

ZAKAJ KONTRAKTARIZEM?*

DAVID GAUTHIER

»Na tem samo-ovedenju volje do resnice odslej – o tem ni nobenega dvoma – propada morala: ta velika predstava v sto dejanjih, ki je prihranjena za Evropo naslednjih dveh stoletij, najstrahotnejša, najbolj vprašljiva in morda tudi najbolj obetajoča predstava vseh predstav ...«

Nietzsche¹

I.

Morala se spopada z utemeljitveno krizo. Edino sprejemljivo rešitev te krize ponuja kontraktarizem. Ti dve trditvi določata predmet mojega razpravljanja. Kar sledi, je elaboracija.

Nietzsche je bil morda prvi, vendar ni bil edini, ki je prepoznal krizo, na katero opozarjam. Premislite naslednja novejša stališča: »Hipoteza, ki jo želim predlagati, pravi, da je v dejanskem svetu, v katerem živimo, jezik morale [...] v globokem neredu, [...] v veliki meri, če že ne povsem, smo izgubili naše dojetje morale, tako teoretično kot praktično« (Alasdair MacIntyre).² »Viri in sredstva večjega dela moderne moralne filozofije niso dobro prilagojeni modernemu svetu« (Bernard Williams).³ »Ni nobenih objektivnih vrednot

*Tekst je bil prvič objavljen v zborniku *Contractarianism and rational Choice*, ur. Peter Vallentyne, Cambridge University Press, Cambridge 1991, str. 15-30, kasneje je bil objavljen še v zborniku *Contractarianism/contractualism*, ur. Stephen Darwall, Blackwell Publishing, London 2003.

¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prev. Teo Bizjak, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 344.

² Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981.

³ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1985.

[...] [Toda] najpomembnejša tradicija evropske filozofije sloni na nasprotni trditvi« (J. L. Mackie).⁴ »Ko hočemo pojasniti, zakaj se ljudje držijo tistega, česar se držijo, moralne hipoteze niso v pomoč. Etika je zato problematična in nihilizem je potrebno jemati resno. [...] Skrajna različica nihilizma ima moralo preprosto za iluzijo. [...] Po tej različici naj bi moralnost opustili, kakor ateist opusti religijo, ko se odloči, da mu religiozna dejstva ne morejo pomagati pri pojasnjevanju opaženega.« (Gilbert Herman)⁵

Te trditve sem izbral, da bi pokazal na lastnosti krize, s katero se spopada morala. Trditve nakazujejo, da jezik morale ustreza svetovnemu nazoru, ki smo ga opustili – nazoru o smotrno urejenem svetu. Brez tega nazora nam moralne trditve, pri katerih še vztrajamo, niso več zares razumljive. Trditve govorijo o neujemanju med predpostavkami morale – objektivnimi vrednotami, s katerimi razlagamo naše ravnanje, in psihološkimi stanji – željami in prepričanji –, ki nam – znotraj zdajšnjega svetovnega nazora – dejansko ponujajo najboljšo razlago. To neujemanje grozi s spodkopavanjem ideje morale kot nečesa, kar naj bi bilo nekaj več kakor le antropološka posebnost. Kako se je to lahko zgodilo? Kako lahko morala *propade*?

II.

Za začetek moram ponuditi minimalno opredelitev morale, ki se spopada s krizo lastne utemeljitve. Gre za moralo upravičene omejitve. S stališča akterja se moralni premisleki kažejo kot omejitve njegovih izbir in dejanj, ki so neodvisne od njegovih želja, ciljev in interesov. V nadaljevanju bom to opredelitev razširil, a zaenkrat bo zadostovala. Jasno namreč pokaže, za kaj gre – za temelj omejitve. Zdi se, da je v zdajšnjem pogledu na svet ta temelj odsoten. Zato sprašujemo, kakšen razlog ima posameznik, da pripozna in sprejme omejitve, ki je neodvisna od njegovih želja in interesov? Lahko se strinja, da bi bila takšna omejitev *moralno* upravičena; imel bi razlog, da jo sprejme, če bi imel razlog, da sprejme moralo. Toda kaj upraviči upoštevanje morale? Zakaj je ne bi odpravili kot privesek obrabljenih prepričanj? Sprašujemo in zdi se, da odgovora ne najdemo. A preden nadaljujemo, bomo obravnavali tri ugovore.

Prvi ugovor sproža pomisleke o ideji omejitve. Zakaj bi morali moralo dojeti kot omejitev naših izbir in dejanj? Zakaj ne bi raje rekli, da moralen

⁴ J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth 1977.

⁵ Gilbert Herman, *The Nature of Morality*, Oxford University Press, New York, 1977.

posameznik izbira kar najbolj svobodno, ker izbira v luči resničnega pojmovanja samega sebe, ne pa v luči napačnih pojmovanj, ki tako pogosto prevladajo? Zakaj morale ne bi povezali s samorazumevanjem? K zagovornikom takšnega pogleda bi morda lahko prišтели Platona in Humea, vendar je Hume v najboljšem primeru le delni zaveznik, saj njegovo predstavo o »vrlini, ki, v vseh svojih pristnih in nadvse privlačnih čarih, [...] ne spregovori o nekoristnih strogostih in togostih, trpljenju in samozanikanju«, ampak naredi »svoje pristaše [...] v vsakem trenutku njihovega obstoja, če je to le mogoče, vedre in srečne«, zasenci njegovo priznanje, da »je, ko gre za pravičnost, [...] človek, ki vidi reči v določeni luči, pogosto videti kot nekdo, ki ga je porazila njegova integriteta«. ⁶ Platon gre seveda še dlje, ko vztraja, da ima le pravičen človek zdravo dušo, vendar smo kljub Sokratovemu junaškemu zagovoru pravičnosti še preveč naklonjeni sodbi, da sta bila Glavkon in Adeimant v privolitev bolj zavedena kakor prepričana in da iz prikaza nepravičnega človeka ne sledi nujno, da je poraženec prav on.⁷ Kakorkoli že, tej smeri razmišljanja ne nameravam slediti. Morala, kot jo razumemo mi, dediči krščanske in kantovske tradicije, omejuje celo prizadevanja, h katerim bi nas privedle naše premišljene želje. Ne gre preprosto ali zgolj za omejitev samointeresa; nagibi, ki jih uklanja morala, obsegajo tudi socialne nagibe, kot sta dajanje prednosti in pristranost, da ne omenjamo krutosti.

Drugi ugovor stališču, da je moralna omejitev nezadostno utemeljena, raziskuje trditev, da ta omejitev deluje neodvisno od naših želja, interesov in nagnjenj, ne pa skoznje. Tako nekateri trdijo, da morala zadeva dobrobit vseh posameznikov ali celo vseh čutečih bitij.⁸ V skladu s tem bi lahko nadaljevali bodisi skupaj s Humeom in trdili, da morala nastaja in izvira iz naše sočutne identifikacije z nam enakimi, ali pa, da je neposredno v dobrobiti in da so ji naša občutenja večinoma naklonjena. Seveda ne vsa. In tako naša sočutna občutenja pridejo navzkriž z ostalimi občutenji, na katere delujejo kot omejitev.

Ta opredelitev je zelo groba, vendar bo zadostovala za tukajšnje argumentiranje. Ta pogled uveljavlja stališče, da je morala, kot jo razumemo, brez povsem *racionalnih* temeljev, a hkrati nas opominja, da to ne pomeni ravnodušnosti do dobrobiti naših družbenikov. Morala temelji na splošni, sočutni skrbi za druge, ki družji večino med nami, in ta skrb uklanja samointeres ter

⁶ David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751, IX. pogl., II. del.

⁷ Cf. Platon, *Država*, posebej II. in VI. knjiga.

⁸ Nekateri želijo razširiti moralo tudi na nečuteče, vendar glede na svojo sočutnost do pravic trolejbusov in parnih lokomotiv, predlagam, da ta pogled izpustimo iz obravnave.

tudi pristranskost in favoriziranje, ki sta pogosto navzoča v naši obravnavi drugih. A če je morala glede svoje praktične pomembnosti in motivacijske učinkovitosti povsem odvisna od našega občutja sočutja, ji ne moremo pripisati tiste preskriptivne moči, ki jo v moralo polagajo omenjeni krščanski in kantovski pogledi, glede katerih sta Glavkon in Adeimant od Sokrata zahtevala, da brani njihovo pravičnost. Če smo namreč opozorjeni, da nas del časa skrbi za naše družbenike, in če smo pripravljeni brzdati druge želje, da bi lahko izkazali to skrb, nam to še nič ne pove o tem, kako naj ravnamo v primerih, ko je povsem jasno, da nam ni mar ali vsaj ne dovolj mar – ničesar nam ne pove o tem, kar bi branilo zahteve, ki jih v težavnih primerih pred nas postavlja morala. Res je, da niso težavne vse situacije, kjer skrb za druge nasprotuje skrbi zase, vendar morala, kakor jo navadno razumemo, spregovori o težavnih primerih, česar njen humeovski ali naturalistični nadomestek ne počne.

Te pripombe se nanašajo na najširše sprejet poskus oblikovanja moralne teorije v zadnjem času – na poskus Johna Rawlsa. Poskus opisa naše moralne sposobnosti, oziroma, natančneje in v skladu z Rawlsom, našega čuta za pravičnost, v obliki načel, ki so sprejemljiva z gledišča naše splošnejše psihološke teorije in skladna z »našimi premišljenimi sodbami, sprejetimi v reflektivnem ravnovesju«,⁹ ne daje nobenega odgovora na vprašanje, zakaj bi tem načelom sledili tudi tedaj, ko nimamo zadostnega oziroma nikakršnega interesa, da bi bili pravični. John Harsanyi – njegova moralna teorija je v nekaterih pogledih utilitaristična različica Rawlsove kontraktualistične strukture – se tega jasno zaveda: »Z racionalnimi argumenti lahko dokažemo le to, da mora te ukaze ubogati vsak, ki želi služiti našim skupnim človeškim interesom.«¹⁰ Nemara je res, da se morala ponuja v službo našim skupnim človeškim interesom, vendar se ne ponuja le tistim, ki hočejo tem interesom služiti.

Moralna je omejitvev, za katero, kot je ugotovil Kant, ne smemo domnevati, da je odvisna zgolj od naših občutij. Zato se, ko sprašujemo po njenih temeljih, ne smemo sklicevati nanje. Toda tretji ugovor s svojo zavrtnitvijo ideje utemeljitvene krize to vprašanje kratko malo odpravlja. Morale nič ne upraviči, ker morala ne potrebuje upravičenja. Kakor drugod se tudi v moralni najdemo *in mediis rebus*. Oblikujemo, sprejemamo in zavračamo, upravičujemo in kritiziramo moralne sodbe. Moralna teorija se ukvarja s sistema-

⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1971, str. 51.

¹⁰ John C. Harsanyi, »Morality and the Theory of Rational Behaviour,« v: *Utilitarianism and Beyond*, ur. Amartya Sen in Bernard Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982, str. 62.

tizacijo te prakse in nam na ta način ponuja globlje razumevanje tega, kaj je moralno upravičenje. Toda prav tako, kakor je res, da temeljev znanstvenih sodb ni zunaj znanosti, temeljev moralnega upravičenja ni zunaj morale. Fundacionalizem je tako v znanosti kakor v morali bankrotiran projekt.

K sreči mi ni treba braniti *normativnega* fundacionalizma. Kot sem nakažal, je ena od težav s sprejetjem moralnega upravičenja kot sestavnega dela našega vsakdanjega početja v tem, da se nam pogled na svet, od katerega je odvisno, ne zdi več sprejemljiv. A morda je neposrednejša težava v tem, da nam je dosegljiv že izdelan alternativen način upravičenja naših izbir in dejanj. Ta v svoji skromnejši in po mojem mnenju lažje ubranljivi obliki trdi, da izbire in dejanja maksimirajo akterjevo pričakovano korist, pri čemer je korist merilo upoštevanja preferenc. V manj skromni obliki pa skuša dokazati, da to, kar izbire in dejanja zadovoljijo, niso subjektivno opredeljene zahteve, kakršna je korist, temveč akterjevi objektivni interesi. Ker sam ne verjamem, da imamo objektivne interese, se s to različico ne bom ukvarjal. A to ne bo pomembno. Ideja je namreč jasna: na voljo imamo način upravičenja, ki ne zahteva uvajanja moralnih premislekov.¹¹

Naj ta alternativni, nemoralni način upravičenja nevtravno imenujem deliberativno upravičenje. No, moralno in deliberativno upravičenje sta naravnana na iste predmete – na naše izbire in dejanja. Kaj pa, če si nasprotujeta? In kaj naj odgovorimo nekemu, ki za svoje izbire in dejanja ponuja deliberativno upravičenje in poleg tega noče ponuditi nobenega drugega? Seveda lahko trdimo, da njegovo ravnanje ni *moralno* upravičeno, vendar se zdi, da bo takšen odgovor učinkovit le, če se ta oseba odloči vstopiti v moralni okvir. Toda ta oseba lahko vztraja, da vsaj zanjo tak vstop ni deliberativno upravičen.

Če propade morala, poskus upravičenja, ki se nanaša na izbire in ravnanja, ne propade skupaj z njo. Propade zgolj način upravičenja, za katerega se zdi, da ostane brez vsake opore. Vendar ne ostane zgolj brez opore, saj je težko zanikati, da je deliberativno upravičenje bolj očitno temeljno in da se mu, če smo racionalni akterji, ne moremo izogniti. Če ji moralno upravičenje nasprotuje, se zdi, da morala ni le brez opore, temveč je tudi v nasprotju s tistim, kar je racionalno in bolj temeljno.

Deliberativno upravičenje je povezano z našim globljim dojetjem sebe. To, kar človeška bitja razlikuje od drugih živali in kar obenem nudi temelj racionalnosti, je sposobnost semantične reprezentacije. Predstavljaš si

¹¹ Če mislimo, da se morala izraža v nekaterih naših občutjih in/ali interesih, bo moralne preudarke upoštevala, kolikor so ti dejansko vsebovani v naših preferencah. A s tem bi sprejeli naturalizem, ki sem ga kot neadekvatnega umaknil na stran.

lahko (česar tvoj pes v celoti ne zmore) stanje reči in podrobneje razmisliš o tem, ali je res takšno, in zlasti, ali bi hotel, da je res takšno. Lahko si predstavljaš vsebine svojih prepričanj, želja in preferenc. S tem, ko si jih predstavljaš, jih postavljaš v medsebojne odnose. Predstavljaš si, da bodo Blue Jays zmagovalci World Series, da bo moštvo National League zmagovalec World Series in da Blue Jays niso moštvo National League. Ko prepoznaš nasprotja med temi prepričanji, spoznaš pritisk, ki ga nad teboj izvaja racionalnost. Upoštevajte, da bi z nespremenjenimi posledicami prvi dve prepričanji lahko zamenjali s preferencami.

Ker se s predstavami o naših preferencah zavemo tudi nasprotja med njimi, je korak od predstavljanja k izbiri zapleten. Naše nasprotujoče si želje in preference moramo nekako spraviti v neke vrste koherentnost. Za načelo koherentnosti obstaja le en sprejemljiv kandidat – načelo maksimiranja. Naše preference razvrščamo glede na odločitve in delovanje tako, da bi lahko izbrali na način, ki bo maksimiral naše pričakovanje po izpolnitvi preferenc. Ko to počnemo se sami sebi izkažemo kot racionalni akterji, ki se lotevajo premislekov in premišljenih upravičevanj. Praktična racionalnost preprosto ne more biti nič drugega kakor to.

Utemeljiteni krizi morale se zato ni mogoče izogniti tako, da pokažemo na obstoj prakse upravičevanja v okviru morale in s tem odredimo pomembnost vsakršnim zunajmoralnim temeljem. Zunajmoralni način upravičevanja je namreč že prisoten in ni vzporeden moralnemu upravičevanju, temveč je nekako povezan z načinom združevanja naših prepričanj in preferenc, ki vodi do globljega dojetja našega sebstva. Ni potrebno domnevati, da moramo to deliberativno upravičevanje samo imeti že za utemeljitev. Edino, kar moramo domnevati, je, da moralno upravičenje najbrž ne bo preživelo konflikta z njim.

III.

Da bi pojasnil, zakaj se ne smemo otepati ideje utemeljitvene krize morale, ki je posledica napačno zastavljenega sklicevanja na filozofsko diskreditirano oziroma dvomljivo idejo fundacionalizma, sem začel razlagati naravo in razsežnosti te krize. Trdil sem, da se morala srečuje z alternativnim, nasprotujočim, globljim načinom upravičenja, ki je povezan z našim globljim dojetjem sebstva, nanaša se na celotno področje naših izbir in ravnanj in vsa *dejanja* vrednoti glede na premišljena prizadevanja njihovega *akterja*. Pomembnost akterjevih prizadevanj za praktično upravičenje se mi zdi nedvomna. Še kako dvomljiva pa se mi zdi pomembnost vsega drugega, razen

tega, kar je povezano z akterjevim prizadevanjem. Če so akterjeva po predarku pridobljena prizadevanja, njegove preference, želje in cilji, skupaj z zanj pomembnimi prepričanji, konstitutivna za njegovo dojetje samega sebe, ne vidim nobenega količkaj ustreznega načina, kako bi iz njihove pomembnosti lahko sklepali na pomembnost česarkoli drugega, kar ni na podoben način povezano z njegovim dojetjem samega sebe. Pravzaprav ne vidim nobenega načina, kako bi lahko – razen preko akterjevega dojetanja samega sebe – karkoli naredili pomembno za praktično upravičenje. Moj zagovor takšnega praktičnega individualizma ni dokončen, a breme dokazovanja nedvomno pade na tiste, ki bi vztrajali na nasprotnem stališču. Naj poskrbijo za argumente – če lahko.

Deliberativno upravičenje morale ne zavrne. Pravzaprav ji zavrnitve ne nakloni. Dejansko se za moralo ne meni in jo na videz nadomesti. Zasede areno upravičevanja in morali ne pušča možnosti, da bi karkoli iztržila. Naj ponudim sporno primerjavo. Religija se spopada – pravzaprav se je spopadala – s primerljivo utemeljitveno krizo. Religija zahteva čaščenje božanskega bitja, ki smotrno ureja veselje. Toda srečala se je z alternativnim načinom pojasnitve. Čeprav je vznik kozmološke teorije, zgrajene na dejavni, ne pa na teleološki vzročnosti, opozoril na to, kar se je imelo zgoditi, je v izrinjenosti teleologije iz biologije, ki je posledica uspeha evolucijske teorije in njene dejavno vzročnega aparata pri razlagi *videza* smotnega reda med živimi bitji, mogoče slišati odzvanjanje mrtvaškega zvona za religijo kot ugledno intelektualno dejavnost. Vendar evolucijska biologija in moderna znanost na splošno religije ne ovržeta. Prej bi lahko rekli, da se zanjo ne menita in njene razlage nadomeščata z ontološko preprostejšimi. Religija, dojeta kot zatrjevanje upravičljivega čaščenja božanskega bitja, morda ni sposobna preživeti utemeljitvene krize. Ali lahko preživi morala, dojeta kot zatrjevanje upravičljivih omejitev izbire, ki so neodvisne od akterjevih prizadevanj?

Zdi se, da obstajajo trije načini, kako lahko morala ubeži usodi, ki se kaže religiji. Eden od njih je, da moralna dejstva ali moralne lastnosti oskrbi s takšno pojasnjevalno vlogo, ki jih bo zaščitila pred vsakim premislekom v zvezi z upravičenjem.¹² Nato bi lahko dokazovali, da je vsak način upravičenja, ki ne upošteva moralnih premislekov, ontološko pomanjkljiv. To možnost omenjam le zato, da bi opravičil z njo. Brez dvoma obstajajo posamezniki, ki glede svojih izbir in dejanj sprejemajo moralne omejitve in katerih izbir in dejanj ne bi bilo mogoče pojasniti, če bi to prezrli. Toda ni potrebno, da bi nas naša pojasnitev njihovega ravnanja zavezovala k njihovem stališču.

¹² To bi odgovorilo na ugovor morali, ki je vsebovan v mojem prejšnjem citatu Gilberta Harmana.

Primerjava z religijo mora biti na tem mestu premočrna in nesporna. Brez sklicevanja na prepričanja vernikov ni mogoče dobro razložiti mnogih njihovih ravnanj. Toda opredeljevanje tega, kar počne veren posameznik, na primer dejanja čaščenja, nas ne zavezuje k predpostavki, da predmet čaščenja dejansko obstaja, ampak k predpostavki, da ta verni posameznik verjame v obstoj takega predmeta. Podobno nas opredeljevanje tega, kar počne moralni subjekt, na primer dejanja izpolnjevanja dolžnosti, ne zavezuje k podmeni obstoja dolžnosti, zavezuje pa nas k podmeni, da ta moralni subjekt verjame v obstoj dolžnosti. Skeptik, ki ne sprejme ne prvega ne drugega, lahko to domnevno pojasnjevalno vlogo morale obravnava podobno kakor pojasnjevalno vlogo religije. Seveda ne mislim, da je mogoče primerjavo sprejeti kot dokončno, saj se strinjam z verskim skeptikom, ne pa z moralnim. Da bi dognali pojasnjevalno vlogo morale, moramo najprej prikazati njeno upravičensko akreditiranost. Ne smemo izhajati iz domneve, da to pojasnjevalno vlogo že ima.

Drugi način je reinterpretacija ideje upravičenja. Ta bi pokazala, da je deliberativno upravičenje, če ga razumemo bolj celostno, nepopolno in da ga je zato potrebno dopolniti na način, ki odpira prostor morali. Ta projekt skuša izpeljati dolga tradicija moralne filozofije, ki se opira predvsem na Kanta. To ni priložnost, da bi se podali v kritiko tega, kar bom v želji po nevtralni opredelitvi imenoval univerzalistično upravičenje. Kritika je tu morda celo neprimerna. Morda zadostuje uspešno preiščeno upravičenje. Videti je namreč, da teoretske ugotovitve o njegovi nezadostnosti padejo ob preprosti praktični ugotovitvi, da deluje. Na prvi pogled deliberativno upravičenje seveda ne vzpostavlja prostor za moralo. Zavzeti stališče, da ga mora vzpostaviti, če naj bo povsem adekvaten oziroma celovit način upravičenja, bi pomenilo privzeti prav to, kar je vprašljivo, namreč, ali je moralno upravičenje sploh mogoče ubraniti.

Če bi obstajale objektivne vrednote, neodvisne od posameznikovih dejanskih želja in ciljev, in bi bil posameznik del objektivnega smotrnega reda, ki je neodvisen od njegovih dejanskih namenov, bi morda imeli razlog, da vztrajamo pri neadekvatnosti deliberativnega okvira. Objektivni smotrni red bi omogočal pomembne premisleke za praktično upravičenje, ki ne bi bili odvisni od akterjevega dojemanja samega sebe. Vendar izrinjenost teleologije iz naših fizikalnih in bioloških razlag to možnost zapira na enak način, kakor zapira tudi možnost religiozne razlage.

V nadaljevanju se zato lotevam tretjega načina rešitve utemeljitvene krize morale. Prvi korak je sprejetje deliberativnega upravičenja in spoznanje, da je mesto morale znotraj, ne pa zunaj njenega okvira. To pa nemudoma privede do dveh težav. Prvič, videti bo, da se bo vsak poskus omejevanja

izbire in delovanja v mejah deliberacije, ki meri na kar največjo izpolnitev akterjevih preišljenih preferenc, izkazal za jalovega. A tudi če v to dvomimo, se zdi, da se bo poskus uvedbe omejitve, ki bi bila *neodvisna od akterjevih preferenc*, v tem okviru izkazal za norost. Vendar je natanko to naloga, ki si jo zada tretji način razreševanja krize. Mislim, da je ta način, drugače kot prejšnja dva, lahko uspešen in da moje pred kratkim objavljeno delo, *Morals by Agreement*, pokaže, kako je tak način lahko uspešen.¹³

Ne bom podrobno ponavljaj argumenta, ki je znan vsaj nekaterim bralcem in je v omenjenem delu vsakomur dostopen. Naj na kratko orišem le tiste značilnosti deliberativne racionalnosti, ki omogočajo omejitev maksimalistične izbire. Ključna misel je, da bo v mnogih situacijah, v katerih vsak posameznik – ob danih izbirah drugih – izbere to, kar maksimira njegovo pričakovano korist, izid za vsakogar manj ugoden, kakor bi lahko bil ob nekaterih drugačnih izbirah – vsak je lahko na boljšem.¹⁴ Ravnovesje, ki se vzpostavi, ko je dejanje vsakogar najboljši odgovor na dejanja drugih, je nezdržljivo s (Paretovo) optimalnostjo, ki je dosežena, ko nihče ne more biti na boljšem, ne da bi bil nekdo drug na slabšem. Glede na to, da so takšne situacije zelo pogoste, lahko vsak spozna, da je zanj koristno, če s svojimi družbeniki sodeluje v praksah, ki od vsakogar terjajo opustitev neposrednega prizadevanja za maksimiranje lastne koristi vselej, kadar takšna vzajemna omejitev prinaša vzajemno prednost. Nihče seveda ne more imeti razloga, da bi sprejel kakršnokoli enostransko omejitev svojega maksimalističnega ravnanja; vsak pridobiva zgolj in samo z omejitvami, ki jih sprejmejo njegovi družbeniki. Toda če nekdo pridobi več z omejitvijo drugih, kakor izgubi zaradi samoomejevanja, ima morda razlog, da sprejme prakso, ki zahteva, da vsak, tudi on sam, ravna v skladu s takšno omejitvijo. Takšno prakso je mogoče predstaviti kot sposobno, da pridobi soglasen pristanek racionalnih posameznikov, ki izbirajo pogoje, pod katerimi bodo stopali v medsebojne odnose. In takšen dogovor je podlaga morale.

Pomislimo na preprost primer moralne prakse, ki bi terjala racionalno privolitev. Denimo, da bi vsak izmed nas pomagal svojim družbenikom le, če bi od tega lahko pričakoval korist oziroma, če bi imel neposreden interes za njihovo dobrobit. Če bi bilo tako, v mnogih situacijah posamezniki ne bi

¹³ Cf. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986, zlasti pogl. V in VI.

¹⁴ Zdaj že klasični zgled situacije takšnega tipa je Zapornikova dilema; cf. *Morals by Agreement*, str. 79-80. Splošneje in v govorici ekonomistov je mogoče reči, da takšne situacije razkrivajo neuspeh trga. Cf. na primer »Market Contractarianism«, v: Jules Coleman, *Markets, Morals, and the Law*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 10. poglavje.

pomagali drugim, četudi bi korist prejemnika pomoči krepko presešla stroške dajalca, saj dajalcu noben ukrep ne bi zagotavljal udeležnosti v koristi. Če to drži, bo vsak pričakoval, da bi se mu godilo bolje, če bi vsak pomagal svojim družbenikom ne glede na lastne koristi ali interese vselej, kadar bi bili stroški pomoči majhni in korist od prejemanja pomoči precejšnja. Zato bo vsak pristal na omejitev neposrednega uresničevanja svojih prizadevanj - ne enostransko, temveč le, če bodo na enako omejitev pristali tudi drugi. Po premisleku spoznamo, da tisti, ki pripadajo skupinam, katerih člani pristopajo k takšni praksi medsebojne pomoči, v medsebojnih odnosih uživajo koristi, ki drugim niso na voljo. Zato lahko takšno prakso razumemo kot za vse racionalno sprejemljivo.

Ta utemeljitev dogovorne omejitve se ne sklicuje na vsebino posameznikovih preferenc. Argument sloni preprosto na *strukturi* interakcije, na tem, kako prizadevanje vsakega posameznika, da bi uresničil svoje lastne preference, vpliva na izpolnitev preferenc vseh ostalih. Zato je razlog vsakega posameznika za sprejetje prakse vzajemnega omejevanja neodvisen od njegovih partikularnih želja, ciljev in interesov, seveda pa ne od tega, da ima takšna prizadevanja. Mislim, da ideja popolnoma racionalnega akterja, ki deluje zgolj na podlagi razuma, ni umljiva. Morale ne gre razumeti kot omejitve v izpolnjevanju naših neracionalnih preferenc, ki bi izvirala le iz razuma. Racionalen je tisti akter, ki deluje, da bi kar najbolj uresničil svoje preference, in morale je omejitev načina njegovega delovanja, ki je posledica njegove interakcije z drugimi akterji.

To je trenutek, ko na prizorišče vstopi Hobbesov Norec s svojo dobro znano trditvijo, da je, naj bo privolitev v prakse, ki jih posameznik skupaj s svojimi družbeniki lahko izbere, ker obetajo obojestransko korist, še tako zelo racionalna, kljub temu racionalno slediti tem praksam le, če ta izbira privede neposredno do maksimiranja izpolnitve njegovih preferenc.¹⁵ Toda v tem primeru te prakse v resnici ne nalagajo omejitev. Učinek privolitve v takšne omejitve oziroma njihovega sprejetja je lahko le sprememba pričakovanega izpleta izbir, ki so posamezniku na voljo, zaradi česar je zanj racionalno, da izbere nekaj, kar bi v odsotnosti te prakse ne bilo maksimiranje koristi. Prakse naj bi tako ponujale le resnično previdnost, ne pa resnične morale.

Norec zakrivi dvojno napako. Prvič, ne razume, da je sprejetje moralnih praks, kot so pomagati družbenikom, držati obljube in govoriti resnico, mogoče le med tistimi, ki so pripravljeni v skladu s tem tudi ravnati. Če moja pripravljenost, da se jih držim, sega le, kolikor daleč segajo moji interesi in

¹⁵ Cf. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651, 15. poglavje.

prizadevanja v času, ko bi moral ravnati v skladu s temi moralnimi praksami, bi bil norec v resnici, kdor bi hotel vstopiti z menoj v razmerje, ki bi terjalo strožjo skladnost ravnanja z dogovorjenim. Če je na primer držati obljubo racionalno le, kadar to neposredno povečuje korist, bodo racionalni posamezniki dajali le obljube, ki bodo zahtevale le takšno delno skladnost ravnanja z njimi. S tem pa bodo izgubili priložnosti, da bi pridobili vzajemne koristi.

Premislimo naslednji primer tega, kako obljube spodbujajo vzajemne koristi. Jones in Smith sta soseda in vsak od njiju ima kmetijo. Čeprav sta soseda in si nista sovražna, tudi prijatelja nista, in zato ju medsebojna pomoč ne navdaja z zadovoljstvom. Vendar se oba zavedata, da bi vsak izmed njiju pridobil, če svoje žetve ne bo opravil sam, temveč s pomočjo drugega. Naslednji teden bo za žetev goden Jonesov pridelek; dva tedna kasneje bo dozorel Smithov pridelek. Po žetvi se Jones upokoji, proda svojo kmetijo in se preseli na Florido, kjer ni verjetno, da bo srečal Smitha in druge člane njune skupnosti. Jones bi Smithu rade volje obljubil, da mu bo čez dva tedna pomagal pri žetvi, če mu Smith pomaga pri njegovi. Vendar se oba zavedata, da bo za Jonesa čista potrata, če bo dva tedna kasneje pomagal Smithu. Tudi če mu Smith pomaga, s povračilom pomoči ne bo pridobil ničesar, saj mu ni mar ne za Smitha ne za – glede na okoliščine – svoj ugled v skupnosti. Če se Jones in Smith torej zavedata, da si Jones premočrtno prizadeva za kar največjo uresničitev svojih preferenc, vesta, da Smithu ne bo pomagal. Smith zato ne bo pomagal Jonesu, tudi če bi mu Jones v zameno hotel ponuditi svojo pomoč. Vseeno pa bi bilo za Jonesa bolje, če bi to lahko obljubil in to obljubo tudi izpolnil – podobno velja za Smitha.

Druga napaka Norca, ki izhaja iz prve, bi morala biti na dlani: ne uspe mu dognati, da osebe, ki so zares pripravljene ravnati v skladu z moralnimi praksami dosledneje od tega, kar bi sledilo iz njihovih interesov ob izvršitvi, lahko pričakujejo, da jo bodo odnesle bolje od tistih, ki tega niso pripravljene narediti. Prve, imenoval jih bom omejeni maksimatorji, bodo dobrodošli družbeniki v obojestransko koristnem sodelovanju, v katerem se vsak zanaša na to, da bodo drugi prostovoljno ravnali v skladu z dogovorjenim, in iz katerega bodo izključeni drugi, premočrtni maksimatorji. Omejeni maksimatorji lahko torej pričakujejo ugodnejše priložnosti od tistih, ki to niso. Kljub temu, da se s tem, ko pomagajo svojim družbenikom, držijo svojo obljubo in delujejo v skladu z drugimi moralnimi praksami, odrekajo neposredni izpolnitvi preferenc, ki bi jih lahko uresničili, pa bodo zaradi svojih ugodnejših priložnosti v celoti gledano dosegali boljše rezultate od tistih, ki vselej maksimirajo pričakovano korist.

S tem ko moralo enačim z omejitvami, na katere bi pristali racionalni posamezniki pri njihovi izbiri pogojev medsebojne interakcije, se lotevam

racionalne rekonstrukcije. Ne izhajam iz tega, da smo se kdaj dejansko strinjali glede obstoječih praks in načel. Moje izhodišče ni, da bi vse obstoječe moralne prakse pridobile naš pristanek, če bi nas vprašali o njih. Ni nujno, da so vse obstoječe moralne prakse upravičljive; takšne morajo biti le tiste, ki smo se jih pripravljeno držati. V resnici ne izhajam niti iz tega, da morajo biti prakse, po katerih naj bi se prostovoljno ravnali, takšne, da bi si pridobile našo sedanjo privolitev. Moje izhodišče je, da so upravičljive tiste moralne prakse, ki bi si zagotovile našo privolitev *ex ante*, v ustrezni predmoralni situaciji. Gre za tiste prakse, s katerimi bi se strinjali, da tvorijo pogoje naše bodoče interakcije, če bi se, čeprav to ni mogoče, o teh pogojih odločali. Hipotetična privolitev tako prispeva preizkus upravičljivosti naših obstoječih moralnih praks.

IV.

O vsem tem si je mogoče zastaviti številna vprašanja, a na tem mestu bi rad obravnaval le eno. Trdil sem, da so moralne prakse, ki omejujejo prizadevanje vsakega posameznika, da bi maksimiral svojo korist, racionalne, če so lahko predmet soglasne privolitve *ex ante*. Toda da bi zavrnil Norca, moram poleg racionalnosti privolitve ubraniti tudi racionalnost delovanja v skladu z njo, obramba delovanja v skladu z njo pa bi utegnila zavzeti prostor, namenjen obravnavi privolitve tako, da bi se moral naslov mojega članka glasiti »Zakaj omejitev?«, ne pa »Zakaj kontraktarizem?«. Pripravljenost sprejeti nekatere omejitve neposrednega maksimiranja v izbirah in delovanju je racionalno zgolj in izključno, če takšna pripravljenost maksimira pričakovano korist. V čem je torej pomembnost dogovora in še posebej hipotetičnega dogovora? Zakaj je racionalno biti pripravljen sprejeti le omejitve, ki bi bile predmet vzajemne privolitve v ustrezni predmoralni situaciji, ne pa tistih, ki so vsebovane v naših obstoječih praksah? Gotovo je sprejetje slednjih to, kar posameznika naredi zaželenega v interakciji z drugimi. Kajti pri izbiri družbenikov, s katerimi bi bilo mogoče sodelovati, se pričakuje in upošteva ravnanje v skladu z obstoječo moralo.

Začel sem z izzivom morali – kako je mogoče, da je sprejetje njenih omejitev za nas racionalno? Morda je videti, kot da sem dokazal, da je sprejetje omejitev za nas nedvomno racionalno in da je racionalno ne glede na to, ali imamo omejitve za moralne ali ne. Morda je videti, da moj argument nima nič skupnega z moralo: pokazal naj bi, da je pripravljenost podrediti se vsakršnim omejitvam, ki so ne glede na njihovo naravo splošno sprejete in pričakovane, racionalna. Vendar to ni moje stališče.

Da bi pokazali na pomembnost soglasja za upravičevanje omejitev, si zamislimo obstoječo družbo, v kateri posamezniki bolj ali manj priznavajo predpisane prakse in delujejo v skladu z njimi; te prakse omejujejo njihove izbire v primerjavi z izbirami, kakršne bi imeli, če bi svoje želje, cilje in interese upoštevali le neposredno. Predpostavimo, da je pripravljenost na uskladitev s temi obstoječimi praksami *prima facie* ugodna, saj lahko posamezniki, ki na to niso pripravljeni, pričakujejo, da jim bodo družbeniki odrekli zaželene možnosti. Vendar same prakse ne temeljijo, ali vsaj ne potrebujejo utemeljitve v dogovoru. Tudi ni potrebno, da ustrezajo intuitivnemu merilu poštenosti ali nepristranskosti, lastnostma, ki ju lahko imamo za pomembni pri razpoznavanju praks prave morale. Čeprav o teh praksah morda lahko govorimo kot praksah, iz katerih sestoji morala omenjene družbe, jih ni potrebno obravnavati kot moralno upravičljive ali sprejemljive. Gre preprosto za prakse, ki omejujejo individualno ravnanje na način, ki je za vsakogar racionalno sprejemljiv.

Zdaj pa predpostavimo, da naši posamezniki kot racionalni maksimatorji tega, kar je zanje koristno, pričnejo razmišljati o praksah, ki konstituirajo njihovo moralo. Prakse bodo seveda vrednotili glede na njihovo koristnost zanje, vendar se bodo zavedali, da to počnejo tudi njihovi družbeniki. Vprašanje, ki mora pri tem vznikniti je: Zakaj ravno te prakse? Spoznali bodo namreč, da skupek obstoječih moralnih praks ni edini možen skupek omejevalnih praks, ki bi omogočal vzajemno koristne, optimalne izide. Spoznali bodo, da so možne tudi drugačne moralne ureditve. Na tej točki ne bo več dovolj reči, da lahko pravzaprav vsak pričakuje korist, če je pripravljen ravnati v skladu z obstoječimi praksami. Kajti posamezniki se ne bodo spraševali le: Ali ni zame koristneje, da moralo preprosto opustim in ne priznavam nobenih omejitev?, temveč tudi: Ali ni zame koristneje, da opustim le del obstoječih omejitev in sprejem nekatero druge? Ko se zastavi to vprašanje, se situacija spremeni in obstoječega moralnega reda ni potrebno vrednotiti le v odnosu do preprostega nespoštovanja, temveč tudi v odnosu do tega, kar bi lahko imenovali alternativna privolitev.

Da bi opravil to vrednotenje, bo vsak primerjal svoje obete v okviru obstoječih praks z obeti, ki naj bi se po njegovih predvidevanjih razvili iz vrste praks, za katere v zdajšnjih okoliščinah pričakuje, da se bodo oblikovale v pogajanjih z družbeniki. Če se bodo njegovi obeti med pogajanja izboljšali, bo imel realno, vendar ne nujno zadostno spodbudo, da zahteva spremembo obstoječega moralnega reda. Splošneje rečeno, če bi se obeti nekaterih posameznikov v vnovičnih pogajanjih izboljšali, se bo obstoječi moralni red izkazal za nestabilnega. Brez dvoma bodo tisti, katerih pričakovanja se bodo v vnovičnih pogajanjih poslabšala, imeli jasen razlog, da se uprejo in se skli-

cujejo na status quo. Vendar njihovo sklicevanje ne bo zelo uspešno, zlasti ne med tistimi posamezniki, ki ne nasedajo izumetničenim ideološkim premislekom, ampak se osredotočajo na individualno maksimiranje koristi. V realnem svetu sicer začnemo z danim skupkom moralnih praks kot omejitvijo našega h kar največji koristi usmerjenega ravnanja, toda po premisleku pridemo do ideje izboljšanega skupka praks, ki bi pridobil privolitev vseh. Ta izboljššan skupek je stabilen, kar obstoječa morala ni, in ta stabilnost bo kot taka tudi prepoznana.

Sposobnost refleksije vodi racionalne akterje od danega k dogovorjenemu, od obstoječih praks in načel, ki zahtevajo omejevanje, k tistim, ki bi bili deležni privolitve vsakega posameznika. Trdim, da ista sposobnost refleksije vodi od praks, glede katerih bi bilo mogoče doseči soglasje v obstoječih družbenih okoliščinah, k tistim praksam, ki bi bile deležne soglasja *ex ante*, predmoralnega in predružbenega. Tako kakor se *status quo* izkaže za nestabilnega, ko nasprotuje temu, kar bi prejelo privolitev, se tudi to, kar bi prejelo privolitev, izkaže za nestabilno, ko nasprotuje tistemu, kar bi bilo predmet privolitve v ustreznem predružbenem kontekstu. Kakor so namreč obstoječe prakse nujno videti poljubne, če se ne skladajo s tistim, v kar bi privolili racionalni posamezniki, je to, v kar bi takšni posamezniki privolili v obstoječih okoliščinah, nujno videti poljubno v primerjavi s tistim, v kar bi privolili v predružbenem stanju.

Velik del tega, v kar bi posameznik v obstoječih okoliščinah privolil, je odvisen od njegovih pogajalskih razmerij z družbeniki. A na njegov pogajalski položaj pomembno vplivajo obstoječe družbene institucije in s tem tudi splošno priznane moralne prakse, ki so vgrajene v te institucije. Čeprav bo dogovor prinesel tudi prakse, ki niso vsebovane v obstoječih družbenih institucijah, bo vseeno pod vplivom praks, ki niso rezultat racionalnega soglasja. To mora vzbuditi dvom glede racionalnosti dogovorjenih praks. Poljubnost obstoječih praks nujno omaje vsak dogovor, na katerega vplivajo. Čeprav je racionalni dogovor kot tak izvor stabilnosti, to stabilnost spodkopava poljubnost okoliščin, v katerih je sprejet. Da bi ubežali tej poljubnosti, se bodo racionalni posamezniki od dejanskega dogovora usmerili k hipotetičnemu in pri tem imeli v mislih tiste prakse, s katerimi bi se strinjali v izhodiščnem položaju, ki ga ne strukturirajo obstoječe institucije in vanje vgrajene prakse.

Vsebina hipotetičnega sporazuma je določena s sklicevanjem na enakovredno racionalnost posameznikov. Racionalni posamezniki bodo prostovoljno sprejeli sporazum le, če bodo menili, da je enako koristen za vsakogar med njimi. Gotovo bi vsak z veseljem privolil v dogovor, s katerim bi pridobil več kakor drugi. Ker pa nihče ne bo sprejel dogovora, za katerega bo menil, da je zanj manj ugoden, bodo akterji, katerih racionalnost je znana vsem

udeleženi, prepoznali jalovost postavljanja višjih ciljev in stremjenja, da bi jih dosegli, ter bodo zato zmanjšali svoje pogodbene stroške tako, da se bodo uskladili na točki enake pridobljene koristi. Kako obsežna bo pridobitev, določa dvoje. Prvič, gre za pridobitev, ki je notranja vsakemu dogovoru. V tem oziru pričakovanje enakih pridobitev zagotavlja postopkovna poštenost. Korak od obstoječih moralnih praks k praksam, ki so rezultat sklenjenega sporazuma, racionalne posameznike vodi v postopkovno pošteno situacijo, v kateri dogovorjene prakse vsak dojema kot prakse, ki so v okoliščinah, v katerih je bil dosežen dogovor, za vse enako racionalno sprejemljive. Toda tem okoliščinam je mogoče očitati poljubnost, saj so deloma rezultat pristajanja na omejujoče prakse, ki ne zagotavljajo izpolnitve pričakovanj o enakih pridobitvah in torej ne odražajo enake racionalnosti strank, ki nanje pristajajo. Da bi ta poljubni element nevtralizirali in da bi moralne prakse postale v celoti sprejemljive, jih je potrebno razumeti, kot da tvorijo možen izid hipotetičnega soglasja v okoliščinah neodvisnosti od družbenih institucij, ki niso v celoti sprejemljive. Enakost racionalnosti zahteva razmislek o notranjih postopkih in zunanjih okoliščinah.

Kakšna pa je praktična vrednost tega argumenta? Trditi, da že sama seznanjenost z njim ali njegovo sprejetje, vodita v zamenjavo obstoječih moralnih praks s tistimi, ki bi zavarovale predmoralno soglasje, je nesmisel. Kdor bi koristi obstoječega moralnega reda zavrgel preprosto zato, ker bi ugotovil, da mu ta prinaša več od tega, kar lahko pričakuje od povsem racionalnega sporazuma s svojimi družbeniki, bi ravnal iracionalno. Za vsakogar bi bilo iracionalno tudi, če bi odklonil ravnanje v skladu z obstoječim moralnim redom in s tem sprejel dolgotrajno izgubo koristi preprosto zato, ker bi ugotovil, da mu ravnanje v skladu z obstoječim moralnim redom nudi manj od tega, kar lahko pričakuje od povsem racionalnega dogovora. Vendar ta jasna spoznanja preoblikujejo ali morda prinesejo na dan naravo odnosov med posamezniki, ki jih vzdržujejo obstoječe omejitve, in sicer na način, ki omogoča, da nekatere izmed teh odnosov označimo kot prisilne. Ta jasna spoznanja odpravljajo lažno zavest in so rezultat procesa racionalne refleksije, ki posameznike privede do tega, kar je v moji teoriji analogno idealni govorni situaciji pri Jürgenju Habermasu.¹⁶ V odsotnosti argumenta, s katerim bi se tisti, ki so v odprtem dialogu pridobili več kakor enako, ubranili pred svojimi družbeniki, si lahko obetajo, da bodo svoj privilegiran položaj ohranili le, če jim uspe prisiliti njihove družbenike, da ga sprejmejo. To je seveda mogoče. A prisila ni dogovor in ni inherentno stabilna.

¹⁶ Cf. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, str. 65 ssl.

Ključno vlogo pri povezovanju dogovora in ravnanja v skladu z njim ima stabilnost. Racionalni posamezniki, ki se zavedajo koristi omejevalnih praks, bodo iskali takšne, ki vabijo k stanovitnemu ravnanju v skladu z njimi. Ravnanje v skladu z dogovorom je stanovitno, če nastane na podlagi dogovora med posamezniki, od katerih vsak misli dvoje: da so zanj pogoji dogovora dovolj ugodni, da jih je racionalno sprejeti, in da niso tako ugodni za druge, da bi bilo zanje racionalno sprejeti pogoje, ki so zanje manj ugodni in bolj ugodni zanj. Dogovor, ki nudi vsem enako ugodne pogoje, tako bolje kakor kateri koli drugi dogovor vabi k stanovitnemu ravnanju v skladu z njim.

V.

Izhodiščno minimalno opredelitev morale sem dopolnil z zagovorom trditve, da morajo biti moralne prakse, ki naj od racionalnih posameznikov dosežejo stanovitno prostovoljno pristajanje nanje, predmet ustreznega hipotetičnega soglasja. Morala omeji naše izbire in dejanja. Še več: vtem ko odrazi enako racionalnost omejenih posameznikov, to stori nepristransko. Čeprav v svoji argumentaciji ne skušam pokazati, da zahteve kontraktaristične morale zadostijo Rawlsovemu preizkusu skladnosti z našimi premišljenimi sodbami v reflektivnem ravnesju, bi bilo zavajajoče obravnavati racionalno sprejete omejitve neposrednega maksimiranja koristi kot moralo in ne kot njen nadomestek, če se njihova vsebina ne bi ujemala z našimi predteoretskimi moralnimi pogledi. Ujemanje je po mojem mnenju v nepristranskosti, ki jo zahteva hipotetični sporazum.

Utemeljitelna kriza morale je tako razrešena z razgrnitvijo racionalnosti našega ravnanja v skladu z vzajemno, racionalno privolitvijo v omejitve pri uresničevanju naših želja, ciljev in interesov. Čeprav je morali odtegnjena podlaga v objektivnih vrednotah oziroma objektivnem smotrnem redu in je soočena z bolj temeljnim načinom upravičevanja, preživi tako, da se vgradi v ta način. Moralni predurki imajo v pojasnjevanju ravnanja enak status in enako vlogo kakor drugi razlogi, ki jih racionalni odločevalec priznava. Kar pridobimo, je poenotena razlaga upravičenja, v kateri so akterjeve izbire in dejanja vrednoteni v odnosu do njegovih preferenc – do prizadevanj, ki tvorijo njegovo dojetje sebstva. Ker pa morala zavezuje akterja neodvisno od posebne vsebine njegovih preferenc, ima preskriptivno moč, ki ji jo podeljujejo tudi krščanska in kantovska stališča.

Z vključitvijo morale v deliberativno upravičenje prepoznavamo novo razsežnost akterjevega dojetja samega sebe. Kajti morala od posameznika

zahteva sposobnost, da se obveže, da vstopi v dogovor s svojimi družbeniki, neomajen v zavesti, da lahko in da bo izpeljal svoj del dogovora ne oziraje se na vse pomisleke, ki bi sicer upravičeno vplivali na njegove prihodnje odločitve. To pa je več kot le sposobnost, da svoje želje in interese združimo v koherentno celoto s svojimi prepričanji. Čeprav se mora ta sposobnost združevanja ukvarjati s preteklimi in prihodnjimi, je dosežena enotnost lahko omejena le na trajanje tiste sedanosti, v kateri posameznik presoja in se odloči. Ko pa se obvežemo, da bomo v prihodnje ravnali v skladu s tem, kar smo se dogovorili, moramo določiti nek skupek želja in prepričanj, ki se ga bomo v prihodnje držali. Jaz, ki privoli, in jaz, ki ravna v skladu z dogovorjenim, morata biti eno. Človek je zato »moral predvsem [...] postati *preračunljiv, pravilen, nujen*, tudi samemu sebi v svoji lastni predstavi, da bi nazadnje lahko, tako kot tisti, ki obljubi, jamčil *sebe kot prihodnost!*«¹⁷

Z razvojem »*pravice, do sklepanja obljub*«,¹⁸ smo mi, človeška bitja, našli kontraktarski branik pred propadom morale.

Prevedel Andrej Tomše

¹⁷ F. Nietzsche, *H genealogiji morale, op. cit.*, str. 245.

¹⁸ *Ibid.*, str. 244.