ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 7, številka 3, september 2003 · ISSN 1408-2969

ETIČNI PARTIKULARIZEM

Jonathan Dancy

Etični partikularizem in moralno pomembne lastnosti

prevedel Vojko Strahovnik

Citiranje: Jonathan Dancy, »Etični partikularizem in moralno pomembne lastnosti«, *Analiza: časopis za kritično misel* 7, št. 3 (2003): 19–32.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Jonathan Dancy
prevedel Vojko Strahovnik

ETIČNI PARTIKULARIZEM IN MORALNO POMEMBNE LASTNOSTI*

Ta članek govori o neobstoju moralnih načel. Izteče se v radikalni partikularizem, po katerem naše etične odločitve sledijo primeru za primerom, brez pomirjujoče pomoči ali okornih zahtev moralnih načel. Njegovo obrambo je najti na koncu, razen če s to ni mišljena tudi pot, po kateri to stališče spontano sledi iz hib rivalskih stališč.

Skozi zgodovino že naletimo na etične partikulariste, ne pa ravno na celo vojsko. V potrebo in možnost moralnih načel je podvomil E. F. Carritt. Sartre je znan po svojem nauku, da je vsaka odločitev nova in jo je potrebno sprejeti brez neiskrenega priziva na avtoriteto prejšnjih odločitev. Tudi nekatere Prichardove opazke dajejo slutiti, da je bil naklonjen privlačnosti stališča, ki ga bom začrtal. Tu in tam je mogoče pokazati tudi na mističnega duha Wittgensteina.[1] Nezaupanje v vlogo moralnih načel se tudi pri Johnu McDowellu končno začenja oblikovati. Na splošno pa je partikularizem doživljal zapostavljanje ali zaničevanje. Sidwick ga na hitro omenja kot obliko intuicionizma. Rashdall ga označi kot "nefilozofski intuicionizem" in pravi, da si komajda zasluži resno zavrnitev. Kot je pogosto s stališči, na katera avtor gleda zasmehljivo, je tudi Rashdallova zavrnitev dokaj neresna. Frankena ga imenuje "deontologija dejanj" [*Act-Deontology*], večina njegove kritike pa ne presega golih domnev o njegovi napačnosti.[2] Kakorkoli, zgodovina partikularizma je vse prej kot izgrajena. Upam, da bom preko neke vrste razvoja, ki začenja pri utilitarizmu in se na koncu izteče v čistokrven partikularizem, pokazal, da se morajo stvari obrniti na bolje.

Na utilitarizem bi lahko gledali kot na združljivega s intuicionizmom glede na to, da prvi nudi merila za resničnost moralnih sodb, slednji pa razlaga njihov izvor. V prvotni bitki med stališčema je bila ključna razlika v številu nezvedljivih etičnih načel. Utilitarist je bil monist in je zagovarjal obstoj zgolj enega načela. Intuicionist je bil pluralist in je zagovarjal obstoj mnogih.

Utilitarni monist uživa v tem, kar je v mnogih pogledih zdravo [*sound*] filozofsko stališče. Z ozirom na vidike, s katerimi se ukvarja ta članek, ima to stališče tri

[1*] Prevedeno po Jonathan Dancy "Ethical Particularism and Morally Relevant Properties", *Mind* (1983), let. XCII, str. 530-547.

[2] *Prim.* Carritt, 1928: pogl. XIII; Prichard, 1949: 14-17; Wittgenstein, 1968: par. 26.

prednosti. Tehtnost in pomembnost teh prednosti pa ne bo jasna vse dotlej, dokler se ne bo razjasnilo, kako njegovi tekmeci shajajo brez njih. V prvi vrsti je njegov pristop konsistenten v naslednjem smislu: nikoli ne bo vodil do nasprotujočih napotil za (vsak) posamezen primer. Če obstaja zgolj eno načelo, je kot moralno pomembno najbrž potrebno upoštevati zgolj eno lastnost. V tem primeru bo to, ali je neko dejanje naša dolžnost, zaviselo konec koncev od stopnje prisotnosti ali odsotnosti te lastnosti. Dejstvo, da lahko druge lastnosti vplivajo na stopnjo prisotnosti te odločilne lastnosti, ni ključno; če želimo, *lahko* te druge sprejmemo kot na nek način drugotno pomembne, ni pa *nujno*. Monistu zadostuje zgolj ena moralno pomembna lastnost. Drugič, in posledično, ta pristop ponuja možno razlago moralne pomembnosti lastnosti – lastnost je moralno pomembna, če in samo če je stopnja moralne pravilnosti dejanja določena s stopnjo prisotnost te lastnosti pri tem dejanju. Tretjič, ta pristop dopušča prostor za različna epistemološka stališča. Zagovarjamo lahko neposredno védenje o tem velikem Načelu kot samorazvidni resnici, ugotovitev resničnosti Načela z intuitivno indukcijo iz posamičnih [*particular*] primerov, ali pa to, da ga kot naključno posplošitev poznamo iz prejšnjih primerov. Tako je vsaj v teh pogledih stališče utilitarnega monizma zdravo.

Toda monizem, utilitarni ali ne, ima tudi eno veliko pomanjkljivost, ki jo bom tukaj zatrdil brez argumenta – napačen je. V etiki preprosto ni samo ene moralno pomembne lastnosti niti samo enega velikega Načela.

Sta ti dve nepodprti trditvi v zadnjem stavku, za kateri se zdaj ne bom opravičeval, trditvi, ki bi jih postavila ista vrsta pluralizma? Tukaj bom privzel, kot bi po mojem mnenju privzel vsak pluralist, da obstaja ena-ena korespondenca med moralnimi načeli in moralno pomembnimi lastnostmi. Pluralisti običajno predpostavljajo, da če neka lastnost govori v prid temu, da je dejanje naša dolžnost, bo govorila v prid vsakemu dejanju, ki jo ima. Za vsako takšno lastnost Φ obstaja moralno načelo "Podpiraj Φ dejanja" ["*Promote* Φ *acts*"] in vsako takšno načelo omenja lastnost, ki je moralno pomembna.

Če je monizem (utilitarni ali kakšne druge vrste) napačen, potem se zdi, da mora biti pluralizem tisto pravo. Toda za navadni pluralizem se zdi, da nima nobene od prednosti monizma, medtem ko so njegove pomanjkljivosti enako hude. Najprej je težava v konsistentnosti. Kako je možno, da bi lahko akter v dilemi ohranil dve etični načeli z nasprotujočimi si napotili za posamičen primer? Očitno je, da če se nekdo drži dveh načel, ki vsako zase zahtevata "Podpiraj Φ dejanja!" in "Ogibaj se Ψ dejanj!" ["*Eschew* Ψ *acts!*"] in če se znajde pred primerom dejanja, ki je (povsem možno) Φ in Ψ, je treba nekje popustiti. (Če bi bila načela v povednem naklonu, bi dospeli do eksplicitnega protislovja, vendarle pa to najbrž ne bi bil najboljši pristop k problemu.) Kako lahko potem pluralist razloži sobranljivost [*cotenability*] dveh načel, ki napotujeta na nasprotujoče si odgovore v zagonetni situaciji? Da bi lahko obvladal to očitno težavo, se mora izjasniti o naravi ali o logični vsebini moralnih načel.

Druga težava za pluralizem se odpira s spiskom moralnih načel. Če je ta neskončno dolg, potem smo poleg težav z razumevanjem njegove narave takoj

obremenjeni z epistemološko odločitvijo. Kako vemo za ta načela? Pluralist lahko izbira tako med generalistično kot med partikularistično epistemologijo – odgovori lahko, da imamo o načelih neposredno védenje ali pa, da jih "(u)vidimo v" posamičnih primerih.

Generalistična epistemologija je pogosto prevzela stališče, da so načela samorazvidna, toda po mojem je to za vsa načela toliko manj verjetno, kolikor daljši je njihov spisek. (Spomnimo se, da je Sidwickov poskus zagovora pluralizma osnovan na dveh zahtevah – da so vsa načela samorazvidna in konsistentna.) Predpostavimo, da začnemo s kratkim spiskom zelo preprostih načel kot, na primer, "Dejanja, ki vodijo do užitka, so moralno pravilna". Takoj lahko uvidimo, da so nekatera dejanja, ki vodijo do užitka, ne glede na to moralno napačna. To nas kot pluraliste vodi do zapletanja načel v upanju, da bomo s tem poskrbeli za zagonetne primere. Ne glede na težavo, da ne moremo biti prepričani, če smo prispeli do pravilne in dokončno neranljive formulacije, se zdi, da bomo nekje dospeli do točke, ko ne bo več gotovo, da so izpopolnjena načela še samorazvidna. Po premisleku se lahko strinjamo, da so *resnična*, toda to ni to. Še vedno lahko obdržimo generalistično stališče, da imamo o teh načelih neposredno védenje (ne pa izpeljano iz védenja o posamičnih primerih), ne da bi trdili, da so samorazvidna v kateremkoli smislu pravilnega razumevanja tega pojma (na primer, da z njimi ne soglašamo, takoj ko jih srečamo, niti da z njimi ne soglašajo vsi, ki jih razumejo).

Predpostavimo, da lahko neka vrsta generalistične epistemologije shaja brez samorazvidnosti. Problematična je povezanost našega splošnega védenja o načelih s tem, kar želimo o moralno pomembnih lastnostih reči za posamične primere. Ne da bi opustili generalizem v epistemologiji, posamični primeri tukaj ne morejo služiti kot testi za evaluacijo načel. Načela niso podobna teorijam, zakaj teorije razlagajo, kaj je resnično v posamičnih primerih, ne da bi to določale, medtem ko načela določajo, kaj je res in to tudi razlagajo. Tako spoznamo naše posamične dolžnosti, s tem ko povežemo naše splošno védenje z naravo posamičnega primera. Težko si je zamisliti, da bi lahko v luči narave naših posamičnih dolžnosti, razkritih na ta način, kadarkoli ponovno ocenili načela, iz katerih izhajajo.

Tisti, ki z mano vred vidijo težave takšnih generalističnih epistemologij, tudi če so se znebile trditve po samorazvidnosti, so do tega upravičeni, ker si ne morejo zamisliti situacije, kjer posamični primeri ne bi bili test za načela, kar pa po tem pristopu ne morejo biti. Druga stališča začenjajo z našim védenjem v posamični situaciji, da preko *intuitivne indukcije* "(u)vidimo" načela ali pa, da jih z navadno indukcijo izpeljemo iz prejšnjih primerov. Tak poskus premakniti se od posamičnega k splošnemu vodi do istega problema kot generalizem; problema, ki je ključen za argument tega članka. Kako lahko uskladimo to, kar želimo reči o moralno pomembnih lastnostih v posamičnih primerih in o splošno pomembnih moralnih lastnostih? Če se opremo na intuitivno indukcijo, predpostavimo, da lahko v posamičnem primeru vidimo, da je neka lastnost splošno moralno pomembna. Zgolj špekulacija je, kako je to mogoče, razen če posamična pomembnost ni nekaj podobnega splošni pomembnosti.

Tako je tretja in ključna težava za pluralizem moralna pomembnost. Predhodna monistična definicija ne bo pomagala, saj če je *Φ* moralno pomembna, je (glede na zgornji primer) pomembna tudi *Ψ*, obe pa ne moreta določati stopnje moralne pravilnosti dejanja. Če jo določa *Φ*, jo *Ψ* ne, in obratno. Moralno pomembnih lastnosti tudi ni mogoče opredeliti glede na vsebino moralnih načel, saj s tem ne bi dosegli nič. Kljub temu epistemološki generalist verjetno razume moralno pomembne lastnosti kot tiste lastnosti, pomembne za določanje moralne vrednosti dejanj, katerim pripadajo. Epistemološki partikularist pa bo menil, da če je lastnost moralno pomembna v posamičnem primeru, je to zato, ker je splošno pomembna. Vprašanje je, kako razumeti eno ali obe te pripombi, da bi se lahko izkazali kot resnični. Večina pluralistov preprosto brez argumentov predpostavlja, da obstaja neka "splošna pomembnost", ki bi opravila s to težavo. Toda, če je lastnost, pomembna za moralno vrednost posamičnega dejanja, tudi ta, ki dejansko vpliva na vrednost tega dejanja, tako da bi imelo brez nje več/manj vrednosti, kaj nam zagotavlja, da bodo vse lastnosti, ki jih imamo za splošno moralno pomembne, dejansko vplivale v vsakem primeru, v katerem se pojavijo? Vzemimo, da bi bilo povzročanje ugodja splošno moralno pomembno. Tudi če pustimo ob strani primere, ko je neko dejanje vsled ugodja, do katerega vodi, slabše, ali ne srečamo tudi primerov, kjer ugodje ne doprinese nobene razlike k moralni vrednosti dejanja? Zakaj bi sploh morali pripoznati, da če je neka lastnost pomembna v posamičnem primeru, je potem pomembna tudi v splošnem? Ali ni možno, da so okoliščine v enem primeru takšne, da pristnost *te lastnosti* ni važna za moralno vrednost dejanja, medtem ko v drugem niso? Zaključujem, da imajo pluralisti težave pri pojasnitvi odnosa med splošno pomembnostjo in pomembnostjo v posamičnih primerih.

Te težave za pluralizem sem predstavil tako, kot da je vsaj prva ločena od drugih. Problem konsistence načel se lahko zdi drugačen od problema odnosa med splošno in posamično pomembnostjo ter problema epistemologije. Čeprav jih je do neke mere potrebno obravnavati ločeno, so z gledišča partikularizma ta področja medsebojno povezana. Problem konsistence načel izvira iz nasprotij v posamičnih primerih. Po partikularistični epistemologiji naše moralno védenje izhaja iz védenja o posamičnih primerih. Ena pomembna stvar, ki jo lahko opazimo, je, da si lahko v posamičnih primerih dve lastnosti nasprotujeta med sabo. Kako to razumeti? En odgovor predstavlja sklicevanje na različna moralna načela. V posamičnih primerih so v ozadju nasprotujočih si lastnosti nasprotujoča si načela. Za partikularistično epistemologijo tak odgovor ni ustrezen. Tu moramo nasprotovanje med načeli razložiti glede na nasprotovanje med lastnostmi, pomembnimi v posamičnih primerih, in ne obratno. Če nas to zavede, potem lahko težave v zvezi s posamičnimi primeri zmotno vidimo kot resničnostnofunkcijsko protislovje [*truth-functional contradiction*] med posledicami moralnih načel v posamičnih primerih. Za zdaj bi rad opozoril le na presenetljivost te namere. Niti približno namreč ni nedvoumno, da lahko nasprotovanja med lastnostmi v danem primeru pojasni sklicevanje na nasprotovanje med načeli. To je seveda partikularistova pripomba. Generalist bo stvar videl obrnjeno. Zanj so nasprotja med načeli nekaj, kar bi lahko ugotovili že, preden so bila razkrita v posamičnem primeru. Možnost, da je lahko nekaj

tako *Φ* kot *Ψ*, ki jo razkrije primer, bi najbrž morali oziroma bi jo lahko opazili že prej. Hkratno uprimerjanje [*coinstantiation*)] *Φ* in *Ψ* poraja nasprotovanje zgolj zato, ker je to že v načelih, v katere sta vgrajeni.

Te opazke kažejo, da naše tri težave niso nepovezane. Namen tega je bolje osvetliti Rossovo namero oživitve pluralizma v luči teh težav. (Ross, 1930 in 1939) Glavni značilnosti te namere sta brezkompromisna partikularistična epistemologija in nov poskus razumevanja narave moralnih načel preko pojma *prima facie*. Glede na poudarek na pojmu *prima facie* bi lahko Rossovo teorijo imenovali PF-pluralizem. Ross pa je s pojasnitvijo narave moralnih načel zgolj branil pluralizem pred ugovori. PF-pluralizem trdi, da je pluralizem zdrav, če ga pravilno razumemo. Edina prava razlika med PF-pluralizmom in pluralizmom leži v Rossovem pojmu *prima facie*. Ta pojem pa je očitno v prvi vrsti zamišljen kot rešitev problema soobranljivosti nasprotujočih si načel. Toda Ross bi najverjetneje trdil tudi, da priskrbi sprejemljivo pluralistično razumevanje ostalih dveh področij. V epistemologiji nam razkrije, kako lahko začnemo iz posamičnih primerov in na čem temelji ter kako deluje intuitivna indukcija, medtem ko poskrbi tudi za ustrezno razumevanje splošne in posamične pomembnosti. Poskušal sem pokazati, da so si načeloma ta tri področja zadosti blizu, da bi bilo mogoče z neko radikalno rešitvijo poskrbeti za vse težave. To bi bilo res mogoče, toda poskušal bom trditi, da Rossu pri tem ne uspe.[3]

Kako pojem *prima facie* sploh priskrbi nove pluralistične odgovore na naše tri probleme? Z novim pogledom na vlogo moralnih načel poskuša pojasniti soobranljivost načel v konfliktih. (In zdi se, da je potrebno prav to.) Razumevanje načela "Podpiraj *Φ* dejanja" kot takšnega, da določa

(1) *Φ* dejanja so moralno pravilna,

pušča odprto možnost za protislovje v posamičnem primeru, ko gre tudi za to, da

(2) *Ψ* dejanja so moralno nepravilna,

dejanje pa je lahko hkrati *Φ* in *Ψ*.

Toda Ross predlaga naslednjo obliko moralnih načel:

(1') *Φ* dejanja so *prima facie* moralno pravilna,

(2') *Ψ* dejanja so *prima facie* moralno nepravilna,

ter da lahko razumemo 1' in 2' na način, da je lahko dejanje, ki je *Φ* in *Ψ*, brez nekoherence tako *prima facie* moralno pravilno kot *prima facie* moralno nepravilno. Ali je temu res tako, bo odvisno od podrobnega razumevanja pojma *prima facie*. Toda glede na očitno pravilnost nečesa podobnega ne smemo biti preveč presenečeni, če bo to razumevanje potrebovalo ponovno obravnavo. Glede na obetavnost stvari tukaj se ozrimo še k drugima dvema področjema. Tudi tu je jasno, kaj želi doseči Ross. Reči želi, da v posamičnih primerih posamezne lastnosti narede dejanja, v katerih nastopajo, *prima facie* moralno pravilna (nepravilna itn.); in da vsaka takšna lastnost tudi splošno naredi dejanje *prima*

[3] *Prim.* Sidgwick, 1874: 99-100; Rashdall, 1907:80-83; Frankena, 1963: 15.

facie moralno pravilno; in da je v posamičnem primeru moč videti, da tukaj (in torej tudi na splošno) takšna lastnost naredi dejanje *prima facie* moralno pravilno.

Ross tej vrsti pluralizma doda še partikularistično epistemologijo, ki sem jo prej priporočil. Zagovarja védenje o moralnih načelih, doseženo preko intuitivne indukcije iz narave posamičnih primerov. Pri določanju narave teh primerov pa se ne smemo opirati na načela (razen v nekaj izjemnih primerih). Odgovor na to, kaj moram v danem trenutku storiti, je zanj bistveno vezan na posamično sodbo, pri kateri poznavanje načel ne igra nobene vloge.

> "Ko razmišljam o mojem odnosu do posamičnih dejanj, se pokaže, da ni dedukcija, marveč neposredni uvid tisti, ki mi razkrije njihovo moralno pravilnost ali nepravilnost. Nikoli se ne znajdem v situaciji, ko ne bi mogel neposredno (u)videti, na primer, moralne pravilnosti prijaznosti, temveč bi moral to razbrati iz splošnega načela 'vsa prijazna dejanja so moralno pravilna, in torej že more biti tako, dasiravno tega ne morem neposredno (u)videti'." (Ross, 1939: 171)

Poznavanje načel izhaja iz védenja o posamičnih primerih.

> "Njihova moralna pravilnost ni bila deducirana iz splošnega načela, temveč je bilo splošno načelo kasneje preko intuitivne indukcije spoznano kot to, ki je bilo v sodbah o posamičnih dejanjih že vsebovano." (Ross, 1939: 170)

Vredno se je pomuditi pri intuitivni indukciji, da bi jo lahko primerjali z drugo možnostjo, odprto epistemološkemu partikularizmu – načelih kot empiričnih posplošitvah izpeljanih iz primerov na način, ki je poznan tudi drugje. To možnost je lepo orisal tudi Broad. (Broad, 1930: 271) Ker je potrebno veliko primerov, je smiselno predpostaviti, da zgolj posamičen primer še ni dober razlog za to, da bi lahko domnevali, da se bo določena kombinacija naravnega in moralnega ponovila. Glede na ta pristop je vse, kar opazujemo v posamičnem primeru, goli soobstoj [*coexistence*] naravnih in moralnih lastnosti. Napak bi bilo temu ugovarjati s tem, da *a priori* vemo za supevenienco moralnih lastnosti nad naravnimi. Kajti supervenienca je relacija med *vsemi* naravnimi lastnostmi in tistimi moralnimi; pri kombinacijah, o katerih je bilo govora, pa je šlo za relacijo med moralnimi lastnostmi in zgolj nekaterimi od naravnih (nad katerimi prve rezultirajo). Supervenienca nam seveda nikakor ne daje ničesar podobnega običajnemu moralnemu načelu. Pravi ugovor temu epistemološkemu pristopu je, da moralna načela niso empirične posplošitve. Temu je tako ne glede na dejstvo, da so za posplošitve protiprimeri neškodljivi, kar bi se lahko izkazalo kot uporabno pri soočanju z nasprotovanjem med načeli. Tako je ne glede na brezrepega tigra lahko res, da imajo tigri rep. Pri nasprotovanju med moralnimi načeli je lahko v določenem oziru podobno. Če si dve moralni načeli nasprotujeta, bo obstajal predmet, ki bo imel moralno lastnost, ki jo bo zanj načelo zanikalo, pa ga zaradi tega ne bomo zavrgli. Ne glede na podobnost med moralnimi načeli in posplošitvami pa ne moremo trditi, da moralna načela *so* posplošitve.

Argumentacija proti enačenju moralnih načel s posplošitvami je naslednja. Denimo, da imamo moralno načelo "Ogibaj se Ψ dejanj" in posplošitev, da imajo tigri repe. Nekatera dejanja, ki so Ψ, bodo kljub temu moralno pravilna, nekaterim (ne pa nujno vsem) od teh pa se bo vsled Ψ moralna pravilnost zmanjšala. *Qua* Ψ dejanja bodo moralno nepravilna ali pa vsled tega manj pravilna, toda gledano v celoti še vedno moralno pravilna. Moralna načela (pa tudi moralno pomembne lastnosti) lahko imajo zaostale in stranske posledice, tudi v posamičnih primerih, kjer so poražena. To pri posplošitvah ni možno. Brezrepi tiger ni nekakšen tiger z repom *qua* tiger, ali ki bi kot tiger imel več repa, čeprav ga zaradi drugih razlogov nima.

Za Broada preostane še druga možnost, da iz posamičnih primerov izpeljemo moralna načela z intuitivno indukcijo. Problem pa je, kako je to sploh mogoče. Da bi bilo mogoče, mora biti v posamičnem primeru mogoča razpoznava relacije med Φ in moralno pravilnostjo. Iz te relacije je nekako možno tvoriti modalno resnico, zaradi katere lahko vemo, da je predmet z Φ *nujno prima facie* moralno pravilen. (Empirična posplošitev bi lahko tvorila moralna načela zgolj kot kontingentne resnice.) Vsak intuicionist, ki verjame, da je posamičen primer dovolj za vzpostavitev moralnega načela ali da so moralna načela nujne resnice, se bo moral odločiti za intuitivno indukcijo. Problem, ki pri tej izbiri čaka Rossa, je, da mora pokazati, kako je to, kar je razpoznavno v posamičnem primeru, dovolj za tvorbo moralnega načela. Po teh pripravah bom zdaj pregledal Rossovo pojmovanje *prima facie*, da bi ugotovil, če je tega sposobno. Pomembni sta dve vprašanji:

(1) Ali lahko katero pojmovanje *prima facie* omogoči pravilnost stališča, da moralna načela odkrijemo preko posamičnih primerov?

(2) Ali lahko katero pojmovanje *prima facie* omogoči pravilnost naslednjega:

> (a) Če je neko dejanje *prima facie* moralno pravilno vsled Φ, potem je vsako Φ dejanje *prima facie* moralno pravilno vsled Φ.
>
> (b) Če so Φ dejanja *prima facie* moralno pravilna, potem je vsako Φ dejanje *prima facie* moralno pravilno vsled Φ.

Od odgovorov na ta vprašanja zavisi vsakršen zaključek glede tega, ali Ross lahko pojasni nasprotovanje med načeli.

Ross ponudi dve razumevanji *prima facie* dolžnosti. Prvo je izraženo preko teženj. Dejanje je *prima facie* dolžnost vsled Φ, *če in samo če* Φ dejanja težijo k temu, da bi bila dejanske dolžnosti [*duty proper*]. Zdi se mi jasno, da lahko o težnjah govorimo zgolj na splošni ravni, kajti posamična dejanja nimajo teženj biti dejanska dolžnost – to preprosto so ali pa ne. Da pa bo vse lepo in prav, bom to razumevanje vseeno soočil z zgornjima vprašanjema.

(1) Epistemologija. Kako bi lahko kdo iz posamičnega primera razpoznal, da Φ dejanja težijo k temu, da bi bile dejanske dolžnosti? Ker lahko o težnjah govorimo le na splošni ravni, nam to razumevanje ne pove *nič* o tem, kaj nekdo opazi s tem, ko razpozna, da je dejanje *prima facie* moralno pravilno vsled Φ. To

razumevanje ne omenja ničesar, kar bi lahko razkril posamičen primer.

(2) Pomembnost. Ali obstaja kakšen razlog za domnevo, da bo, kjer *Φ* dejanja težijo k dejanski dolžnosti, res tudi nekaj takšnega – če je dejanje *Φ*, bo vsled tega tudi bolj moralno pravilno? Moralno načelo "Ne pozabi na svoje obveznosti" je skladno s tem, da je lahko dejanje dejansko moralno pravilnejše, če sem na obveznost pozabil. Na primer, če sem nekomu obljubil pomoč pri selitvi in se nisem prikazal, potem je to dejanje boljše, če sem na obveznost pozabil, kot pa če ne.[4] Jasno je, da je domneva napačna, pa tudi obratno ne kaže nič bolje. Če je v posamičnem primeru vsled *Φ* dejanje boljše, ali to pomeni, da vsa *Φ* dejanja težijo k dejanski dolžnosti?

Tako lahko zaključimo, da je poskus s prvim razumevanjem očitno neuspešen na dveh ključnih področjih. Če lahko na hitro pripomnim, se zdi, da je pri razreševanju nasprotovanj med moralnimi načeli uspešen zgolj na račun tega, da jih preveč približa empiričnim posplošitvam.

Toda Rossovo drugo razumevanje *prima facie* dolžnosti (in morda tudi njegovo uradno) je boljše:

> "Predlagam pojem '*prima facie* dolžnosti' ali 'pogojne dolžnosti' kot kratek način nanašanja na značilnost ..., ki jo dejanje ima vsled tega, da je določene vrste; ... biti dejanje, ki bi bilo naša dejanska dolžnost, če ne bi bilo hkrati tudi še druge vrste, ki bi bila moralno važna [*significant*]." (Ross, 1930: 19)

Soočimo to razumevanje z našima dvema vprašanjema.

(1) EPISTEMOLOGIJA. Predpostavljam, da "moralno važna" ni bistveno ali pomembno drugačna od "moralno pomembna". Če je temu tako, kako potem v ali iz posamičnega primera (u)vidim, da bi bilo dejanje dejanska dolžnost, če ne bi imelo drugih moralno pomembnih značilnosti? Potrebujemo zagotovilo, da je to možno. Če moralno pomemben pomeni "splošno moralno pomemben", potem bo Ross gotovo zatrdil, da če je neko dejanje *prima facie* dolžnost vsled *Φ*, potem tega, da je to dejanje tudi dejanska dolžnost, ne more preprečiti nobena lastnost *Ψ*, razen če sama ni splošno moralno pomembna. Toda glede na katero razumevanje splošne moralne pomembnosti je to lahko res? Če je splošno pomembna moralna lastnost ta, ki vedno "spremeni stvari", zakaj ne bi lastnost, ki "spremeni stvari" tukaj, tega ne zmogla drugje, zaradi različnih okoliščin, ki bi ji odvzele moč? Če pa po drugi strani "moralno pomemben" pomeni "pomemben za moralno vrednost glede na posamičen primer", potem je lažje uvideti, kako lahko razpoznam, da v primeru, kjer *Φ* "spremeni stvari" in kjer ni nič drugega, kar bi "spremenilo stvari", potem bo edini vpliv imela *Φ*. Torej Rossu le uspe najti razlago *prima facie* dolžnosti, po kateri lahko v posamičnem primeru prepoznamo *prima facie* dolžnost. In to razlago lahko posplošimo, kajti zdi se

[4] Škoda je, da McDowellovi napadi na načela ne upoštevajo Rossove teorije, saj je ideja nemožnosti kodifikacije pomembna zgolj za pojmovanje načel kot resničnih univerzalnih propozicij. Glede na Rossovo interpretacijo, tako McDowellov aristotelovski argument, da se bodo posamični primeri vedno izmuznili kodifikaciji, ostane brez moči. Prim. McDowell, 1979. Ross je seveda samo urejal pristop k pluralizmu, ki ga je že pred njim oblikoval Prichard, in že davno pred tem Richard Price.

neizogibno, da če neka lastnost razreši stvar tukaj, ker je edina moralno pomembna, potem bo isto povsod tam, kjer se te (neobičajne) okoliščine ponovijo. Kajti to je oddvojeno od okoliščin različnih kontekstov, ki bi lahko posegle vmes. Vsaj pri epistemologiji je torej Rossu uspelo. Glede na njegovo uradno razumevanje *prima facie* vemo, da če je neko dejanje določene vrste prepoznano kot *prima facie* dolžnost, potem bo vsako dejanje te vrste *prima facie* dolžnost.

Toda v splošnem naši vprašanji še ostajata. Ross je poskrbel za epistemološko *možno* razlago, toda ali je tudi *prava*? Prvič, ali lahko razložimo obnašanje različnih lastnosti v bolj običajnih primerih, ko je prisotno več moralno pomembnih lastnosti, s tem ko se sklicujemo na primere z zgolj eno, ki praktično ne obstajajo? Zakaj bi lastnost, ki razreši stvar, če je edina pomembna, bila pomembna in bi jo morali upoštevati tudi v primeru, ko ni edina? Drugič, ali pri razpoznavi lastnosti kot te, ki naredi dejanje moralno pravilno, opazimo to, da bi ta razrešila stvar, če ne bi bilo prisotne druge važne lastnosti? Ali ni nevarnosti, da bi bila lahko lastnost takšna, da bi kot edina razrešila stvar, skupaj z drugimi pa ne imela nobenega vpliva? Na primer, *per impossibile* bi lahko bila edina moralno pomembna lastnost dejanja to, da nekoga vodi do užitka in bi tudi določala njegovo moralno vrednost, toda v drugačnih (običajno zapletenih) okoliščinah pa sploh ne bi bila pomembna. Če je to možno, je Rossova, sicer možna epistemologija, napačna. Zakaj to, kar opazimo, ko opazimo, da lastnost 'spremeni stvar', ni identično s tem, kar opazimo, ko opazimo, da bi lastnost razrešila stvar, če bi bila edina pomembna.

(2) POMEMBNOST. Važen (ne zgolj besedni) je poudarek, da če je "moralno važno" ekvivalentno z "moralno pomembno", potem Rossovo razumevanje "*prima facie*" ne vodi do nobenega neodvisnega razumevanja moralne pomembnosti, saj se pojem, ki ga želimo razumeti, nepojasnjen pojavi v razlagi sami in ga od nje ne moremo ločiti. Toda to ni edino, zaradi česar Rossu ne uspe pokazati, da če je lastnost pomembna v enem primeru, bo pomembna posod, kjer se pojavi. Neuspeh tiči bolj v tem, kar smo povedali v prejšnjem odstavku. Trditi, da bi lastnost razrešila stvar v primeru, ko bi bila edina moralno pomembna, ni isto kot trditi, da je pomembna v tem primeru, kaj šele v drugih. Bistven generalističen premik od enega primera k drugim tako ostaja nepodprt. In podobno lahko rečemo tudi za stališče, po katerem mora biti splošno pomembna lastnost pomembna povsod tam, kjer se pojavi.

Rossu torej ne uspe pokazati, kako lahko splošno moralno pomembna lastnost obvladuje posamičen primer. Ne uspe mu pokazati, kako iz posamičnega primera pridemo do splošno pomembne lastnosti (in s tem v nekaterih primerih do načela). Ne uspe mu pokazati, kako lahko glede na to, kar lahko opazimo v posamičnem primeru, (s)poznamo splošno moralno pomembne lastnosti.

Rossa sem obravnaval podrobneje, ker se mi zdi, da nas lahko njegov neuspeh kaj nauči. Ne gre zgolj za neuspeh edinega resnega in dodelanega poskusa pravilnega razumevanja pluralizma, s temi težavami se mora soočiti vsak tak poskus. Pokaže se, da Ross poskuša združiti dve neodvisni izhodiščni stališči, ki

pa sta bistveno nasprotni. Prvo od teh je partikularistična epistemologija, na katero je tako navezan. Drugo pa je generalističen pogled, da védenje, izhajajoče iz posamičnih primerov, tvori splošna načela ali pa, da je kjerkoli pomembna lastnost pomembna tudi povsod. Slednje zahteva, da mora biti to, kar je razpoznavno v posamičnem primeru, bistveno sposobno posplošitve. Toda bolj ko se Ross nagiba k generalizmu (kot v primeru generalističnega razumevanja *prima facie* v smislu teženj), težje se je zanj vrniti k posamičnemu primeru na način, ki bi se ujemal z njegovo epistemologijo, in bolj ko se obrača k posamičnemu primeru, težje je najti nekaj, kar bi vodilo k splošno pomembnim lastnostim. Te napetosti se bodo ponovile v vsakem pluralizmu s partikularistično epistemologijo. In tej epistemologiji se pluralizem ne more izogniti. Bolj kot zatrjuje védenje o množici raznoraznih načel, manj je verjetno, da bi bila ta načela samorazvidna ali spoznana na način neodvisen od posamičnih primerov. Kar se tiče moralne pomembnosti je partikularistična epistemologija nezdružljiva z generalizmom.

Tudi če bi pluralist opustil epistemološki partikularizem, bi se moral vseeno soočiti s problemom pomembnosti moralnih načel za posamične primere. Kljub neuspehu je Rossova odlika v tem, da se problema loti naravnost. Generalistov problem je isti kot Rossov, le da ga vidimo iz nasprotne strani. Oba si prizadevata za sprejemljivo razlago pomembnosti, Ross zaradi tega, da bi lahko pokazal, kako posamičen primer na nek način ustvari načelo, generalist pa zato, da bi pokazal, kako lahko ima načelo vpliv na posamičen primer. Toda na koncu je razlog, zakaj ne moremo preiti od posamičnega k splošnemu, isti kot razlog, zakaj ne moremo preiti od splošnega k posamičnemu.

Prava rešitev se mi zdi vztrajanje pri partikularistični epistemologiji in opustitev generalističnih tendenc, ki so z njo nezdružljive. Takšno stališče navsezadnje postane neizogibno, ko odkrijemo, da je moralno pomembna več kot ena lastnost in začnemo pripoznavati mnoštvo teh lastnosti, ne da bi se jih dalo kakorkoli urediti in razvrstiti. Če to mnoštvo vzamemo zares, potem moramo sprejeti partikularistično epistemologijo in tako opustiti stališče, iz katerega smo izhajali. Kot partikularisti splošni moralni pomembnosti lastnosti ne moremo priznati nobenega pomena, ker je ne moremo navezati na našo epistemologijo. S tem ne moremo razumeti tudi možnosti moralnih načel. Tako nas pot vodi od monizma (po katerem obstaja le eno moralno načelo) preko pluralizma (po katerem jih je več) do partikularizma (po katerem ni nobenega).

Kakšne dodatne nenavadnosti prida partikularizem k intucionizmu, ki je že tako ponavadi označen kot nenavaden? Zapomniti si velja, da naša e*pistemologija* ni bistveno drugačna od Rossove – gre za neposredno spoznanje, da so posamezna dejanja moralno pravilna, ne da bi se opirali na načela. Tudi pri Rossu potreba po načelih ni epistemološka, pač pa metafizična. Zdi se mu, da posamezno dejanje ne more biti moralno pravilno, ne da bi v ozadju tega stalo nekakšno načelo. Predlagam, da se znebimo Rossove metafizike, sprejmemo pa epistemologijo. Ali se vsled tega epistemologija kaj spremeni? Mislim, da ne. Ugotovim pa lahko, da se neka dejavnost domnevno ne ujema s partikularizmom, kakor ga zagovarjam – to je podajanje razlogov v podporo moralnim sodbam. Takoj bodo rekli –

podajanje razlogov je bistveno vezano s sklicevanjem na moralna načela. Preden bom nanizal nekaj zamisli o tem, kako naj bi se partikularist odzval na to, bi se želel partikularizmu približati preko drugih kritik, pri katerih mislim, da gre za nerazumevanje in nesporazume.

Frankena trdi:

> "Res je, da je vsaka situacija nova in posebna, toda iz tega ne sledi, da je posebna v vseh ozirih ali da ne more biti glede moralne pomembnosti podobna ostalih situacijam. Navsezadnje so si dogodki in situacije podobni v nekaterih pomembnih ozirih, drugače sploh ne bi mogli zatrditi nobene resnične splošne faktične trditve, kot to počnemo v vsakdanjem življenju in v znanosti. Tako ni nobenega razloga, da ne bi isto veljalo tudi za splošne moralne trditve." (Frankena, 1963: 21)

Poudariti je potrebno, da Frankena tukaj predpostavlja obstoj "moralno pomembnih ozirov", kar partikularist zanika, in tudi, da do načel vodijo empirične posplošitve, ne pa intuitivna indukcija.

Druga Frankenova kritika je bolj običajna in pogosta, a prav tako neuspešna. Predlaga, da "brez načel sploh ne gre". S tem ne misli na dokaj nepomembno opazko, ki je pogosta v razpravah o utilitarizmu, da včasih nimamo časa, da bi našli pravilen odgovor, pa se moramo zanesti na načelo, ki deluje kot bližnjica. Namesto tega se opre na Harejevo opazko, da "se brez načel od starejših ne moremo nič naučiti". (Hare, 1952: 61) Nemožnost moralne vzgoje brez načel predstavlja že bolj obetavno izhodišče, še posebej ker Hare tu ne misli zgolj na učenje, pač pa tudi na samoučenje, ki naj bi bilo s partikularističnega stališča prav tako nenavadno. Toda, ali je oboje nenavadno zaradi istih razlogov?

Rashdall trdi, da če ni nobenih strogih pravil ali načel etične presoje, potem "je moralno poučevanje povsem nemogoče". Pravi takole:

> "Otroku, ki vpraša, ali lahko na tujem vrtu utrga cvetlico, ne bomo rekli: 'Moj dobri otrok, to je povsem odvisno od okoliščin posamičnega primera. To, da bi ti povedal splošno pravilo o tem, bi bil z moje strani neupravičen dogmatizem. Za vsak primer posebej se posvetuj s svojo vestjo in vse bo dobro.' Nasprotno, rečemo mu: 'Ne smeš trgati cvetlic, *ker* bi bila to kraja, kraja pa je moralno nepravilna.'" (Rashdall, 1907: 82-83)

Zdi se mi, da se v tem skrivajo kar tri vrste napadov na partikularizem. Prvi napad je neke vrste Harejeva doktrina Univerzabilnosti [*Universalisability*]. Gre za to, da posamični primeri oblikujejo splošna načela – če bi Jones moral storiti *Z* v tej situaciji, bi moral to storiti tudi v vsaki drugi podobni situaciji. Tukaj ne morem reči drugega, kot da je ideja očitno napačna ali pa da temelji na mešanju univerzabilnosti in supervenience (prim. Dancy, 1981), čeprav supervenienca ne tvori ničesar podobnega moralnemu načelu (na primer, univerzalne propozicije, izhajajoče iz supervenience, si *ne morejo* nasprotovati). Napad "Če to vidiš na ta način, potem *moraš* tako videti tudi ono" za partikularista postane vprašanje: "Kako lahko vidiš dve stvari tako različno, čeprav sta si tako podobni?" Morda je to res vprašanje, na katerega mora biti partikularist pripravljen odgovoriti (toda

zakaj bi moral?), je pa tudi vprašanje, na katerega je vedno možno odgovoriti.

Drugi napad meri na to, da partikularist ne more pojasniti, kako lahko pretekle izkušnje pomagajo pri pravilni odločitvi v novem primeru. "Samoučenje je, kot vsako drugo učenje, učenje načel." (Hare, 1952: 61) Ideja je v tem, da so pretekle izkušnje pomembne, saj predstavljajo skupek parov naravnih in moralnih lastnosti, h katerim se lahko obrnemo, da bi se v novem primeru lažje odločili. Kako so nam pretekli primeri sploh lahko v pomoč, če ne z raznovrstno izbiro naravnih (ne-moralnih) okoliščin, za katere smo lahko prepričani, da jih spremlja določena moralna pravilnost? In gotovo se to odvija preko postopnega oblikovanja načel, na katera se lahko sklicujemo, ko potrebujemo pomoč pri odločanju.

Mislim, da je tukaj pravi partikularistov odgovor ta, da vse to izkrivlja v resnici zelo zapleteno stvar. Če lahko v skupke povezujemo naravne in moralne lastnosti, zakaj tega preprosto ne storimo tudi v novem primeru? Zakaj je potreben obvoz preko starih primerov in načel, ki so jih ustvarili? Če je odgovor ta, da se nam zdi potrebna pomoč zaradi težavnosti razločitve moralne lastnosti v tej situaciji, bo partikularist odgovoril, da to samo po sebi kaže, da nov primer ni pomembno podoben starim. Pri prehodu od starih k novim primerom naletimo na vse težave v zvezi z moralno pomembnostjo.

Toda, ali niso pretekle izkušnje vsaj zmožne biti *pomembne* v novih primerih? Zanikanje tega bi postavilo partikularizem v neugoden položaj; tako mora to sprejeti, a ponuditi drugačno razlago.

Ena izmed takšnih razlag se sklicuje na wittgensteinovske misli o tem, kaj šteje kot kontinuiteta in o vrsti nujnosti, ki stare primere veže z novimi. Kompetenca pri poznavanju moralnega pojma (na primer radodarnosti) je poznavanje pravila. Ne moralnega pravila, temveč pravila, ki zaobjema sposobnost pravilne uporabe besede "radodarnost" v novih primerih. Nekdo, ki je v novo situacijo prenesel svoje védenje o radodarnosti, je ta, ki se je naučil pravila (tukaj se pokaže pomembnost izkušenj) in njegovo poznavanje pravila se zdaj kaže v tem, da prepozna situacijo kot nov primerek iste vrste (tudi tukaj so pomembni pretekli primeri). Vendar ni nujno, da bi znotraj starih primerov obstajalo nekaj, kar bi določalo ali vodilo našo odločitev. Kar dela našo odločitev pravilno, ni to, da jo nam narekujejo ali kažejo načela, oblikovana v preteklih primerih, ampak preprosto naše sprejemanje odločitve kot sledeče kontinuiteti.[5]

Tretji napad predstavlja stališče, da je podajanje razlogov v svojem bistvu posploševanje. Frankena pravi: "Če ti Jones na vprašanje 'Zakaj?' odgovori s 'Ker si to obljubil' ..., predpostavlja, da je držati obljubo moralno pravilno." (Frankena, 1963: 23) Moč Rashdallovega zadnjega stavka ni v tem, da zmeraj dodamo moralna načela, pač pa v tem, da če rečemo zgolj "Ne smeš trgati cvetlic, *ker* bi bila to kraja", smo se zavezali tudi načelu o moralni napačnosti kraje. Jasno je, da partikularist to zanika, torej ne moremo obstati zgolj pri

[5] V tej vrsti primerov je možno tudi, da najprej opazimo, da moralno načelo vsebuje lastnost, ki ni splošno moralno pomembna.

zatrditvi. Tukaj pa se zanj postavlja vprašanje. Če podajanje razlogov ni posploševanje, ampak nekaj, kar je omejeno na posamične primere, kaj potem je? Kaj se dogaja, ko sebi ali drugim rečem "To dejanje je vsled *Φ* moralno nepravilno"? Ne odzovem se zgolj na posamičen primer kot celoto, ampak izberem neko značilnost, ki je tukaj še posebej pomembna. Kaj predstavlja ta dejavnost in ali jo lahko partikularist razloži, ne da bi opustil svoje stališče?

Smer, v katero bi se moral nagibati partikularist, je ta, da bi primerjal izbiro določenih značilnosti dejanja kot posebej izstopajočih[6] (pomembnih) z estetskim opisom kompleksnega predmeta, kot je, na primer, zgradba. V takšnem opisu bodo v kontekstu zgradbe kot celote nekatere stvari omenjene kot izstopajoče. S tem ni mišljeno, da bi bile te značilnosti *splošno* izstopajoče, pomembne so tukaj in to je dovolj. Nekdo, ki poslušalstvu ponuja tak opis, jim kaže, kako naj stavbo vidijo. Kot izstopajoče bo izpostavil tiste značilnosti, ki jih kot takšne moramo razpoznati, če želimo stavbo videti na pravi način. Te značilnosti izbere, hkrati pa ve, da jih, kdor ne vidi celotne stavbe, ne more ovrednotiti ali celo prepoznati. Posameznik si ne more (in v tem se skriva pomen analogije) zamisliti stavbe zgolj preko poznavanja izstopajočih lastnosti. Izstopajoče lastnosti niso epistemološka vodila, in to po analogiji niso niti razlogi. Podajanje razlogov tako ni toliko podajanje dokazov za pravilnost moralnih sodb, pač pa bolj opisovanje videnja situacije. Če to videnje sprejmemo, potem sprejmemo tudi spremljajoče sodbe o moralni pravilnosti ali nepravilnosti. Toda pri podajanjem razlogov ne gre za dokazovanje pravilnosti sodb, kot bi to predpostavili zagovorniki moralnih načel.

Upam, da bo ta kratka razprava o težavah, s katerimi se srečuje partikularizem, pripomogla k zarisu stališča, ki ga priporočam.[7]

Literatura

Broad, C. D (1930). *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.

Carritt, E. F. (1928). *The Theory of Morals*. London: Oxford University Press.

Dancy, J. P. (1981). "On Moral Properties". *Mind*, 90, str. 367-385.

Frankena, W. K. (1963). *Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Claredon Press.

McDowell, J. (1979). "Virtue and Reason". *The Monist*, 62.

McDowell, J. (1981). "Following a Rule and Ethics". V Holzman, S. in Leich, C.

[6] Ta odgovor, prav tako pa tudi sledeči, potrebuje še podrobno izdelavo, ki jo tukaj preprečuje omejen prostor. (Toda prim. McDowell 1979 in 1981.)

[7] Kolikor mi je znano, se pojem izstopanja [*salience*] najprej pojavi v Wiggins, 1978.

(ur.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London: Routledge and Kegan Paul, str. 141-162.

Prichard, H. A. (1949). “Does Moral Philosophy rests on a mistake?”. V Prichard, H. A., *Moral Obligation*, Oxford: Claredon Press, str. 1-17.

Rashdall, H. (1907). *The Theory of Good and Evil*. Oxford: Claredon Press.

Ross, W. D. (1930). *The Right and The Good*. Oxford: Claredon Press.

Ross, W. D. (1939). *Foundations of Ethics*. Oxford: Claredon Press.

Sidgwick, H. (1874). *The Methods of Ethics*. London: Macmillan.

Wiggins, D. (1978). “Deliberation and Practical Reasoning”. V Raz, J. (ur.), *Practical Reasoning*, London: Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (1968). *On Certainty*. Oxford: Blackwell.