**ANαliZA**

časopis za kritično misel

Letnik 11, številka 4, december 2007 · ISSN 1408-2969

MORALNA FENOMENOLOGIJA, MORALNI REALIZEM

Jonathan Dancy

# Dve pojmovanji moralnega realizma

*prevedel Vojko Strahovnik*

**Citiranje:** Jonathan Dancy, »Dve pojmovanji moralnega realizma«, *Analiza: časopis za kritično misel* 11, št. 4 (2007): 57–71.

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 izvirna tiskarska datoteka številke, ki ji je bil leta 2026 dodan ta naslovni list. Strani in prelomi ustrezajo tiskani izdaji.*

Jonathan Dancy
*Prevedel Vojko Strahovnik*

# Dve pojmovanji moralnega realizma

## I.

V tem članku razlikujem med dvema pojmovanjema moralnega realizma, tj. med močnim in šibkim pojmovanjem, ter zagovarjam odlike prvega. Pravzaprav zagovarjam to, da šibko pojmovanje sploh ni vrsta moralnega realizma. Moralni realizem razumem kot stališče o moralnih lastnostih – realist trdi, da so moralne lastnosti stvarne (*real*) lastnosti predmetov. Obe pojmovanji se razlikujeta glede na smisel, po katerem razumeta idejo stvarne lastnosti. Glede na šibkejše pojmovanje je izbrana lastnost stvarna lastnost predmeta, če je to lastnost, ki jo predmet ima neodvisno od katerega koli posebnega izkustva te lastnosti. Zelo razširjen (ne pa tudi edini ali najboljši) način za doumetje te ideje neodvisnosti je zahteva, da stvarne lastnosti vztrajajo (*persist*) tudi, ko so nezaznavane (*unpercieved*). Kot je dejal Hume, stalnost ima za posledico neodvisnost. Glede na ta pristop so stvarne lastnosti stvarne (tj., so tam, da jih zaznamo), ker vztrajajo (tj., *so tam* oz. *čakajo*, da bodo zaznane). Drug način doumetja te ideje neodvisnosti je, da pozornost od stalnosti v našem svetu preusmerimo k opredelitvi glede na naravo drugih svetov. Tako lahko za stvarne lastnosti terjamo, da so to lastnosti, ki jih predmeti lahko imajo v določenih protidejstvenih okoliščinah. Glede na prvi pristop so potem odvisni pogojniki o tem, kar bi bilo izkušano, če bi nekdo tja usmeril pozornost, vzpostavljeni s trditvami o dejanski stalnosti predmetov izkustva. Glede na drugega so ti odvisni pogojniki utemeljeni v trditvah o lastnostih, ki jih lahko predmeti posedujejo v svetovih, ki so precej različni od našega – običajno v svetovih, kjer ni zaznavajočih duhov. Takšni svetovi pa na žalost niso najbolj uporabni za moralno teorijo; ne zaradi tega, ker bi bilo tako zelo očitno, da moralne lastnosti nimajo mesta v svetovih, ki so izpraznjeni duhov, ki bi jih zaznavali, temveč zato, ker so edini možni predmeti moralnega odobravanja ali zavračanja v teh svetovih nujno odsotni. V njih ni ne dejanj in ne delovalcev. Ne bom sodil o tem, ali obstaja ustrezna različica ideje neodvisnosti, ki bi bila zgrajena na kakšnem podobnem sklicevanju na možne svetove. Za naš tukajšnji namen bo dovolj, da lahko uporabljamo preprostejšo idejo stalnosti. Stvarne lastnosti so torej glede na šibkeje pojmovanje tiste lastnosti, ki čakajo, da bodo zaznane.

Obstaja pa tudi močnejše stališče o tem, kaj za lastnost pomeni biti stvarna lastnost predmeta. To ponuja močnejši smisel tega, da moralne lastnosti dejanja obstajajo neodvisno od našega zavedanja o njih, in s tem ponuja močnejše pojmovanje moralnega realizma. Glede na to stališče so stvarne lastnosti te, ki niso

konstituirane z razpoložljivostjo ali možnostjo značilnega človeškega odziva. To razumevanje se razlikuje od prejšnjega, kajti lastnosti, ki so stvarne glede na šibkejše pojmovanje, se še vedno lahko izkažejo kot nestvarne glede na močnejše pojmovanje. Noben smisel »stvarnega« seveda ni sam po sebi boljši od drugega. Toda ko se odločamo o tem, kaj moralni realist lahko trdi ali kaj bi moral trditi, moramo med obema razlikovati. Vprašanje je, ali bi se realist moral in lahko omejil zgolj na stališče, da so moralne lastnosti stvarne v šibkejšem smislu.

Razlikovati moramo med vprašanji o stvarnem in med vprašanji o objektivnem ter subjektivnem. Kakor jaz rabim izraze, gre pri zadnjem za razlikovanje med dvema vrstama pojmov, pri čemer si v etiki zastavljamo vprašanje »Ali so moralni pojmi subjektivni?«. Nek naš pojem je subjektiven, če ga ne more dojeti bitje, ki bi ne delilo naših značilno človeških zanimanj oz. interesov (*concerns*). Naši moralni pojmi so subjektivni, če bitja, ki teh interesov ne delijo, ne bi zmogla osmisliti razreza oz. kategorizacije sveta, ki jo predstavlja naš moralni besednjak. Menim, da je John McDowell priskrbel dober argument za to, da so naši moralni pojmi subjektivni.[1] To je argument, ki mu včasih pravimo argument razvozlanja (*disentangling argument*) in ki trdi, da je zgolj en način, po katerem bi lahko bitja, ki ne dele naših interesov, lahko upala, da bodo dosegla razumevanje razlikovanj med moralno pravilnim in nepravilnim, dobrim in slabim (in vseh »debelih« razlikovanj med darežljivim, netaktnim, nevljudnim, prijaznim itn.). Ta naš način začrtovanja teh razlikovanj (ki je seveda vezan na odnos le-teh do naših interesov) bi lahko zamenjali z drugačnim načinom, ki bi zajel naravne (*natural*) podobnosti med predmeti – podobnosti, ki ustrezajo in delujejo kot temelji za naše običajne odzive nanje. Toda nobenega razloga nimamo, da bi predpostavili obstoj takšnih naravnih podobnosti. Zakaj bi bil zgolj en način, kako biti nevljuden, oz. naravna podobnost med nevljudnimi dejanji (ali ljudmi), glede na katero bi naše dojemanje njih kot nevljudnih lahko razumeli kot odziv? Če obstaja več načinov biti nevljuden, potem naši Nezemljani ne bodo mogli na noben način dojeti oblike, ki jo dajemo pojmu nevljudnosti. Naši moralni pojmi bodo zanje brezoblični (*shapeless*), ker so tudi njihovi naravni temelji brezoblični. Naravne lastnosti, nad katerimi rezultira nevljudnost v posamičnih primerih, se bodo razlikovale na načine, katerih (ne)pomembnosti Nezemljani ne bodo mogli dojeti. In če ne bodo zmogli tega, potem ne bodo zmožni napovedati naših rab pojma in ne bodo mogli najti načina, kako se vključiti (ali se vsaj navidezno vključiti) v našo moralno misel.

Moralni pojmi so torej subjektivni in v tej trditvi je vključen en, a samo en, smisel tega, da so moralne lastnosti antropocentrične. Antropocentrične so vsled tega, ker pojmov za te lastnosti ne zmorejo dojeti bitja, ki ne dele naših značilno človeških interesov.

Obstaja pa še drug smisel, po katerem bi lahko razumeli idejo antropocentričnosti moralnih lastnosti. Pojavil se je že v razpravi o dveh razlagah tega, kaj je za lastnost biti stvarna lastnost predmetov. Lahko bi rekli, da so moralne lastnosti antropocentrične, ker so konstituirane na podlagi možnosti ali razpoložlji-

[1] Glej njegov članek »Non-Cognitivism and Rule-Following« v: S. Holtzman in C. Leich (ur.) *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London: Routledge, posebej str. 114–5.

vosti značilnih človeških odzivov. In to bi dalo vsakomur, ki je naklonjen moralnemu realizmu, a hkrati prepričan v moč argumenta razvozlanja o subjektivnosti moralnih pojmov, zagon pri vztrajanju na šibkejšem pojmovanju stvarnih lastnosti. Kajti ta oseba bi se znašla v navidezno ugodnem položaju, ko bi trdila, da so moralne lastnosti v obeh smislih antropocentrične, a še vedno stvarne lastnosti predmetov.

Vendar ne vidim nobenega razloga za vnaprejšnje predpostavljanje, da oba smisla antropocentričnosti nujno spadata skupaj. Glede na doslej rečeno, še vedno obstaja možnost, da bi bile moralne lastnosti antropocentrične v prvem smislu (ker so moralni pojmi subjektivni), ne pa tudi v drugem smislu (ker niso konstituirane na podlagi možnosti ali razpoložljivosti značilnih človeških odzivov). Nekdo, ki mu je bližje močnejša oblika moralnega realizma, se bo znašel v tem položaju – zanj moralne lastnosti *qua* stvarne niso antropocentrične v drugem smislu.

Ne vidim nobenega argumenta, ki bi neposredno lahko pokazal, da je nekonsistentno sprejemati tako subjektivnost moralnih pojmov kot tudi to, da so moralne lastnosti stvarne lastnosti predmetov (v močnejšem smislu). Zdi se, da nahajamo mnogo primerov, kjer želimo sprejeti takšno kombinacijo močnega realizma in subjektivnosti. Npr. bolečino nekoga drugega razumem kot stvarno lastnost, ki jo na žalost ima, a hkrati želim trditi, da je pojem takšne bolečine subjektiven. Brez dvoma pa je to razmeroma neudobno oz. neprivlačno stališče v etiki; čeprav se mi zdi, da obstajajo dobri razlogi za njegovo sprejetje, je težko biti povsem zadovoljen z njim. Ta občutek napetosti v tem stališču, ki ga tudi sam delim, je najverjetneje razlog, da so mnogi sprejeli šibkejši smisel realizma, ki zatrjuje manj in ki posledično zapade tudi manj težavam grozeče nekonsistentnosti. Prav to iskanje je vodilo tiste naklonjene trditvam moralnega realizma, da so resneje premislili o analogiji med moralnimi lastnostmi in sekundarnimi kvalitetami.

Sekundarne kvalitete predmetov, razumljene v Lockovem smislu, so glede na močnejše razumevanje stvarnih lastnosti nestvarne lastnosti predmetov. Kot dispozicije za povzročanje določenih odzivov so trajne (*permanent*) lastnosti teh predmetov, toda njihova narava je konstituirana z naravo značilnega učinka, ki ga kot dispozicije povzročajo. Učinek je značilen človeški odziv in to naredi sekundarne lastnosti za nestvarne lastnosti. Toda če bi sprejeli šibkejše pojmovanje tega, kaj za lastnost pomeni biti stvarna, bi bila potem barva, razumljena v Lockovem smislu kot dispozicija, ki pri nas povzroči značilen odziv, stvarna lastnost, ker vztraja kot lastnost predmeta. Je stvarna lastnost, ker dispozicija vztraja, tudi ko ni sprožena s strani toka dogodkov, kakor so pravilno poudarjali že Lockovi komentatorji.

Glavna ideja je sedaj seveda ta, da lahko moralne lastnosti zlahka razumemo kot stvarne lastnosti v šibkejšem smislu, ob tem pa zatrjujemo subjektivnost moralnih pojmov, ne da bi bili niti blizu videzu nekonsistentnosti. Vse, kar moramo storiti, je, da moralne lastnosti razumemo na analogen način, kot je Locke razumel barve, tj. kot dispozicije predmetov, da pri nas povzročajo ali sprožajo (*elicit*) značilno človeške odzive. To je pristop Johna McDowella v

članku »Values as Secondary Qualities«[2] (od tu naprej VASQ), na katerega pričujoči članek odgovarja. In za naš namen nam z analogijo ni treba predaleč. Vse, kar moramo pokazati, je možnost subjektivnosti moralnih pojmov, kljub temu da so moralne lastnosti stvarne lastnosti predmetov. Analogija se opira na strinjanje o tem, da je barva značilno pojavna (*phenomenal*) lastnost in obenem stvarna lastnost, tj., da so pojavni vidiki predmetov lahko stvarni vidiki sveta. In potem preprosto zatrdimo, da je tako tudi z moralnimi lastnostmi. Toda analogija teži k temu, da bi vzpostavila še več kot to. Mnogi njeni vidiki, glede na katere je barva disanalogna moralnim lastnostim in ki jih je lahko mnogo, so nepomembni – ti (kakor vztraja McDowell) ne ogrožajo omejene rabe analogije za dani namen.

Kljub privlačnosti tega šibkejšega pojmovanja moralnega realizma želim sam trditi, da bi ga morali razumeti kot nezadostnega in da bi morali biti realisti pogumnejši. Edina možno obliko moralnega realizma določa njegovo močnejše pojmovanje. Temu je tako, ker je šibkejše pojmovanje nezdružljivo z glavnim argumentom za moralni realizem in tako nima nobenega možnega mesta, kjer bi koreninilo (*provenance*). Sploh ne gre za obliko moralnega realizma. Prav tako bom zagovarjal, da se šibkejše pojmovanje na koncu koncev izteče v močnejše pojmovanje.

Za ta namen mi ni treba reči več v obrambo močnejšega pojmovanja, za katero razen ne-moralnega primera bolečine tako nisem podal posebne obrambe. Toda na določeni točki se bom moral ukvarjati z neposrednim argumentom za šibkejše pojmovanje, kot ga poda John McDowell. (VASQ, 110) Gre za argument, da naj bi zgolj s privzetjem takšnega stališča lahko dosegli pojmovanje objektivne okoliščine, ki bi bila notranje povezana z voljo. Lahko da vsi realisti niti niso zavezani temu pojmovanju ali pa jih niti ne privlači. Niti ni nujno, da bi vsi delili McDowellovo idejo o miselnem stanju, katerega vsi posedovalci vidijo natanko enak razlog za delovanje. V resnici tudi ni povsem jasno, kako si McDowell zamišlja vsebino takšnega stanja. Ampak tudi za vse, ki sprejemajo to idejo, ne verjamem, da lahko šibkejšemu pojmovanju uspe ponuditi jasen smisel objektivne okoliščine notranje povezane z voljo. Razlogi za to se bodo razkrili kasneje, po ustreznem uvodnem premisleku.

## II.

Prvi korak mora biti oblikovanje glavnega argumenta za moralni realizem. To je argument iz moralne fenomenologije, ki počasi dobiva svojo zgodovino in bibliografijo.[3] Sam razumem, da nahajamo dve obliki tega argumenta, eno preprostejšo in drugo bolj zapleteno.

[2] V T. Honderich (ur.) *Morality and Objectivity* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985). Prav tako mi je bil v veliko pomoč še neobjavljen članek Michaela Smitha »An Argument for Moral Realism«.

[3] Glej J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1997), pogl. 1; D. Wiggins »Truth, Invention and the Meaning of Life«, *Proceedings of the British Academy*, 62 (1976), str. 331–78; S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, (Oxford: Basil Blackwell, 1989); T. Nagel »The Limits of Objectivity«, v: S. McMurrin (ur.), *The Tanner Lectures on Human Values,* I, (Salt Lake

Preprosto obliko je najti v Mackiejevem stališču, da razumemo moralno vrednost kot del tkanine sveta – naše izkustvo razumemo dobesedno in sodimo, da gre za izkustvo moralnih lastnosti dejanj in delovalcev v svetu. In če sprejemamo predpostavko, da je svet tak, kakršnega nam predstavlja naše izkustvo, potem bi morali ob odsotnosti nasprotnih premislekov sprejeti, da imajo dejanja in delovalci te vrste moralnih lastnosti, ki jih pri njih izkušamo. Gre za argument o moralnem izkustvu, ki od narave tega izkustva preide k verjetni naravi sveta.

K vprašanju združljivosti šibkejšega pojmovanja moralnega realizma s to preprosto obliko fenomenološkega argumenta se bomo še vrnili. Pred tem je vredno pregledati še zapletenejšo obliko. Ta pričenja iz Wigginsove opazke, da nekognitivizem izkrivlja fenomenologijo moralne izbire. Pri moralni izbiri težimo k temu, da bi našli ne le kakršen koli odgovor, ki bi ga lahko sprejeli, niti ne odgovor, ki bi ga lahko sprejeli glede na skladnost s predhodnimi odgovori, temveč pravi odgovor. To iskanje odgovora predstavimo sami sebi kot obvladovano s strani merila, ki ne leži znotraj nas – bojimo se, da bi sprejeli napačno odločitev in ta strah ne spremlja misel, da je dovolj že to, da sprejmemo to izbiro v miru in/ali konsistentno. Zakaj bi bila sicer moralna izbira tako težavna *(dodgy*)? Zakaj bi se sicer naj tako trudil ugotoviti, kaj je moralno pravilno storiti v danih okoliščinah? Nekognitivizem stori moralno življenje preveč lahkotno in ni združljiv s fenomenologijo. Popači namreč naš občutek avtoritete, ki ga izbrano moralno pravilno dejanje ima nad nami. To je avtoriteta, ki se ji mora podrediti naša izbira in sama ne more biti odvisna od te izbire – naša izbira je pripoznanje avtoritete, ki ji ne more ustvariti sama. To isto lahko izrazimo tako, da rečemo, da je v tem področju želja nemožna brez zaželenosti. Moralna želja in zavezanost se ne kažeta kot prosti nagnjenji volje, ampak kot odziv, zahtevan s strani zaželenosti predmeta–dejanja. Sami pripoznamo to zaželenost in naše izbira sedaj postane omejena s tem pripoznanjem. Merilo za izbiro je tako zaželenost dejanja, ne pa da bi naša izbira (želja) bila merilo zaželenosti.

V preostanku članka nas bo zanimala preprostejša oblika argumenta, kajti le-ta zadeva naše izkustvo moralnih lastnosti dejanj, ki jih vršimo ali opazujemo vršena pred nami. Zapletenejša oblika zadeva bolj fenomenologijo moralne *izbire* kot pa moralnega izkustva, kar pomeni, da ni povsem jasen način, na katerega se povezuje s prvo obliko v enoten argument. Ne glede na to, pa se argumenta spajata. Ne želim trditi, da sta skupaj odločilna, čeprav se mi zdita v kombinaciji zelo močna. Kažeta najmanj na to, da lahko zavrnemo moralni realizem le za ceno zavračanja ustreznosti našega moralnega izkustva (*making our moral experience unintelligible*). Glavni poudarek je tu na misli, da mora biti vse, kar se razume kot oblika realizma, združljivo s poglavitnimi mislimi, ki poganjajo ta argumenta. Trdim, da šibkejšemu pojmovanju spodleti prav v tem.

Obstaja dva načina, kako to pokazati. Prvi je, da podvomimo v združljivost načina razlikovanja primarno–sekundarno, na katerega se opira šibkejše pojmovanje, in resno rabo fenomenološkega argumenta. Morda je najboljša pot ta, da se za trenutek oddaljimo od etike in pogledamo k razliki med dvema vrstama neposrednega realizma v teoriji zaznave. Neposredni realist trdi, da se fizikalnih predmetov ne zavedamo preko bolj neposrednega zavedanja določenih

vmesnih predmetov (*intermediary objects*), npr. *sensa*. Eden izmed argumentov za to se naslanja na občutek, da ne moremo ustrezno razumeti vmesnih predmetov; natančneje, zdi se, da ti ne posedujejo zadostnih in ustreznih lastnosti, da bi odigrali namenjeno jim vlogo. Toda drug argument pričenja s fenomenologijo zaznave. Tovrstno dvojno zavedanje, o katerem tako srčno govori posredni realist, ni to, ki se ga zavedamo – za nas se zdi, da je zavedanje zgolj eno, ki je v primeru, da imamo srečo, zavedanje sveta okoli nas. Ta fenomenološki argument je daleč od odločilnega, ampak predstavlja morda vsaj začetni razlog, da resno premislimo o neposrednem realizmu (ravno tako, kot je v etiki fenomenologija moralnega izkustva prvi in morda edini argument za realizem, preostali premisleki pa so namenjeni strategiji obrambe in napada). Nauk vsega tega je, da ni jasno, ali je razlika primarna–sekundarna kvaliteta združljiva z realistovo naravnanostjo oz. odnosom do fenomenologije. Kajti ta razlika jemlje fenomenologijo resno zgolj do neke mere – bolj ko sekundarne lastnosti oddaljujemo od predmetov in jih približujemo nam samim, bolj se odmikamo od občutka neposrednega realista, da nam je v zaznavi svet dan, kot je pred nami. Kajti nekateri načini, na katere se nam svet predstavlja, so abstrahirani od njega z razliko med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami in tako postanejo bolj vidiki našega odziva kot pa vidiki, na katere je naša zaznava odziv.

Še vedno bi lahko kdo ugovarjal, da šibkejše pojmovanje ne postavlja sekundarnih kvalitet bližje nam samim, saj jih trdno ukorenini v predmetih kot dispozicije, ki povzročajo pri nas značilne odzive. To me vodi do drugega in močnejšega argumenta o nezdružljivosti šibkejšega pojmovanja in fenomenološkega argumenta(-ov). Glede na šibkejše pojmovanje je težko ustrezno razumeti, kako bi lahko bile moralne lastnosti izkušane oz. zaznane (*experienced*). Kajti izkustva, ki jih imamo vsled učinkov dispozicij predmetov, ki jih pri nas povzročajo, se ne zdijo izkustva *teh* dispozicij. Kajti potrebno je nekaj več, da bi bilo izkustvo povzročeno s strani dispozicijske lastnosti izkustvo te lastnosti. In to več umanjka v primeru, o katerem razpravljamo sedaj. Naša moralna izkustva se zde glede na ta pristop bolj podobna pojavitvam oz. manifestacijam dispozicije, kot pa nje izkustvu.

Do sedaj ima ta ugovor zgolj status slutnje. Toda če je zdrav, bo usoden za razumevanje šibkejšega pojmovanja kot oblike moralnega realizma, kajti s spodkopavanjem ideje moralnega izkustva mu umanjka vsaka možnost sklicevanja na fenomenološki argument. V naslednjem razdelku poskušam kar najbolje razviti to misel. Ena težava je v tem, da mu grozi, da bi dokazal preveč. Kajti če je zdrav, potem se zdi upravičeno sprejeti, da ima enake posledice za zaznavo barv (glede na lockovski model primarno–sekundarno). Ali lahko zares sprejmemo to, da Locke ni zmogel zadovoljivo osmisliti ideje, da izkušamo barvo predmetov? Obstaja razlog, da menimo nasprotno, a k njemu se bomo vrnili kasneje. Naša zavrnitev šibkejšega pojmovanja začetno ne bo odvisna od odgovora na to vprašanje. Na koncu pa bom kljub vsemu trdil, da trenutno razlikovanje med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami pušča sekundarne kvalitete onkraj dosega izkustva.

## III.

Kaj je tisto več, vsled česar bi izkustvo povzročeno s strani dispozicijske lastnosti bilo izkustvo te lastnosti? En predlog, ki je trdno usidran znotraj lockovske tradicije, je, da mora naše izkustvo lastnosti *biti podobno* tej lastnosti »kot jo nahajamo na predmetu«. Toda to nam iz dveh razlogov ne priskrbi tega, kar iščemo. Prvič, glede na šibkejše pojmovanje naše izkustvo moralnih lastnosti ni podobno le-tem, kot jih nahajamo na predmetu, kajti tam so zgolj kot dispozicije, katerim pa je naše izkustvo komaj kaj podobno. Drugič, klasična lockovske razlaga razlike med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami v okvirih idej lastnosti, ki so ali niso podobne tem lastnostim, ko le-te nahajamo na predmetu, je popolnoma zgrešena in jo moramo opustiti, če želimo ohraniti razliko samo. Razlog njene zgrešenosti je v Lockovi zahtevi, da moramo osmisliti zahtevo po razlikovanju med primarnimi kvalitetami, ki so podobne čisto pojavnim (*purely phenomenal*) predmetom (ideje), in sekundarnimi kvalitetami, ki tem niso podobne. Toda to je brezupna zmešnjava, ki je še hujša v primeru primarnih kvalitet kot v primeru sekundarnih. Primarne kvalitete bi bile glede na to sliko nemožne, kajti ne moremo razumeti, kako bi lahko lastnosti, ki so objektivne in obstajajo neodvisno od zaznave, bile lahko kljub temu podobne našemu izkustvu v čisto pojavnih vidikih. (To je tudi poglavitna misel v ozadju Berkeleyjevega ugovora Locku, ki temelji na trditvi, da je ideja lahko podobna samo drugi ideji.[4]) Tako se razlika primarno–sekundarno v celoti zvede v prid sekundarnega. Tako potrebujemo novo razumevanje razlike, preden se lahko zares lotimo sodbe o moči analogije med moralnimi lastnostmi in sekundarnimi kvalitetami.

Edina pot, ki lahko ponudi v temelju različno razumevanje, je, da opustimo upanje v opredelitev razlike v okvirih intrinzične podobnosti ali umanjkanja te podobnosti med zunanjim predmetom in notranjim subjektivnim stanjem. Opustiti moramo govor o podobnosti in ga zamenjati z govorom o identiteti med tem, kako s predmeti je, in tem, kakšne nam jih kaže naše izkustvo.[5] Tukaj umanjka vsak namig, da bi bila izkustva posrednik med nami ter svetom in bi imela reprezentacijske lastnosti zgolj vsled svojih intrinzičnih lastnosti. Namesto tega moramo misliti izkustvo kot notranje reprezentacijsko. (cf. VASQ, str. 116–15) To nam pušča prostor, da vsebino izkustva (v ugodnih (*favorable*) primerih) razumemo oz. mislimo kot identično s tem, kako s svetom je – svet je lahko takšen, kot se zdi. In s tem lahko sedaj ponovno vzpostavimo razliko primarno–sekundarno kot razliko med tistimi lastnostmi, ki so nam prestavljene v izkustvu kot značilno pojavne (*phenomenal*) (tj. sekundarnimi), in tistimi, ki niso.

Eden izmed namenov te zamenjave govora o podobnostih med zaznavnim stanjem in predmetov z govorom o identiteti med predstavo in predstavljeno last-

[4] Ta ugovor uporabi tudi McDowell v VASQ, str. 113–17.

[5] Tukaj sledim McDowellu in G. Evansu »Things without the Mind« v: Z. van Straaten (ur.) *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson* (Oxford: Clarendon Press, 1980), posebej

nostjo je izogib zvijačni privlačnosti vprašanja, ki se zdi močno podobno vprašanju zastavljenemu na začetku tega razdelka. Reprezentacijski (ali posredni) realisti radi zastavijo vprašanje »Kaj je tisto več, vsled česa bi zaznavno stanje, ki je podobno predmetu, štelo kot zaznava tega predmeta?« in potem poskušajo z različnimi vzročnimi odgovori nanj. Če je vprašanje dobro oblikovano in še posebej, če je pojem zaznavnega stanja, ki ga terja, zdrav (*sound*), potem nekateri vzročni odgovori morajo biti pravi, čeprav se je to upanje le redko potrdilo s kakšnim očitnim uspehom ponujenih odgovorov.[6] Toda poskus, da bi podobnosti okrepili z vzročnostjo, da bi tako dospeli do razlage zaznave, postane ničen z zamenjavo govora o podobnosti z govorom o identiteti. In s tem pade tudi vprašanje »Kaj je tisto več?« omenjeno zgoraj (s tem pa tudi tradicionalen temelj argumenta iz iluzije). Toda to ne pomeni, da naše vprašanje »Kaj je tisto več?« ni več pomembno, kajti zastavimo si ga lahko tudi znotraj novega pristopa. Z zastavitvijo vprašanja »Kaj je tisto več, vsled česar bi izkustvo povzročeno s strani dispozicijske lastnosti bilo izkustvo te lastnosti?« sprašujemo po pogojih, pod katerimi bi dispozicijska lastnost lahko bila vsebina izkustva, ki ga povzroča, ali po pogojih, pod katerimi nam izkustvo povzročeno s strani dispozicijske lastnosti lahko predstavlja to lastnost in je hkrati izkustvo *te* lastnosti.

Moja strategija bo sledeča. Najprej bom predpostavil, da lahko ustrezno razumemo izkustvo barve kot izkustvo nečesa, kar je v predmetu zgolj kot dispozicija in potem dokazoval, da kljub temu ne moremo enako ustrezno razumeti moralnega izkustva. To bi pomenilo, da je izkustvo barve varno pred argumentom, moralno izkustvo pa ne. Toda potem bom nadalje trdil še več, tj., da glede na naše izbrano razumevanje izkustvo povzročeno s strani dispozicije v predmetu (kar barva je) ni izkustvo te dispozicije. Če vas prvi del argumenta ne prepriča, imejte torej v mislih to, da mu sledi še drugi, močnejši in splošnejši.

Za trenutek torej predpostavimo, da obstaja odgovor na to vprašanje in nas prepriča, da lahko ustrezno razumemo izkustvo povzročeno s strani barve predmeta kot izkustvo te barve, četudi barvo razumemo dispozicijsko. Ali nam lahko naše moralno izkustvo podobno predstavlja predmete (dejanja), kot da bi imeli dispozicije, ki so moralne lastnosti teh predmetov?

Zdi se, da obstajata dva načina, po katerih nam lahko izkustvo predstavlja dispozicije. Prvi je ta, ki je razumljen kot običajen in kjer dejansko imamo zaznavno izkustvo, katerega je dispozicija disponirana izzvati. (Za trenutek predpostavimo, da je temu tako vsaj za primer barv.) Drugi način je morda redkejši, a prav zaradi tega zanimiv. Gre za to, da dispozicijo izkusimo neudejanjeno (*unactualized*). Dober primer tega je naša sposobnost ugotoviti ostrost noža, ko s palcem drsimo po robu rezila. Tako izkusimo njegovo sposobnost rezanja, ne da bi dejansko izkusili kakršno koli rezanje. Kateri od teh modelov je ustreznejši za naš trenutni namen? Drugi model se zdi na prvi pogled precej neobetaven. Če poskušamo misliti moralne lastnosti kot dispozicije, ki v nas izzovejo določene odzive, ali ni potem običajen način izkustva teh dispozicij ta, ko se znaj-

[6] Glej P. Snowdon »Perception, Vision and Causation«, *Proceedings of the Aristotelian Society,* 81(1980–1), str. 175–92.

demo, da nekaj odobravamo ali ne odobravamo? Če je to tako, potem našo pozornost najprej pritegne prvi model.

Da bi si predočili težave, ki jih prinaša prvi model, si moramo pogledati vidik, glede na katerega moralne lastnosti niso podobne sekundarni kvaliteti barve (in prav tako drugim sekundarnim kvalitetam). Izkustvo barve si lahko zamislimo bodisi povsem določeno (*determinately*) bodisi določno (*determinably*), tj. kot izkustvo točno določene barve ali preprosto kot izkustvo te ali one barve. Če si zamislimo izkustvo določno, potem je obarvan predmet ta, ki ima dispozicijo povzročati posebno vrsto zaznavnega izkustva, tj. izkustvo barve. Kaj je za predmet biti rdeč? Po analogiji lahko rečemo, da ima predmet dispozicijo za povzročanje posebne vrste izkustva barve. Toda vsi predmeti imajo dispozicijo za povzročanje tega izkustva v *določenih* pogojih; rdeč predmet pa je ta, ki ima to dispozicijo v standardnih ali običajnih pogojih. Sedaj lahko pogledamo k etiki in upamo, da bomo našli ustrezno podobnost za določnost – predmet z neko moralno lastnostjo je ta, ki ima dispozicijo v nas izzvati določene vrste odziv, npr. odobravanje ali neodobravanje (kamenje morda tega ne zmore). Toda ko se zdaj zaobrnemo k povsem določenemu, ne moremo reči, da je povsem določena moralna lastnost ta z dispozicijo v nas izzvati določen moralni odziv v običajnih okoliščinah. Običajne okoliščine so ravno tiste, ki niso najbolj primerne za razbiranje moralnih lastnosti izbir, s katerimi smo soočeni. Običajno se namreč moramo spopadati z raznimi motnjami, nasprotnimi vplivi, predsodki, pomanjkanjem časa in podobnim. Bolj obetajoče se npr. zdi zamišljati si moralno lastnost moralno pravilnega kot dispozicijo za povzročanje določenega odziva (odobravanja) v *idealnih* okoliščinah. (Ob tem dopuščam, da to pojmovanje idealnih okoliščin spaja skupaj pravzaprav dvoje zahtev, tj. zahtevo po »idealnem« presojevalcu in po »idealni« situaciji.)

Sedaj naše vprašanje postane, ali je možno, da nam naše moralno izkustvo (ki se nikoli ne pojavlja v idealnih okoliščinah) predstavlja moralne lastnosti zamišljene kot dispozicije za povzročanje določenih odzivov v nas v idealnih situacijah, ki jih nikoli ne izkusimo. V tem primeru je morda naše izkustvo res nerazločljivo od izkustva, katerega je relevantna dispozicija disponirana izzvati, pa vendar ni to izkustvo samo. In to pomeni, da naš prvi model ni uporaben. Kajti model je zgrajen na podlagi pojma *identitete* – dispozicijo izkusimo, če imamo izkustvo, katerega je dispozicija disponirana povzročiti. Naše običajno moralno izkustvo je morda nerazločljivo od izkustva, ki je moralna lastnost disponirana povzročiti, toda ne bo identično z njim, kajti fraza »v idealnih okoliščinah« je nepogrešljiv del opredelitve te dispozicije.[7]

Toda s tem stvar še ni zaključena. Konec koncev lahko na podlagi izkustva barve v neobičajnih okoliščinah napovemo, kakšne barve bi izgledal predmet v običajnih okoliščinah – vsaj če imamo nekaj zbrane vednosti o pomembnih odnosih med normalnimi in nenormalnimi situacijami. Ali lahko enako upamo v primeru etike? Ne vidim, kako bi to lahko bilo tako. Problem ni ta, da je vrsta odziva, o kateri je tu govora, takšna, da si je ne moremo zamisliti – kar se tiče

[7] Mestoma drugačno rabo razlike idealno–običajno sem našel pri C. McGinnu, *The Subjective View* (Oxford: Clarendon Press, 1983) 150–3.

odziva, si ga lahko zamislimo, ker smo ga izkusili ali pa smo izkusili odzive nerazločljive od njega v bolj običajnih in manj idealnih okoliščinah. Niti ne menim, da je ustrezen način zastavitve problema ta, da bi trdili, da imamo v takšnih primerih opravka s sklepanjem iz tega, kar izkušamo, ne pa z izkustvom samim. To bi bilo pomembno za vztrajanje v skladnosti s temelji fenomenološkega argumenta, toda nisem povsem gotov v razlikovanje med zaznavo in sklepanjem, da si se nanj zanašal za ta naš namen. Bistvo je v tem, da za barvo lahko rečemo, da vidimo, kakšne barve je predmet v resnici na podlagi tega, kot ga vidimo v tej osvetlitvi, ker imamo v tem primeru zadostno neodvisno izkustvo običajnega in neobičajnega. Toda v primeru etike nam to neodvisno izkustvo umanjka; če bi ga imeli, bi nam omogočilo, da bi naše trenutno, neidealno moralno izkustvo štelo kot izkustvo stvarne moralne lastnosti predmeta. Ne moremo reči, da v tem primeru izkušamo dispozicijo predmeta, da v idealnih okoliščinah izzove v nas določen odziv.

Niti nam ne pomaga, če se obrnemo k drugemu modelu, ki smo ga že na začetku označili za neobetavnega. V tem primeru bi morali sedaj po analogiji reči, da je naš edini način za ugotavljanje ostrosti noža, da s palcem drsimo vzdolž roba rezila. Čeprav je drsenje s palcem po rezilu morda povsem ustrezen način za izkustvo njegove ostrosti (ne pa sklepanje o nabrušenosti noža glede na nekaj drugega, kar izkušamo), je temu zagotovo tako le zaradi tega, ker smo že našli način, po katerem povezati občutenje roba noža in njegovo sposobnost rezanja. Toda v moralnem primeru nam takšna povezava zaradi nedosegljivosti (in tudi odvečnosti) izkustev tistih moralnih lastnosti, ki so dispozicije za izvabljanje značilnih odzivov v idealnih okoliščinah, ni na voljo.

Ta argument in razlikovanje med običajnim in idealnim, na katerem sloni, spodkoplje McDowellov glavni neodvisni argument v podporo šibkejši različici moralnega realizma, o katerem sem govoril ob koncu razdelka I. Poglavitni premislek je, da moralna lastnost, razumljena kot dispozicija za izvabljanje določenega odziva v idealnih okoliščinah, zaradi tega razloga ne more biti notranje povezana z voljo zaznavalca/opazovalca, ki sam ni v teh okoliščinah.[8] Če sem npr. pijan, prevzet s strani pohlepa ali pa obkrožen in oviran z običajnimi skrbmi, zakaj bi me morala skrbeti dispozicija za povzročanje določenih odzivov, ki jo dejanje lahko ima v situacijah, v katerih trenutno nisem? Za ta namen lahko dopustimo, da če bi bil v takšni situaciji, potem bi bile objektivne okoliščine, s katerimi bi se soočal, notranje povezane z mojo voljo. Toda nikoli nisem v takšnih okoliščinah in to pomeni, da tovrstna notranja povezava, ki jo poskuša vzpostaviti McDowell, ni nikoli (ali vsaj običajno) prisotna. Tako šibkejše pojmovanje samo zapade njegovemu ugovoru močnejšemu pojmovanju, če je ta ugovor sploh veljaven.

Tako se začenja razkrivati resna težava v ideji moralnih lastnosti razumljenih kot analognim sekundarnim kvalitetam, da bi lahko bile pristno izkušane (*genuinely experienceable*). In argument, ki to nakazuje, nima nezaželenih posledic, da bi to isto veljalo za izkustvo sekundarnih kvalitet. Kajti najprej se je naslonil razlikovanje med moralnimi lastnostmi in idealnimi okoliščinami na eni strani in sekundarnimi kvalitetami in običajnimi okoliščinami na drugi strani. Kot

[8] To misel dolgujem Davidu McNaughtonu.

drugo se je skliceval na posledično dosegljivost neodvisne ozadnje vednosti, da bi razširili polje zaznanega v primeru barv, a ne v moralnem primeru. Zaenkrat še nisem zagovarjal teze, da bi glede na predrugačeno razlago sekundarnih kvalitet barve ne mogle biti izkušane. Glede na zgrešeno in zavrnjeno lockovsko razlago je tak argument na voljo, kajti Locke ne more ustrezno osmisliti tega, da bi v našem duhu bila ideja *podobna* barvi, kot jo je najti na predmetu, kakor sam dopušča in tudi vztraja. Zdi se, da to pomeni, da čeravno lahko imamo izkustvo, ki ga povzroča dispozicija (barva, kot jo nahajamo na predmetu) in v tem ekstenzionalnem smislu imamo izkustvo barve, pa vendar naše izkustvo v tem primeru ni izkustvo *barve* (*of colour*), enako kot tudi izkustvo, ki ga povzroča nevaren predmet in ki ga povzroča dispozicija nevarnosti v njem, zaradi tega še ni izkustvo *nevarnosti*. Toda predrugačene razlage sekundarnih kvalitet kot značilno pojavnih lastnosti, katere nam izkustvo predstavlja nahajajoče na predmetih, ne moremo napasti s tovrstnim argumentom. Predmeti so nam (glede na to razlago) predstavljeni kot posedujoči določene dispozicije za izvabljanje odzivov v nas v določenih okoliščinah, ta odnos pa je nezvedljivo intenzionalen.

To pa ne pomeni, da te razlage sekundarnih kvalitet ne moremo postaviti pod vprašaj. Vprašamo se lahko, če nam naše izkustvo res predstavlja predmete, kot da imajo te dispozicije, in namesto tega premislimo, ali ni ne glede na naše dispozicijsko razumevanje teh lastnosti naše izkustvo le-teh ne-dispozicijsko. Ali lahko resno jemljemo način, na katerega nam je barva predstavljena in ki se vsaj meni zdi odločno ne-dispozicijski, če hkrati vztrajamo, da je prava razlaga »značilno pojavne« narave, ki naj bi jo imela barva, razumljena, kot da je (ali obstaja zaradi) dispozicija za predstavljanje določene vrste videza oz. pojave (*apperance*)? Lahko se bo izkazalo, da lahko pravi moralni realisti konec koncev razumejo moralne lastnosti kot analogne sekundarnim kvalitetam, ampak zgolj za ceno opustitve dispozicijske razlage obojih, ki je srce šibkejšega pojmovanja moralnega realizma, kajti od nje je odvisen argument, da so moralne lastnosti stvarne lastnosti predmetov. Osrednji vprašanji sta »Ali se lahko dispozicije kažejo oz. pojavljajo (*appear*) in kako to počno?« Od odgovorov sta odvisni dve pomembni stvari. Najprej se postavi vprašanje, ali je spremenjena razlaga razlike primarno–sekundarno konec koncev sploh izboljšava – zdi se lahko, da kakor lockovska razlaga ne more ustrezno osmisliti primarnih kvalitet (kot trdi McDowell), pa McDowellova lastna razlaga ne more ustrezno osmisliti sekundarnih kvalitet kot možnih predmetov izkustva. Drugo pa je vprašanje, v kakšnem smislu (če sploh v katerem) je značilno pojavni vidik moralnih lastnosti povezan s smislom (ali s smisli), po katerem so barve značilno pojavne.

Do sedaj smo razpravljali o vprašanju, ali je šibkejše pojmovanje moralnega realizma sploh oblika moralnega realizma. Zagovarjali smo, da ni, ker glede nanj ne moremo ustrezno razumeti izkustva moralnih lastnosti predmetov in je torej konec koncev nezdružljivo s fenomenološkim argumentom. Toda sedaj smo dospeli do točke, ko se bodo naši premisleki usmerili drugam. Poskušali bomo namreč pokazati, da se šibkejše pojmovanje na koncu koncev izteče v močnejšega. Razlika med pojmovanjema leži v tem, ali je potrebno vpeljati bogatejše pojmovanje moralnih lastnostih (kot jih nahajamo pri predmetih), kot pa je dispozicija za povzročanje ali sprožanje določenega odziva ali pa vzpostavi-

tev določenega zaznavnega videza. McDowellov začrt stališča (VASQ, str. 111), ki govori o pripisih sekundarnih kvalitet kot teh, ki jih edino lahko razumemo kot resnične (če so renične) vsled dispozicije predmeta, da vzpostavi določen zaznavni videz, navidezno pušča odprto vprašanje, ali naj moralno lastnost vidimo kot dispozicijo samo ali pa je moralna lastnost nekaj, kar rezultira oz. vznika iz dispozicije. Toda morda je poglavitno alternativno stališče to, da dispozicija sama rezultira iz moralne lastnosti – in to ne zgolj vzročno, kakor tudi ni možno, da rdeči predmeti ne bi imeli dispozicije, da izgledajo rdeči. Rečeno za sekundarne kvalitete na splošno, je možno stališče, da čeprav jih še vedno dojemamo kot značilno pojavne, razumemo dispozicijo, ki vzpostavlja določen zaznavni videz, kot umeščeno nekje med sekundarno kvaliteto na predmetu in med nami samimi kot opazovalci. To stališče vključuje razlago, kaj pomeni biti značilno pojaven, ki je različna od McDowellove, podane v okvirih dispozicije ali tega, kar obstaja vsled dispozicije. Toda glede na to novo razlago, se zastavi vprašanje, ali je barva značilno pojavna v kakršnem koli podobnem smislu, kot so to moralne lastnosti. Za McDowella bi moral biti nek tak smisel, kajti v nasprotnem se stvarnost pojavnega, vzpostavljena v primeru barv, ne bi razširila in vzpostavila stvarnosti moralnega.

Trenutni premislek pa je ta, da se razlaga moralnih lastnosti kot dispozicij za sprožanje določenih odzivov v idealnih okoliščinah sama zdi, kot da vpeljuje bolj bogato pojmovanje teh lastnosti, kot pa je dispozicijsko. To se vzpostavi, ko vprašamo, kaj je idealno v idealnih okoliščinah? Za kaj so idealne okoliščine idealne? Verjetno za sprožanje moralnih naravnanosti. Toda vprašanje je, kaj je boljše na tako sproženih naravnanostih. Te so, tako kot druge naravnanosti oblikovane v običajnih okoliščinah, odzivi na dispozicijo – dispozicijo, za katero se zdi, da je ni potrebno razumeti v okvirih njenih učinkov v določenih prav posebnih okoliščinah. Šele če naskrivaj vpeljemo idejo, da se dispozicija ne more razkriti kot zares je, razen v teh prav posebnih okoliščinah, te okoliščine dobijo pomembno vlogo. Toda ta ideja je težko združljiva s šibkejšim pojmovanjem moralnega realizma (pa najsi bo to združljivo s fenomenološkim argumentom ali ne). Kajti na to idejo bo prišel le nekdo, ki meni, da je poleg dispozicije za sprožanje naravnanosti določenih vrst, še nekaj več na predmetih–dejanjih, čemur te naravnanosti povzročene od dispozicije zgolj ustrezajo (*fit*) ali pa jim zagotavlja, da ustrezajo (kakršna koli vrsta ustrezanja je že v igri) v idealnih pogojih. Pogoji so idealni, ker so to tisti, v katerih naš odziv ustreza moralni lastnosti, ki pa posledično ne more biti razumljena kot dispozicija. Torej se zdi, da moramo zaključiti, da se šibkejše pojmovanje izteče v močnejšega, ker je poskus razumevanja moralnih lastnosti kot dispozicij za sprožanje določenih odzivov v idealnih okoliščinah prikrito odvisen od bogatejšega pojmovanja, kateremu se je sprva kazal kot alternativa, če naj bo sploh sposoben razložiti, zakaj so idealne okoliščine idealne.

## IV.

To sklene moj argument proti šibkejšemu pojmovanju v prid močnejše alternative. Toda zdi se lahko, da četudi moji argumenti uspejo izničiti tarčo napada,

še naprej ostaja nadaljnja in boljša različica poskusa uporabe analogije med sekundarnimi kvalitetami in moralnimi lastnostmi, ki se tem argumentom izogne. Proti koncu svojega članka McDowell sam pokaže na določen vidik nepodobnosti med obojimi. (VASQ, str. 118–20) Gre za to, da je sekundarno kvaliteto (kot npr. barvo) ustrezno razumeti kot dispozicijo, ki povzroči določen odziv pri nas, a je moralno lastnost potrebno razumeti na drugačen način, po katerem predmet *upravičuje* (*merits*) določene značilne odzive.

McDowell ima za ta zasuk seveda svoje razloge. Ti zadevajo način, po katerem naj bi se po njegovem lahko izognili Mackiejevi obtožbi[9], da imamo dobre empirične razloge, da bi ugotovitve (*deliverances*) izkustva v določenih primerih jemali resno, ker so lastnosti, ki nam jih naše izkustvo predstavlja na predmetih, razlagalno odvečne. Toda za ta zasuk se vsaj na prvi pogled zdi, da je glede nanj težje vztrajati pri uporabi modela sekundarnih kvalitet. Priznati moramo, da je ta model vedno bil razumljen kot model. Nikoli ni bilo z njim mišljeno, da so moralne lastnosti sekundarne kvalitete natanko tako, kot je to barva. Kot sem že nakazal, moralne lastnosti niso zaznavne (*perceptual*) na povsem enak način kot barva – niso ne enak način »značilno pojavne«. To lahko pomeni, da je McDowell v zmoti, ko vztraja pri pojmovanju zaznavnega videza oz. pojave (*appearance*) kot osrednjega za razlikovanje med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami. Zdi se, da nahajamo lastnosti, kot je npr. biti nevaren (na katero se McDowell sklicuje v VASQ, str. 12.) in biti zanimiv (na katero ne opozori), in za katere se zdi model sekundarnih kvalitet obetaven, a ne ustrezajo dobro temeljno zaznavni različici tega modela. (Četudi bi lahko nevarnost bila Lockova kvaliteta tretje vrste, bi morala zanimivost kot moč predmetov zbujati v nas ideje, veljati za sekundarno.) Toda za govor o upravičevanju (*meriting*) odziva (namesto o njegovem povzročanju) se zdi, da je zaznavni model še težje prenesti na etiko in posledično oddaljiti ga od tega, kar imamo še vedno za analogno. Vse to okrepi smisel, po katerem je značilna pojavnost barv drugačna od te moralnih lastnosti. Tako sam namen analogije začenja postajati skrivnosten.

Dejal sem, da se za govor o upravičevanju na prvi pogled zdi, da spodkopava analogijo s sekundarnimi kvalitetami. Toda moje mnenje je, da v renici na koncu koncev ni različen od pojmovanja, ki smo ga že premislili in spoznali kot nezadostnega, tj. pojmovanja dispozicije kot izvabljajoče določeno vrsto odziva v idealnih okoliščinah. Ne gre za to, da bi pred nami imeli dve razliki med moralnimi lastnostmi in barvo, od katerih je prva v razlikovanju med običajnimi in idealnimi okoliščinami, druga pa v razlikovanju med sprožanjem in upravičevanjem odziva. Edini način za razumevanje pojma upravičevanja odziva je namreč ta, po katerem upravičen odziv vidimo kot odziv, ki bi bil izzvan oz. sprožen v idealnih okoliščinah. Ne moremo namreč ustrezno razumeti misli, da bi predmet upravičeval nek odziv, ki pa ga nikoli ne bi dobil – da je dejanje lahko moralno pravilno, čeprav ni okoliščin, v katerih bi lahko upali ali pričakovali, da bomo opazili to dejstvo ali da bi nam bila lahko moralna pravilnost dejanja odstrta le v manj kot idealnih okoliščinah. Tako se mi zdi pomovanje

[9] Glej Mackie *Ethics,* str. 19–20.

odziva, ki ga dejanje upravičuje, identično s pojmovanjem odziva, ki bi ga izzvalo (imelo dispozicijo, da ga izzove) v idealnih okoliščinah. Vse to pa pomeni, da ostajamo pri naših dveh prvotnih mislih, da je nekaj nenavadnega z izkustvenostjo (*experienceability*) dispozicij in da razlikovanje med običajnimi in idealnimi okoliščinami spodkopava šibkejše pojmovanje moralnega realizma. Pri tej obvoznici preko upravičenja tako na koncu ne gre za izboljšavo.

## IV.

Kaj torej preostane od razlike primarno–sekundarno? Z opustitvijo poskusa vzpostaviti to razliko v okvirih tistih lastnosti, ki so na predmetu zgolj dispozicije za povzročanje določenih zaznavnih stanj v nas, kakšno pomembnost sploh še lahko pripišemo ideji, da ta razlika lahko ali mora obstati kot del poskusa razločitve lastnosti, ki so značilno pojavne, od tistih, ki to niso. Ta razločitev mora temeljiti na razliki, ko ni zgolj stvar stopnje.

Kar kot neposredni realisti iščemo, je razlikovanje med dvema vrstama lastnosti, ki pa se ne zrcali v epistemologiji. (To je tako, ker bi vsak poskus zrcaliti to razliko znotraj epistemologije verjetno odprl vrata posrednemu realizmu.) McDowellova ideja je, da so sekundarne lastnosti nekaj, kar ima značilno (celo bistveno) opraviti z načinom, kako stvari izgledajo. Znotraj te ideje obstaja določen kontrast, ampak ta ne sme biti med videzom in stvarnostjo, kajti ne razločujemo lastnosti, ki zadevajo videz stvari, od tistih, po katerih stvari so – še posebej, če si želimo doseči neko vrsto realizma glede sekundarnih kvalitet. Niti ne zoperstavljamo načina, kako stvari lahko izgledajo in kako ne morejo izgledati. Ni posebne prihodnosti v zanikanju tega, da stvari lahko izgledajo kvadratne. Morda nahajamo razlikovanje med sekundarnimi kvalitetami, ki so bistveno vezane na način, kako stvari izgledajo, in primarnimi kvalitetami kot drugimi načini, kako lahko s stvarmi je, a jim ni treba tako tudi izgledati. Primarne kvalitete glede na to razlago lahko torej shajajo brez izgleda (*get by without the looks*).

Toda ali kvadratnim stvarem ni potrebno izgledati kvadratno? Glede na lockovsko teorijo podobnosti, ki smo je sedaj zavrgli, morda res ne. Lahko da gre za naključno vprašanje, ali so naše predstave oz. ideje kvadratnih predmetov res podobne tem predmetov v vidiku njihove kvadratnosti. (V resnici smo se že na berkeleyjevskih temeljih odločili, da ne. Ta poteza lockovske teorije ni njena močna točka.) Toda na temelju identitetne teorije, s katero smo zamenjali teorijo podobnosti, zagotovo ne gre za naključno vprašanje, ali nam naša zaznavna stanja *predstavljajo* ali *ne predstavljajo* predmetov kot kvadratnih oz., ali kvadratni predmeti so ali niso takšni, kot nam jih predstavljajo naše zaznave. To nam daje en smisel, po katerem so tako primarne kot sekundarne kvalitete bistveno pojavne. Ali obstaja še kak poseben smisel, po katerem je bistvena pojavnost sekundarnih kvalitet posebna?

Zgoraj smo že premislili o predlogu, da biti rdeč pomeni izgledati rdeče v običajnih pogojih; biti barvast pomeni biti (ali biti zmožen) predstavljajoč (*present*) določeno vrsto zaznavnega videza oz. pojave. In predlagali smo, da ni

mogoče, da rdeči predmeti ne bi imeli dispozicije, da izgledajo rdeče. Vendar nas to ne popelje daleč naprej. Glede na identitetno oblikovano teorijo ni mogoče, da kvadratni predmeti ne bi imeli dispozicije, da izgledajo kvadratno, čeprav so pogoji, v katerih bi bili videti takšne oblike, kot so (tj. tisti, ki so smatrani kot običajni za zaznavo oblik), drugačni od pogojev, v katerih bodo videti tiste barve, kot so. Na nek način identitetna teorija preprečuje zastavitev vprašanja o smeri oz. prednosti – ali je naše pojmovanje, kaj je izgledati *F*, izpeljano iz našega pojmovanja, kaj je biti *F*, ali obratno. Ta razlika je izničena in z njo bi moral pasti tudi vsak naš up v kakršno koli prepoznavno vrsta razlikovanja primarno–sekundarno. S tem sesutjem moralni realisti ne zapadejo več nevarnosti, da bi izzvali posmeh s predlogom, da moralne lastnosti so (ali so podobne) primarnim kvalitetam. Prav tako ne bodo pridobili mnogo kapitala z analogijo s sekundarnimi kvalitetami. Pravi realisti tega razlikovanja sploh ne potrebujejo.