

Smiljana Gartner

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Hurkov koncept racionalnega obžalovanja v perspektivi Dancyjevega moralnega partikularizma

Vprašanje racionalnega obžalovanja lahko osvetlimo s pomočjo monističnih in pluralističnih teorij dobrega. V članku je predstavljeno, kdaj je, po mnenju Hurke, obžalovanje racionalno za nebenthamovskega monista in kdaj v pluralističnih teorijah dobrega. Prav tako je prikazano, kakšno stališče zavzame Dancy, ki je predstavnik partikularizma, glede monističnih in pluralističnih razlag obžalovanja. Vendar, če je sprejet koncept obžalovanja v teoriji razlogov in če je holizem upravičena teorija, potem trdimo, da mora biti ideja opredeljenega racionalnega obžalovanja zavrnjena, kar pa je v nasprotju z Dancyjevim stališčem.

Ključne besede: monizem, pluralizem, obžalovanje, partikularizem, teorija razlogov.

Uvod

Pričnimo z zgodbo o mravlji in škržadu oziroma murnu. Slednji je med poletjem pel, medtem ko je mravlja delala in zbirala pridelek za zimo. Ko je prišla zima, je bil škržad lačen in žalosten ter je odšel prosit mravlje, da mu dajo za jesti. Mravlje ga zavrnejo, saj želijo, da obžaluje svoja dejanja v poletnem času. Vzemimo spremenjeno bajko, ki jo je navedla M. Nussbaum, kjer mravlja vpraša škržada: »Ti je sedaj žal, da si vse poletje zgolj pel?« Škržad ji odvrne: »Zelo žal. Tako, kot sem vedel, da mi bo. Toda sedaj je sedaj. Takrat sem ravnal racionalno.« (Hollis, 1996: 60). Ali je škržad občutil obžalovanje in ali ima za obžalovanje tehtne razloge, sta vprašanji, ki ju lahko umestimo na polje monističnih in plurali-

stičnih teorij dobrega in na kateri bomo odgovorili na koncu članka.¹ Pred tem bomo predstavili: (i) kdaj je, po mnenju Hurke, obžalovanje racionalno za ne-benthamovskega monista in kdaj v pluralističnih teorijah dobrega; (ii) kakšno stališče zavzame Dancy, ki je predstavnik partikularizma, glede monističnih in pluralističnih razlag obžalovanja, saj zagovarja trditev, da nam monizem ne more ponuditi dobre razlage obžalovanja, pluralizem, natančneje partikularizem, pa lahko. V tretjem delu bomo zavrnil Dancyjevo stališče. Če namreč sprejmemo koncept obžalovanja v teoriji razlogov in če je holizem upravičena teorija, potem moramo idejo racionalnega obžalovanja zavrniti. Iz česar pa še ne izhaja, da je potrebno zavrniti tudi partikularizem.

I.

Koncept obžalovanja lahko razložimo na različne načine. Prva in enostavna opredelitev je, da se pri obžalovanju soočamo z občutki v sedanjosti, ki so povezani z dejanji, ki smo jih naredili, ali prepričanju, ki smo jih imeli v preteklosti, ter njihovimi posledicami. Obžalovanje lahko tako povežemo z značilnostmi, ki smo jim dajali prednost v preteklosti (s preferencami v preteklosti), in tistimi značilnostmi, ki jih dajemo prednost sedaj. Ali praktično prikazano, če bi nekdo lahko potoval v preteklost, bi v drugo sprejel drugačno odločitev kot prvič. V zgodbi s škržadom bi to pomenilo, da če bi lahko zavrtel čas nazaj, bi se odločil drugače, to je, ne bi pel in igral, temveč bi se raje pripravljaj na zimo. Njegove preference, če bi se lahko vrnil v preteklost, bi bile drugačne, razlogi za prepričanje in dejanje prav tako. V primeru, da bi zavrtel čas nazaj in ne bi sprejel drugačne odločitve, torej bi odregiral enako, bi imel enake razloge za dejanja, potem lahko, kot v spremenjeni zgodbi M. Nussbaum, izključimo obžalovanje. Pa vendar se vsi ne strinjajo s tem. B. Williams trdi, da četudi bi sprejeli enako odločitev, storili enako dejanje in je le-to najboljše možno, so situacije, kjer obžalovanja ne moremo izločiti že zaradi same narave dejanja (Williams, 1985). Kahn temu pritrjuje in trdi, da četudi smo sprejeli najboljšo možno odločitev, še vedno obstaja »neizločljiv konflikt in bi morali do neke stopnje obžalovati dejanje, ne glede na to, kakšno dejanje je« (Kahn, 2011: 15). R. Sorensen je nasprotnega mnenja – da ni razumno obžalovati odločitve, ki si jo presodil kot najboljšo, zato je bolečina obžalovanja nepotrebna, saj nas sili v nesmiselno ukvarjanje s preteklostjo (Sorensen, 1998: 528–533). Ali bi torej morali vedno imeti določeno stopnjo obžalovanja in četudi je obžalovanje odveč, se mu ne moremo izogniti (Kahn) in je tako

¹ Temelji na Ezopovi bajki, ko je škržad v antični Grčiji predstavljal cenjeno bitje. Tudi Platon uporabi mit in metaforo o škržadu v Fajdrosu. V članku uporabljamo besedo škržad, četudi je v SSKJ zapisana kot škržat, vendar nas je sklop člankov in pesmi o teh bitjih (Matičeto, 2000: 587–597) prepričal, da je škržad z d-jem pristnejša beseda.

psihološka nuja ali pa ga ne bi smeli imeti? Morda lahko odgovor poiščemo s pomočjo monističnih in pluralističnih teorij dobrega.

Za etiškega pluralista so etiško pomembne lastnosti, razlogi oziroma oblike »dobrega« bolj ali manj enakovredne, to je, ne obstaja ena (vrednota, vrednost, lastnost, razlog), ki je nad vsemi, zato jih tudi ne moremo razvrstiti po pomembnosti. V tem članku jih uporabljamo v kontekstu »kar je dobro po sebi oz. za kar si je vredno prizadevati zaradi njega samega.« (Klampfer, 2002: 90). Če ima neka stvar intrinzično vrednost, si prizadevamo zanjo že zaradi nje same, ne glede na to, ali ima zaželene posledice ali ne. Nosilci intrinzične vrednosti pa so, tako Audi, realizacije stanj stvari in te realizacije, ti konkretni elementi so intrinzično dobri v luči njihovih intrinzičnih lastnosti (Audi, 2004: 123) oziroma nekaj je intrinzično dobro, kadar je takšno zaradi svoje intrinzične narave. To pa za Moora pomeni, da ima takšno vrednost v vsaki situaciji, v kateri se pojavi (Moore, 2000: 303).

Za etiškega monista obstaja ena sama vrsta stvari, ki so dobre po sebi. Obstaja zgolj ena etiško pomembna lastnost dejanj oziroma ena oblika »dobrega«, ki je intrinzično taka in po kateri se meri in presoja vrednost vsega drugega. Na primer, četudi prepoznamo prijateljstvo kot nekaj dobrega, nekaj zaželenega oziroma kot odnos oz. stanje stvari s pozitivno vrednostjo, je lahko za hedonista, paradigmatičnega monista ta zgolj instrumentalna, kolikor prijateljema zagotavlja edino dragoceno stvar, to je užitek.

Isaiah Berlin je monizem definiral, če povzamemo njegovo stališče v treh točkah, na naslednji način: a) vsa izvorna vprašanja morajo imeti pravičen odgovor, in sicer zgolj enega; b) vsak pravičen in resničen odgovor je mogoče odkriti, pri čemer pa mora obstajati zanesljiva pot, da ga odkrijemo; c) ko odkrijemo odgovore, so le-ti kompatibilni drug z drugim (lahko so razvrščeni hierarhično ali kako drugače), saj ena resnica ne more biti nekompatibilna z drugo, in posledično tvorijo celoto. To temelji na predpostavki, da je univerzum, četudi sprejmemo idejo o velikem številu ciljev in vrednot, še vedno harmoničen in koherenten. Berlin nasprotuje vsem trem točkam, saj trdi, prvič, da obstaja veliko število raznovrstnih ciljev in vrednot človeka, in drugič, da vsi niso kompatibilni med seboj. Iz tega izhaja, tretjič, da konflikta vrednot (in tragedije, ki jo konflikt povzroča) ne moremo nikoli popolnoma izločiti iz (osebnega ali družbenega) življenja. Natanko to pa je tisto, kar daje, četrtič, svobodi vrednost (Berlin, 1958: 29–32). Ne le da so dobrine in vrednote nekompatibilne, tudi neprimerljive so, kar v skladu z Berlinovim razumevanjem neprimerljivosti pomeni, da ni enega merila oziroma načela, po katerem bi lahko lastnosti med seboj primerjali in ovrednotili.

W. D. Ross in J. Rawls prav tako zavračata monizem. V okviru svojega ugovora monističnemu konsekvencializmu zagovarjata etiški pluralizem, a trdita, da ljudje obljub ne izpolnjujejo zato, ker bi bile posledice izpolnjevanja obljube boljše kot posledice njihovega prelamljanja, temveč preprosto zato, ker so to obljubili. »Ko

posameznik izpolni obljubo, ker meni, da je dolžan to storiti, je jasno, da pri tem ne razmišlja o vseh posledicah svojega (ne)dejanja, še manj o tem, da je to najboljša možnost. V resnici veliko več razmišlja o preteklosti kot o prihodnosti. Vzrok, zaradi česar misli, da je njegovo dejanje pravilno, je dejstvo samo, da je obljubil, da bo tako storil – razmišlja zgolj to in običajno nič drugega« (Ross, 2002: 17).²

Razmišljanje o preteklosti pa je značilno tudi za obžalovanje in vrednostni monizem, kot ga razume B. Hurka. Njegovo razlago oziroma definicijo tako imenovane racionalnega obžalovanja bi lahko predstavili v dveh korakih:

- a) intenzivnost obžalovanja je sorazmerna z izgubo stvari, ki jo obžalujemo;
- b) ravno zaradi tega proporcionalnega pogleda na obžalovanje, ki ga vključimo v definicijo racionalnega obžalovanja, lahko o obžalovanju govorimo tako v etičkem monizmu kot v etičkem pluralizmu. Za boljše razumevanje in upravičitev racionalnega obžalovanja bomo uporabili (c) tudi Dancyjevo stališče o razmerju del – celota, ki bi ga lahko sprejel Hurka. V nadaljevanju si pogledimo predstavitev vseh treh točk.

a. Izhodiščni argument o izgubi nečesa intrinzično dobrega

A1. Če je nekaj intrinzično dobro, potem je takšno samo po sebi.

A2. Če je nekaj dobro samo po sebi, je primerno, racionalno in dobro, da to nekaj ljubimo zaradi njega samega.

Torej,

A3. Če izgubimo nekaj, kar je dobro samo po sebi, je primerno, racionalno in dobro, da občutimo obžalovanje.

² Vredno(s)ni pluralist ni relativist. Za prvega ima konflikt lastnosti, vrednosti, pravil, vrednot, sistemov itn., razmerje med dobrim in slabim, pravilnim in nepravilnim objektivno vrednost in racionalno razlago ter upravičitev. Vredno(s)ni relativist pa trdi, da ni nobeno merilo vrednotenja pravilno ali nepravilno, niti bolj ali manj pravilno, utemeljeno ali razumsko sprejemljivo od drugega. Vredno(s)ni relativist »zanika, da bi bilo karkoli na svetu takšno, da je za *vsakogar* [...] razumno, da si to prizadeva s svojim ravnanjem uresničiti« (Klampfer, 2002: 90). Nemerljivost in neprimerljivost se največkrat zagovarjata pri vrednostnem političnem relativizmu, ki je povezan s političnim liberalizmom, izhaja pa, vsaj verzija, ki jo zagovarjata Berlin in Galston, iz moralnega vrednostnega pluralizma. Neprimerljivost, ki je tako osnova pluralista, pa pomeni, da ne moremo govoriti o boljših, slabših ali enakih elementih, saj neprimerljivost predpostavlja, da ni skupne enote, po kateri bi lahko vse elemente vrednotili, ni vrstnega reda vrednot, tudi ni »vrhovnega dobrega« ali prve vrline družbenih institucij (npr. pravičnosti), po kateri bi vrednotili vse ostalo, ali kateri bi vse ostalo sledilo (Bellamy, 2001: 4–8; Galston, 2004: 5–6).

V monističnih teorijah bi Hurka z idejo o racionalnosti obžalovanja oziroma s tem, da je intenzivnost obžalovanja proporcionalna izgubi stvari, ki jo obžalujemo, ne imel težav. Namreč, samo če obstaja natanko eno intrinzično dobro (ena dobra vrsta stvari (predmet, dejavnost, priložnost, užitek, dosežek) in če le-to izgubiš oz. ji ne slediš, je primerno, dobro, pravilno in racionalno, da občutiš obžalovanje. V primeru več intrinzično dobrih stvari pa se lahko situacija zaplete oziroma jo lahko razpletemo z načelom proporcionalnosti.

b. Sorazmernost obžalovanja

Vzemimo primer, kjer imamo več možnih dejanj glede na izhodiščne pogoje oziroma imamo nekaj možnih posledic dejanja. Pri tem imajo ta različna dejanja, te različne posledice, različno vrednost ali drugače, lahko govorimo o različnih količinah dobrega, ki izhajajo iz storjenega dejanja. Akter izbira med različnimi možnostmi, pri tem pa si zastavimo vprašanje, kakšno je razmerje med intrinzično dobrimi stvarmi in obžalovanjem. Odgovor smo poiskali v Hurkovem stališču o odnosu do intrinzično dobrih stvari. Predstavimo ga lahko z naslednjim argumentom:

B1. Če je nekaj intrinzično dobro, potem je primerno, racionalno in dobro, da to nekaj ljubimo zaradi njega samega.

B2. Pozitivna naravnost oziroma neke vrste ljubezen do *katerokoli* intrinzično dobre stvari zaradi nje same je racionalna stvar.

B3. Stvari, ki so intrinzično dobre, so lahko različno intrinzično dobre.

Torej,

B4. Naše občutke in čustva moramo porazdeliti, in sicer nekaj večjemu dobremu, nekaj manjšemu dobremu, še več, intrinzično boljšim stvarjem več, intrinzično slabšim (a še vedno dobrim) manj.

Zgoraj navedeni sklep sledi načelu proporcionalnosti. Občutke in čustva porazdelimo, kar pomeni, da je tudi psihološka navezanost na katerokoli intrinzično dobro stvar porazdeljena, a vedno prisotna. Razlog za prisotnost psihološke navezanosti je v sami intrinzični naravi stvari. Njihova vrednost se, tako Moore, naj ne bi spreminjala ali celo izgnila.

Če akter izbere dejanje, ki proizvede večje dobro, s tem »izgubi« manjše dobro, se zastavi vprašanje, ali bo imel psihološko reakcijo na izbiro. Z drugimi besedami, sklep prvega argumenta, to je A3 je bil, da če izgubimo nekaj, kar je dobro samo po sebi, je primerno, racionalno in dobro, da občutimo obžalovanje. V primeru, ko imamo več možnih intrinzično dobrih stvari in izberemo zgolj eno, je, če sedaj uporabimo proporcionalni pogled na obžalovanje, intenzivnost obžalovanja sorazmerna izgubi stvari, ki jo obžalujemo oz. je sorazmerna opuščenim intrinzično dobri stvari. Tako lahko, če nadaljujemo z zgornjim argumentom, obstoj obžalovanja razložimo tudi v etičkem pluralizmu:

B5. Racionalnost obžalovanja se veže na izgubo stvari, ki ima intrinzično vrednost.

B6. Vsaka izguba nečesa intrinzično dobrega je proporcionalna izgubi stvari, ki jo obžalujemo.

Torej,

B7. Intenzivnost obžalovanja je proporcionalno porazdeljena.

S tema argumentoma smo predstavili Hurkovo stališče. Ravno ta proporcionalni pogled na obžalovanje, ki ga vključimo v definicijo razumnega obžalovanja, nam omogoča govoriti o obžalovanju tako v etiskem monizmu kot v etiskem pluralizmu. In četudi bi se lahko vrnil v preteklost in bi naredili enako izbiro, npr. ubili eno osebo in s tem rešili deset drugih, saj bi bilo tako dejanje v celoti gledano najboljše oz. najmanj slabo, lahko sedaj razumemo, zakaj je lahko kljub temu, da smo izbrali večje dobro, racionalno obžalovati svojo odločitev. Tudi Williams, Kuhn in Dancy trdijo, da bi tako konsekvencialist kot deontolog še vedno čutila obžalovanje. So namreč situacije, t.i. tragične dileme, kjer se ne moremo izogniti temu, da storimo napačno dejanje, in karkoli storimo, plačati bomo morali moralno ceno (Dancy, 1993: 219). A to so izjeme.

Taki rešitvi bi lahko ugovarjali tudi rekoč, da lahko o pravem etiskem konfliktu govorimo zgolj v primeru, ko izbiramo med dvema stvarima z enako težo, npr. ko imata obe alternativni vrednost +1. Vendar, če ima Hurka prav in je primerno (proporcionalno, seveda) čutiti obžalovanje tudi v primeru izbire večjega dobrega, potem bi lahko dokazovali, da je obžalovanje primerno tudi takrat, ko izbiramo med enakimi količinami dobrega. Sorensen (1998: 531) takšno razmišljanje zavrne. Pri tragičnih dilemah, kjer imata obe alternativni enako vrednost, recimo +1, imamo razlog, da se odločimo za eno od njih (namesto za nobeno), čeprav nimamo razloga, da bi se odločili raje za eno kot za drugo. V takem primeru je zato primerno in pravilno obžalovati, da smo postavljeni pred izbiro, ne pa tudi, da, da smo izbrali eno in ne drugo.

c. Obžalovanje in relacija del–celota

Vzemimo naslednji primer, ki postavi zadnje zapisani argument pod vprašaj. Izbrati moramo med petimi počitniškimi cilji, ki smo jih že izbrali iz kataloga stotih. Ti cilji imajo, glede na idejo sorazmernosti, za nas enako vrednost, kar pomeni, da si vsakega izmed petih želimo enako močno oziroma da nam vsak izmed njih predstavlja enako količino dobrega. Do vseh imamo torej enako naravnost (ljubezen), vendar pa moramo na koncu izbrati zgolj en počitniški cilj. Iz Hurkove ideje, da je intenzivnost obžalovanja sorazmerna vrednosti dobljene/izbrane in izgubljene/opuščene stvari, lahko izpeljemo, da je obžalovanje primerno za vsak počitniški cilj, saj je do vsakega enaka naravnost. Če pa je obžalovanje primerno za vsak počitniški cilj, ki ni bil izbran, in seštejemo obžalovanja neizbranih ci-

ljev, je rezultat tega, da negativni občutki presežejo pozitivne. Podobno bi se nam zgodilo, če ima ena izmed petih destinacij manjšo prednost. Izguba štirih dobrih destinacij pretehta dobiček ene, ki je boljša od vsake posamične. S tem bi bilo razumljivejše, zakaj bi nekdo imel negativno psihološko reakcijo (npr. obžalovanje) v primeru izbire večjega dobrega.

Hurka se je tega zavedal, zato je dejal, da moramo nekako zamejiti intenziteto racionalnega obžalovanja. Če tega ne storimo, se lahko zgodi, da bodo izbirek, v primeru da bi neizbrane značilnosti ovrednotili in sešteli, pretehtali negativni občutki, kar bi bilo iracionalno.

Vendar, prvič, a lahko govorimo o seštevanju in drugič, če ne, kako potem zamejiti intenziteto racionalnega obžalovanja? Po Hurki je vsaka značilnost (vsak od petih počitniških ciljev) del racionalnega odziva, ki pa mora biti oziroma imeti, če želi biti del tega odziva, intrinzično vrednost. Torej, vsak element disjunkcije (vseh pet ciljev) bi moral imeti intrinzično vrednost. Vzemimo, da so elementi disjunkcije deli celote, ki zajema vseh pet počitniških ciljev. Zaradi Zmote seštevanja³ ne moremo uporabiti pri nadaljnji razlagi modela kuhinjske tehtnice, vendar pa lahko, glede na to, da vsak element, vsi počitniški cilji, ostajajo ves čas v igri, to pomeni, da so prisotni še po izbiri, uporabimo model organskih celot. Natančneje, Dancyjev model organskih celot, pri katerem vrednost celote ni identična seštevku vrednosti njenih delov, temveč je identična s seštevkom vrednosti prispevajajočih delov (kar pomeni, da obstajajo v celoti deli, ki ne prispevajo k vrednosti celote). To ne pomeni, da neprispjevajoči elementi nimajo nobene vloge, pomeni lahko celo nasprotno, da so v določeni situaciji nujni deli celote (v našem primeru elementi disjunkcije), a ne nujni v smislu intrinzičnosti, temveč v smislu omogočanja. Takšno stališče bi lahko sprejel tudi Hurka, saj bi to pomenilo, da smo zamejili intenziteto racionalnega obžalovanja, saj ne deluje po principu seštevanja oziroma tehtanja celotne teže oziroma vrednosti vseh prisotnih elementov (vseh pet destinacij z njihovimi vrednostmi), temveč s tehtanjem oziroma s seštevkom prispevajajočih delov, tistih, ki pridonesejo h končni odločitvi, in tistih, ki omogočijo končno odločitev.

³ Zmota seštevanja se nanaša na tisto moralno razmišljanje, v katerem naj bi imeli opravka s tako imenovanim učinkom kuhinjske tehtnice. Pri slednjem gre za to, da ima snov, ki jo tehtamo, vedno enako težo, ne glede na to, ali jo tehtamo samo ali pa skupaj s čim drugim (kakšno drugo snovjo). Analogno tehtanju naj bi bilo moralno razmišljanje. Tisto, kar delamo pri njem, je namreč to, da damo na eno stran razloge za dejanje, na drugo pa razloge proti dejanju. Potem vidimo, kaj je težje oziroma, katero dejanje je bolj pravilno. Npr. »govoriti resnico« ima vrednost + 2, »držati obljubo« pa + 1. Če damo vsako na svojo stran, bo »govoriti resnico« pretehtalo »držati obljubo«. Toda ne vedno. Vzemimo, da imamo na strani obljube še tretjo lastnost z vrednostjo + 1,5. Ker naj bi bila vsota razlogov proti dejanju, če jih »tehtamo skupaj«, enaka njihovi vsoti, če jih »tehtamo posamično«, stran, kjer je »držati obljubo«, pretehta stran, kjer je »govoriti resnico«.

V nasprotju s povezavo, ki smo jo naredili med Hurko in Dancyjem sami ne vidimo razloga za to, zakaj bi neizbrani počitniški cilji nujno predstavljali dele celote, še posebej, ker ne predstavljajo niti omogočajočih niti neomogočajočih pogojev pri vrednosti izbranega počitniškega cilja. V primeru da je vrednost petih ciljev enaka, da noben počitniški cilj ne pretehta drugih, je izbira lahko ali posledica naključne izbire (morda žreba) ali uvida. Če to drži in neizbrani deli nimajo nobene vloge, ko smo opravili izbiro, potem obžalovanje ni racionalno.

Kar je še bolj čudno, je stališče Hurke, ki obžalovanju (ki izhaja iz neizbranih počitniških ciljev) pripisuje časovno komponento. Hurka pravi: »Obžalovanje, četudi racionalno, bi moralo biti omejeno, ne zgolj zaradi razlogov, ki so povezani z užitkom in bolečino, temveč tudi zaradi tega, ker s časom njihova intrinzična primernost izgine« in »Obžalovanje je tako kot instanca proporcionalne ljubezni racionalno, toda tako kot vse takšne ljubezni, tudi obžalovanje sčasoma postane zaradi oddaljene možnosti manj racionalno« (Hurka, 1996: 560). Če je to res tako, se nam zastavita dve vprašanji: prvo, ali pomeni *intrinzična primernost* intrinzično značilnost ali pa način, po katerem nekaj vrednotimo; in drugo, kdo nam lahko zagotovi, da tako imenovana intrinzična primernost ne izgine. Odgovora na obe vprašanji sta v medsebojni odvisnosti, saj če lahko intrinzična primernost izgine, potem ne moremo govoriti o intrinzični značilnosti, kot jo običajno razumemo (in o kateri smo govorili v zgornjih odstavkih), in izgubimo racionalno obžalovanje. Toliko o kritiki proporcionalnega stališča do obžalovanja in z njim povezanim dojemanjem intrinzičnosti.

II.

Stališče Hurke, da njegova ideja racionalnega obžalovanja podpira tako etiški pluralizem kot monizem, je v nasprotju s stališčem Dancyja, ki trdi, da je pojem racionalnega obžalovanja element pluralizma in ne monizma. V nadaljevanju bomo poskušali zagovarjati (vsaj za zdaj) upravičenost Dancyjevega stališča. Preden predstavimo zagovor, pa še nekaj besed o samem monizmu, to je o vrsti monizma, ki ga imamo v mislih in ki mu odvzemamo možnost racionalnega obžalovanja. Vzemimo monistično etiško teorijo, pri kateri zgolj užitek predstavlja vrednost (ena vrsta utilitarizma), po kateri vrednotimo posamezna dejanja. Če imamo enake vrste užitka, to je govorimo o enaki lastnosti, na primer petnajstminutno ali tridesetminutno plavanje, potem obžalovanje, ki ga čutimo, ni racionalno. Če pa nimamo enakih vrst užitka, to je imamo različni značilnosti, na primer petnajstminutni užitek plavanja ali petnajstminutni užitek plesanja, lahko zavzamemo stališče nebenthamovskega utilitarizma ali benthamovskega utilitarizma (v obeh primerih govorimo o etškem monizmu). Slednji zagovarja trditev, da je edina intrinzična lastnost užitka prijetnost. To pomeni, da lahko v primeru, ko primerjamo plavanje in plesanje, govorimo zgolj o različni količini užitka in ne o kakšnih nadaljnjih različnih notranjih lastnostih. Užitek torej, ki izhajajo iz različnih virov, se

tako ne razlikujejo po intrinzičnih lastnostih, iz tega pa izpeljemo, da nimamo nikakršnega vzroka oziroma razloga za obžalovanje v primerih, ko je količina enaka.

V nasprotju s tem nebenthamovski monizem trdi, da se primera intrinzično razlikujeta. Če namreč primerjamo petnajst minut plavanja in petnajst minut plesa, lahko govorimo o lastnostih, ki so prisotne v obeh primerih, na primer »prijetnosti«, in pa o lastnostih, ki se ne pojavijo v obeh primerih, a so v konjunkciji s tistimi, ki si jih delita. Hurka trdi, da lahko še vedno govorimo o monizmu, saj obstaja zgolj ena intrinzična lastnost, ki se veže na dobro oziroma ki dejanje naredi »dobro«, in to je prijetnost. Pa vendar je obžalovanje zaradi drugih konjunkcijskih lastnosti racionalno. Zdi se, da je omenjeno stališče prej pluralizem kot monizem (pri čemer se zastavlja vprašanje, ali lahko govorimo o različnih intrinzičnih lastnostih), saj je monizem, na primer klasični utilitarizem, teorija, kjer je užitek edini nosilec intrinzične vrednosti. Tisto, kar utilitarista zanima, je, koliko užitka bo prineslo prvo dejanje in koliko drugo. Izbira je dejanje z večjo količino užitka. Kaj pa če sta oba enaka užitka? V omenjenem primeru plavanja in plesa, če smo izbrali tisto, ki nam bo prineslo več užitka, bi bilo obžalovanje za utilitarista popolnoma nekonsistentno in neracionalno psihološko stanje. To pomeni, da o monizmu in obžalovanju ne moremo govoriti v eni sapi.

Tako smo ponovno obtičali s pluralizmom. Dancy trdi: »Ko si izbral večje dobro napram manjšemu dobremu, pri čemer to manjše dobro ni vključeno v izbrano dobro, je občutek obžalovanja za manjšim dobrim, ki ga ni več, racionalen« (Dancy, 1993: 123). Za zagovor tega stališča znotraj teorije razlogov Dancy vpele dve koncepta: prvič, koncept manka in pa drugič, koncept premaganih razlogov. Poglejmo to na že omenjenem primeru. Sprejeti moramo racionalno odločitev med dejanjem *A* in dejanjem *B*. Po natančnem in podrobnem pregledu obeh primerov smo racionalno izpeljali, da predstavlja *B* večje dobro v primerjavi z *A*-jem. Tako izberemo *B*. Ker pa ima boljša možnost lahko neki manko (ki smo ga pri vrednotenju *B*-ja upoštevali), ki ga manjše dobro oziroma slabša možnost nima, je racionalno občutiti obžalovanje (oziroma, povedano drugače, boljša možnost ima določene »nevrednosti«, lastnosti, ki ji zmanjšujejo vrednost, katerih možnost *A* (slabša možnost) nima), a je še vedno boljša izbira. Koncept manka je torej povezan s konceptom obžalovanja oziroma z njim lahko pojasnimo razumnost obžalovanja zaradi neizbire *A*-ja. Glede na to, da pri monizmu tega manka nimamo (govorimo namreč zgolj o enem nosilcu intrinzične vrednosti), tudi obžalovanja ni. Takšno stališče temelji na vlogi, ki jo je Dancy pripisal premaganim intrinzičnim vrednostim. Le-te niso prispevajoče vrednosti, vendar so še vedno prisotne z vso svojo močjo, ki jih premorejo. Torej jih ne moremo ignorirati in izbrisati oziroma zavreči. Če pa drži, da jih ne moremo neupoštevati oziroma da je njihova moč še vedno prisotna, potem morajo imeti neko vlogo. Po Dancyjevi razlagi je ravno obžalovanje pokazatelj, da še vedno imajo neko vlogo in moč.

III.

Ob poskusu odgovoriti na vprašanje, zakaj se pojem obžalovanja izpostavlja kot pomemben element v razpravah, bomo prešli iz vrednosti na razloge, saj menimo, da se odgovor na vprašanje, ali je obžalovanje upravičeno, nahaja v teoriji razlogov. Partikularizem in generalizem nam bosta dala odgovor na začetno vprašanje, to je zakaj je pojem obžalovanja pomemben element filozofskih razprav. V želji po razlikovanju med generalistom in partikularistom si zastavimo naslednje vprašanje: Ali obstajajo kakšne opisne lastnosti (ali vsaj ena), ki so vedno etiško relevantne in so etiško relevantne vedno na enak način? Če odgovorimo pritrdilno, smo generalisti, če nikalno pa partikularisti. Vzemimo Kantov primer skrivanja prijatelja pred morilcem, ki je pravkar pozvonil na naša vrata. Lahko se zlažemo in rešimo prijatelja, lahko izrečemo resnico in ga obsodimo na smrt. V primeru da po odločitvi, da rešimo prijatelja, trdimo, da je lastnost »govoriti resnico« še vedno etiško relevantna (in etiško relevantna na isti način), prav tako pa tudi njena moč oziroma vrednost, smo generalisti. Vzrok se skriva v invariantni polarnosti. Generalist, kot je Williams, sicer opisuje in razlaga primere, kjer se zdi, da opisna lastnost ni več etiško relevantna, ker je premagana, pa vendar, če obdrži isto vrednost in je prisotna, potem je tudi, kot razlog, etiško relevantna. Moralna obligacija je tako kategorična. Premagani razlogi, tako J. Dancy, niso prispevajoči razlogi, vendar so še vedno prisotni z vso svojo močjo in vrednostmi, ki jih premorejo. Torej jih ne moremo ignorirati in izbrisati oziroma zavreči. Če pa drži, da jih ne moremo neupoštevati oziroma da je njihova moč še vedno prisotna, potem morajo imeti neko vlogo. Po Dancyjevi razlagi je ravno obžalovanje pokazatelj, da še vedno imajo neko vlogo in moč. Partikularist, v nasprotju z generalistom, trdi, da je razlog utišan takrat, kadar je dejansko brez moči, brez vrednosti. Utišani razlog ni več etiško relevanten oziroma ni etiško relevanten na enak način.⁴ Zato ni racionalnega obžalovanja.

Lahko pa pogledamo še iz druge strani. Mark Timmons trdi, da nekateri filozofi (predvsem partikularisti), s čimer se sam ne strinja, zagovarjajo način, po katerem lahko ločimo med utišanimi in premaganimi razlogi. Kriterij za presojanje je oblika določene psihološke reakcije, ki jo ima akter. Kriterij za prepoznavo, ali imamo opravka z utišanimi ali s premaganimi značilnostmi, pa je racionalno obžalovanje (Timmons, 2002: 261). Četudi Timmonsu to stališče ni pogodu, menimo, da je omenjeni kriterij dober, saj ima utišana značilnost naslednji lastnosti: (i) lastnost, ki je utišana, nima več (po utišanosti) nobene vloge (odločili smo se že, da bomo, na primer, storili dejanje *A* in ne dejanja *B*), in (ii) ker je izgubila vso svojo moč, obžalovanje ni racionalno. Torej, obžalovanje ima smisel zgolj, če so razlogi lahko premagani, ne da bi bili obenem utišani. V Kantovem primeru s pri-

⁴ Vendar, če je izkupiček pri obeh primerih enak (ne glede na to, ali smo generalisti ali partikularisti), se pravi, da bi morali lagati, potem ni razlike med premaganimi in utišanimi razlogi, prav tako pa tudi ni razlike med atomizmom in holizmom.

jatelj in z morilcem bi to pomenilo: če obžalujemo, je lastnost »izreči laž« premagana, če ne, je utišana. Takšno stališče bi lahko imenovali partikularizem brez premaganih razlogov, kar pa ni po Dancyjevi volji. Je pa po volji Aristotela: Človek z vrlinami »dela z veseljem ali vsaj brez obžalovanja, kajti dejavnost, ki je v skladu z vrlino, mora biti prijetna in neboleča, o obžalovanju pa ne sme biti govora« (Aristotel, EN, 1120a). O obžalovanju bi tako lahko govorili zgolj v primeru, da nismo delovali v skladu z vrlino, ali pa da razlogi, ki so delovali za dejanje, ki ni bilo izbrano, niso bili po izbiri utišani.

Glede na vse dosedanje ugotovitve se torej zdi, kot trdimo v tem članku, da racionalno obžalovanje ni kompatibilno s takšnim partikularizmom, kot ga zagovarja Dancy, razen če bi sprejel idejo o premaganih razlogih, kar pa postavlja pod vprašaj sam partikularizem. Če namreč sprejmemo razlago koncepta racionalnega obžalovanja v teoriji razlogov in hkrati menimo, da je holizem upravičena teorija, potem moramo racionalno obžalovanje zavrniti. Tisto, kar imamo, je tako partikularizem brez obžalovanja.

Pa se vrnimo k La Fontainovi bajki Mravlja in škržad: škržad mravlji, ki ni bila odprtih rok, in se ji je to, kar je počel škržad čez poletje, zdelo greh, odgovori, da se zaveda, da je noč in dan pel, a doda, »saj nimate nič proti?« (Fontaine, 2000: 591). Še več, pred tem ji tudi pove, da bo plačal, kot po navadi, v mesecu juliju. To pa je natanko tisti mesec, ko škržadi »pojejo in igrajo«. Škržad torej:

- ne želi živeti na tuj račun in se neupravičeno okoristiti z delom drugih;
- tudi ni ravnal lahkomišno, sedaj pa ne bi vedel, kaj bi;
- besede, da bo plačal, kot je v navadi, nakazujejo na njegovo zavedanje glede igranja in nenabiranja hrane, kar pomeni, da pristopa racionalno do obojega;
- glede na to, da naj bi plačal z lastnim igranjem, to pomeni, da ima igranje vrednost zanj in za druge, če pa običajno s tem plača v mesecu juliju;
- škržad ni beračil niti se pokesal ali videl kakršnokoli težavo v tem, škržad je namreč mravljo prosil zgolj za posojilo, ali kot reče »Plačal bom, kot je v navadi, v juliju pri moji vesti, glavnico in vse obresti« (Fontaine, 2000: 591).

Tako je interpretacija, da škržad ne čuti racionalnega obžalovanja, popolnoma upravičena. Še več, želi si, da bi v mrzli zimi imel hrano (a je zaradi poletnih odločitev seveda nima), pa vendar, če bi lahko potoval v preteklost, si ne bi želel, da bi se moral odločiti drugače oziroma se (ob vseh enakih elementih konteksta) ne bi odločil drugače. Škržad tako ravna po premisleku, je togo racionalen, konsistenten in brez racionalnega obžalovanja (Bliss, 2002: 427).

Zaključek

Obžalovanje je kot značilnost ali kot psihološka reakcija, ki je prisotna po izbiri med večimi možnostmi, po trditvah Hurke racionalno, pri čemer je to omogočeno, vsaj po njegovem mnenju, v nebenthamovskih teorijah in v nekaterih pluralističnih teorijah dobrega. Razlago utemeljuje na konceptu ljubezni in intrinzičnosti, kar smo zavrnili kot neupravičeno oziroma neprimerno.

Prav tako smo zavrnili Dancyjevo pozicijo, ki se nam je zdela, ker je zavrnil zgoraj omenjeno, prepričljivejša, saj meni, da je mogoče racionalno obžalovanje ustrezno razložiti v pluralizmu in partikularizmu razlogov. Lahko bi imeli željo takšnemu partikularizmu ugovarjati, saj bi menili, da je, četudi smo racionalno rešili konflikt, obžalovanje še vedno prisotno. Tisto, kar pa ni prisotno, je konsistentna teorija, ki bi razložila, zakaj je to tako. Edina upravičena razlaga, ki jo imamo, je, da občutimo obžalovanje, ker sta oba elementa, tako element *A*, ki smo ga izbrali, kot element *B*, ki ga nismo, še vedno v igri.

Glede na to, da so razlogi, ko smo odločitev sprejeli, utišani in ne premagani, ni nobenega upravičenega razloga občutiti racionalno obžalovanje. Prav tako kot ni nobenega upravičenega razloga za trditev, da sta oba elementa še vedno v igri. V primeru namreč, da sta, potem naša odločitev ni bila dobra oziroma racionalna. Če se vrnemo k bajki, ki smo jo omenili na začetku tega poglavja, pri interpretaciji le-te, ki jo je podala M. Nussbaum, škvržad odgovori mravlji na vprašanje, če mu je sedaj kaj žal, da je zgolj pel vse poletje. »Zelo žal,« ji odgovori škvržad, »tako, kot sem vedel, da mi bo. Toda sedaj je sedaj, takrat sem ravnal racionalno. Bitje, ki je neracionalno, si ti, saj se upiraš svoji sedanji želji, da bi mi pomagala« (Hollis, 1996: 60). Četudi je razvidno iz odgovora, da sprejme idejo obžalovanja, lahko izpeljemo, da mravlja predstavlja generalista in škvržad partikularista (glede na obžalovanje Dancyjevega partikularista). Kar imamo sedaj, sta partikularistični škvržad, ki se predaja življenju (in sprejme vso odgovornost za lastna (ne)dejanja), in pa generalistična mravlja, ki sprejema racionalne odločitve in ima nenehno slab občutek, to je, ji je žal za stvari, ki jih ni storila oziroma, v primeru škvržada, da mora sprejemati odločitve, ki jo mučijo. Tako smo lahko generalisti z obžalovanjem ali partikularisti brez obžalovanja. V tem članku smo zagovarjali partikularizem. Brez obžalovanja, seveda.

The Hurka's Concept of Rational Regret through Perspective of Dancy's Moral Particularism

The notion of rational regret has been mostly discussed in the Theory of Value. The article presents B. Hurka's position on when regret is rational in non-Benthamite monistic as well as moderate pluralistic theories of the good. It is shown that J. Dancy, on the other hand, rejects the idea that monism provides us with an adequate explanation of regret, but is convinced that pluralism and consecutive particularism can provide it. In the end, an argument is made against this claim of Dancy's, both in terms of value and in terms of reasons. Namely, if the concept of regret is accepted in the theory of reasons, and if holism is plausible, we will reject the possibility of rational regret.

Keywords: monism, pluralism, regret, particularism, theory of reasons.

Literatura

Aristotel (2002). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Audi, R. (2004). *The Good in the Right*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Bellamy, R. (1999). Liberalism and Pluralism: Towards a politics of compromise. Taylor and Frances e-Library (2001).

Berlin, I. (1958). »Two Concepts of Liberty«. V Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.

Bliss, C. (2002). »Life-Style and the Standard of Living«. V Nussbaum, M. in Sen, A. (ur.), *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press.

Dancy, J. (1993). *Moral reasons*. Oxford: Blackwell.

Galston, W. A. (2004). Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

Hollis, M. (1996). Reason and Action. Essays in the Philosophy of social science. Cambridge: Cambridge University Press.

Hurka, T. (1996). »Monism, Pluralism, and Rational Regret«. *Ethics*, 106, str. 555–575.

Kahn, L. (2011). *Conflict, Regret, and Modern Moral Philosophy*. Pridobljeno 1. 9. 2016, s http://www.academia.edu/226939/Conflict_Regret_and_Modern_Moral_Philosophy.

Klumpfer, F. (2002). »Vrednotenje in morala«. V Miščević, N., Kante, B., Klumpfer, F. in Vezjak, B., *Filozofija za gimnazije*, Ljubljana: Cankarjeva založba.

La Fontaine, J. (2000). »Škržad in mravlja«. *Primorska srečanja: revija za družboslovje in kulturo*, 24, 231/232, str. 591.

Matičeto (2000), *Primorska srečanja: revija za družboslovje in kulturo*, 24, 231/232, str. 587–597.

Moore, G. E. (2000). *Principia Ethica*. Ljubljana: Študentska založba.

Ross, W. D. (2002). *The Right and the Good*. New York: Oxford University Press.

Sorensen, R. (1998). »Rewarding Regret«. *Ethics*, 108, str. 528–537.

Timmons, M. (2002). *Moral Theory: An Introduction*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Williams, B. (1985, 2011). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London & New York: Routledge.