

MARKO JURJAKO

Naturalizam i relativnost u pogledu praktičnih razloga

Sažetak: Jedno od najznačajnijih pitanja u filozofiji morala jest predstavljaju li moralni zahtjevi ujedno i razloge za djelovanje prema kojima se trebaju ravnati sve racionalne osobe. Prema jednoj koncepciji, moralni apsolutizam tvrdi da sve racionalne osobe imaju dovoljan razlog da poštuju moralne zahtjeve. Prema tom shvaćanju, moralni relativizam je tvrdnja da neće svi racionalni djelatnici imati dovoljan razlog da poštuju iste moralne zahtjeve. Manje je istraženo pitanje što se događa ako pokušamo povezati filozofski naturalizam s pitanjem daju li moralni zahtjevi razloge za djelovanje svim racionalnim djelatnicima. U ovom radu bavimo se potonjim pitanjem. Neki autori smatraju da prihvaćanje filozofskog naturalizma nije važno za ovo pitanje. Drugi autori smatraju da filozofski naturalizam implicira relativizam u pogledu praktičnih razloga koji nije spojiv s moralnim apsolutizmom. U radu argumentiramo za to da su oba gledišta donekle ispravna. Tvrdimo da ako se naturalizam shvati kao ontološka tvrdnja onda se možemo složiti s time da naturalizam ne igra ulogu u razrješenju debate između relativista i apsolutista. Međutim, ako se naturalizam shvati kao metodološko gledište, onda smatramo da naturalizam podržava relativizam u pogledu praktičnih razloga, tj. ideju da moralni zahtjevi ne pružaju razloge za djelovanje svim racionalnim djelatnicima.

Ključne riječi: Moralni zahtjevi; moralni relativizam; principi racionalnosti; praktični razlozi.

1. Uvod

Poznato je da se Nenad Smokrović u svojoj dugoj akademskoj karijeri, koja sada već prelazi 40 godina, bavio nizom filozofskih tema koja pokrivaju područja filozofije logike, filozofije uma, filozofije psihologije, filozofije jezika, filozofije društvenih znanosti i filozofije matematike.¹⁰⁰ U mnogim od tih područja Nenad je dao svoj originalni znanstveni doprinos. No, osim toga, Nenad je često bio među prvima u Hrvatskoj koji je svojim člancima, knjigama i uredničkim zbornicima upoznao domaćeg čitatelja s najno-

¹⁰⁰ Za iscrpni pregled Nenadovih znanstvenih radova, čitatelj se upućuje na njegov profil u bazi CROSBİ: <https://www.bib.irb.hr/pregled/profil/20736>.

vijim filozofskim temama i publikacijama (vidi npr. Mišćević i Smokrović, 2001; Smokrović, 2004). Time je znatno doprinio unaprjeđenju stanja filozofije u Hrvatskoj. Štoviše, češće nego što bi se očekivalo, svoju strast za razmatranjem i korištenjem formalno-logičkih okvira koji prožimaju njegovu filozofsku misao uspio je prenijeti na niz generacija studenata te ih privoljeti da i sami promišljaju uloge koje logika igra u našim intelektualnim životima te kritički preispitavaju njezinu normativnu snagu. S obzirom na filozofske interese koji se odnose na prirodu ljudskog zaključivanja i određivanja normi koje bi trebale regulirati naše mišljenje i ponašanje, nije čudno da se Nenad dosta bavio pojmom racionalnosti.¹⁰¹ Međutim, manje je poznato da se Nenad također bavio temama iz filozofije morala (točnije metaetike), gdje je dao svoj obol debatama koje se odnose na prirodu razloga za djelovanje te na odnos razloga i moralnih zahtjeva (Smokrović, 2007).

U ovom radu bavit ćemo se jednim aspektom ove teme, a odnosi se na problem određivanja odnosa između pojmova racionalnosti, razloga za djelovanje i moralnih zahtjeva. Jedno od najznačajnijih pitanja u filozofiji morala jest predstavljaju li moralni zahtjevi ujedno i razloge za djelovanje¹⁰² prema kojima se trebaju ravnati sve racionalne osobe. U povijesti filozofije ovo pitanje je dobilo dijametralno suprotne odgovore u radovima Davida Humea (1983/1739) i Immanuela Kanta (2003/1785). Hume je poznat po svojoj sumnji u moć uma da motivira ljude na djelovanje, te je u skladu s time smatrao da niti u moralnoj domeni um ne igra značajnu ulogu (Schaffer, 2015). Kant je nasuprot tome smatrao da postoji praktični um te da će sve racionalne osobe, ako ispravno koriste svoj um, doći do zaključka da imaju razloga ponašati se u skladu s moralnim normama (vidi npr. Korsgaard, 1996). U suvremenoj raspravi filozofi se obično određuju po tom pitanju u odnosu na to prihvaćaju li Humeovo ili Kantovo gledište na

¹⁰¹ Ovdje vrijedi istaknuti Nenadov znanstveni projekt RACIO (<http://racio.uniri.hr>, Hrvatska zaklada za znanost), u sklopu kojeg se bavio različitim aspektima odnosa logike i pravila ispravnog zaključivanja.

¹⁰² U ovom radu, kada govorimo o praktičnim razlozima ili razlozima za djelovanje, onda mislimo na *normativne* ili *opravdavajuće* razloge za djelovanje. Ukratko, to su ona razmatranja koja govore u prilog poduzimanju ili nepoduzimanju neke radnje (Parfit, 2011; Scanlon, 1998). Normativni razlozi se obično razlikuju od motivacijskih razloga (vidi npr. Jurjako, 2010; Smokrović, 2007; Sušnik, 2012). Motivacijski razlozi objašnjavaju zašto je osoba poduzela neku radnju dok normativni razlozi govore zašto bi trebala poduzeti neku radnju. Radi ilustracije, možemo koristiti poznati primjer Bernarda Williama (1981). Ako osoba X popije tekućinu iz čaše jer misli da je u njoj voda, onda znamo razlog koji ju je motivirao na tu radnju. *Mislila* je da se u čaši nalazi voda. Međutim, ta osoba nije imala *normativan* razlog popiti tekućinu iz čaše jer se u njoj ne nalazi voda, već benzin. Štoviše, možemo reći da su činjenice govorile *protiv* toga da popije tekućinu iz čaše.

prirodu praktičnog uma. Humeovci smatraju da su moralni razlozi samo kontingentno povezani s razlozima koje racionalne osobe imaju za djelovanje, dok Kantovci smatraju da sve osobe, bez obzira na svoje početne motivacije, imaju razloga slijediti moralne norme (vidi npr. Jurjako, 2010; Smokrović, 2007; Sušnik, 2009).

U ostatku rada bavit ćemo se jednom zanimljivom instancom ove debate. Gilbert Harman (2000) tvrdi da se glavna razlika između moralnih apsolutista i moralnih relativista sastoji u njihovom stavu prema naturalizmu. Moralni apsolutizam se ovdje shvaća kao gledište prema kojemu postoje univerzalne moralne istine koje nadilaze pojedine kontekste i odnose se na sve racionalne pojedince (vidi npr. Kant, 2003). Nasuprot tome, moralni relativizam se razumije kao gledište prema kojemu su moralne istine relativne u odnosu na povijesne, kulturalne i društvene kontekste (Berčić, 1995; Levy, 2004). Važno je za ovaj rad da Harman definira moralni apsolutizam i relativizam u terminima razloga za djelovanje. Moralni apsolutizam definira kao gledište prema kojemu moralne norme daju svim osobama razloge za djelovanje bez obzira na njihove subjektivne želje, vrijednosti i tome slično, dok moralni relativizam definira kao negaciju tog gledišta. Prema Harmanu, prihvaćanje naturalizma u ovoj raspravi obvezuje na prihvaćanje moralnog relativizma. Michael Smith (2012) odbacuje to gledište i argumentira da je naturalizam nebitan za raspravu između moralnih relativista i apsolutista.

Mi ćemo tvrditi da odgovor na pitanje podržava li naturalizam moralni relativizam ovisi o tome kako se shvati ideja naturalizma u metaetici. Slijedeći Harmana, debatu ćemo razmotriti u kontekstu rasprave o prirodi praktičnih razloga te će nam u fokusu biti pitanje podržava li naturalizam tezu da su praktični razlozi relativni u odnosu na subjektivna motivacijska stanja djelatnika. Nasuprot Smithu, argumentirat ćemo da neke forme naturalizma, naime metodološki naturalizam, podržavaju relativizam u pogledu praktičnih razloga.

Članak je podijeljen na sljedeći način. U drugom odjeljku objašnjavamo kako se moralni apsolutizam i moralni relativizam mogu shvatiti u terminima razloga za djelovanje. U trećem odjeljku predstavljamo Harmanov naturalistički izazov za apsolutizam u pogledu moralnih razloga. U četvrtom odjeljku raspravljamo Smithov (2012) odgovor na Harmanov argument. U sklopu te rasprave uvodimo razliku između ontološkog i metodološkog naturalizma, te tvrdimo da prihvaćanje metodološkog naturalizma podržava Harmanov argument protiv moralnog apsolutizma. U šestom odjeljku, raspravljamo niz prigovora tvrdnji da metodološki naturalizam podržava relativizam u pogledu praktičnih razloga.

Prije glavnog dijela rada, želimo naglasiti doseg naše rasprave. U radu se bavimo pitanjem povlači li naturalizam u filozofiji tezu da su praktični razlozi relativni u odnosu na motivacije i vrijednosti koje prihvaćaju pojedini djelatnici. Kao što smo najavili, branit ćemo potvrđan odgovor na prethodno pitanje. Za nekoga će taj rezultat imati negativne posljedice. Naime, može se argumentirati na način da ako naturalizam povlači to da ne postoje praktični ili moralni razlozi koje bi svako racionalno biće trebalo poštovati, onda se naturalizam treba odbaciti. Također, naturalizam u filozofiji morala bi nekima mogao biti sporan zbog drugih razloga (za oprečna gledišta vidi npr. Cuneo, 2007; Leiter, 2015). Kako god bilo, ta pitanja izlaze izvan okvira naše rasprave te se njima nećemo baviti. Za potrebe ovog rada pretpostavit ćemo da je naturalizam u filozofiji minimalno koherentna pozicija te ćemo nastojati vidjeti što njegovo prihvaćanje implicira za prirodu praktičnih razloga.

2. Moralni zahtjevi i praktični razlozi

Harman definira moralni relativizam i apsolutizam u terminima razloga za djelovanja na sljedeći način:

(...) uzimam da je moralni apsolutizam gledište o moralnim razlozima koje ljudi imaju da nešto čine i žele ili se nećemu nadaju. Razumjet ću vjerovanje u apsolutne vrijednosti kao vjerovanje da postoje stvari za koje svatko ima razloga da im se nada ili ih želi. Reći da postoji moralni zakon koji se „odnosi na sve“ je, ovdje stipuliram, reći da svi imaju dovoljnih razloga slijediti taj zakon (Harman, 2000, str. 84)

Ovdje vidimo da Harman stipulira¹⁰³ pojam moralnog apsolutizma prema kojemu moralni zahtjevi konstituiraju razloge za djelovanje koji se odnose na sve djelatnike. Drugim riječima, moralni zahtjevi su oni imperativi koje svi imamo dovoljan razlog poštovati. U skladu s prethodnom karakterizacijom, Harman moralni relativizam definira kao negaciju moralnog apsolutizma:

Moralni relativizam negira da postoje univerzalni temeljni moralni zahtjevi i kaže da su različiti ljudi podložni različitim moralnim zahtjevima ovisno o društvenim običajima, praksama, konvencijama, vrijednostima i principima koje prihvaćaju. (Harman, 2000, str. 85)

¹⁰³ Prateći terminologiju iz suvremene literature koja se bavi filozofskom metodologijom, umjesto „stipulira“, rekli bismo da Harman nudi „eksplicaciju“ pojma moralni apsolutizam (vidi npr. Dutilh Novaes, 2020).

Drugim riječima, moralni relativizam implicira da neće svi imati dovoljan razlog da prihvate moralne zahtjeve i zbog toga se neće svi moralni zahtjevi odnositi na sve djelatnike.

Smith (2012, str. 227) primjećuje dvosmislenost u Harmanovoj karakterizaciji moralnog apsolutizma i relativizma. Nije jasno koji je doseg fraze „moralni zahtjevi se odnose na svakoga“. Na primjer, moguće je da se „svatko“ (engl. *everyone*) odnosi na svaku ljudsku osobu ili svakog mogućeg djelatnika ili na svakog mogućeg racionalnog djelatnika. Budući da Harman ne specificira doseg termina „svatko“, na koji se odnose praktični razlozi, Smith blagonaklono interpretira Harmanovu tvrdnju kao da se odnosi na svako racionalno biće. U tom pogledu slijedit ćemo Smitha te ćemo interpretirati tvrdnju da svatko ima razlog činiti to i to u smislu da svako biće, ako je racionalno, ima razlog učiniti to i to.

3. Harmanov naturalistički izazov

Smith iznosi Harmanov argument u prilog moralnom relativizmu na sljedeći način:

Prva premisa: Ako osoba ne namjerava učiniti nešto i to nije zato što je na neki empirijski ustanovljiv način zaključivanjem propustila doći do te odluke – [zbog] nepažnje, nedostatka vremena, nerazmatranja ili neuvažavanja određenih argumenata, nepoznavanja određenih dostupnih dokaza, pogreški u zaključivanju, neke vrste iracionalnosti ili nerazumnosti, ili slabosti volje – tada prema naturalistu osoba ne može imati dovoljan razlog da to učini.

Druga premisa: postoje ljudi, poput određenih profesionalnih kriminalaca, koji se ne ponašaju u skladu s navodnim zahtjevom da ne nanose štetu ili ozlijede drugima, i to nije posljedica bilo kojeg od tih propusta. (Harman, 2000, str. 86–87; citirano u Smith, 2012, str. 230)

Čini se da ako su ove dvije premise istinite onda moralni apsolutizam ne može biti ispravno gledište. Ove premise impliciraju da neki ljudi nemaju dovoljan razlog poštovati moralne zahtjeve koji se, na primjer, odnose na nenanošenje štete ili ozljede drugim ljudima.

Argument može na prvi pogled izgledati neuvjerljivo. Naime, zastupnik moralnog apsolutizma bi mogao reći da se protiv njega pretpostavlja ono što tek treba dokazati. Moralni apsolutist ne mora nužno prihvatiti tvrdnju da njegova pozicija implicira da postoje *dovoljni* razlozi da se poštuju moralne norme. Moglo bi se tvrditi da moralni apsolutizam pretpostavlja da svaka racionalna osoba ima *nekakav* razlog da poštuje moralne norme, no da je moguće da će u nekim konkretnim situacijama postojati neki drugi

razlog koji će prevladati, te u tom smislu neće imati *dovoljan* razlog poštovati moralne norme koje se odnose na nju. Zbog te komplikacije ostavit ćemo po strani pitanje je li moralni apsolutizam točno ili netočno gledište te ćemo se u nastavku rada fokusirati na općenitije pitanje podržava li naturalizam relativnost u pogledu praktičnih razloga.

Prema prvoj premisi argumenta ono što netko ima razloga učiniti svodi se na pitanje što osoba ima razloga namjeravati. Ovdje je ključno pitanje koji je točan odnos između praktičnih razloga i naturalizma. Kako bi odgovorio na to pitanje, Harman pretpostavlja da ako osoba ima razlog nešto učiniti, onda će ona biti u stanju, zaključivanjem, formirati namjeru da to učini, tj. konkluzija njezinog zaključivanja će biti ta namjera (vidi Harman, 1976). Ovdje je vrlo važna ova pretpostavka da postoji veza između razloga i zaključivanja jer čini razloge podlošnima za naturalističko istraživanje. Naime, zaključivanje se ovdje shvaća kao proces koji se može istraživati u sklopu psihologije ili generalnije u kognitivnim znanostima (vidi npr. Sekulić, 2016; Smokrović, 2004). Stoga, ako su razlozi elementi u procesu zaključivanja, onda se i oni mogu znanstveno istraživati.

Nadalje, nije dovoljno pretpostaviti da su razlozi entiteti koji se pripisuju osobi koja ima sposobnost praktičnog zaključivanja, nego je još nužno pretpostaviti da je osoba sposobna zadovoljiti određene *standarde dobrog* zaključivanja (Smokrović, 2001). Na primjer, rekli bismo da nije u potpunosti racionalno ponašanje osobe koja, unatoč tome što želi biti zdrava i u dobroj kondiciji te vjeruje da svakodnevnim vježbanjem po 30 minuta može ostvariti tu želju, uopće ne vježba (vidi npr. Sušnik, 2012). Ta osoba bi prema Harmanu bila iracionalna jer ne odgovara na razloge koji su joj dostupni. Ili da slijedimo alternativnu terminologiju koju nudi Harman, ta osoba ne formira namjeru da vježba putem sposobnosti za praktično zaključivanje jer postoji nekakav defekt u njezinim racionalnim sposobnostima. Slično tome, za neku osobu bismo rekli da je epistemički iracionalna ako se, na primjer, samoobmanjuje da je njezin suprug ne vara unatoč svoj mogućoj dostupnoj građi koja upućuje na suprotno (npr. svaki dan ima ruž na košulji, miriše na tuđi parfem, dolazi kasno doma itd.), i to upravo zato što ne formira vjerovanja na temelju dokazne građe koja joj je dostupna (Jurjako, 2020). Koristeći Harmanovu terminologiju, mogli bismo reći da osoba ne formira prikladno vjerovanje jer ima određeni defekt u sposobnostima za racionalno zaključivanje.

Dakle, prema Harmanu, prva premisa nam kaže da, ako osoba ima dovoljan razlog poduzeti radnju A onda će, pod uvjetom da ne pati od nekakvog racionalnog defekta, formirati namjeru da poduzme radnju A na temelju racionalnog procesa zaključivanja.¹⁰⁴ Kao naturalističko ograničenje

¹⁰⁴ Treba uzeti u obzir da proces racionalnog zaključivanja ne mora nužno biti svjestan

na prethodnu karakterizaciju odnosa razloga i racionalnog zaključivanja, Harman u prvoj premisi dodaje da se mogući racionalni defekti moraju moći odrediti putem empirijskih istraživanja. Drugim riječima, da se ovi defekti, kao i razlozi za djelovanje, moraju moći objasniti koristeći razmatranja koja možemo formulirati kroz zdravorazumske ili znanstvene teorije (vidi Smith, 2012, str. 231). U tom pogledu, postoje barem dva načina kako se ideja naturalizma manifestira u Harmanovom argumentu. Prvi se odnosi na poveznicu razloga s procesima zaključivanja, dok se drugi način odnosi na ideju da se iracionalnost u zaključivanju ili ponašanju mora moći utvrditi kroz aposteriorna ili empirijska istraživanja.

Druga premisa Harmanovog argumenta odnosi se na opis tipa osobe za koju se čini na zdravorazumskoj razini da nije iracionalna, no ima neki svoj razlog učiniti nešto što nemaju nužno razloga činiti ostale racionalne osobe. Kako bismo ilustrirali ovu ideju, možemo se poslužiti primjerom koji daje Bernard Williams (1995, str. 39). Williams zamišlja psihopatsku ličnost koja nije dobra prema svojoj supruzi te koja u svojem skupu vrijednosti nema ništa zbog čega bi marila za dobrobit svoje supruge. Pretpostavimo da ta osoba jest psihopat (u smislu kako ga opisuje Nichols, 2002). Dakle, ona nema empatije niti osjeća kajanje za nemoralne stvari koje je u stanju počinuti. Većinu ljudi tretira kao da su predmeti kojima može manipulirati kako želi radi zadovoljenja svojih egoističnih ciljeva. Inače je inteligentna te nema vidljivih defekata zbog kojih bismo mislili da su joj racionalne sposobnosti oštećene. Na sličan način tretira svoju suprugu: nije je nimalo briga za dobrobit vlastite supruge niti za to što će se s njom dogoditi. Prema Williamsu, takva osoba nema razloga da bude bolja prema svojoj supruzi jer, prema pretpostavkama primjera, nije u poziciji da kroz zaključivanje formira želju ili namjeru da se počne bolje ponašati prema njoj. Budući da ta nemogućnost nije posljedica nekog defekta u racionalnim sposobnostima, slijedi da ta osoba nema razloga da bude bolja prema svojoj supruzi. Mi možemo smatrati da to ponašanje nije dobro, da je nemoralno i da bi se osoba trebala bolje odnositi prema svojoj supruzi. Međutim, prema Williamsu (i Harmanu), ono što ne možemo reći za takvu osobu je da *ima razloga* biti bolja prema svojoj supruzi.

Štoviše, ako je Harman u pravu, onda prema njegovom argumentu prihvaćanje naturalizma implicira da takva pozicija točno opisuje prirodu razloga za djelovanje. Iz nje slijedi da je barem pojmovno moguće da postoji

da bi Harmanova formulacija odnosa razloga i racionalnog zaključivanja imala smisla. Ono što se pretpostavlja jest da je moguće racionalno rekonstruirati ponašanje osobe *kao* da je prošla proces racionalnog zaključivanja. Dakle, ideja je da ćemo moći osobi *pripisati* obrazac zaključivanja koji racionalizira ili opravdava formiranje namjere da poduzme radnju A (vidi Davidson, 1970).

takva duboko nemoralna osoba koja nema razloga poštovati moralne norme (za daljnju raspravu vidi Street, 2009). Međutim, mnogima se ne sviđa posljedica takvog gledišta te bi htjeli reći da psihopat iz našeg primjera zapravo *ima* razloga da bude bolji prema svojoj supruzi (vidi npr. Scanlon, 1998, Appendix). U ovom radu mi se nećemo direktno baviti tim pitanjem. Za nas je relevantno pitanje implicira li zaista prihvaćanje naturalizma relativizam u pogledu praktičnih razloga. Smith smatra da Harmanov argument u prilog toj tvrdnji nije dobar te da zbog toga prihvaćanje naturalizma ne implicira relativizam u pogledu praktičnih razloga. U nastavku ćemo razmotriti način na koji Smith brani svoju tvrdnju.

4. Smithov prigovor: naturalizam nije relevantan za određivanje principa racionalnosti

Smith ukazuje na to da istinosna vrijednost druge premise Harmanova argumenta varira ovisno o pozadinskim pretpostavkama argumenta. U tom pogledu navodi sljedeće:

Ono što Harman mora pretpostaviti kako bi druga premisa bila istinita jest ne samo da su određeni profesionalni kriminalci minimalno racionalni, nego i to da nisu neupućeni u što god je relevantno za argumente u prilog tome, ili protiv toga, da netko ima namjere koje ima, niti da su neosjetljivi (...) na te argumente. Drugim riječima, mora pretpostaviti da su, barem u relevantnim aspektima, maksimalno racionalni. No, hoćemo li se složiti s njim oko toga, ne ovisi o našem prihvaćanju (...) naturalizma (...). To ovisi o specifičnim pretpostavkama koje prihvaćamo o tome kako bi izgledao argument u prilog toga da netko ima određenu namjeru. (Smith, 2012, str. 233)

Kako bismo jasnije shvatili Smithov prigovor, razmotrit ćemo detaljnije pojam dovoljnog razloga kako ga shvaća Harman. On navodi da:

netko ima dovoljan razlog nešto učiniti ako i samo ako postoji ispravno zaključivanje koje bi osoba mogla provesti, koje bi je dovelo do odluke da izvrši dotičnu radnju. (Harman, 2000, str. 86)

Prema Harmanu pojam dovoljnog razloga povezan je sa sposobnošću osobe da kroz zaključivanje dođe do odluke da poduzme neku radnju koju taj razlog podržava. Slično gledište na razloge u filozofskoj literaturi izražava se u terminima „pouzdana deliberativne rute“ (Wedgwood, 2011, str. 180; Williams, 1981, 1995). Na primjer, Williams (1995) prihvaća gledište prema kojemu je nužan uvjet za imanje razloga sljedeći: osoba X ima razloga poduzeti radnju R samo ako postoji pouzdana ili racionalna deliberativna ruta od X-ovih trenutačnih motivacijskih stanja do toga da X poduzme radnju R.

Jednom kada se odnos razloga i sposobnosti za racionalnu deliberaciju ili promišljanje odredi na ovakav način, postavlja se pitanje što točno određuje principe ili načela opravdanog zaključivanja? Ili, koristeći alternativnu terminologiju, koji principi određuju to da je neka deliberativna ruta racionalna? Uvjerljivost Harmanovog argumenta ovisi o tome koji ćemo odgovor dati na ovo pitanje.

Kako bi provjerio uvjerljivost Harmanovog argumenta, Smith nudi tri plauzibilna principa racionalnosti koji se razlikuju prema svojem doseg i normativnoj snazi (vidi Smith, 2012, str. 234–236, vidi također Smith 2009). Najslabiji od triju principa, Smith naziva principom SREDSTVO-CILJ+. Prema njemu racionalnost zahtijeva samo to da osoba ima istinita i epistemički dobro podržana vjerovanja te da ima intrinzične želje¹⁰⁵ koje podržavaju potpune i tranzitivne preferencije.¹⁰⁶ Ovaj je princip formalan jer ne postavlja ograničenja na sadržaje želja koje racionalna osoba može imati. Drugi princip, koji naziva UNIVERZALIZACIJA+ je supstancijalniji. Uključuje principe poput Kantove „Formule humanosti“ koja u jednoj formulaciji glasi: „Djeluj tako da tretiraš ljude, kako sebe tako i druge, uvijek kao cilj, a nikad kao sredstvo!“ (Kant, 2003). Ovaj princip je supstancijalniji od prethodnog jer zahtijeva da osoba ima određene želje koje se mogu univerzalizirati i time postati zajedničke različitim racionalnim djelatnicima. Najsupstancijalniji princip u ovom kontekstu Smith naziva RAZLOZI+. Prema njemu intrinzične prirode, na primjer, štete (engl. *harm*) i ozljeda, same po sebi pružaju svim racionalnim bićima razlog da ne žele da im se naškodi ili nanese ozljeda te da ne nanose štetu i ozljede drugima.

Smith ukazuje na to da istinitost druge premise u Harmanovom argumentu ovisi o tome koji ćemo od navedenih principa prihvatiti kao princip racionalnosti ili racionalnog zaključivanja. Na primjer, ako tvrdimo da je SREDSTVO-CILJ+ jedini princip racionalnosti, onda bi druga premisa mogla biti istinita. Razlog za to je što SREDSTVO-CILJ+ samo zahtijeva da racionalni djelatnici imaju koherentne želje i dobro utemeljena vjerovanja

¹⁰⁵ Intrinzične su one želje čije predmete želimo zbog njih samih, a ne zbog toga što bi nam omogućile da dođemo do nekih drugih stvari koje želimo. Na primjer, možemo reći da je želja za srećom intrinzična želja jer je želimo radi nje same. Instrumentalne želje su one koje nam omogućavaju da u konačnici zadovoljimo neku intrinzičnu želju. Na primjer, želja za novcem može biti instrumentalna ako osoba smatra da će joj posjedovanje novca donijeti sreću.

¹⁰⁶ Terminologija dolazi iz formalne teorije odlučivanja. Tamo je osnovna ideja da je osoba racionalna ako ima tranzitivne i potpune preferencije (koje su formalizirana verzija pojma želje). Da su preferencije tranzitivne znači da ako osoba preferira opciju *a* opciji *b* i *b* opciji *c*, onda također preferira *a* opciji *c*. Da su preferencije potpune znači da osoba preferira opciju *a* opciji *b* ili *b* opciji *a* ili je indiferentna prema njima (niti preferira opciju *a* opciji *b* niti obrnuto) (vidi npr. Resnik, 1987).

o tome kako zadovoljiti te želje. To znači da se od racionalnih djelatnika ne zahtijeva da imaju točno određene želje, a još manje da postoje neke želje koje svi racionalni djelatnici moraju imati. Međutim, ako prihvatimo neki od supstancijalnijih principa racionalnosti koji zahtijevaju da racionalna osoba ima određeni tip želja i preferencija, onda će druga premisa najvjerojatnije biti neistinita.

Smithov prigovor temelji se na tvrdnji da koji god bio konačan odgovor na pitanje o pravim principima racionalnosti, on se može dati neovisno o prihvaćanju naturalizma. Prema Smithu (2012), odnos između racionalnosti i znanstvenog poimanja svijeta određen je apriorno. U tom smislu navodi da kako bismo odgovorili na potonje pitanje prvo moramo odgovoriti na „prethodno pitanje“ koje se odnosi na to „[š]to radimo kada osmišljavamo karakterizaciju racionalnosti ili razumnosti?“ (Smith, 2012, str. 238). Kao mogući odgovor, Smith ističe jedino našu sposobnost za apriorno zaključivanje:

Jedan odgovor, inspiriran mišlju da se norme racionalnosti ili razumnosti mogu odrediti kroz definiciju pojmova vjerovanja i želje, jest da će karakterizacija racionalnosti i razumnosti slijediti iz objašnjenja svega što možemo *a priori* znati o vjerovanju i želji. (Smith, 2012, str. 238–239)

Dakle, prema Smithu, nije točna Harmanova pretpostavka da naturalizam podržava relativizam u pogledu praktičnih razloga. Prihvaćanje naturalizma nas ne sprječava da smatramo da razlozi nisu relativni prema subjektivnim preferencijama racionalnih djelatnika.

5. Ontološki i metodološki naturalizam: odgovor na Smithov prigovor

Kako bismo ocijenili Smithov prigovor moramo odrediti koji se pojam naturalizma podrazumijeva u ovoj raspravi. Općenito možemo reći da postoje barem dvije vrste naturalizma u filozofiji: ontološki ili metafizički naturalizam i metodološki naturalizam (Papineau, 2021). Prethodni se „odnosi na sadržaje stvarnosti, tvrdeći da u stvarnosti nema mjesta za ‘natprirodne’ ili druge ‘sablasne’ vrste entiteta“ (Papineau, 2021, uvod). Metodološki naturalizam je gledište koje se odnosi na filozofsku metodologiju te se njime tvrdi da bi metode koje se koriste u filozofiji trebale biti u kontinuitetu s metodama koje se koriste u znanostima. U tom pogledu David Papineau navodi: „metodološka komponenta se odnosi na načine istraživanja stvarnosti, te tvrdi da znanstvena metoda ima određeni znanstveni autoritet“ (Papineau, 2021, uvod). Te kasnije dodaje da

[m]etodološki naturalisti vide filozofiju i znanost kao u suštini iste pothvate, koji slijede iste ciljeve i koriste iste metode. Metodološki antinaturalisti vide filozofiju kao odvojenu od znanosti, s različitim ciljevima i metodama. (Papineau, 2021, odjeljak 2; vidi također Quine, 1969)

Harmanove (2000) tvrdnje u pogledu prihvaćanja naturalizma su dvosmislene. Na primjer, na jednom mjestu navodi da se moralni naturalisti „koncentriraju na pronalazak mjesta vrijednostima i dužnostima u svijetu činjenica kako nam ih znanost otkriva“ (Harman, 2000, str. 79). Ovakva tvrdnja sugerira da možda na umu ima ontološko čitanje naturalizma.

Ako je to čitanje ispravno onda Smith daje uvjerljivu kritiku Harmanovog argumenta. Ontološki naturalizam samo tvrdi da našu stvarnost moramo shvatiti kao da se sastoji od entiteta i zakona koje postuliraju naše najbolje znanstvene teorije. Pojednostavljeno, tu ideju možemo razumjeti kao tvrdnju da postoje samo materijalni predmeti, sile, energije itd. koji su priznati u suvremenoj fizici, a sve ono što druge znanosti otkriju ili postuliraju mora biti kompatibilno s priznatim zakonima fizike. Ako se na taj način shvati naturalizam u Harmanovom argumentu, onda je moguće da je Smith u pravu kada govori da principi racionalnosti nisu određeni prihvaćanjem naturalizma. Ontološki naturalizam postavlja ograničenja na to koji entiteti postoje prema našim najboljim znanstvenim teorijama, a ne kako bismo trebali zaključivati o njima. Stoga se čini da je ontološki naturalizam u principu kompatibilan s prihvaćanjem epistemoloških postavki koje se oslanjaju na apriorne principe zaključivanja.

Međutim, Smith (2012, str. 229) interpretira Harmana kao da prihvaća metodološki naturalizam. Sam Harman također u svojim drugim radovima jasnije sugerira da zapravo na umu ima metodološki naturalizam. Na primjer, u kasnijem radu Harman navodi sljedeće:

[f]ilozofski naturalizam je posebna instanca šire koncepcije filozofije prema kojoj su predmet istraživanja i metode filozofije u kontinuitetu s predmetima istraživanja i metodama drugih znanosti, uključujući prirodne znanosti. (...) Naturalizam često također ima ontološki ili metafizički aspekt (...). Međutim, glavna naturalistička tema je metodološka. (Harman, 2012, str. 10)

Ako Harmanov argument podrazumijeva tu vrstu naturalizma, onda Smithov prigovor postaje manje uvjerljiv. Kao što smo ranije spomenuli, metodološki naturalizam pretpostavlja kontinuitet između filozofije i znanosti te, što je važnije, pretpostavlja općeniti autoritet znanosti. Iz te perspektive, prikladnije je teoretizirati o normama racionalnog zaključivanja kao o nečemu što se može odrediti u odnosu na relevantne znanstvene teorije (vidi

npr. Colyvan, 2008). Stoga se čini da će se prema metodološkom naturalizmu ispravna karakterizacija racionalnosti morati temeljiti na koncepciji racionalnosti kako se ona shvaća u relevantnim znanostima. Ako je tome tako, onda se Smithov argument mora interpretirati kao da se njime tvrdi da pojam racionalnosti koji se podrazumijeva u relevantnim znanostima *ne* favorizira princip SREDSTVO-CILJ+ u odnosu na druge supstancijalne principe. Kako bismo dobili odgovor na to pitanje moramo provjeriti postoje li i kako se određuju principi racionalnosti koji se koriste ili podrazumijevaju u našim najboljim znanstvenim teorijama.

Pregled literature koja se odnosi na metodologiju društvenih znanosti i njihova primjena u istraživanjima u kognitivnim znanostima pokazuje da se jedini priznati principi racionalnosti mogu općenito kategorizirati kao principi instrumentalne racionalnosti (Guala, 2005; Miyazono i Bortolotti, 2021; Stein, 1997). Na primjer, različiti autori u kognitivnim znanostima prave razliku između instrumentalne (ili praktične) i epistemičke (ili teorijske racionalnosti) (vidi npr. Elqayam i Evans, 2011; Smokrović, 2001). Prethodna uključuje teoriju odlučivanja i formalnu teoriju igara, dok potonja uključuje teoriju vjerojatnosti i druge teorije koje se bave različitim formalnim aspektima revizije vjerovanja. Međutim, ovakvo instrumentalno shvaćanje racionalnosti vrlo je nesupstancijalno. Njegovu klasičnu karakterizaciju je dao nobelovac Herbert Simon kada je napisao da je

[u]m u potpunosti instrumentalan. Ne može nam reći kamo da idemo; najviše što nam može reći jest kako da dođemo tamo. On je plaćenik koji se može koristiti u svrhu postizanja bilo kojih ciljeva koje imamo, bili oni dobri ili loši. (Simon, 1983, str. 7–8; citirano u Over, 2004, str. 5)

Krucijalno za našu diskusiju je da se dvije gore spomenute koncepcije racionalnosti mogu općenito svrstati pod normativni princip koji Smith naziva SREDSTVO-CILJ+. Dakle, ako ozbiljno shvatimo naturalistička ograničenja na ono što možemo uzeti u obzir pri karakterizaciji racionalnosti, onda se čini da se principi koji upravljaju racionalnošću mogu svesti na principe instrumentalne racionalnosti i stoga ne postavljaju apriorna ograničenja na razloge koje osoba mora imati kako bi bila racionalna.

Stoga se čini da pretpostavka metodološkog naturalizma ide u prilog tezi o relativnosti praktičnih razloga. Naime, ranije smo vidjeli da prema Smithu druga premisa Harmanovog argumenta pretpostavlja princip SREDSTVO-CILJ+. Smith tvrdi da ta interpretacija druge premise nije zajamčena pretpostavkom naturalizma, već da prihvaćanje naturalizma ostavlja otvorenim koji princip racionalnosti upravlja željama i vjerovanjima racionalnih djelatnika. Međutim, sada vidimo da to nije točno. Kada

se uzme u obzir da Harman pod naturalizmom misli na metodološki naturalizam, onda je uvjerljivo tvrditi da naturalizam ipak opravdava čitanje druge premise kao da podrazumijeva princip SREDSTVO-CILJ+.

6. Metodološki naturalizam i principi racionalnosti: prigovori

6.1 Prigovor cirkularnosti

Netko bi mogao prigovoriti da je cirkularan prethodni argument prema kojemu metodološki naturalizam podrazumijeva instrumentalnu racionalnost. Na primjer, moglo bi se tvrditi da je koncepcija instrumentalne racionalnosti samo jedna od filozofskih koncepcija racionalnosti koja se nekritički počela uvoditi u različita znanstvena polja. Štoviše, moglo bi se prigovoriti da nekritički prihvaćamo Humeov skepticizam u pogledu dosega praktičnog uma, koji je, *nota bene*, također utemeljen na filozofskim, a ne empirijskim argumentima (vidi npr. Korsgaard, 1986; Millgram, 1995). Drugim riječima, moglo bi se tvrditi da je cirkularno oslanjati se na autoritet znanosti kada nastojimo odrediti koje principe racionalnosti bismo trebali prihvatiti u filozofiji morala.

Ovaj prigovor bi se mogao shvatiti na dva načina. Jedan je da ga se shvati kao instancu općenitijeg prigovora da se u filozofskim raspravama ne smijemo oslanjati na znanstvene teorije i metode istraživanja jer se filozofija bavi temeljnijim pitanjima koja nadilazile svaku znanstvenu spoznaju te, u metafizičkom smislu, prethode onome što nam znanost može otkriti. Stoga je gotovo uvijek cirkularno koristiti znanstvene spoznaje kako bismo došli do filozofskih zaključaka. Drugi način je da ga shvatimo kao da u ovom slučaju postoji nešto specifično zbog čega se ne smijemo oslanjati na znanstvene teorije i koncepcije racionalnosti kako bismo odredili koje principe racionalnosti smijemo prihvatiti kada govorimo o prirodi razloga za djelovanje.

Prvi je način shvaćanja prigovora prejak te ga možemo lako odbaciti. Naime, ta koncepcija odnosa filozofije i znanosti je utemeljena na posebnom shvaćanju filozofije kao apriorne discipline čije su metode i predmet istraživanja u diskontinuitetu s metodama i područjem istraživanja pojedinih znanosti. Upravo takvu koncepciju filozofije odbacuju zastupnici metodološkog naturalizma (vidi npr. Quine, 1969; Leiter, 2015). Stoga prigovor treba shvatiti na drugi način.

Moglo bi se argumentirati da, čak i pod pretpostavkom metodološkog naturalizma, ne smijemo se oslanjati na znanstvene teorije kada nastojimo odrediti koji principi upravljaju željama i vjerovanjima racionalnih djelatnika. No, sad se postavlja pitanje zašto se baš u ovom slučaju ne smijemo oslanjati na spoznaje iz znanosti? Što točno slučaj određivanja principa ra-

cionalnosti čini različitim od drugih filozofskih problema u čije rješavanje bismo bili spremni uključiti znanstvene spoznaje? Nije jasno koji bi bio dobar odgovor na ovo pitanje. Jedan način da se ovo pitanje učini pristupačnim je sljedeći. Možemo razmotriti neki primjer za koji će se mnogi složiti da pokazuje nelegitimnost ili cirkularnost oslanjanja na znanstvene spoznaje i teorije u izvlačenju određenih filozofskih zaključaka. Ako se pokaže da je naš slučaj relativnosti praktičnih razloga dovoljno sličan tom paradigmatom primjeru, onda bismo imali razloga prihvatiti da argument iz metodološkog naturalizma nije uvjerljiv. Radi ilustracije koristit ćemo dva primjera istraživanja moralnog razvoja u psihologiji.

Lawrence Kohlberg (1971) razvio je utjecajnu teoriju moralnog razvoja. Prema Kohlbergu, moralni razvoj se može podijeliti u šest stadija koji se odvijaju na tri razine (svaka razina zahvaća dva stadija razvoja). Prva razina uključuje predkonvencionalni moral, druga razina uključuje konvencionalni moral, dok treća razina uključuje postkonvencionalni moral. Svaka od razina prema Kohlbergu predstavlja jedan korak u postupnom razvoju ispravnog shvaćanja morala sve dok ne dođemo do zadnje razine koja je najsofisticiranija i uključuje razmišljanje u skladu s univerzalnim etičkim principima koji za osobu predstavljaju unutrašnje standarde u odnosu na koje ocjenjuje etičnost pojedinačnih ponašanja i pravičnost društvenih (konvencionalnih) normi.

Kao drugi primjer možemo uzeti istraživanja Eliotta Turiela (1983), koja pokazuju da ljudi općenito razlikuju između dviju vrsta pravila. Jednu vrstu pravila ljudi shvaćaju kao da su univerzalna, da vrijede neovisno o kontekstima i autoritetima koji bi ih mogli provoditi te se poglavito odnose na zabranu nanošenja štete drugim ljudima. Tu vrstu pravila Turiel naziva moralnim pravilima. Druga pravila, koja ljudi doživljavaju kao relativna o kontekstima te čija snaga ovisi o postojanju autoriteta koji ih može provoditi, Turiel naziva konvencionalnim pravilima.

Zamislimo sada da netko tvrdi da Kohlbergova klasifikacija moralnog razvoja ili Turielova razlika između moralnih i konvencionalnih normi empirijski određuju što znači imati sposobnost za ispravno moralno razumijevanje te da filozofske teorije koje daju drukčije shvaćanje moralnog razumijevanja nisu točne. Netko bi s pravom mogao prigovoriti da te osobe čine pogrešku jer zaboravljaju da su ti konstrukti izvorno formulirani unutar neke moralne (filozofske) teorije.¹⁰⁷ Ako želimo razumjeti u čemu se sastoji ispravno moralno razumijevanje, moramo konzultirati same filozofske teorije i argumente, a ne njihove psihološke izvedenice. U suprot-

¹⁰⁷ Na primjer, Kohlberg (1971) se u formulaciji svoje teorije moralnog razvoja jako oslanja na kantovsku tradiciju u moralnoj filozofiji.

nom bismo se mogli dovesti u situaciju da na svijet projiciramo filozofski nelegitimne psihološke konstrukte te na temelju njih pokušavamo pokazati da druge, nekompatibilne filozofske teorije nisu istinite.

Primjer konkretne rasprave koja odgovara upravo opisanom obrascu odnosi se na pitanje imaju li osobe s psihopatijom sposobnost ispravnog moralnog razumijevanja (Maibom, 2018). Neke studije su pokazale da psihopati ne prave razliku između moralnih i konvencionalnih normi poput ostalih ljudi (vidi npr. Blair, 1995; cf. Aharoni i ostali, 2012). Na temelju takvih studija neki autori su tvrdili da psihopati nemaju sposobnost moralnog razumijevanja koju je potrebno imati kako bismo ih smatrali moralno odgovornima (za raspravu vidi Jurjako i Malatesti, 2018). Drugi autori pokazuju da takav način argumentiranja možda i nije najuvjerljiviji jer se, na primjer, u kantovskoj moralnoj tradiciji ne pravi striktna razlika između moralnih i konvencionalnih normi kako se to podrazumijeva u Turielovim istraživanjima (vidi npr. Maibom, 2005).

Ovdje se postavlja pitanje predstavlja li slučaj moralnog razumijevanja dobru analogiju sa slučajem određivanja principa racionalnosti? Mi smatramo da ne predstavlja. Analogija ne vrijedi jer je u našem slučaju pozivanje na naturalizam usko povezano s metodologijom koja se koristi u znanostima. Principi racionalnosti koji se koriste u znanostima ne koriste se samo kao standardi za istraživanje toga koliko su ljudi racionalni, a onda i za njihovu normativnu evaluaciju, nego se koriste kao sredstva znanstvenog istraživanja i za proizvodnju znanstvenih alata i tehnologija. Na primjer, u kognitivnim znanostima racionalnost se koristi za predviđanje i objašnjenje ponašanja i kognitivnih procesa kod ljudi (Cardella, 2020; Oaksford i Chater, 2007); u ekonomiji se koristi za analiziranje i predviđanje ponašanja tržišta (Guala, 2005; Lagueux, 2014; za pregled rasprave na hrvatskom vidi Smokrović, 2017); u društvenim znanostima se koristi za objašnjenje evolucije kooperacije (Gaus, 2011, pogl. 3; Gauthier, 1986) i tako dalje. Iz naturalističke perspektive, upravo ta činjenica, da se instrumentalna koncepcija racionalnosti uspješno koristi kao sredstvo za izgradnju znanstvenih modela i teorija u različitim poljima, podržava njezino prihvaćanje kao ispravne koncepcije racionalnosti (Leiter, 2015). Stoga, ako prihvatimo da je znanost naš najbolji način otkrivanja i objašnjenja svijeta, onda principi racionalnosti koje znanstvena metoda pretpostavlja pružaju podršku ili opravdanje koje nije na nelegitimnan način cirkularno (vidi također Jurjako, 2017).

Ovome možemo dodati da nije jasno da pojam racionalnosti koji se koristi u znanosti na ovaj ili onaj način pretpostavlja hjumovsko ili neko drugo supstancijalnije viđenje racionalnosti. Na primjer, ako razmotrimo pojmovni aparat formalne teorije odlučivanja, možemo primijetiti da je to

u suštini matematički okvir koji se može interpretirati na različite načine, ovisno o tome za što ga želimo koristiti (Gintis, 2009, pogl. 1). Stoga nema supstancijalnih ograničenja načina na koji treba interpretirati vokabular teorije odlučivanja. Možemo uzeti dva primjera koja ilustriraju ovu tvrdnju. Teorija odlučivanja može se interpretirati kao da govori o vjerovanjima i željama racionalne osobe (vidi Lewis, 1983, 114). Također se može interpretirati kao da govori o objektivnom dobru koje se može ostvariti poduzimanjem neke radnje (Broome, 1999, pogl. 2). Ono što je važno ovdje istaknuti jest da pojam racionalnosti kako je shvaćen unutar teorije odlučivanja ne daje supstancijalna ograničenja što osoba, životinja ili stroj mora maksimizirati (ili minimizirati), nego samo postavlja strukturalna ograničenja koja moraju biti zadovoljena kako bi se matematički okvir mogao primijeniti. Ta ograničenja su zahvaćena onime što Smith naziva principom racionalnosti SREDSTVO-CILJ+.

6.2 Prigovor: instrumentalna racionalnost i svrha pripisivanja krivnje

Drugi prigovor tezi da metodološki naturalizam favorizira principe instrumentalne racionalnosti bi mogao biti da takva koncepcija racionalnosti ne odgovara dobro našoj intuitivnoj koncepciji razloga za djelovanje (Smith, 2012, str. 244–245). Na primjer, ako profesionalni kriminalac ne mari za moralne norme, svejedno bismo ga držali odgovornim za krivična djela. Međutim, moglo bi se prigovoriti da nije jasno koja je svrha pripisivanja krivnje i držanja odgovornom osobe koja je racionalna i ne mari za ono što nalažu moralni zahtjevi? Ne bi li takvo gledište učinilo bilo koji konzistentan skup preferencija jednako vrijednim i stoga otpornim na racionalnu kritiku?

Na ovo možemo odgovoriti na barem dva načina. Jedan je da možemo razlikovati vrste razloga. Ova ideja je već prisutna u svakodnevnom govoru koji razlikuje prudencijalne, estetske, epistemičke i moralne razloge (Copp, 2007). U skladu s tom idejom mogli bismo reći da moralni razlozi da čini određene stvari objektivno postoje, bez obzira na to što mi mislili o tome. Međutim, iz toga ne slijedi nužno da je svaki moralni razlog ujedno i racionalni razlog. Drugim riječima, nije svaki moralni razlog racionalno obvezujući, tj. osoba neće biti manje racionalna ako ne poštuje moralne zahtjeve ili razloge.

Drugi odgovor je da svrha prakse pripisivanja krivnje i držanja odgovornim ovisi o tome što želimo i koje ciljeve smatramo vrijednima ostvarenja (vidi npr. Jefferson, 2019). Ako kao racionalne osobe i članovi društva želimo živjeti smislene i vrijedne živote, onda će držanje drugih odgovornima za njihove moralne prijestupe zasigurno biti svrhovito. To će mini-

malno uključivati odvratanje drugih od činjenja moralnih prijestupa. Budući da su ljudi u aktualnom svijetu društvena bića koja imaju određene preferencije i vrijednosti neophodne za uspješan život u društvu, onda iz te perspektive svaka osoba i ideja mogu biti podvrgnuti racionalnoj kritici. Jedino ograničenje koje postavlja metodološki naturalizam jest da se ne može tvrditi da će svako racionalno biće imati aprioran razlog za to da živi u određenom društvu i poštuje njegove norme.

6.3 Daljnji prigovor: metodološki naturalizam osigurava samo nužan uvjet za principe racionalnosti

Moglo bi se inzistirati na tome da čak i ako se složimo s prethodno napisanim, prihvaćanje metodološkog naturalizma svejedno ne implicira relativizam u pogledu praktičnih razloga. Naime, moglo bi se tvrditi da metodološki naturalizam ukazuje na to da je poštovanje principa SREDSTVO-CILJ+ samo *nužan* uvjet racionalnosti, no ne ukazuje na to da ne postoje i drugi principi koji definiraju što znači imati praktičan razlog za djelovanje. Štoviše, moglo bi se tvrditi da osim proceduralnih moramo pretpostaviti i neke supstancijalne principe racionalnosti. Ovdje nam je opet zanimljiv Smith (2009) koji ukazuje na mogućnost izvođenja supstancijalnih principa racionalnosti poput UNIVERZALIZACIJA+ i RAZLOZI+ na temelju proceduralnih principa racionalnosti poput SREDSTVO-CILJ+. Kada bi ti principi doista bili izvedivi iz principa SREDSTVO-CILJ+, onda prihvaćanje metodološkog naturalizma ne bi podržavalo prihvaćanje relativnosti u pogledu praktičnih razloga jer bi isti razlozi koje imamo za prihvaćanje jednostavnijih principa racionalnosti poput SREDSTVO-CILJ+ podržavali prihvaćanje supstancijalnih principa racionalnosti koji bi propisivali univerzalne razloge za djelovanje. U nastavku ćemo detaljnije razmotriti kako bi se ova argumentacija mogla razviti. Da bismo to postigli, poslužiti ćemo se formulacijama principa racionalnosti koje razmatra Smith u jednom ranijem radu (vidi Smith, 2009).

Smith (2009, str. 119–120) navodi sljedećih šest principa racionalnosti u rasponu od jednostavnijih proceduralnih zahtjeva do zahtjevnijih supstancijalnih principa. Slijedeći Smitha, principe racionalnosti ćemo označavati s R1-R6, te ćemo koristiti skraćenicu RZ za „racionalnost zahtijeva da“:

R1: RZ (Ako osoba ima intrinzičnu želju da p i vjerovanje da može ostvariti p tako da učini q , tada osoba ima instrumentalnu želju da učini q)

R2: RZ (Ako osoba ima intrinzičnu želju da p i intrinzičnu želju da q i intrinzičnu želju da r , te ako se predmeti želja da p i q i r ne

razlikuju jedan od drugog i od predmeta želje da s , a da se ne uvode arbitrarne razlike, tada osoba ima intrinzičnu želju da s)

R3: RZ (Ako osoba ima intrinzičnu želju da p , slijedi da je ili sam p prikladno univerzalan ili da je zadovoljavanje želje da p konzistentno sa zadovoljavanjem želje čiji sadržaji su sami prikladno univerzalni)

R4: $\exists p \exists q$ RZ (Ako osoba vjeruje da p , onda ima intrinzičnu želju da q)

R5: $\exists p$ RZ (Ljudi ne žele da p)

R6: $\exists q$ RZ (Ljudi žele da q)

Možemo primijetiti da je R1 samo varijanta principa racionalnosti koji smo dosad nazivali SREDSTVO-CILJ+. Njime se navodi samo to da ako osoba ima neku želju i vjerovanje kako je ostvariti, onda slijedi da ima želju upotrijebiti sredstva potrebna za njezino ostvarenje. R2 je proceduralan princip racionalnosti kojim se zahtijeva da osoba, ako je racionalna, neće praviti arbitrarne razlike među predmetima svojih želja. No, princip je i dalje proceduralan jer ne određuje koje želje bismo trebali imati. S obzirom na njihovu instrumentalnu i proceduralnu prirodu, čini se da je prihvaćanje principa R1 i R2 konzistentno s metodološkim naturalizmom. Principi R3-R6 djeluju supstancijalnije te nije jasno jesu li kompatibilni s metodološkim naturalizmom. Na primjer, princip R3 zahtijeva da sadržaji želja koje imamo budu univerzalni, što predstavlja jednu varijantu principa UNIVERZALIZACIJA+. Međutim, ako se može pokazati da se prihvaćanjem principa R1 i/ili R2 obvezujemo na prihvaćanje supstancijalnijih principa R3-R6, onda bi slijedilo da metodološki naturalizam ne isključuje prihvaćanje neinstrumentalnih principa racionalnosti.

Sada se nameću sljedeća pitanja: (i) slijedi li zaista da se prihvaćanjem instrumentalnih principa racionalnosti ujedno obvezujemo na supstancijalnije principe racionalnosti koji bi opravdali tvrdnju da racionalnost obvezuje na prihvaćanje moralnih zahtjeva?; (ii) kako bismo to mogli pokazati? Smith (2009) ukazuje na to da se prihvaćanje principa R4 može koristiti kako bi se derivirali principi tipa R5 i R6. U tom pogledu navodi sljedeće:

(...) R4 je različit od R1 i R2 po tome što usmjeruje prema vjerovanjima i željama s određenim sadržajima (...). Stoga narušava Wallaceov princip želja-kao-input-želja-kao-output: želje koje je za nas racionalno imati u potpunosti ovisi o tome što vjerujemo; nije relevantno s kojim željama započinjemo. Štoviše, ako su dana vjerovanja

dostupna svim racionalnim bićima, tada bi R4 čak zahtijevalo od svih racionalnih bića kao takvih da imaju određene želje. Stoga bi nam princip poput R4 mogao omogućiti da iz njih izvedemo principe poput R5 i R6. (Smith, 2009, str. 121)

U nastavku Smith sugerira način na koji bismo mogli argumentirati za to da prihvaćanje principa R1 i R2 zahtijeva prihvaćanje zahtjevnijih principa poput R4.

Zamislite subjekta koji je dovoljno refleksivan da formira vjerovanje da bi imao želju da r , pod uvjetom da također ima skup želja i vjerovanja kompatibilan sa svim drugim racionalnim principima koji upravljaju formiranjem želja i vjerovanja (npr. R1 i R4). Budući da je jasno da subjekt ne može istodobno imati to reflektivno vjerovanje te imati averziju ili biti ravnodušan prema r , onda se čini da ga izbjegavanje psihološke nekoherentnosti obvezuje da želi r . Međutim, pod pretpostavkom da nekoherentnost mora biti podržana nekim racionalnim principom, slijedi da [zastupnik instrumentalizma] mora odobriti barem sljedeću varijantu principa R4 (...):

R4^{refleksivni}: RZ (Ako osoba vjeruje da bi željela da r kada bi imala skup želja i vjerovanja koje su kompatibilne sa svim (drugim) racionalnim principima koji upravljaju formiranjem želja i vjerovanja, tada bi željela da r) (Smith, 2009, str. 122)

Prema Smithu, ako osoba želi izbjeći nekoherentnost među svojim psihološkim stavovima, mora prihvatiti to da postoji princip racionalnosti poput R4^{refleksivni} koji nalaže da za svaku racionalnu osobu vrijedi da ako vjeruje da bi imala određenu želju kada bi bila racionalna, onda racionalnost od nje zahtijeva da formira tu želju u skladu s dotičnim vjerovanjem. Kako bi pojačao intuitivnost svoje argumentacije, Smith (2009, fusnota 12) navodi da slično vrijedi u slučaju teorijske ili epistemičke racionalnosti. Kada bi neka osoba vjerovala da bi formirala vjerovanje da p u okolnostima u kojima poštuje sve ostale norme racionalnosti, onda bi njezina psihološka stanja bila u međusobnom neskladu (tj. bila bi nekoherentna) kada stvarno ne bi formirala vjerovanje da p . Drugim riječima, ako osoba vjeruje da kada bi bila racionalna, onda bi vjerovala da p ili željela da q , onda racionalnost od nje zahtijeva da vjeruje da p ili želi da q .

Smithova argumentacija u prilog prihvaćanja principa R4^{refleksivni} na temelju instrumentalnih principa R1 i R2 izgleda uvjerljivo. Budući da principi R1 i R2 izražavaju instrumentalne i proceduralne principe racionalnosti koji su kompatibilni s metodološkim naturalizmom, onda se čini da prihvaćanje principa R4^{refleksivni} također nije u suprotnosti s metodološkim

naturalizmom. Pitanje na koje sada moramo odgovoriti jest slijedi li iz toga da metodološki naturalizam ne podržava relativnost u pogledu praktičnih razloga?

Dosadašnja argumentacija ne pokazuje to. Čak i ako se prihvati princip $R4^{\text{refleksivni}}$, ne slijedi da će sve želje koje racionalne osobe mogu imati biti univerzalne ili da postoje neki supstancijalni razlozi (poput ranije spomenutih moralnih razloga) koje će sve racionalne osobe nužno dijeliti bez obzira na svoje izvorne motivacije. Kako bismo to uvidjeli treba primijetiti da $R4^{\text{refleksivni}}$ samo propisuje da je osoba u nekoherentnom stanju ako vjeruje da bi željela da p pod uvjetom da je racionalna i istodobno ne želi p (ili nakon što usvoji to vjerovanje ne formira želju da p). Međutim, iz prihvaćanja tog principa nije jasno hoće li sadržaji odgovarajućih želja biti univerzalni ili na neki drugi način istovjetni sadržaju želja drugih racionalnih djelatnika. To će ovisiti o tome kako interpretiramo tvrdnju da su naše želje „u skladu sa svim (drugim) racionalnim principima koji upravljaju formiranjem želja i vjerovanja“. Ranije smo argumentirali da prema metodološkom naturalizmu jedino možemo očekivati da će proceduralni principi poput SREDSTVO-CILJ+ (ili R1 i R2) biti opravdani. Sada se postavlja pitanje možemo li iz principa racionalnosti poput R1, R2 i $R4^{\text{refleksivni}}$ izvesti supstancijalnije principe racionalnosti koji bi opravdali tvrdnju da postoje razlozi koje će dijeliti svi racionalni djelatnici?

U povijesti suvremene filozofije bilo je pokušaja da se pokaže kako se iz principa instrumentalne racionalnosti mogu izvesti univerzalna moralna pravila. U tom pogledu, Smith spominje rad Davida Gauthiera (1986). Međutim, uspješnost takvih pokušaja je u najmanju ruku upitna (za dobar pregled rasprave vidi Gaus, 2011, pogl. 2). Drugi pokušaji imaju ishodište u kantovskoj tradiciji (vidi npr. Korsgaard, 1996) čiji sljedbenici, poput Smitha (1994), oslanjanjem na analizu pojma racionalnih sposobnosti nastoje pokazati da su savršeno racionalne osobe one koje prihvaćaju moralne zahtjeve kao principe racionalnosti. Ostaje otvoreno pitanje koliko su uspješni takvi pokušaji te hoće li se u budućnosti pojaviti neki filozof koji će pokazati da je nešto takvo moguće.

Međutim, iz perspektive metodološkog naturalizma imamo razloga smatrati da izvođenje univerzalnih i supstancijalnih razloga za djelovanje nije moguće samo na temelju prihvaćanja proceduralnih principa poput R1 i R2. U nastavku ćemo se osvrnuti na dvije vrste argumentacije za tu tezu.

Prva vrsta argumentacije poziva se na znanstvena istraživanja o tome kako ljudi shvaćaju odnos racionalnosti i moralnih zahtjeva. Iako nema empirijskih istraživanja o tome kako obični ljudi shvaćaju principe racionalnosti i njihovu vezu s moralnim zahtjevima, u najmanju ruku bismo

očekivali da će ljudi, ako prihvaćaju ideju da postoje supstancijalni principi racionalnosti koji se na nekontingentan način povezuju s moralnim zahtjevima, pokazivati tendenciju prihvaćanja moralnih zahtjeva kao objektivno važećih i univerzalnih. To bi nam dalo kakve takve indikacije da je uobičajeni pojam savršeno racionalne osobe određen time da takva osoba prihvaća supstancijalne razloge za djelovanje.

Unatoč očekivanjima, istraživanja pokazuju da kod običnih ljudi značajno variraju intuicije koje se odnose na objektivnost moralnih sudova (Hopster, 2019). Neke moralne tvrdnje ljudi tipično smatraju objektivnima, neke relativnima o kontekstu, a neke u potpunosti ovisnima o preferencijama ljudi, što nam sugerira da su intuicije običnih ljudi u pogledu objektivnosti moralnih sudova pluralističke (Pözlner i Wright, 2020; Wright i ostali, 2013). Nadalje, ta istraživanja nam sugeriraju da pojam racionalnosti koji obični ljudi imaju neće nužno uključivati supstancijalnija razmatranja koja će dijeliti svi racionalni pojedinci. I doista, jedino istraživanje koje nam je poznato, a bavi se time kako obični ljudi shvaćaju pojam racionalnosti, ukazuje na to da se racionalna osoba shvaća kao pojedinac koji je logičan i inteligentan te maksimizira svoje preferencije bez obzira na njihove sadržaje (vidi Grossmann i ostali, 2020). To bi prema našoj terminologiji bilo u skladu sa shvaćanjem racionalnosti koje je određeno principom SREDSTVO-CILJ+.

Druga vrsta argumentacije poziva se na apriorna razmatranja prema kojima iz proceduralnih principa racionalnosti ne možemo izvesti supstancijalnije razloge za djelovanje. Gerald Gaus (2011, odjeljak 13.2) pokazuje da čak i kada se radi o idealno racionalnoj osobi (u proceduralnom smislu) ne možemo očekivati da će takva osoba doseći jedinstven i koherentan skup želja i vjerovanja o tome koje razloge ima za djelovanje. Nasuprot tome, koji će skup razloga ta osoba imati da učini nešto, te koje će principe racionalnosti prihvatiti, ovisit će o njezinim početnim motivacijama, preferencijama i slijedu životnih okolnosti.

Kako bi pokazao da je racionalni izbor ovisan o redoslijedu izbora (engl. *path-dependent*), Gaus (2011, str. 242) daje sljedeći hipotetički primjer. Zamislimo da je Betty osoba koja je idealno racionalna. Ima maksimalno razvijene sposobnosti deduktivnog i induktivnog zaključivanja, vidi sve posljedice svojih vjerovanja, u stanju je izvesti zaključak bilo koje kompleksnosti i može neposredno uvidjeti maksimalno koherentan i konzistentan skup vjerovanja koji će rezultirati iz njezinih zaključaka. Unatoč tome, nemamo razloga očekivati da će Betty neovisno o početnim uvjetima deliberacije i životnim okolnostima doći do istog skupa vjerovanja kao i neka druga osoba koja je na sličan način idealno racionalna.

Kako bismo to uvidjeli, zamislilo da je u vremenu t_1 Betty suočena s izborom radnji iz skupa Y . Kako bi racionalno izabrala, mora razmotriti koja su relevantna vjerovanja o opcijama s kojima je suočena i koje su relevantne vrijednosti koje ima. Također, mora uzeti u obzir epistemičke i druge norme koje su relevantne za ispravno procesiranje informacija na osnovi kojih može racionalno djelovati. Nakon te idealne deliberacije Betty zaključuje da su joj u tom trenutku relevantna vjerovanja v_1 i v_2 , međutim primjećuje da su ta vjerovanja međusobno proturječna te da može imati još koherentniji skup vjerovanja o tome što vjerovati i učiniti ako odustane od jednog od dvaju vjerovanja. Recimo da odustane od v_1 i umjesto njega prihvati vjerovanje v_3 . U sljedećem trenutku t_2 susreće se sa novim skupom opcija Z unutar kojega mora odabrati jednu. S obzirom na prethodni izbor, u t_2 Betty ulazi s točno određenim skupom vjerovanja (v_2 i v_3) te na temelju njega bira opciju Z_1 . Sada zamislimo da je Betty u t_1 umjesto skupa opcija Y bila suočena s drugim skupom opcija, nazovimo ga X , u kojemu su relevantna vjerovanja bila v_1 i v_4 te da u toj situaciji Betty uviđa da iz tih vjerovanja slijedi vjerovanje v_5 . Recimo sada da se u t_2 Betty suočava sa skupom opcija Y te da opet mora razriješiti sukob između v_1 i v_2 . Međutim, u ovom slučaju Betty uviđa da će imati koherentniji skup vjerovanja ako odbaci v_2 jer se v_1 bolje povezuje s novim vjerovanjem v_5 . Sada možemo zamisliti da kada se u t_3 Betty susretne sa skupom opcija Z više neće imati razloga odabrati opciju Z_1 jer joj nedostaju vjerovanja v_2 i v_3 te će stoga imati razloga prihvatiti neku drugu opciju Z_n koja će biti bolje usklađena sa skupom vjerovanja u kojem se nalazi v_1 .

Ovaj primjer nam pokazuje da nije realno očekivati da će savršeno racionalna osoba, samo na temelju činjenice da je savršeno racionalna, doći do supstancijalnih razloga za djelovanje koje će dijeliti sa svim drugim racionalnim djelatnicima. Štoviše, na temelju prethodnog primjera, Gaus tu ideju naziva mitom potpune racionalnosti, a taj se mit svodi na tvrdnju da „bi u potpunosti racionalne osobe birale isti specifičan moral ili iste principe pravедnosti (...)“ (Gaus, 2011, str. 243). Bitno za našu raspravu je to što čak i ako zamislimo savršeno racionalnu osobu te razmišljamo što će ona učiniti te do kojih zaključaka će doći o tome koje razloge ima, ti će se zaključci razlikovati ovisno o povijesti njezinih izbora i početnog skupa vjerovanja i vrijednosti koje prihvaća. Ako to vrijedi u slučaju pojedinačne osobe, onda imamo još manje razloga vjerovati da će se različite savršeno racionalne osobe složiti, neovisno o kontingentnim okolnostima i kontekstu odabiranja, oko toga koje supstancijalne razloge ili norme racionalnosti trebaju prihvatiti. Stoga nije realno očekivati da će se samo na temelju prihvaćanja proceduralnih principa racionalnosti poput R1, R2 ili principa SREDSTVO-CILJ+ moći izvesti supstancijalni principi racionalnosti koji bi garantirali nerelativizam u pogledu praktičnih razloga.

7. Zaključak

U ovom radu bavili smo se raspravom između Harmana i Smitha o implikacijama metodološkog naturalizma na pitanje prirode praktičnih razloga. Harman (2000) je tvrdio da filozofski naturalizam podržava relativističko gledište u pogledu prirode praktičnih razloga. Smith (2012) tvrdi da Harmanov argument nije dobar jer ne uzima u obzir ideju da se određivanje istinskih principa racionalnosti koji određuju prirodu praktičnih razloga može ostvariti jedino apriornom analizom pojmova koji se odnose na racionalne želje i vjerovanja. Stoga je zaključio da prihvaćanje filozofskog naturalizma ne igra nikakvu ulogu u određivanju toga je li relativizam u pogledu praktičnih razloga točna teorija.

U radu smo argumentirali da je Smithov prigovor uvjerljiv samo ako pod filozofskim naturalizmom podrazumijevamo ontološki naturalizam. Međutim, ako njegov argument analiziramo iz perspektive metodološkog naturalizma, onda Harmanova tvrdnja o relativnosti praktičnih razloga postaje uvjerljivija. Argumentirali smo da prihvaćanje metodološkog naturalizma pruža resurse za iznošenje aposteriornog argumenta u prilog tvrdnji da su praktični razlozi relativni u odnosu na racionalne pojedince i njihova početna vjerovanja, motivacije i vrijednosti. Suština argumenta odnosi se na tvrdnju da metodološki naturalizam daje autoritet znanstvenoj metodi i njezinim nalazima. Međutim, čini se da u relevantnim znanostima u kojima se koristi pojam racionalnosti jedina općenito praktična norma racionalnosti uključuje instrumentalnu koncepciju racionalnosti. Stoga nam ova razmatranja sugeriraju da metodološki naturalizam ide u prilog tvrdnji da su praktični razlozi relativni u odnosu na vjerovanja, motivacije i vrijednosti pojedinih racionalnih djelatnika. Naravno, pitanje na koje nismo dali odgovor jest trebamo li uopće prihvatiti metodološki naturalizam kao uvjerljivu poziciju u filozofiji morala. No, to vrlo važno pitanje ostavljamo za raspravu u nekoj drugoj prilici.

Zahvale

Ovim putem htio bih se zahvaliti Nenadu Smokroviću, Zdenki Brzović, Martini Blečić, Mateju Sušniku i anonimnom recenzentu na komentiranju ranije verzije rada i savjetima kako ga poboljšati. Rad je nastao u sklopu znanstvenih aktivnosti koje podržavaju Hrvatska zaklada za znanost (projekt HIRE, UIP-2017-05-4308) i Sveučilište u Rijeci (projekt KUBIM, uniri-human-18-265).

Bibliografija

- Aharoni, E., Sinnott-Armstrong, W. P. i Kiehl, K. A. (2012). Can psychopathic offenders discern moral wrongs? A new look at the moral/conventional distinction. *Journal of Abnormal Psychology*, 121(2), 484–497. <https://doi.org/10.1037/a0024796>
- Berčić, B. (1995). *Realizam, relativizam, tolerancija*. Rijeka: Hrvatski kulturni dom.
- Blair, R. J. R. (1995). A cognitive developmental approach to morality: Investigating the psychopath. *Cognition*, 57(1), 1–29. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(95\)00676-P](https://doi.org/10.1016/0010-0277(95)00676-P)
- Broome, J. (1999). *Ethics out of economics* (1. izd.). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511605888>
- Cardella, V. (2020). Rationality in mental disorders: Too little or too much? *European journal of analytic philosophy*, 16(2), 13–36. <https://doi.org/10.31820/ejap.16.2.1>
- Colyvan, M. (2008). Naturalizing normativity. U D. Braddon-Mitchell i R. Nola (ur.), *Conceptual analysis and philosophical naturalism* (str. 303–311). Cambridge, Mass.: The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262012560.003.0013>
- Copp, D. (2007). *Morality in a natural world: Selected essays in metaethics*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497940>
- Cuneo, T. (2007). *The normative web: An argument for moral realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1970). Mental events. U L. Foster i J. W. Swanson (ur.), *Essays on Actions and Events* (str. 207–224). Oxford: Clarendon Press.
- Dutilh Novaes, C. (2020). Carnapian explication and ameliorative analysis: A systematic comparison. *Synthese*, 197(3), 1011–1034. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1732-9>
- Elqayam, S., i Evans, J. S. B. T. (2011). Subtracting “ought” from “is”: Descriptivism versus normativism in the study of human thinking. *Behavioral and Brain Sciences*, 34(5), 233–248. <https://doi.org/10.1017/S0140525X1100001X>
- Gaus, G. F. (2011). *The order of public reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauthier, D. P. (1986). *Morals by agreement*. Oxford: Clarendon Press.
- Gintis, H. (2009). *Game theory evolving: A problem-centered introduction to modeling strategic interaction*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc4gjh>
- Grossmann, I., Eibach, R. P., Koyama, J., i Sahi, Q. B. (2020). Folk standards of sound judgment: Rationality versus reasonableness. *Science Advances*, 6(2), eaaz0289. <https://doi.org/10.1126/sciadv.aaz0289>
- Guala, F. (2005). *The methodology of experimental economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harman, G. H. (1976). Practical reasoning. *The Review of Metaphysics*, 29(3), 431–463.
- Harman, G. H. (2000). Is there a single true morality? U *Explaining value and other essays in moral philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Harman, G. H. (2012). Naturalism in moral philosophy. U S. Nuccetelli i G. Seay (ur.), *Ethical naturalism: Current debates* (str. 8–23). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hopster, J. (2019). The meta-ethical significance of experiments about folk moral objectivism. *Philosophical Psychology*, 32(6), 831–852. <https://doi.org/10.1080/09515089.2019.1627304>

- Hume, D. (1983). *Rasprava o ljudskoj prirodi*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Jefferson, A. (2019). Instrumentalism about moral responsibility revisited. *Philosophical Quarterly*, 69(276), 555–573. <https://doi.org/10.1093/pq/pqy062>
- Jurjako, M. (2010). Uvod u teorije praktičnog uma. *Novi Kamov*, 10(32), 37–63.
- Jurjako, M. (2017). Normative reasons: Response-dependence and the problem of idealization. *Philosophical Explorations*, 20(3), 261–275. <https://doi.org/10.1080/13869795.2017.1381274>
- Jurjako, M. (2020). Samoobmana, namjere i pučko-psihološko objašnjenje djelovanja. *Prolegomena*, 19(1), 91–117. <https://doi.org/10.26362/20200106>
- Jurjako, M. i Malatesti, L. (2018). Neuropsychology and the criminal responsibility of psychopaths: Reconsidering the evidence. *Erkenntnis*, 83(5), 1003–1025. <https://doi.org/10.1007/s10670-017-9924-0>
- Kant, I. (2003). *Osnivanje metafizike čudoređa*. Zagreb: Feniks.
- Kohlberg, L. (1971). From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. U T. Mischel (ur.), *Cognitive development and epistemology* (str. 151–235). Cambridge, Mass.: Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-498640-4.50011-1>
- Korsgaard, C. M. (1986). Skepticism about practical reason. *Journal of Philosophy*, 83(1), 5–25.
- Korsgaard, C. M. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lagueux, M. (2014). *Rationality and explanation in economics*. London and New York: Routledge.
- Leiter, B. (2015). Normativity for naturalists. *Philosophical Issues*, 25(1), 64–79. <https://doi.org/10.1111/phs.12046>
- Levy, N. (2004). *Moralni relativizam*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Lewis, D. K. (1983). *Philosophical papers. Volume I*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195032047.001.0001>
- Maibom, H. L. (2005). Moral unreason: The case of psychopathy. *Mind and Language*, 20(2), 237–257.
- Maibom, H. L. (2018). What can philosophers learn from psychopathy? *European Journal of Analytic Philosophy*, 14(1), 63–78.
- Millgram, E. (1995). Was Hume a Humean? *Hume Studies*, 21(1), 75–94.
- Miščević, N. i Smokrović, N. (ur.). (2001). *Računala, mozak i ljudski um: Zbornik tekstova iz teorije umjetne inteligencije i kognitivne teorije* (2. izd.). Rijeka: Izdavački centar Rijeka.
- Miyazono, K. i Bortolotti, L. (2021). *Philosophy of psychology: An introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Nichols, S. (2002). How psychopaths threaten moral rationalism: Is it irrational to be amoral? *The Monist*, 85(2), 285–303. <https://doi.org/10.5840/monist200285210>
- Oaksford, M., i Chater, N. (2007). *Bayesian rationality: The probabilistic approach to human reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Over, D. (2004). Rationality and the normative/descriptive distinction. U D. J. Koehler i N. Harvey (ur.), *Blackwell handbook of judgment and decision making* (str. 3–18). Cambridge: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470752937.ch1>

- Papineau, D. (2021). Naturalism. U E. N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>
- Parfit, D. (2011). *On what matters* (Sv. 1 i 2). Oxford: Oxford University Press.
- Pözlzer, T. i Wright, J. C. (2020). Anti-realist pluralism: A new approach to folk meta-ethics. *Review of Philosophy and Psychology*, 11(1), 53–82. <https://doi.org/10.1007/s13164-019-00447-8>
- Quine, W. van O. (1969). Epistemology naturalized. U *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press.
- Resnik, M. D. (1987). *Choices: An introduction to decision theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Scanlon, T. (1998). *What we owe to each other*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Schafer, K. (2015). Hume on practical reason: Against the normative authority of reason. U P. Russell (ur.), *Oxford handbook of David Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Sekulić, D. (2016). *Psihologija zaključivanja i logika*. Zagreb: KruZak.
- Simon, H. A. (1983). *Reason in human affairs*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Smith, M. (1994). *The moral problem*. Cambridge: Blackwell.
- Smith, M. (2009). Desires, values, reasons, and the dualism of practical reason. *Ratio*, 22(1), 98–125. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2008.00420.x>
- Smith, M. (2012). Naturalism, absolutism, relativism. U S. Nuccetelli i G. Seay (ur.), *Ethical naturalism: Current debates* (str. 226–244). Cambridge: Cambridge University Press.
- Smokrović, N. (2001). Računarska metafora i problem racionalnosti. U N. Miščević i N. Smokrović (ur.), *Računala, mozak i ljudski um: Zbornik tekstova iz teorije umjetne inteligencije i kognitivne teorije* (2. izd., str. 219–231). Rijeka: Izdavački centar Rijeka.
- Smokrović, N. (2004). *Priroda prirodnog zaključivanja*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Smokrović, N. (2007). Uvod u teoriju normativnih razloga. *Novi Kamov*, 25(4), 5–10.
- Smokrović, N. (2017). *Znanost i metoda: Od opće metodologije do metodologije ekonomije*. Zagreb: KruZak.
- Stein, E. (1997). *Without good reason: The rationality debate in philosophy and cognitive science*. Oxford: Clarendon Press.
- Street, S. (2009). In defense of future Tuesday indifference: Ideally coherent eccentrics and the contingency of what matters. *Philosophical Issues*, 19, 273–298.
- Sušnik, M. (2009). Internalizam razloga: Dvije interpretacije. *Filozofska istraživanja*, 29(2), 349–363.
- Sušnik, M. (2012). Hjumovska teorija motivacije: U obranu dogme. *Prolegomena*, 11(1), 83–105.
- Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: Morality and convention*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Wedgwood, R. (2011). Primitively rational belief-forming processes. U A. Reisner i A. Steglich-Petersen (ur.), *Reasons for belief* (str. 180–200). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1981). Internal and external reasons. U *Moral luck* (str. 101–113). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1995). Internal reasons and the obscurity of blame. U *Making sense of humanity* (str. 35–45). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, J. C., Grandjean, P. T. i McWhite, C. B. (2013). The meta-ethical grounding of our moral beliefs: Evidence for meta-ethical pluralism. *Philosophical Psychology*, 26(3), 336–361. <https://doi.org/10.1080/09515089.2011.633751>