Nelson Goodman) pedesetih godina prošlog veka u svom delu *Fact, Fiction and Forecast*, kao model opravdanja indukcije. Ovaj metod je „popularizovao“ Džon Rols (John Rawls) predstavivši ga kao adekvatan metod opravdanja u filozofiji morala i političkoj filozofiji. Rolsu takođe dugujemo ime ovog metodološkog postupka. Iako se može napraviti distinkcija između reflektivnog ekvilibrijuma kao metodološkog postupka i ravnotežnog stanja do koga se dolazi postupanjem po ovom metodu, prevashodni cilj ovog rada je da objasni sam metod kao koherentistički model opravdanja u etici i da ispita da li je on podesan za donošenje partikularnih moralnih odluka.³ Pretpostavlja se da metod reflektivnog ekvilibrijuma vodi stanju koje se u literaturi takođe naziva reflektivni ekvilibrijum, tj. vodi sistematizaciji i koherentnosti subjektivih verovanja ili stavova i to tako što se otklanjanju protivrečnosti i uspostavlja ravnoteža. Ravnoteža se u sistemu verovanja uspostavlja, s jedne strane putem otklanjanja ili modifikacije onih verovanja, stavova ili sudova koji narušavaju ravnotežu, ili s druge strane, dodavanjem novih verovanja, stavova ili sudova koji doprinose postizanju harmoničnosti sistema. Opis stanja reflektivnog ekvilibrijuma ovde nije od velikog značaja.

Prvi deo ovog rada razmatra istorijsku pozadinu metoda u kontekstu opravdanja indukcije. U drugom delu, u kontekstu Rolsove filozofije, upućuje se na distinkciju između ograničenog i opsežnog reflektivnog ekvilibrijuma i raspravlja se o osećaju za pravdu. Zagovornici reflektivnog ekvilibrijuma kao valjani metod uzimaju isključivo njegovu opsežnu varijantu koja, kako veruju, omogućava konstrukciju pouzdanije moralne teorije, budući da u razmatranje ne uzima isključivo verovanja i principe koje subjekt ima, već i određeni skup pozadinskih teorija koje, kako se pretpostavlja, pružaju adekvatan test valjanosti početnih stavova (verovanja) i pouzdaniju formulaciju principa. U kontekstu optužbi za intuicionizam, subjektivizam i nepouzdanost metode reflektivnog ekvilibrijuma razmatra se predlog da se znanja eksperata, a ne moralne intuicije, uzmu kao početna tačka promišljanja o dobrom, ispravnom i pravednom. Ovaj predlog se zatim odbacuje s obzirom na osobenosti moralnog suđenja. Najveći deo rada je posvećen deliberativnom aspektu reflektivnog ekvilibrijuma. Uzimajući u obzir, značaj ovog metodološkog postupka za Rolsovu filozofiju, kao i značajne pojmovne i terminološke distinkcije koje mu dugujemo, pominjanje Rolsa u različitim kontekstima se činilo neizbežnim.

2 DePaul 1998: 198 – 302.

3 Depol je mišljenja da reflektivni ekvilibrijum nije nespojiv s fundacionalizmom. DePaul: 1986.

Rani radovi: Nelson Gudman

Uopšteno govoreći, refleksivni ekvilibrijum je metoda koja, ako se dosledno sledi, vodi sistematizaciji i koherentnosti subjektivih verovanja putem otklanjanja protivrečnosti čime se uspostavlja ravnoteža. Protivrečnosti se uklanjaju iz sistema verovanja i uspostavlja se ravnoteža, tako što se s jedne strane, odstranjuju, modifikuju ili prilagođavaju ona verovanja ili stavovi koji narušavaju ravnotežu već postojećeg sistema verovanja, ili s druge strane, tako što se već postojećem sistemu verovanja dodaju nova verovanja, pod pretpostavkom da doprinose postizanju harmoničnosti.

Do zamisli o tome da je adekvatni model opravdanja upravo ovakva vrsta prilagođavanja, usklađivanja i modifikacije sistema verovanja Gudman dolazi analizirajući *Hjumov problem*. Reč je o problemu opravdanja indukcije: da li je, i ako jeste, zašto je racionalno prihvatiti zaključak induktivnog argumenta kao istinit ili verovatno istinit. Obično pretpostavljamo da će budućnost ličiti na prošlost, da će se događaji koji su se s određenom učestalošću ponavljali u prošlosti s istom učestalošću ponavljati i u budućnosti. Ako su do sada opaženi objekti ($O_1, O_2, O_3, \dots, O_n$) iz klase K imali svojstvo F , onda će i naredni opaženi objekat O_{n+1} iz klase K imati svojstvo F . Iz toga zaključujemo da svi O iz klase K imaju svojstvo F . Ako su sve do sada opažene vrane bile crne, i naredna opažena vrana će biti crna. Dakle, sve vrane su crne. Dejvid Hjum (David Hume) je mislio da je osnova ovakvog zaključivanja navika. Međutim, Gudman je bio nezadovoljan ovim deskriptivnim objašnjenjem onoga na šta se subjekt oslanja kada od pojedinačnih slučajeva dolazi do opštih zaključaka, jer ono nije predstavljalo opravdanje indukcije.⁴

Gudman se pita na koji način opravdavamo indukciju i odgovara da to činimo na isti način kao što opravdavamo dedukciju, a dedukciju opravdavamo tako što pokazujemo da su zaključci izvedeni na osnovu opštih pravila deduktivnog zaključivanja koja i sama treba da budu opravdana i valjana. Na sličan način, da bismo opravdali induktivno zaključivanje moramo moći da pokažemo da se ono povinuje pravilima indukcije.⁵ Pravila zaključivanja bismo mogli da opravdamo ako bismo bili u stanju da pokažemo da su u saglasnosti s određenim prihvatljivim partikularnim zaključcima, dok bi partikularni zaključci bili opravdani ako se povinuju opravdanim i valjanim pravilima. Prema Gudmanovim rečima, ovakva procedura je cirkularna, ali on dodaje da ovakva vrsta cirkularnosti nije rđava.

Ovo izgleda očigledno cirkularno. Rekao sam da su deduktivna zaključivanja opravdana njihovom usklađenošću s valjanim opštim pravilima, a da su opšta pravila opravdana njihovom usaglašenošću s valjanim zaklju-

4 Goodman 1983: 60 – 61.

5 Goodman 1983: 63.

čivanjima. Ali, ovaj krug nije rđav (vrli krug). Poenta je u tome da su pravila i pojedinačna zaključivanja opravdana tako što su usaglašeni jedni s drugim. *Pravilo biva dopunjeno ako dopušta zaključivanje koje nismo spremni da prihvatimo; zaključivanje se odbacuje ako krši pravilo koje nismo spremni da menjamo.* Proces opravdanja je delikatan postupak uzajamnog prilagođavanja između pravila i prihvaćenih zaključivanja; a u postignutoj saglasnosti leži jedino opravdanje koje je oboma potrebno (Goodman 1983: 64).

Grubo govoreći, metod refleksivnog ekvilibrijuma je proces usklađivanja sudova i principa, nezavisno od domena istraživanja. U moralnoj filozofiji to je metodološki postupak usklađivanja promišljenih moralnih sudova i moralnih principa, odnosno moralnih sudova, principa i pozadinskih teorija u slučaju opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma o čemu će naknadno biti reči.

Ono što je Goodman predložio kao metod opravdanja indukcije, a što će Rols kasnije da preuzme i primeni na moralnu teoriju poznato je kao *ograničeni* refleksivni ekvilibrijum. Međutim, Rols će u *Teoriji pravde* tvrditi da je zapravo *opsežna* varijanta ovog metoda jedino relevantna za moralnu filozofiju⁶, ali će razliku između ograničenog i opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma učiniti eksplicitnom tek nakon objavljivanja ovog dela.⁷

Rolsova koncepcija refleksivnog ekvilibrijuma

Skenlon identifikuje tri metode opravdanja u Rolsovom delu: (1) intuitivni ili induktivni model refleksivnog ekvilibrijuma; (2) deduktivni model izvođenja principa iz prvobitnog položaja i (3) model zasnovan na ideji javnog uma razvijen u Rolsovoj knjizi *Politički liberalizam*.⁸ Prema prvom modelu principi su opravdani ako mogu da posluže za objašnjenje onih moralnih sudova u koje imamo najviše poverenja i koji nam se čine najprihvatljivijim. Drugi, deduktivni model, zasnovan je na izvođenju principa iz prvobitnog položaja koji je tako zamišljen da su svi ishodi opravdani ukoliko se do njih došlo na osnovu procedure koja se smatra ispravnom. Treći model opravdanja odnosi se na zamisao da se o problemima ustava, elementarne društvene pravde i političkim vrednostima može postići konsenzus racionalnih i razložnih osoba u kontekstu razložnog pluralizma savremenog liberalnog demokratskog društva. Pretpostavka je da razložne sveobuhvatne doktrine zastupljene u kontekstu demokratskog liberalnog društva poseduju izvestan skup zajedničkih momenata, ili da dele jedan broj

6 Rols 1998: 60.

7 Rawls 1999: 289.

8 Scanlon 2003: 139.

približno istih vrednosti, koje mogu da čine momente preklapajućeg konsenzusa o političkoj koncepciji pravde.⁹

Uprkos Rolsovom insistiranju da je osnovni argument *Teorije pravde* onaj koji se oslanja na teoriju racionalnog izbora i aparat društvenog ugovora Kimlika (Will Kymlicka) smatra da je intuitivni argument refleksivnog ekvilibrijuma, zapravo osnovni Rolsov argument, u odnosu na koji je ovaj prethodni sekundaran ili čak izlišan. Neki autori, kao što je recimo Her (Richard M. Hare), smatraju da je Rols velom neznanja podesio ugovornu situaciju tako da dobije rezultat koji je smatrao poželjnim.¹⁰ Vrata za ovakve kritike je odškrinuo sam Rols tvrdnjom da želi da definiše prvobitni položaj tako da dobije željeno rešenje.¹¹ Međutim, Norman Danijels (Norman Daniels) naglašava da ugovorna situacija nije na takav način „naštimovana” i da ipak ima opravdavajuću snagu.¹² Kimlika ističe da su kritike, kakva je bila Herova, donekle osnovane, ali da prenaplašavaju važnost strategije na koju se Rols oslanja. On tvrdi da je ova „podvala” dopustiva i korisna ako je cilj postizanje refleksivnog ekvilibrijuma.¹³ Sličnog mišljenja je, izgleda, i Danijels, doduše s jednom važnom razlikom – on smatra da je ugovor integralni deo ili posebna osobenost opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma.¹⁴

Prevažniji cilj Rolsove moralne i političke filozofije jeste pronalaženje principa pravde oko kojih bi mogla da se postigne saglasnost slobodnih i racionalnih subjekata s osećajem za pravdu. On predlaže da se izbor principa izvrši pod specifičnim okolnostima – u početnom položaju jednakosti iza vela neznanja. Veo neznanja predstavlja metodološku konstrukciju i postavlja izvesna epistemička ograničenja na proces odlučivanja. Načela do kojih bi se došlo putem refleksije bi ubuduće određivala nepristrasne uslove društvene saradnje.

Metod refleksivnog ekvilibrijuma se u Rolsovoj teoriji pojavljuje u kontekstu promišljanja o principima koji bi na adekvatan način mogli da najpre konstituišu, a zatim i regulišu institucionalnu strukturu društva kao kooperativnog poduhvata velikih razmera. Rols pretpostavlja da bi svaki subjekt koji bi se hipotetički dislocirao iz sopstvenog realnog položaja u kome ima određenu društvenu poziciju i ulogu, i kada bi se našao u početnom položaju iza vela neznanja gde su mu nametnuta izvesna epistemička ograničenja koja isključuju pristrasnost, otpočeo proces refleksije o pravdi s jednim manje više neodređenim skupom moralnih sudova različitog nivoa opštosti, da bi konačno kroz različita prilagođavanja i izmene došao

9 Rawls 1996: 133 – 173.

10 Hare 1989: 86.

11 Rols 1998: 138.

12 Daniels 1996: 24.

13 Kymlicka 1990: 69 – 70.

14 Daniels 1996: 48 – 50.

do koherentnog sistema moralnih sudova i principa.¹⁵ Sam proces refleksije i njegovu krajnju tačku Rols naziva refleksivnim ekvilibrijumom.

To je ravnoteža jer se na kraju naši principi i sudovi podudaraju; ona je postignuta rasuđivanjem zato što znamo kojim principima su naši sudovi prilagođeni i znamo premise iz kojih su izvedeni.... Konceptija pravde ne može se dedukovati iz samoočiglednih premisa ili uslova principa; umjesto toga, njeno opravdanje je stvar uzajamne potpore mnogih razmatranja, da bi se sve uklopilo zajedno u jedno koherentno gledište (Rols 1998: 36).

Ovako kako je predstavljena, ova metoda može biti okarakterisana kao ograničeni refleksivni ekvilibrijum, ali budući da je istraživanje koje se preduzima filozofski motivisano Rols misli da je cilj postizanje ne ograničenog, već opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma.

Metoda opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma nalaže da se uzmu u razmatranje ne samo promišljeni moralni sudovi i moralni principi subjekta, već sudovi *svih nivoa opštosti*, od partikularnih moralnih sudova, preko nešto opštijih principa sve do krajnje apstraktnih teorija. Na taj način, opsežnim refleksivnim ekvilibrijumom bi trebalo da budu obuhvaćene i različite filozofske i naučne teorije čija sadržina ili implikacije ne moraju nužno da budu normativne, ali mogu da posluže kao potpora traženom stanovištu.¹⁶

Razlika između ograničenog i opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma načinjena je i par godina ranije u *Teoriji pravde* gde Rols ističe da metod refleksivnog ekvilibrijuma može da se interpretira na dva načina. U prvom slučaju bismo na individualnom planu tražili koherentnost među različitim moralnim sudovima različitog nivoa opštosti moralnog subjekta. U drugom slučaju bismo tražili koherentnost između moralnih sudova različitog nivoa opštosti pojedinačnog moralnog subjekta i potencijalnog mnoštva različitih pozadinskih teorija koje ne moraju da budu striktno moralne. Sadržaj pozadinskih teorija može da obuhvata različita znanja koja dolaze iz domena različitih filozofskih disciplina, ali i prirodnih, društvenih i humanističkih nauka. Ovakva vrsta usklađivanja promišljenih moralnih sudova, moralnih principa i pozadinskih teorija predstavlja opsežnu varijantu refleksivnog ekvilibrijuma.

Postoji, međutim nekoliko tumačenja ravnoteže koja se postiže rasuđivanjem. Pojam se razlikuje u zavisnosti od toga da li je predstavljen samo onim opisima koji manje ili više odgovaraju nečijim postojećim sudovima, izuzimajući manje nesaglasnosti, ili je prikazan sa *svim mogućim*

¹⁵ Up. Rols 1998: 35 – 36.

¹⁶ Rawls 1999: 289.

opisima sa kojima mogu, naizgled zasnovano, da se usklade nečiji sudovi, *zajedno sa svim značajnim filozofskim argumentima za te opise*. U prvom slučaju mi bismo opisivali osećaj za pravdu neke osobe, manje ili više onakav kakav jeste, iako bismo ostavili prostora za izravnjanje određenih nepravilnosti; u drugom slučaju, *osećaj za pravdu te osobe može ali i ne mora da prođe kroz radikalnu promjenu* (Rols 1998: 60.; moj kurziv).

Dakle, u prvom slučaju je reč o ograničenom refleksivnom ekvilibrijumu koji samo sistematizuje subjektive sudove (verovanja) različitog nivoa opštosti i opisuje sistem moralnih sudova koje subjekt ima, dopuštajući ispravljanje nedoslednosti u kontekstu samog sistema, ali tako da ispravljanje ne dovodi do većih pomeranja, što znači da on i nakon refleksije ostaje isti. Individualni sistem moralnih sudova Rols naziva osećajem za pravdu određene osobe. U drugom slučaju je reč o opsežnom refleksivnom ekvilibrijumu. On ne samo što sistematizuje i opisuje individualni sistem moralnih sudova, već i dopušta radikalnu promenu sistema. Čini se da Rols pretpostavlja da kada subjekt svoja moralna shvatanja pokuša da dovede u vezu ili da uskladi s najzastupljenijim moralnim teorijama, s drugim oblastima filozofskog istraživanja ili sa saznanjima dobijenim u prirodnim, društvenim i humanističkim naukama, može da dođe do nečega što bismo mogli da nazovemo moralnim geštalt obrtom.¹⁷

Iako Rols ističe da do takve promene ne dolazi nužno, određeni broj autora smatra da do ovakvog obrta ne može da dođe nikada ili da do njega dolazi izuzetno retko.¹⁸ Svi oni naglašavaju konzervativni aspekt refleksivnog ekvilibrijuma ukazujući na činjenicu da je ono za čime subjekt traga sledeći ovu metodu moralna teorija koja odgovara postojećim moralnim sudovima kojima on otpočinje refleksiju i da tokom uobičajenog procesa rasuđivanja postoji disproporcija između onih stanovišta koja je subjekt spreman da menja u odnosu na ona koja ostaju ista, i to takva da ide u prilog ustaljenim stanovištima.

Opsežni refleksivni ekvilibrijum

Zbog lakšeg razumevanja prethodnih, ali i onih prigovora koji će tek biti izneti u ovom momentu bi bilo poželjno dati nešto formalniji prikaz metode (opsežnog) refleksivnog ekvilibrijuma.

Proces refleksije prolazi kroz sledeće faze:

¹⁷ Depol zastupa ovakvu interpretaciju refleksivnog ekvilibrijuma. Na primer, neko ko je pre čitanja Marksovog dela bio posvećeni hrišćanin, nakon čitanja *Manifesta komunističke partije* bi mogao da postane marksista. Vidi De Paul 1987: 463-481

¹⁸ Singer 1974: 516.; Harman & Kulkarni 2006: 564 – 565.

1. *Skup inicijalnih moralnih sudova.* Subjekt počinje refleksiju skupom početnih moralnih sudova. Sadržaj ovog skupa može da varira, tako da njegovi članovi mogu da budu partikularni moralni sudovi ili moralni principi, a najčešće je reč o tome da ga čini mnoštvo sudova različitog nivoa opštosti uključujući i fragmente različitih teorija. Reč je, dakle, o neuređenom konglomeratu sudova različitog nivoa opštosti. Na subjektu je sada da iz ovog konglomerata moralnih sudova različitog nivoa opštosti, pažljivo izdvoji skup promišljenih moralnih sudova.

2. *Skup promišljenih moralnih sudova.* Iz skupa inicijalnih moralnih sudova subjekt bi trebalo da izdvoji one u koje nakon pažljivog promišljanja ima najviše poverenja. Skup onih sudova koje je subjekt nakon pažljivog promišljanja izdvojio kao one u koje ima najviše poverenja bio bi skup promišljenih moralnih sudova.

Da bi rezultat ovog „filtriranja“ bio ispravan, morali bi da budu isključeni svi oni faktori koji doprinose pogrešci. Dakle, da bi jedan moralni sud bio promišljen subjekt koji ga donosi bi morao da zadovolji sledeće uslove: (a) da bude svestan činjenica koje su značajne za slučaj o kome je reč; (b) da je sposoban da se fokusira na taj slučaj, tj. da nije emocionalno uzbuđen; (c) da je isključen lični interes; (d) da bude siguran, tj. da ne okleva; (e) da je sposoban i da želi da dođe do ispravne odluke.¹⁹ Osim toga sud bi morao da bude stabilan, intersubjektivno prihvatljiv i nezavisan u odnosu na principe.²⁰

Na subjekta koji sudi ne bi trebalo da utiču faktori kao što su zamor, različita afektivna stanja, uticaj psihoaktivnih supstanci, zaslepljenost ideologijom, pogrešna interpretacija činjenica, samoobmanjivanje, itd.²¹ Svi ovi uslovi funkcionišu kao ograničenja, a zadovoljenjem ovih ograničenja subjekt izbegava da načini grešku. Ova ograničenja stavljaju u zgrade sve one sudove koje možemo smatrati nepouzdanim, budući da su doneti pod okolnostima koje ometaju rasuđivanja.²² Prema Rolsovim rečima, „relevantni sudovi će biti oni do kojih se došlo pod uslovima koji su pogodni za promišljanje i suđenje uopšte” (Rols 1998: 59).

19 Rols 1998: 59; Scanlon 2003: 143 – 144.

20 Scanlon 2003: 143.

21 Nielsen 1993: 317; Daniels 1996: 30.

22 Poštovanje navedenih uslova navodi nas na to da možemo da zaključimo da metod refleksivnog ekvilibrijuma „radi“ kroz početni položaj i samo iza onoga što Rols zove *veo neznanja*. Dakle, specifičnost situacije početnog položaja i značajna epistemička ograničenja subjektivih individualnih osobenosti obezbeđuju uslove za nepogrešivost subjekta. Jedini kredibilni subjekti sposobni za promišljeno moralno suđenje bi mogle da budu reprezentativne osobe u početnom stanju jednakosti iza vela neznanja, što je posebno problematično jer nije reč o realnom opisu osoba.

Međutim neće biti dovoljno da jedan moralni sud bude dat pod uslovima koji u najvećoj meri isključuju mogućnost greške, jer od subjekta obično očekujemo da sud potkrepi još nekim dodatnim razlozima, da ponudi još neko naknadno objašnjenje. Nije dovoljno da subjekt kaže da je nešto pogrešno, samo zato jer mu *izgleda* pogrešno, kao što bi mogao da kaže „ovde sada okruglo crveno“ samo zato što mu izgleda okruglo i crveno, već se očekuje da kaže *zašto* misli da je pogrešno.²³ Retke su situacije u kojima subjekt donosi moralne sudove o dobrom, lošem, ispravnom, neispravnom, pravednom ili nepravednom bez ikakvih predstava o tome šta ono o čemu sudi čini dobrim, lošim, itd.²⁴ Zato su moralni sudovi pre *nalik* teorijskim nego opservacionim iskazima.²⁵

3. *Skup moralnih principa.* Nadalje, subjekt bi *uopštavanjem* trebalo da dođe do skupa opštih moralnih principa koji se u manjoj ili većoj meri podudaraju sa skupom promišljenih moralnih sudova. Subjekt principe testira tako što pokazuje da se oni podudaraju sa skupom promišljenih moralnih sudova, odnosno proverava da li su skup promišljenih moralnih sudova i skup moralnih principa koherentni. Ako se ispostavi da su nekoherentni, na subjektu je da modifikuje jedan ili drugi skup u zavisnosti od toga šta je spremniji da menja sudove ili principe, odnosno čega je pre spreman da se odrekne – nekog od promišljenih moralnih sudova ili nekog od moralnih principa. Subjekt će verovatno biti podstaknut da menja one sudove u koje ima najmanje poverenja i kojima je najmanje privržen.²⁶ Modifikacijama, odbacivanjem (ili dodavanjem) sudova se uklanja tenzija u sistemu verovanja.

Ako bi se ispostavilo da su ovi skupovi koherentni, onda bi to značilo da bi proces refleksije na ovom stupnju trebalo zaustaviti. Međutim takav zaključak bi bio preuranjen. Zaustavljanje procesa refleksije na ovom stupnju ne bi značilo ništa drugo nego da je postignut ograničeni refleksivni ekvilibrijum. Ali, kako zastupnici metode refleksivnog ekvilibrijuma smatraju da postizanje ravnoteže samo na ovom stupnju nije dovoljno, oni insistiraju na tome da se proces refleksije nastavi i to tako što bi subjekt postignutu ravnotežu testirao pozivanjem na jedan skup pozadinskih teorija

23 Daniels 1996: 30 – 31.

24 Scanlon 2003: 149.

25 Daniels 1996: 30. Kamins ovo obrazloženje smatra slabim. Ako su filozofske intuicije eksplicitno teorijske, onda u kontekstu opravdanja ne mogu da imaju onu ulogu koja im se pripisuje. Ako imaju poreklo u prećutnim teorijama, onda će eksplicitne teorije biti onoliko dobre koliko su dobre prećutne, pa će i pouzdanost metode refleksivnog ekvilibrijuma zavisiti od pouzdanosti prećutnih teorija, a kako je njihova pouzdanost slaba, ni metoda refleksivnog ekvilibrijuma nema mnogo izgleda za uspeh. Vidi Cummins 1998: 116 – 122.

26 DePaul 1988: 85.

jer se pretpostavlja da je malo verovatno da će jedan domen ležati u potpunoj epistemičkoj izolovanosti od drugih.²⁷

4. *Skup pozadinskih teorija.* Sadržaj skupa pozadinskih teorija čine relevantni filozofski argumenti, bilo da su normativni ili ne, kao i saznanja dobijena iz širokog spektra prirodnih, društvenih i humanističkih nauka. Uloga pozadinskih teorija u postizanju reflektivnog ekvilibrijuma, tj. koherentnosti sistema verovanja, sastoji se u identifikovanju dobrih i loših strana različitih skupova principa koje subjekt formuliše. One bi trebalo da pokažu da je određeni skup moralnih principa prihvatljiviji od nekog drugog i to na osnovu razloga koji su do izvesne mere nezavisni od toga da se moralni principi podudaraju s promišljenim moralnim sudovima.²⁸ Osim toga, ove teorije bi trebalo da budu više od pukih preformulacija skupa promišljenih moralnih sudova, tj. njihov opseg bi trebalo da premašuje opseg skupa promišljenih moralnih sudova koji se koristi za testiranje moralnih principa.²⁹

Neke od teorija koje bi trebalo uzeti u razmatranje su različite biološke, psihološke, sociološke, ekonomske i političke teorije, teorije o motivaciji, moralnom razvoju, moralnoj posvećenosti i granicama etike, teorije o prirodi osoba u koje bi ulazila različita saznanja o ličnom identitetu dobijena u kontekstu filozofije duha, zatim teorije o ulozi i funkcionisanju etike u našim životima i različita saznanja dobijena u teoriji igara i racionalnog izbora, kao i saznanja o značaju ovih teorija za moral.³⁰ Ovaj spisak svakako nije konačan i u svakom trenutku može da bude dopunjen.

Koherentnost skupova od 2. do 4. je znak da je subjekt postigao stanje reflektivnog ekvilibrijuma, što je zapravo samo asimptotski ideal, a akcenat je na samom procesu refleksije, njegovim različitim momentima i na rezultatima koji se pojavljuju tokom procesa promišljanja. Subjekt se stalno približava ravnotežnom stanju u kome su usaglašeni njegovi promišljeni moralni sudovi, principi i apstraktne filozofske i naučne teorije, ali ga nikada ne postiže.³¹ Ono što on najviše može da učini na tom putu jeste da se potruži da razmotri što više pozadinskih teorija, kako onih koje dolaze iz tradicije, tako i savremenih i da u skladu s tim revidira svoje stanovište.³² Ali, uzimajući u obzir njihovu brojnost, ipak se ne može izbeći da neke od njih, iako relevantne nisu uzete u razmatranje. Razlozi za to mogu biti brojni, ali se mogu svesti na dva osnovna, a to su kognitivna i temporalna ograničenja subjekta.

27 Sosa 1991: 261.

28 Daniels 1996: 22.

29 Daniels 1996: 23.

30 Daniels 1996: 6.

31 DePaul 1986: 60.

32 Rols 1998: 60.

Osim toga još jedan aspekt metode ostaje nejasan, a odnosi se na relevantnost pozadinskih teorija za moralnu teoriju. Ako je moralna teorija nezavisna od drugih domena istraživanja u filozofiji, kao što tvrdi recimo Rols, i ako discipline kao što su teorija značenja, epistemologija, metafizika ili filozofija duha imaju marginalnu ili isključivo ometajuću ulogu u njenom konstruisanju, onda je veoma lako pretpostaviti da opsežni refleksivni ekvilibrijum nije ništa više od puke himere.³³ Osim toga, ako filozofske discipline nisu relevantne za moralnu teoriju, možemo s pravom postaviti pitanje zašto bi relevantne bile druge nefilozofske discipline. S druge strane, ako prihvatimo da moralna teorija nije izolovana i prepuštena sama sebi i da su pozadinske teorije za nju relevantne, to i dalje ne doprinosi njenoj prihvatljivosti, jer s obzirom na biološka, temporalna i kognitivna ograničenja subjekta, kao i na brojnost pozadinskih teorija, teško je pokazati da je bilo šta u opsežnom refleksivnom ekvilibrijumu za bilo koga.³⁴

Osećaj za pravdu i problem odlučivanja

Izvesne nedoumice oko toga da li teorijska razmatranja imaju uticaja na moralno rasuđivanje subjekta i da li mogu da dovedu do potpunog moralnog geštalt obrta nastaju i kada pokušamo da bliže odredimo šta se podrazumeva pod moralnim sposobnostima ili osećajem za pravdu. Pod osećajem za pravdu Rols podrazumeva ne intrinzično svojstvo ljudske prirode koje je evoluiralo nezavisno od *složenih* društvenih i političkih institucija, već odliku koja je samo malim delom prirodna, a tokom vremena se razvija i nadgrađuje pod uticajem porodičnog vaspitanja i delovanjem institucija liberalnog demokratskog društva. Na taj način, osećaj za pravdu je delimično deo biološkog ili psihološkog ustrojstva ljudskog bića, a većim delom je plod delovanja institucija društvenog i političkog sistema.³⁵

Ako je naša moralna sposobnost, ili naš osećaj za pravdu, uglavnom stvar kulturnog uslovljavanja i delovanja društvenih institucija, onda bi bilo prihvatljivo da različita teorijska razmatranja, bila ona normativna ili ne imaju značajnog efekta na razumevanje ispravnog, pravednog i dobrog. Ako pretpostavimo da je Rols u pravu kada na ovaj način tumači osećaj za pravdu, onda bismo možda mogli da tvrdimo da do nekakvog radikalnog preokreta u moralnim shvatanjima može da dođe refleksijom, manipulacijom moralnim sudovima subjekta i poređenjem individualnog sistema s prihvaćenim moralnim ili naučnim teorijama. Ali, ako je moralna sposob-

33 Rawls 1999: 286 – 287.

34 Stich 1998: 101.

35 U *Političkom liberalizmu* osećaj za pravdu je definisan kao sposobnost razumevanja, primene i delanja sa stanovišta javne koncepcije pravde koja označava nepristrasne uslove društvene saradnje. Up. Rols 1998: 405 – 455 i Rawls 1996: 19.

nost intrinzično svojstvo ljudske prirode na sličan način kao što je to sposobnost opažanja, onda bi bilo razumno postaviti pitanje da li ta sposobnost može da se promeni pod uticajem neke teorije, čak i onda ako je njen sadržaj normativan.³⁶

Naša uobičajena sposobnost opažanja se menja s menjanjem spoljašnjih stimulusa, ali se ne menja proučavanjem teorije opažanja ili, recimo, optičkih teorija. Neko bi mogao da prigovori da odnos sposobnosti opažanja i optičkih teorija nije analogan odnosu moralne sposobnosti i moralnih teorija, jer moralne teorije nisu jednostavno deskriptivne, već su uglavnom i normativne, a ljudska bića su sklona da menjaju svoje (moralne) svetonazore pod njihovim uticajem i da s njima usklađuju postupke.

To je svakako tačno. Ljudska bića su verovatno sposobna da pod određenim okolnostima i pod uticajem različitih učenja, normativnih ili čak deskriptivnih, menjaju svoje poglede na svet, pa i moralne stavove. Osim toga bar poneka od ovih teorija, bilo da je normativna ili ne, može da ima i motivacioni potencijal. Mada to deluje pomalo neobično, različita teorijska razmatranja bismo onda mogli da tumačimo kao analogna sa spoljašnjim stimulusima u slučaju sposobnosti opažanja. Ali, iako postoje izuzeci, čini se da do promene dolazi retko, i da je biološko ustrojstvo čoveka i briga za individualno samoodržanje, poslednja granica modifikacije do koje ljudi idu u menjanju sopstvenih moralnih stavova. Možemo pretpostaviti da ljudska bića u većini realnih situacija jednostavno ne prekoračuju ove granice bez obzira na teorijsko znanje kojim raspolažu i bez obzira na to da li će njihov izbor uzdrmati koherentnost sistema verovanja ili sudova kojim se rukovode ili kojim su se rukovodili.³⁷ Pokušaću to da ilustrujem primerom.

Obično se tvrdi da bi svaka moralna teorija trebalo da suspenduje egoizam i da nam pruži nepristrasni kriterijum za donošenje važnih moral-

36 Eksperimentalna evidencija potkrepljuje tvrdnju da bi osećaj za pravdu, egalitarizam i težnju ka retribuciji koji dolazi do izražaja u eksperimentima igre ultimatum mogao da bude deo biološkog ustrojstva čoveka. Fehr et alii (2008): 1079-1083.

37 Pol Tagard (Paul Thagard) smatra da rešenje problema donošenja etičkih odluka predstavlja rešavanje problema koherencije koji on definiše kao problem zadovoljenja ograničenja. Refleksivni ekvilibrijum, tako, uključuje postizanje deduktivne, eksplanatorne, deliberativne i analoške koherencije. Deduktivna se odnosi na usaglašavanje principa i sudova, eksplanatorna na usaglašavanje principa i sudova s empirijskim hipotezama, deliberativna na nastojanje da se usaglase sudovi i ciljevi, i konačno analoška na usaglašavanje sudova sa drugim sudovima u sličnim slučajevima. Da bi se postigla deliberativna koherencija u razmatranje mora da se uzme i vrednovanje ciljeva. Ostvarenje nekih ciljeva ima prioritet u odnosu na neke druge, što je povezano sa eksplanatornom koherencijom, odnosno s evaluacijom empirijskih hipoteza o prirodi čoveka i društva. Biološki ciljevi samoodržanja imaju prioritet u odnosu na neke druge ciljeve. Vidi Thagard 2000: 125 – 163.

nih odluka.³⁸ Argumenta radi pretpostaviću da subjekt, za razliku od Rolsa, zastupa neku formu utilitarizma.³⁹ On počinje proces refleksije nekim od partikularnih moralnih sudova, recimo, „Pomoći osobi *S* kada je u nevolji je ispravno”. On takođe prihvata kriterijum korisnosti kao merilo ispravnosti, pa se njegov početni stav dopunjuje tako da glasi „Pomoći osobi *S* kada je u nevolji je ispravno, kada ukupna korist od takvog čina nadmašuje potencijalnu štetu”. Subjekt, kao dobar utilitarista, prihvata i to da svako vredi kao jedan i ne više nego jedan, ali pod blagim uticajem Kantove teorije veruje da su ljudi jednaki u smislu da su autonomne moralne ličnosti. Dakle, svako vredi kao jedan i ne više nego kao jedan, gde je „jedan” autonomna moralna ličnost. Iako je sklon tome da druge stvari podvrgava utilitarističkoj računici, on je ipak uveren da postoji određena granica koju ne bi trebalo prelaziti. Naime, on veruje da su ljudski životi nesamerljivi, te da se ne može reći da je jedan život vredniji od drugog ili da dva ili više života vredi više nego jedan i obrnuto da jedan život vredi manje nego više života. Čini se da je za sada sve u redu.

Pretpostavimo da u relevantnim situacijama on daje prednost principu jednakosti, u odnosu na princip korisnosti. Pretpostavimo da se subjekt u onim situacijama u kojima je neophodno pružiti pomoć u stvari rukovodi pravilom da, ako život ima vrednost, onda treba vrednovati život bilo kog čoveka jednako kao i bilo čiji drugi, jer veruje da ukupna potencijalna korisnost od takvog postupanja nadmašuje ukupnu potencijalnu štetu. Ovde neću ulaziti u suptilnu analizu oko toga kako bi pravilo moralo dodatno da bude modifikovano nekakvim kriterijumom kojim bi subjekt mogao da razlikuje one kojima je pomoć potrebna od onih kojima je nepotrebna ili je jednostavno ne žele. U svakom slučaju, ovo pravilo bi isključivalo egoizam čak i u njegovoj umerenoj varijanti.

Ako bi se subjekt pridržavao ovog pravila, za njega bi život i dobrobit bilo koje osobe bili jednako vredni. Oni bi bili jednako vrednovani kao i njegov život ili život i dobrobit nekog njegovog srodnika. Ako je za subjekta njegov život jednako vredan kao i život bilo koga drugog, onda u situacijama u kojima treba pružiti pomoć, a koje su opasne po život, on ne bi imao razloga da daje prednost sopstvenom samoodržanju u odnosu na samoodržanje nekog drugog. Ako vrednuje svaki život podjednako, a nema vremena za izračunavanje očekivane korisnosti ili ako veruje da se jednakim tretmanom postiže upravo maksimum korisnosti, onda nema nikakvog osnova da sopstvene interese stavlja ispred interesa bilo koje druge osobe. U skladu s tim, bilo koji skup pravila koji bi pravio diskriminaciju isključivo na osnovu toga o čijem životu je reč ne bi mogao da bude valjan i opravdan.

38 Williams 1973: 250 – 265.

39 Istine radi, trebalo bi napomenuti da i Rolsova teorija može da se tumači kao forma utilitarizma pravila.

Međutim, ma koliko pravilo delovalo nepristrasno i isključivalo egoizam, izgleda da ljudi svoj život, život svojih potomaka i bliskih srodnika, iz određenih bioloških razloga vrednuju više nego život bilo koga drugog. Na osnovu *Hamiltonovog pravila* možemo da pretpostavimo da bi ljudska bića u situacijama važnim za samoodržanje uvek davala prednost sebi, svojim potomcima ili bliskim srođnicima, a zatim drugim osobama kojima su afektivno privrženi, u odnosu na sve druge s kojima nisu blisko biološki ili na neki drugi način povezani. U takvim slučajevima racionalnost pravila i koherentnost moralnog sistema mogla bi ili bi čak morala da bude nadvladana razlozima koji nemaju racionalnu osnovu. Ne radi se o tome da je sleđenje pravila koja nadvladavaju biološke razloge samoodržanja nemoguće, već o tome da je malo verovatno da bi ga se iko *dosledno* pridržavao. To bi izgleda moralo da važi za sve moralne teorije. Čak bi i dobro vaspitani utilitarista morao to da prizna.⁴⁰ Iz ovoga sledi da teorijska razmatranja, ma koliko bila „ispravna” neće imati velikog udela u odlučivanju.

Prigovoriće se da je funkcija reflektivnog ekvilibrijuma da olakša ili omogući izbor među rivalskim principima i moralnim teorijama, i to tako što bi subjekt birao onu teoriju čiji je stepen koherentnosti najveći mogući. Njegova funkcija nije da pomaže ili omogućava izbor postupka u određenom slučaju. Ipak, Skenlon i Thagard naglašavaju deliberativni aspekt (opsežnog) reflektivnog ekvilibrijuma i ukazuju na to da ovaj metod subjektu omogućava, da donese ispravnu odluku, govori mu šta da čini ako je neodlučan ili nesiguran i upućuje ga na to šta da misli, a ne opisuje samo ono što već misli. Takođe, na osnovu ovih stanovišta se čini da njegova uloga nije vezana isključivo za konstrukciju teorije ili izbor među rivalskim teorijama, već ima i značajnu ulogu u tome da subjektu pokaže pravac delovanja.⁴¹

Osim toga što je malo verovatno da će subjekt da promeni svoj „osećaj za pravdu“ pod uticajem neke teorije i nezavisno od bioloških ograničenja subjekta, na praktičnom planu metod opsežnog reflektivnog ekvilibrijuma izgleda da teško može da bude operativan. U prilog tome se obično navode rezultati računarskih simulacija i psiholoških eksperimenata koji pokazuju da u složenim slučajevima odlučivanja reflektivni ekvilibrijum pokazuje zabrinjavajuću nestabilnost i krhkost.⁴²

Ako metod reflektivnog ekvilibrijuma teško može da bude operativan u slučaju donošenja partikularnih odluka, na osnovu čega možemo da pretpostavimo da može da bude operativan na višem nivou kao što je odlučivanje o principima ili teorijama. Odgovor bi mogao da leži u razlozi-

40 Her 2005: 151 – 153.

41 Scanlon 2003: 147.; Thagard 2000: 127 – 131.

42 Harman & Kulkarni 2006: 566.

ma koji se odnose na temporalna ograničenja. Dok je vreme za donošenje odluke u pojedinačnom slučaju obično kratko, u slučaju izbora principa ili teorija subjekt na raspolaganju ima mnogo više vremena da dokonno razmisli o koherentnosti sistema verovanja ili moralnih sudova, principa i pozadinskih teorija.

Izgleda da i Rols misli da su temporalna ograničenja presudna za postizanje refleksivnog ekvilibrijuma, a kada je reč o krhkosti i nestabilnosti Rols nas upućuje u to da ravnoteža kada je jednom postignuta ne mora nužno da bude stabilna i da su nestabilnost i dinamičnost neka od njenih osnovnih svojstava.⁴³ S jedne strane, koherentnost sistema uvek može da bude uzdrmana, a da bismo je povratili i da bismo održavali koherentnost sistema pravila, ova metoda bi sugerisala da čitav sistem bude izmenjen i dopunjen novim naučnim saznanjima. Čak i ako ostavimo po strani biološko ustrojstvo čoveka i ako se samo fokusiramo na to da su moralni sudovi i principi promenljivi i da su naučne teorije opovrgljive, neminovno se postavlja pitanje konačne granice promene, ako takva granica postoji.

Subjektivistički i intuicionistički aspekt metode

Pored nedoumica oko statusa i funkcije pozadinskih teorija u kontekstu opravdanja na šta ću se vratiti još jednom, verovatno najsporniji aspekt metode refleksivnog ekvilibrijuma odnosi se na polaznu tačku promišljanja, to jest na promišljene moralne sudove, njihovo poreklo i epistemički status. Kritičari refleksivnog ekvilibrijuma pretežno su se orijentisali na intuicionistički i potencijalno subjektivistički aspekt metode tvrdeći da promišljeni moralni sudovi nisu ništa drugo do (filozofske) intuicije.⁴⁴

Za kritičare refleksivnog ekvilibrijuma problem porekla filozofskih intuicija je supstancijalniji od problema manipulacije našim moralnim sudovima različitog nivoa opštosti kako bi se postigla ravnoteža. Ono što se zamera jeste to da su promišljeni moralni sudovi, tj. intuicije nepouzdana polazna osnova za konstrukciju teorije, dok se s druge strane upozorava da intersubjektivna saglasnost predstavlja slab ili čak nikakav kriterijum istinitosti. Razmotriću najpre problem intersubjektivne saglasnosti.

a) Intersubjektivna saglasnost i epistemologija opipavanja slona

Ako se oslonimo na uobičajenu praksu promišljanja i zaključivanja i saglasnost uzmemo kao kriterijum istinitosti onda bismo metodom refleksivnog ekvilibrijuma mogli da opravdamo bilo šta – od iracionalnih pravila

43 Rols 1998: 36.

44 Hare 1989: 82.

zaključivanja do bizarnih moralnih principa.⁴⁵ Koncept intersubjektivne saglasnosti kao kriterijuma istinitosti pretpostavlja da je teorija istinita ukoliko postoji dovoljno veliki broj subjekata koji su s njom saglasni, ali epistemička vrednost ovako shvaćenog kriterijuma je u najmanju ruku sumnjiva, jer ma koliko saglasnost bila opšta, ona principijelno može da se postigne o bilo čemu.⁴⁶ Sud zasnovan na saglasnosti ne mora da odražava stvarno stanje stvari. Ma koliko subjekata se saglasilo da je planeta Zemlja ravna ploča, njihova saglasnost nikada neće učiniti Zemlju ravnom pločom. Ili, uzmimo manje bizaran primer iz svakodnevnog iskustva. Većina subjekata opaža da se Sunce kreće od istoka prema zapadu. Međutim, saglasnost u pogledu sadržaja opažanja da se Sunce kreće od istoka ka zapadu nikada neće učiniti iskaz „Sunce se kreće od istoka prema zapadu” istinitim.

Ipak, možda bismo mogli da intersubjektivnoj saglasnosti priznamo minimum epistemičkog značaja. Da bih to ilustrovao poslužiću se budističkom parabolom o slepima i slonu koja prikazuje grupu slepih ljudi kako na osnovu ograničenog taktilnog iskustva pokušavaju da se saglase o tome kako izgleda slon i u tome ne uspevaju.⁴⁷

Zamislimo grupu osoba koje su slepe od rođenja. Tokom života one su se susretale s mnogim životinjama i na osnovu taktilnih nadražaja mogu da identifikuju sve one životinje s kojima su ikada imale kontakt onog trenutka kada s njima ponovo dođu u dodir. Oni mogu da identifikuju mačke, pse, kokoške, krave, magarce i mnoge druge pripadnike životinjskog carstva. Takođe, mogu da razlikuju sve ove životinje međusobno, tako da se ne događa da pomisle da je magarac konj. Međutim, ova grupa ljudi nikada nije imala priliku da opazi slona, ni da se upozna s literaturom koja opisuje ovu životinju, niti su ikada čuli da postoji takva životinja. Ako su nekada čuli reč „slon“ oni ne znaju na šta ona referira i u kojim kontekstima može smisljeno da se iskoristi. Dakle, oni nemaju nikakvu predstavu o tome kako bi slon mogao da izgleda, kao što nemaju nikakvo teorijsko predznanje o slonovima ili o značenju reči „slon“. Oni ne znaju ništa o njegovoj veličini, niti to da slon ima specifične odlike kao što su surla, kljove i velike uši. Pretpostavimo sada da ova grupa ljudi na osnovu taktilnih osećaja, kroz

45 Stič (Stephen Stich) dovodi u sumnju pouzdanost reflektivnog ekvilibrijuma na osnovu toga što ovaj metod može da posluži za opravdanje iracionalnih pravila zaključivanja. Primer za to jeste diskrepancija koja postoji između naših intuitivnih sudova o učestalosti nekog događaja i onoga na šta nas upućuje teorija verovatnoće. Na osnovu toga što *kockarska greška* može da se potkrade primenom ovog metodološkog pravila i što veliki broj ljudi zaista zaključuje na ovaj način, ipak ne možemo da tvrdimo da je njihovo zaključivanje racionalno. Stich 1998: 100.

46 Hare 1989: 82.; Singer 1974: 514.

47 *Udana*, internet.

komunikaciju i razmenu iskustava treba da identifikuje i postigne saglasnost o onome što dodiruju.

Nakon što prevaziđu nesporazume koji bi mogli da se odnose recimo na pogrešnu identifikaciju surle i repa, oni bi verovatno mogli da se saglase da je reč o neobično velikoj životinji s određenim fenotipskim odlikama, ali svakako ne bi mogli precizno da kažu o kojoj životinji je reč. Dakle, njihov uspeh bi bio ograničen. Budući da nemaju nikakvo predznanje o slonovima, mogli bi da tvrde i da je reč o džinovskom mravojedu.

Pretpostavimo sada da grupa od rođenja slepih ljudi koja raspolaže teorijskim znanjem o slonovima, treba da učini isto – da opipavajući slona na osnovu taktilnih osećaja odredi o kojoj životinji je reč. Možemo s pravom da pretpostavimo da bi ova grupa bila uspešnija od prethodne. Ako pretpostavimo još i to da je ova grupa dovoljno mala, tako da je učestalost nesporazuma, zabluda, pogrešnih interpretacija, itd., svedena na najmanju moguću meru, onda bismo mogli da pretpostavimo da će saglasnost biti bar putokaz ka istini.

Ali, šta bi se dogodilo ako bi grupa slepih osoba koja dodirivanjem i razmenom iskustava pokušava da postigne saglasnost o vrsti životinje koju dodiruje bila velika i bez teorijskih znanja o afričkim ili indijskim divljim životinjama. Ako bi bila takvog obima da svaka osoba može da opipa samo mali deo slona, tako mali da bi na osnovu individualnog iskustva svako od njih mogao da tvrdi samo ponešto o teksturi, ali ne i o obliku predmeta koji se dodiruje. Na primer, niko sa sigurnošću ne bi mogao da kaže da li je ono što dodiruje ravna ili zaobljena površina. Njihova individualna iskustva bi bila oskudna, a samim tim i verbalizacija tog iskustva, što bi uz nedostatak teorijskih znanja svakako otežalo ili čak onemogućilo postizanje saglasnosti. Podelom ove velike grupe na podgrupe teškoće u postizanju saglasnosti se samo prebacuju s individua na grupe. Dopuštanjem da individue (ili grupe u ovom slučaju) vladaju određenim teorijskim znanjima delimično se povećavaju šanse za uspešno usaglašavanje, ali problemi vezani za epistemički značaj intersubjektivne saglasnosti i dalje ostaju.

Šanse za uspeh u postizanju saglasnosti će biti obrnuto proporcionalne veličini grupe koja do saglasnosti treba da dođe, a ono oko čega je postignuta saglasnost (pod pretpostavkom da je saglasnost uopšte postignuta) neće važiti univerzalno ili biti objektivno, već će biti relevantno isključivo za tu grupu i sa stanovišta njenih članova. Čak i ako prihvatimo da intersubjektivna saglasnost u ograničenoj meri doprinosi epistemičkoj vrednosti stava oko koga je saglasnost postignuta, time i dalje ne mogu da budu isključene naknadne nesuglasice koje bi morale da budu otklonjene daljim usaglašavanjima. Novonastala ravnoteža bi takođe mogla da bude uzdrmana, što bi iziskivalo nova usaglašavanja, itd.

b) *Intuicije i znanje eksperata*

Kritičari reflektivnog ekvilibrijuma tvrde da je osnova ove metode pogrešna i nepouzdana, jer je pogrešno promišljenim moralnim sudovima pripisivati povlašćen epistemički položaj.⁴⁸ Kao razlog da se promišljenim moralnim sudovima uskrati pravo na epistemički povlašćen položaj navodi se to što su oni veoma često opterećeni predrasudama i tradicionalnim kulturnim obrascima ponašanja koji ne moraju da budu ispravni ili dobri, kao i to da ne predstavljaju nikakav predteorijski oblik znanja.⁴⁹ Moralni sudovi, za koje se obično tvrdi da su promišljeni, nepristrasni i pouzdani, zapravo veoma često mogu da budu pristrasni i kulturno uslovljeni, izvedeni iz napuštenih i davno zaboravljenih religijskih dogmi, iz obreda i običaja koji su imali funkciju u postizanju i očuvanju društvene kohezije što je bilo neophodno za opstanak određene grupe u teškim uslovima, a koji su sada prevaziđeni i pripadaju dalekoj prošlosti, iz iskrivljenih pogleda na ljudsku seksualnost i telesne funkcije ili iz svima dobro poznatih abdominalnih osećanja koja su svakako iracionalna.⁵⁰ Nepouzdanost promišljenih moralnih sudova se zatim reflektuje i na rezultat ovog metoda što vodi tome da potpuno različite teorije mogu da budu „uspešno” opravdane, a njihova valjanost će varirati u zavisnosti od toga čiji sudovi se uzimaju kao kriterijum procene, zato se zaključuje da uloga reflektivnog ekvilibrijuma u kontekstu moralne teorije može da bude samo deskriptivna.⁵¹

Umesto što polazimo od intuicija uopšte ili moralnih intuicija u slučaju filozofije morala, koje mogu da budu opterećene predrasudama i slojevima kulturnog uslovljavanja, možda bi trebalo da se oslonimo na znanja eksperata i da na taj način pokušamo da metod reflektivnog ekvilibrijuma sačuvamo od prethodnih optužbi. Pokušaću da objasnim zbog čega je ova kva linija argumentacije problematična, bar kada je reč o moralnom suđenju.

Jedan od mogućih manevara za očuvanje metode reflektivnog ekvilibrijuma jeste da u prosuđivanju o različitim problemima kao početne tačke oslonca uzmemo znanje eksperata, a ne uobičajena znanja dobijena na osnovu svakodnevne induktivne prakse.⁵² Međutim, čak i ako prihvatimo da znanja eksperata mogu da imaju inicijalni kredibilitet u procesu opravdanja, ipak se pojavljuju drugi, ne manje značajni problemi.

Prvo, morali bismo da imamo pouzdan način za izbor eksperata. Drugo, čak i kada bismo imali pouzdan način za njihov izbor, ne bismo mogli da isključimo mogućnost da različite grupe različite subjekte smatraju ekspertima. Treće, ekspertska zajednica u jednom trenutku pod uticajem

48 Her 2005: 89.; Singer 1974: 517.

49 Cummins 1998: 122.

50 Singer 1974: 516.

51 Up. Hare 1989: 86. Her 2005: 25; Singer 1974: 515.; Singer 1974: 494 – 495.

52 Stich 1998: 101.

ideoloških indoktrinacija ili lakih droga može da počne da se zalaže za nekakav „šašav“ sistem pravila.⁵³ Na četvrtom mestu, čak i ako imamo pouzdan kriterijum za izbor eksperata i ako je isključeno da različite grupe imaju različito shvatanje toga ko je ekspert i ako isključimo to da eksperti kada su jednom izabrani padnu pod uticaj nekih ideoloških faktora ili psihoaktivnih supstanci, i dalje ne možemo da isključimo mogućnost njihovog međusobnog neslaganja. Ali, čak i da su oni koji su izabrani kao eksperti saglasni o određenom domenu istraživanja, to i dalje ne mora da znači da su u pravu.⁵⁴ Konačno, morali bismo da pretpostavimo da eksperti svoje znanje ne temelje na intuicijama, već da imaju nekakv izvor saznanja nezavisan od ovog, jer bi nas to vodilo u beskonačni regres.⁵⁵

Kada je reč o pozivanju na znanje eksperata može se dodati i sledeće. Izbor eksperata u sferi moralnog rasuđivanja, za razliku od izbora eksperata u nekoj sferi koja u velikoj meri zavisi od probabilističkog rasuđivanja i izračunavanja verovatnoća, je prilično delikatna stvar. Ako zanemarimo sokratsko-platonovsku tradiciju, moralno suđenje bi trebalo da bude polje ekspertize svih racionalnih subjekata s izvesnom osetljivošću za druge osobe, njihove probleme, probleme pravde i pravičnosti, itd. Problem je u tome što je skup onih koji bi činili eksperte bio suviše veliki čime pojam ekspertize gubi smisao. Kada je reč o moralu, svi su manje ili više eksperti, odnosno sva ljudska bića sposobna za moralno suđenje. Iz ovog skupa bismo verovatno mogli da isključimo samo one osobe čije je rasuđivanje opterećeno antisocijalnim impulsima visokog intenziteta. Ali, čak i kada iz ovog skupa isključimo one čiji se stavovi ne uzimaju u razmatranje, on i dalje ostaje preobiman. Ako je tako, onda bismo iz ovog velikog domena eksperata o pitanjima morala morali da izaberemo one koji su najkompetentniji, što nas opet vraća na problem izbora kriterijuma.

Mogli bismo da pretpostavimo da bi u sferi morala ulogu eksperata imali oni koje Rols naziva merodavnim moralnim sudijama, koji su kvalifikovani da zbog određenih osobenosti koje imaju donose adekvatne promišljene moralne sudove, odnosno da od osnovnog početnog skupa moralnih sudova dođu do sudova čija je objektivnost i univerzalna primenljivost manje ili više neupitna.⁵⁶ Osim toga što se čini da merodavni moralni sudija može da bude isključivo reprezentativna osoba iza vela neznanja, što ne predstavlja realan opis osoba, na taj način bismo bili prinuđeni da tvrdimo i da je za moralno promišljanje i postupanje potrebno imati *specifično znanje* koje je dostupno samo nekolicini odabranih subjekata. Pretpostavljam da su svi svesni potencijalnih posledica i opasnosti za neke temeljne vrednosti,

53 Stich 1998: 102.

54 Cummins 1998: 117.

55 Cummins 1998: 117.

56 Rawls 1951: 178 – 181.

ako se jednoj posebnoj klasi ili društvenoj grupi da ekskluzivno pravo da odlučuje o dobrom, ispravnom i pravednom.

Koherentnost i društvena dimenzija refleksivnog ekvilibrijuma

Jedan od uobičajenih prigovora koherentističkim teorijama opravdanja je da one mogu da pruže opravdanje za bilo šta i da dva potpuno različita sistema verovanja mogu, svaki za sebe, da budu koherentni i samim tim opravdani. Ovakvu vrstu prigovora metodi refleksivnog ekvilibrijuma su upućivali Her i Singer. To bi značilo da koherentna verovanja sistematičnog paranoika i koherentna verovanja nekog izvrsnog naučnika podjednako mogu da budu opravdana i racionalna, ako su za opravdanje značajna samo verovanja koja subjekt ima. To bi takođe značilo da bi sudovi jednog moralnog idiota s podjednakom uverljivošću mogli da budu opravdani kao i sudovi nekoga ko bi po svim navedenim kriterijumima mogao da bude merodavni moralni sudija. Prigovara se da koherentističkim teorijama opravdanja nedostaje izvestan test realnosti koji bi nam omogućio pristup istini. Kao što mozgovi u posudama ne mogu da znaju istinu – da su mozgovi u posudama, iako bi možda mogli da misle da su mozgovi u posudama, tako ni subjekt koji se rukovodi refleksivnim ekvilibrijumom neće znati da li su njegova verovanja istinita ili moralni sudovi ispravni iako su koherentni.⁵⁷

Izlaz iz ove pozicije može da se potraži u dva međuzavisna smera. Jedan, je da refleksivni ekvilibrijum tumačimo u eksternalističkom ključu – uvek i isključivo kao opsežni refleksivni ekvilibrijum. Drugi je da intersubjektivnoj saglasnosti poklonimo bar minimum epistemičkog značaja tako da postizanje saglasnost na adekvatan način, tj. adekvatnim metodološkim postupkom za dati domen istraživanja, povlači i to da je ona na neki način evidenciono potkrepljena. Zapravo, nećemo se saglasiti o bilo čemu na bilo koji način, već će saglasnost na neki način povezivati verovanja s iskustvom i spoljašnjim svetom usmeravajući nas ka istini kao korelaciji verovanja, iskustva i sveta.⁵⁸

Ako refleksivni ekvilibrijum tumačimo u eksternalističkom ključu, onda koherentnost među subjektivim verovanjima neće biti ono što je presudno za opravdanje. Sosa (Ernest Sosa) smatra da nam je potreban neki test realnosti koji verovanja povezuje s iskustvom i spoljašnjim svetom usmeravajući nas ka istini kao korelaciji verovanja, iskustva i sveta. Budući da opsežni refleksivni ekvilibrijum u pozadinskim teorijama ima ovakav test, Sosa smatra da je ovaj model opravdanja racionalan i prihvatljiv. On nas štiti od toga da bilo koji skup verovanja proglasimo racionalnim i

⁵⁷ Patnam 1997: 99 – 114.

⁵⁸ Daniels 1996: 33 – 39.

epistemički opravdanim i predstavlja branu tome da koherentan skup verovanja domišljatog, sistematičnog i logički briljantnog paranoika proglasimo racionalnim i epistemički opravdanim, jer takvom skupu verovanja nedostaje veza sa stvarnošću.⁵⁹ Na sličan način kao što verovanja paranoika ma koliko bila koherentna ne smatramo racionalnim i epistemički opravdanim, tako i moralne sudove koji su plod predrasuda, istorijskih slučajnosti, kulturnih uslovljavanja ili indoktrinacije nećemo smatrati epistemički opravdanim i prihvatljivim.

Ono što je verovatno najznačajnije jeste to da metoda opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma ima važnu društvenu dimenziju koja nedostaje ograničenoj varijanti ovog metodološkog postupka. Društvena dimenzija opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma se ogleda u tome da se koherencija ne traži samo među sudovima na individualnom planu, već među sudovima osoba koje čine zajednicu. U socijalnom smislu, da bi osoba imala opravdana verovanja, ona bi morala da bude u saglasnosti s verovanjima drugih članova grupe ili zajednice i da u njima nalaze potporu.⁶⁰ Težnja za refleksivnim ekvilibrijumom i koherencijom se na taj način ispostavlja kao neka vrsta socijalnog procesa. I upravo je ta socijalna dimenzija ono što je značajno za moralnu teoriju.

Sada se može zapaziti zašto bi pozivanje na skup pozadinskih teorija ipak moglo da bude značajno i zašto bi opsežni refleksivni ekvilibrijum bar na teorijskom planu mogao da nam bude od pomoći. Filozofske i naučne teorije su riznice znanja i brojnih doprinosa kako prošlih, tako i sadašnjih generacija. Ove discipline nisu isključivo delo individualnog napora pojedinaca, ma koliko oni bili izvrsni, već kolektivni poduhvat mnogih generacija. Ako su za postizanje refleksivnog ekvilibrijuma, pored individualnih moralnih stavova, relevantne i teorije prirodnih, društvenih i humanističkih nauka kao mera ispravnosti ovih stavova, i ako pretpostavimo da intersubjektivna saglasnost ima izvesnu epistemičku vrednost, kako u kontekstu naučne zajednice, tako i izvan nje, onda bismo možda mogli da tvrdimo da je otvoren put za postizanje neke vrste konsenzusa o univerzalnim moralnim osnovama zajedničkog života. Moralni relativizam na koji su upozoravali kritičari refleksivnog ekvilibrijuma će biti umanjen u onoj meri u kojoj su naučne teorije kojima raspolažemo i oko kojih postoji najveći mogući stepen saglasnosti približno istinite, kao i u onoj meri u kojoj su različite konceptualne sheme kojima operišu različita društva međusobno samerljive.⁶¹ Takođe, ako moralni nesporazumi mogu da budu redukovani na teorijske, i ako pretpostavimo da nesporazumi o pozadinskim teorijama mogu da budu lakše

59 Sosa 1998: 265 – 266. Sosa 2003: 108.

60 Sosa 1991: 263.

61 Nielsen 1993: 326 – 331.

prevaziđeni nego moralni nesporazumi, onda možemo da očekujemo da postignemo značajniji konsenzus oko univerzalnih moralnih principa.⁶²

Na taj način, postizanje reflektivnog ekvilibrijuma predstavljao bi dug, kompleksan i mukotrpan proces usaglašavanja različitih sudova na svim nivoima opštosti najpre među članovima jedne zajednice iz generacije u generaciju, a zatim među različitim zajednicama, što bi u krajnjoj konsekvenci rezultiralo univerzalnim moralnim osnovama zajedničkog života. Iako je ovakav transgeneracijski proces usaglašavanja zamisliv, i uprkos tome što naučna zajednica čini pokušaje u tom pravcu, njegov konačni cilj je praktično teško ostvariv ako imamo na umu sve teškoće o kojima je bilo reči, a to su biološka, kognitivna i temporalna ograničenja, i u ovom kontekstu možda najvažnije – nestabilnost reflektivnog ekvilibrijuma. Pretpostavljam da nije neophodno posebno obrazlagati da bi ovakvo razumevanje metode reflektivnog ekvilibrijuma bilo praktično neupotrebljivo za donošenje partikularnih odluka u svakodnevnom moralnom saobraćanju.

Ne radi se o tome da je pozivanje na pozadinske teorije u kontekstu opravdanja moralne teorije nevažno ili marginalno. Naprotiv, pozivanje na naučne i filozofske argumente prošlosti i sadašnjosti može da bude od neprocenjivog značaja za moralnu teoriju, za njen razvoj i napredak, ali ne i za njeno univerzalno praktično važenje ili za donošenje partikularnih moralnih odluka, jer će uvek postojati situacije, a u svakodnevnom kontekstu one mogu biti brojne, u kojima će racionalnost pravila i koherentnost moralnog sistema biti suspendovani na osnovu razloga koji nemaju racionalnu osnovu iako bi takvo postupanje moglo biti racionalno u instrumentalnom smislu. Konačno, kada se rukovodimo metodom opsežnog reflektivnog ekvilibrijuma čini se da se naš moralni horizont sužava, a manevarski prostor za odlučivanje smanjuje i to tako što se domen stanovišta koja uzimamo u razmatranje proširuje. Traženje tako opsežne ravnoteže među sudovima svih nivoa opštosti, u trenutku kada je neophodno da se donese odluka, bi moglo da parališe odlučivanje i da za posledicu ima pasivnost.

Zaključak

Opsežni reflektivni ekvilibrijum ne funkcioniše u epistemičkoj izolovanosti, nije izolovan od različitih znanja ili teorije, već u razmatranje uzima sve ono što bi moglo da bude od značaja. Ovako shvaćen reflektivni ekvilibrijum je lakše braniti nego njegovu ograničenu varijantu. Može se izdvojiti bar tri aspekta metode opsežnog reflektivnog ekvilibrijuma kao podesnog sredstva za razmatranja u filozofiji morala: (1) najpre on može da posluži kao instrument za konstrukciju teorije; (2) on može da olakša izbor

62 Daniels 1996: 24 – 25.

među rivalskim teorijama; (3) on takođe, može da olakša prevazilaženje moralnih nesporazuma, pod pretpostavkom da se oni mogu redukovati na nesporazume oko činjenica.

Iako može da nam bude od koristi kada hladne glave razmišljamo o problemima morala, verovatno najsporniji aspekt metode opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma, ako zanemarimo probleme vezane za inicijalnu kredibilnost moralnih intuicija (promišljenih moralnih sudova), jeste taj da on može da bude pouzdan i efikasan metod donošenja praktičnih odluka. Brojnost pozadinskih teorija koje se moraju uzeti u razmatranje izgleda da premašuje mogućnosti, kognitivne kapacitete i temporalna ograničenja običnog moralnog subjekta, pa i filozofa morala u onim situacijama kada postupaju kao obični moralni subjekti.

Kada se rukovodimo metodom opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma čini se da se naš moralni horizont sužava, a manevarski prostor za odlučivanje smanjuje i to tako što se domen stanovišta koja uzimamo u razmatranje proširuje. Zato, ako metod refleksivnog ekvilibrijuma treba da nam pruži odgovor na pitanje šta treba da činimo u određenoj situaciji, onda bismo se verovatno našli u poziciji u kojoj je proces odlučivanja paralisan. Na sličan način kao kada u trenutku prelaženja ulice ne uzimamo u razmatranje mogućnost da spoljašnji svet ne postoji i u zgrade stavljamo znanja o zakonima fizike, tako i prilikom moralnog rasuđivanja i donošenja odluka ne uzimamo u razmatranje brojna znanja iz prirodnih, društvenih i humanističkih nauka i ne tražimo ravnotežu između ovih znanja i moralnih intuicija. Pre činimo nešto drugo i sasvim suprotno onome što nalaže metod opsežnog refleksivnog ekvilibrijuma. Horizont našeg mišljenja je u tim trenucima ograničen i nikakve pozadinske teorije nemaju uticaja na naše „rasuđivanje“. Mi u tom trenutku stavljamo u zgrade sva znanja koja bi mogla da optereće donošenje odluke. Čini se da u pojedinim situacijama možemo da postupamo ispravno samo ako se prepustimo zaboravu i ne dopustimo da određena znanja utiču na naše odlučivanje i postupanje. U onim trenucima kada se radi o odlukama koje čine razliku između života i smrti (naše ili tuđe), horizont našeg rasuđivanja je krajnje ograničen i teorijska znanja nisu od koristi. Ali, to ne znači da čak i u tim trenucima nismo sposobni da postupamo ispravno ili pravedno.

Naravno mi smo retko (ili nikada nismo) u prilici da donosimo teške moralne odluke, jer smo retko (ili zapravo nikada nismo) suočeni s moralnim dilemama kakve nalazimo u filozofskim tekstovima koji se bave etikom. Pretpostavljam da niko ili većina od onih koji čitaju ovaj tekst nikada nije bila u prilici da na bilo koji supstancijalan način odlučuje o životu ili smrti neke osobe ili osoba. Niko od nas nikada nije bio skretničar koji usmerava voz na nekog debeljka da bi sprečio smrt desetero dece koja se igraju na pruži, kao što se verovatno niko nije nalazio u prilici da debeljka

izbacuje iz čamca za spasavanje koji tone na otvorenom moru nakon brodoloma. Naše svakodnevne moralne dileme su mnogo površnije i naš svakodnevni moralni život je mnogo jednostavniji i banalniji nego što se to pretpostavlja u udžbenicima filozofije. Da nije tako pretpostavljam da bi život za većinu nas bio težak i teško podnošljiv.

Metodološki značaj refleksivnog ekvilibrijuma je stoga ograničen. On nam može poslužiti kao metodološki okvir za razmatranje problema moralne filozofije, kao što su problem izbor moralnih principa i problem valjanog moralnog suđenja. Dakle njegov značaj je strogo teorijski. U praktičnom smislu, on nam možda može poslužiti kao test moralne doslednosti, koja bi trebalo da sledi iz koherentnosti, ali ne više od toga.

Ipak, nije na odmet primetiti da su ljudska bića riznica nedoslednosti. Ne samo da se ne rukovode jedinstvenim moralnim principima, već se retko, čak i u situacijama koje se u velikom broju aspekata podudaraju, rukovode istim principom kojim su se rukovodili u nekom prethodnom slučaju. Dakle možemo da očekujemo da kod subjekta nađemo na mnoštvo različitih principa, često inkompatibilnih, koje on koristi u različitim situacijama ili primenjuje u saobraćanju s različitim osobama: jedan skup principa će važiti za one osobe s kojima je afektivno privržen, kao što su porodica, bliski srodnici i prijatelji, dok će drugi skup principa važiti za one s kojima ostvaruje bezlične odnose. To ne znači da je takav subjekt u socijalnom smislu disfunkcionalan.

Ako prihvatimo ovu mnoštvenost „principa“, onda se nalazimo na pozicijama koje su bliske pozicijama intuicionizma. Ako postavimo normativno pitanje, da li on treba da ima i da postupa na osnovu ovog mnoštva principa, onda možemo kao odgovor da ponudimo samo kontrapitanje da li je uopšte moguće da subjekt ima jedinstven koherentan skup principa i da postupa drugačije, a da pri tome ne izgubi ništa od svoje ljudske specifičnosti.

Dva moguća odgovora se oslanjaju na dva suprotstavljena koncepta. Prvi se oslanja na pretpostavku slobode. Drugi se oslanja na koncept prirodnog determinizma. Ako su ljudi slobodni u onoj meri u kojoj bi ljubitelji društvenih i humanističkih nauka želeli da oni to budu, onda je odgovor na postavljeno pitanje pozitivan. Da, ljudi mogu da postupaju drugačije od onoga kako su postupali ili postupaju. Ako su ljudi determinisani u onom obimu u kome bi ljubitelji prirodnih nauka želeli da oni to budu, onda je odgovor na postavljeno pitanje odričan. Ljudi ne mogu da postupaju drugačije nego što postupaju. Istina je nažalost negde na sredini. Niti su ljudi slobodni u onoj meri u kojoj filozofi misle da jesu, niti su determinisani u onoj meri kako to pretpostavljaju neki biolozi. Ljudi verovatno mogu da postupaju drugačije nego što postupaju, ali najčešće ne postupaju drugačije.

Ako moralnu sposobnost subjekta shvatimo kao intrinzično svojstvo ljudske prirode na sličan način kao što je to sposobnost opažanja, onda bi bilo razumno postaviti pitanje da li ta sposobnost može da se promeni pod uticajem neke teorije, čak i onda ako je njen sadržaj normativan, kako to predviđa opsežni refleksivni ekvilibrijum. Možemo da zaključimo da, iako postoje izuzeci, do promene dolazi retko, i da je biološko ustrojstvo čoveka i briga za individualno samoodržanje, a ta briga je konstanta ljudske egzistencije, poslednja granica modifikacije do koje ljudi idu u menjanju sopstvenih moralnih stavova. Ljudska bića u većini realnih situacija jednostavno ne prekoračuju ove granice bez obzira na znanje kojim raspolažu i bez obzira na to da li će njihov izbor uzdrmati koherentnost sistema verovanja ili sudova kojim se rukovode ili kojim su se rukovodili. U takvim situacijama racionalnost pravila i koherentnost moralnog sistema mogla bi ili bi čak morala da bude nadvladana razlozima koji nemaju racionalnu osnovu. To, s druge strane, ne znači da takvo postupanje neće biti racionalno u instrumentalnom smislu.

26.11.2012.

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Literatura

- Cummins, Robert C. (1998), "Reflection on Reflective Equilibrium", in Michael DePaul & William Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition*, Rowman & Littlefield.
- Daniels, Norman (1996), *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DePaul, Michael (1998), "Why Bother with Reflective Equilibrium?", in DePaul, Michael R. & Ramsey, William M. (eds.), *Rethinking Intuition*, Rowman & Littlefield.
- DePaul, Michael R. (1986), "Reflective Equilibrium and Foundationalism", *American Philosophical Quarterly* 23 (1):59 – 69.
- DePaul, Michael R. (1987), "Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics", *Mind* 96 (384):463-481.
- DePaul, Michael R. (1988), "The Problem of the Criterion and Coherence Methods in Ethics", *Canadian Journal of Philosophy* 18 (1):67 – 86.
- Fehr, Ernst; Bernhard, Helen and Rockenbach, Bettina (2008), "Egalitarianism in young children", *Nature*, Vol.454, No. 7208: 1079-1083.
- Goodman, Nelson (1955), *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Hare, Richard M., (1989), "Rawls' Theory of Justice", in Daniels, N., (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on John Rawls' A Theory of Justice*, New York: Basic Books.
- Harman, Gilbert & Kulkarni, Sanjeev R., (2006), "The Problem of Induction", *Philosophy and Phenomenological Research* 72 (3):559-575.
- Her, Ričard M. (2005), *Moralno mišljenje: nivoi, metod i smisao*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Kymlicka, Will (1990), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Nielsen, Kai (1993), "Relativism and Wide Reflective Equilibrium", *The Monist* 76 (3):316-332.
- Patnam, Hilari (1997), "Mozgovi u posudi", *Theoria*, 40(2), 99-114.
- Rawls, John (1951). "Outline of a Decision Procedure for Ethics, *Philosophical Review* 60 (2):177-197.
- Rawls, John (1996), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1999), "The Independence of Moral Theory", *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rols, Džon (1998), *Teorija pravde*, Podgorica: CID.
- Scanlon, T.M. (2003), "Rawls on Justification", in S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139–167.
- Singer, Peter (1974). "Sidgwick and Reflective Equilibrium", *Monist* 58: 490–517.
- Sosa, Ernest (1991), *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, Ernest (2003), "Beyond Internal Foundations to External Virtues", in Laurence Bonjour and Ernest Sosa (eds.), *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism; Foundations vs. Virtues*, Oxford: Blackwell.
- Stich, Stephen (1998), "Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity", in DePaul, Michael R. & Ramsey, William M. (eds.) *Rethinking Intuition*, Rowman & Littlefield.
- Thagard, Paul (2000), *Coherence in Thought and Action*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Udana*, (internet) dostupno na: <http://www.sacred-texts.com/bud/udn/udn6.htm> (pristupljeno 18. novembra 2012.)
- Williams, Bernard (1973), *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.

IGOR ŽIVANOVIĆ
REFLECTIVE EQUILIBRIUM
AND THE PROBLEM OF JUSTIFICATION IN ETHICS
(Summary)

The aim of this paper is to explain and critically examine the concept of reflective equilibrium as coherence method of justification in ethics and its use in everyday moral deliberation. The first part of the paper puts reflective equilibrium in the historical context and briefly explains its role in the justification of induction. In the second part author refers to the distinction between narrow and wide reflective equilibrium, and discusses the “sense of justice” in the context of Rawls' philosophy. Author's interpretation of a “sense of justice” is more naturalistic than Rawls'. Taking into account allegations of intuitionism, subjectivism and unreliability of reflective equilibrium, author analyzes the proposal that the knowledge of experts, rather than moral intuitions, should be taken as a starting points for reflection about the good, right or just. This proposal is rejected due to the specificity of moral judgment. The most attention has been paid to deliberative aspects of the method. When it comes to that issue, the author argues that deliberative aspect of wide reflective equilibrium is unachievable, or at least hardly achievable due to the biological, cognitive and temporal limitations of the subject in relation to the multiplicity of theoretical statements that have to be taken in consideration. Accordingly, reflective equilibrium is insignificant for practical decision making. Last but not least, the author refers to the social interpretation of reflective equilibrium as a coherence method of justification and points to the difficulties of achieving broad consensus on universal moral foundations of social life. On the other hand, it is recognized that reflective equilibrium has limited theoretical significance.