ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 12, številka 1-2, julij 2008 · ISSN 1408-2969

MORALNA TEORIJA ZMOTE

J. L. Mackie

Subjektivnost vrednot

prevedel Vojko Strahovnik

Citiranje: J. L. Mackie, »Subjektivnost vrednot«, *Analiza: časopis za kritično misel* 12, št. 1-2 (2008): 69–92.

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.

J. L. Mackie
prevedel Vojko Strahovnik

Subjektivnost vrednot*

Predgovor

Moralna ali etična izjava lahko zatrdi, da je neko posamezno dejanje moralno pravilno ali napačno ali da so takšne določene vrste dejanj; ponudi lahko razliko med dobrimi ali slabimi značaji ali vrlinami; lahko predlaga neko splošno načelo, iz katerega lahko potem izpeljemo mnoštvo bolj podrobnih sodb te vrste, npr. da moramo vedno stremeti k največji splošni sreči ali poskušati zmanjšati trpljenje vseh čutečih bitij ali da se moramo v celoti posvetiti služenju Bogu ali da je prav in primerno, da vsak skrbi zase. Vse takšne izjave izražajo etične sodbe prvega reda različnih ravni splošnosti. Za razliko od teh, bi sodba drugega reda govorila o tem, kaj se dogaja, ko nekdo zatrdi sodbo prvega reda, npr. ali takšna sodba predstavlja odkritje ali odločitev, ali pa bi govorila o tem, kako mislimo in razmišljamo glede moralnih zadev, ali pa bi predstavila neko stališče o pomenih različnih moralnih izrazov.

V tej knjigi se ukvarjam tako s področjem tem prvega in kot tudi drugega reda, torej tako z vsebino kot s statusom etike. V naši vsakdanji izkušnji se najprej srečamo s trditvami prvega reda glede posameznih dejanj; ko razpravljamo o tem, pa lahko nadalje tvorimo ali pa spodbijamo bolj splošna načela prvega reda. In šele nato bomo morda razmišljali o vprašanjih drugega reda. Toda pri sistematični predstavitvi mojih pogledov sem moral zaobrniti ta red in najprej poskušati določiti, kaj se dogaja na tej slednji ravni, preden bi podal svoj prispevek k prvi ravni. Naravni red razlage je torej nasproten redu seznanitve.

1. Moralni skepticizem

Ni nobenih objektivnih vrednot [*values*]. To je gola zatrditev teze tega poglavja, toda preden se lotim njenega zagovora, jo bom poskušal pojasniti in zamejiti na način, ki bo morda odgovoril nekaterim ugovorom in preprečil nekatere nesporazume.

Navedba te teze je podvržena temu, da vzbudi enega od treh različnih odzivov. Nekateri bodo mislili, da ni zgolj zmotna, ampak tudi škodljiva; videli jo bodo kot grožnjo moralnosti in vsemu drugemu, kar je vredno. Predstavljanje takšne teze v nečem, kar naj bi bila knjiga o etiki, bodo videli kot paradoksno ali celo nezaslišano. Drugi jo bodo obravnavali kot trivialno resnico, ki je skoraj preveč očitna, da bi bila vredna resne omembe, in gotovo preveč nedvoum-

* Prevod 1. poglavja knjige *Ethics – Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin, 1977. Preveden je tudi del predgovora, kolikor napoveduje in osvetljuje vsebino tega 1. poglavja.

na, da bi bila vredna obsežnejšega zagovora. Spet tretji jo bodo označili kot brez pomena ali prazno, to je, da z vprašanjem, ali so vrednote del zgradbe sveta [*part of the fabric of the world*] ali ne, ne merimo na nobeno stvarno oz. pravo vprašanje. Toda ravno zato, ker obstajajo ti trije različni odzivi, moramo o njej spregovoriti več.

Trditev, da vrednote niso objektivne, da niso del zgradbe sveta, je mišljena tako, da ne zajema zgolj moralnega dobrega, ki bi ga lahko najbolj naravno povezali z moralno vrednostjo, temveč tudi ostale stvari, o katerih lahko bolj ohlapno govorimo kot o moralnih vrednotah in nevrednotah, to je o moralni pravilnosti in napačnosti, dolžnosti, obvezi, o tem, da je neko dejanje ničvredno oz. pokvarjeno ali podlo itn. Prav tako vključuje nemoralne vrednote, posebej estetske (lepoto in različne vrste umetniških odlik). O teh ne bom posebej razpravljal, toda jasno je, da enaki premisleki veljajo za estetske in moralne vrednote, ter da je stališče, ki bi enim pripisalo drugačen status od drugih, že v samem zasnutku manj verjetno.

Ker se prvenstveno ukvarjam z moralnimi vrednotami, bi stališče, ki ga bom zavzel, lahko imenovali moralni skepticizem. Toda to poimenovanje je lahko zlahka napačno razumljeno. »Moralni skepticizem« lahko uporabimo kot poimenovanje za katerokoli izmed

dveh stališč prvega reda ali morda za protislovno zmes obeh. Moralni skeptik je lahko tista vrsta osebe, ki pravi: »Ves ta govor o moralnosti je ena sama zmešnjava«; ki zavrača moralnost in se ne bo oziral nanjo. Takšna oseba bo lahko dobesedno zavračala vse moralne sodbe; še bolj verjetno pa je, da bo sprejemala svoje moralne sodbe, v katerih bo izražala pozitivno moralno obsodbo vseh konvencionalnih potez v moralnosti. Lahko pa bo tudi medsebojno zamenjevala ta dva logično nezdružljiva pogleda in trdila, da zavrača vso moralnost, v resnici pa bo zavračala zgolj tisto moralnost, ki jo trenutno sprejema skupnost, v kateri je odraščala. Toda trenutno me prednosti in pomanjkljivosti takšnega stališča ne zanimajo. Gre za stališča prvega reda, pozitivna ali negativna, in oseba, ki sprejema katerokoli izmed njih, s tem zavzema določeno praktično, normativno stališče. Za razliko od tega, sam razpravljam o stališču drugega reda; o stališču glede statusa moralnih vrednot in narave moralnega vrednotenja; o tem, kje in kako so vpete v svet. Ta stališča prvega in drugega reda niso zgolj različna, temveč so popolnoma neodvisna; nekdo je lahko moralni skeptik drugega reda, ne da bi bil hkrati tudi skeptik prvega reda in obratno. Človek lahko ima trdna moralna stališča in celo takšna, katerih vsebina je skozi in skozi konvencionalna, a hkrati verjame, da so to zgolj naravnanosti in pravila o obnašanju oz. ravnanju, ki jih sprejemajo on ter ostali ljudje. In nasprotno, človek bi lahko zavračal vso uveljavljeno moralnost, a hkrati verjel, da obstaja objektivna resnica glede tega, da je ta zla ali pokvarjena.

Glede na drugo vrsto napačnega razumevanja moralnega skepticizma, se ta zdi bolj absurden, kot pa poguben. Kako bi lahko sploh kdo zanikal, da obstaja razlika med prijaznim in krutim dejanjem, ali pa da se strahopeten in pogumen človek vedeta različno, ko sta soočena z nevarnostjo? Tega seveda ne gre zanikati, toda stvar ni v tem. Vrste dejanj, katerim pripisujemo moralne vredno-

te in nevrednote, so seveda del opreme sveta [*furniture of the world*]; enako velja tudi za naravne, opisne razlike med njimi, ne pa (morda) tudi za razlike v njihovi vrednosti. Da se kruta dejanja razlikujejo od prijaznih, je golo dejstvo in posledično se jih lahko v praksi (in dejansko se tudi) vsi naučimo razlikovati med sabo, ter uporabljamo izraza »kruto« in »prijazno« z dokaj jasnima opisnima pomenoma. Ali ni potem enako golo dejstvo, da gre dejanja, ki so kruta v takšnem opisnem smislu, tudi obsojati? Slednji problem zadeva objektivnost glede vrednosti, ne pa objektivnosti teh naravnih, dejstvenih razlik, glede na katere stvarem pripisujemo različno vrednost.

2. Subjektivizem

Še eno ime, ki je pogosto uporabljeno za stališče, o katerem razpravljam, in kot alternativa za »moralni skepticizem«, je »subjektivizem«. Toda tudi to ima več kot en pomen.

Tudi moralni subjektivizem je lahko stališče prvega reda oz. normativno stališče, da mora vsakdo v resnici storiti to, za kar misli, da mora storiti. To je očitno stališče prvega reda, ki pa po premisleku preneha biti sprejemljivo. Toda to ni pomembno, saj je to stališče docela neodvisno od stališča drugega reda, o katerem trenutno razpravljamo. Večjo zmešnjavo predstavlja to, da se tudi različna stališča drugega reda potegujejo za ime »moralni subjektivizem«. Nekaj izmed teh stališč govori o pomenu moralnih izrazov in moralnih izjav. Pogosto imenujemo moralni subjektivizem stališče, da npr. izjava »To dejanje je moralno pravilno« *pomeni* »Odobravam to dejanje« oz. splošneje, da so moralne sodbe enake poročilom o govorčevih lastnih čustvih ali naravnanostih. Toda stališče, o katerem razpravljam, je potrebno v dveh bistvenih vidikih razlikovati od stališč podobnih slednjemu. Prvič, kar sem imenoval moralni skepticizem, je negativno stališče in ne pozitivno; govori o tem, česar ni, ne pa o tem, kar je. Trdi, da ne obstajajo bitnosti in relacije določene vrste – objektivne vrednote ali zahteve –, za katere mnogo ljudi verjamejo, da obstajajo. Seveda se moralni skeptik ne more ustaviti zgolj pri tem. Če želi svoje stališče predstaviti kot sprejemljivo, potem mora podati nekakšno razlago tega, kako so drugi ljudje zapadli temu, kar sam vidi kot zmoto, in ta razlaga bo morala vsebovati nekaj pozitivnih predlogov o tem, kako vrednotam spodleti glede objektivnosti in kaj je bilo tukaj zmotno zamenjano oz. je vodilo do zmotnih prepričanj glede objektivnih vrednot. Toda tu bo šlo za razvijanje skeptikove teorije, ne pa za njeno jedro, ki ostaja zanikanje. Drugič, kar sem imenoval moralni skepticizem, je ontološko stališče in ne jezikovno ali pojmovno stališče. Ne gre za (kakor to velja za ono drugo stališče, ki ga pogosto imenujemo moralni subjektivizem) stališče glede pomena moralnih izjav. Sicer bo brez dvoma moralo tudi to stališče podati nekakšno razlago njihovega pomena, če želi biti sprejemljivo in več o tem bom spregovoril v sedmem razdelku tega poglavja in ponovno v 2., 3. in 4. poglavju. A tudi tu bo šlo za razvijanje tega stališča in ne za njegovo jedro.

Res je, da so običajno tisti, ki so sprejemali moralni subjektivizem kot stališče, da so moralne sodbe enake poročilom o govorčevih lastnih čustvih ali naravnanostih, predpostavljali tudi stališče, ki ga sam imenujem moralni skepticizem. Ker so predpostavljali, da ni objektivnih vrednot, so morali drugje iskati analizo tega, kaj bi moralne izjave utegnile pomeniti, in se odločili za subjektivna poročila. In res, če bi bile vse naše moralne izjave takšna subjektivna poročila, bi iz tega sledilo, da (vsaj kolikor se zavedamo) ni objektivnih moralnih vrednot. Če bi se jih zavedali, potem bi se tudi izrekali o njih. V tem smislu ima ta vrsta subjektivizma za posledico moralni skepticizem. Toda obratno ne drži. Zanikanje obstoja objektivnih vrednot me ne zavezuje h kakršnemukoli posameznemu stališču glede pomena moralnih izjav in zagotovo ne k stališču, da so enake subjektivnim poročilom.

Onkraj dvoma je, da če ni objektivnih moralnih vrednot, so te v nekem zelo širokem smislu subjektivne, in zaradi tega razloga bi sprejel poimenovanje »moralni subjektivizem« kot alternativo za »moralni skepticizem«. Toda subjektivizem v tem širšem smislu moramo razlikovati od posebnega stališča glede pomena, ki sem ga predstavil zgoraj. Nobeno izmed imen ni popolnoma zadovoljivo; preprosto ga moramo braniti pred (različnimi) napačnimi razumevanji, na katere lahko napeljuje.

3. Mnogoterost vprašanj drugega reda

Razlikovanja, na katera sem opozoril v prejšnjih dveh razdelkih, ne temeljijo zgolj na dobro poznani in splošno sprejeti razliki med vprašanji prvega in drugega reda, temveč tudi na bolj sporni trditvi, da obstaja več vrst moralnih vprašanj drugega reda. Najpogosteje omenjena so vprašanja o pomenu in rabi etičnih izrazov ali o analizi etičnih sodb. Sem spadajo tudi vprašanja logike moralnih izjav; morda obstajajo posebni vzorci moralnega sklepanja, ki jih dovoljujejo posamezni vidiki pomena moralnih izrazov? Npr. del pomena moralnih izjav je lahko to, da so posplošljive [*universalizable*]. Toda za razliko od jezikovnih ali pojmovnih vprašanj so tu tudi ontološka vprašanja, to je vprašanja o naravi in statusu dobrote, moralne pravilnosti ali česarkoli, o čemer govorijo moralne izjave prvega reda. Tukaj gre za vprašanja dejstvene [*factual*] in ne pojmovne analize. Vprašanja o tem, kaj je dobrota, ne moremo dokončno in popolnoma razrešiti zgolj s tem, da izvemo, kaj beseda »dobro« pomeni ali za kaj jo običajno uporabimo ali kaj z njo storimo.

Sodobna filozofija, ki je bila močno nagnjena na stran raznolikih vrst jezikovnega raziskovanja, je o tem dvomila, toda razliko med pojmovno in dejstveno analizo v etiki lahko podpremo z analogijami glede ostalih področij. Vprašanja, kaj je zaznavanje in kaj se dogaja, ko nekdo nekaj zaznava, ne moremo razrešiti zgolj z ugotovitvijo, kaj besede kot »videti« in »slišati« pomenijo, ali kaj nekdo počne, ko reče »Jaz zaznavam …«, torej zgolj s (kakorkoli drugače popolno in natančno) analizo kakršnegakoli pojma zaznavanja. Še bolj tesna je analogija z barvami. Robert Boyle in John Locke sta barve imenovala »sekundarne kvalitete«, s čimer sta mislila na to, da so barve, kakor se pojavljajo na materi-

alnih predmetih, zgolj vzorci razporeditve in gibanja zelo majhnih delcev na površini teh predmetov, ki (kakor bi rekli sedaj) odbijajo svetlobo določenih frekvenc bolje od drugih in tako omogočijo, da ti predmeti v nas ustvarijo barvne zaznave, ter da barve, kot jim vidimo mi, ne pripadajo dobesedno površinam teh materialnih predmetov. Ali sta imela Boyle in Locke prav, ne moremo ugotoviti zgolj s tem, kako uporabljamo izraze za barve in kaj mislimo, ko jih uporabljamo. Naivni realizem glede barv je morda pravilna analiza ne zgolj naših predteoretičnih pojmov za barve ampak celo pomena, na katerega merijo znanstveno razgledani ljudje, ko jih ujamemo v trenutkih nepozornosti, toda ni nujno, da je to tudi prava razlaga statusa barv.

Zmota glede barv lahko tako izvira in neupoštevanja razlikovanja med dejstveno ter pojmovno analizo, in sicer na način, da razumemo pomene izjav kot popolno razlago tega, kar je. V moralni filozofiji nahajamo podobno in v praksi celo večjo nevarnost zmote. Obstaja pa še en razlog, zakaj bi se bilo pri vprašanjih drugega zmotno osredotočati zgolj na vprašanja pomena. Bolj ko so se filozofi posvečali delu glede pomena, tako v etiki kot drugje, več zapletov in težav je vzniknilo na površje. Do sedaj je postalo bolj ali manj očitno, da nobeno preprosto stališče o pomenu moralnih sodb prvega reda ne bo pravilno oz. ne bo zmoglo zadostno pokriti niti običajnih, navadnih smislov osrednjih moralnih izrazov. Ne glede na to pa menim, da nahajamo relativno zgoščeno in pregledno vprašanje glede objektivnosti moralnih vrednot, ki je drugače v nevarnosti, da se izgubi v množici zapletov in težav glede pomena.

4. Ali je objektivnost sploh pomembna?

Vseeno pa so nekateri dvomili, da gre tukaj za pravo vprašanje. Priznati moram, da je sicer staromodno. S tem ne merim zgolj na to, da ga je zastavil že Hume, ki je trdil, da ti »pregrešnost oz. nemoralnost povsem uide… dokler ne zaobrneš premisleka v svoje lastno srce [*into your own breast*]«[*], pred njim Hobbes in že dolgo pred njima nekateri grški sofisti. Merim tudi na to, da je bila diskusija o njem zelo živa v tridesetih in štiridesetih letih dvajsetega stoletja, a je od tedaj deležno precej manj pozornosti. Ne gre za to, da bi bil problem rešen ali pa da bi o njem dosegli strinjanje, bolj se zdi, da je bil uglajeno in potihoma pospravljen na polico.

Toda, ali je pravzaprav kdaj šlo za pravi problem? R. M. Hare je dejal, da sploh ne more razumeti, kaj je mišljeno z »objektivnostjo vrednot« in da tudi še ni srečal nikogar, ki bi to razumel. Vsi vemo, kako prepoznati dejavnost, ki ji pravimo »izjaviti ali misliti, da je neko dejanje moralno napačno«, in Hare meni, da je to ta dejavnost na katero merijo tako subjektivisti kot objektivisti; čeprav ji eni pravijo »naravnanost neodobravanja« in drugi »moralna intuicija«, gre zgolj za različni imeni za isto stvar. Res je, da če bo ena oseba dejala, da je

[*] Gre za znamenit odlomek iz Humeove knjige *A Treatise on Human Nature*, III. knjiga, 1. del, razdelek 1. (op. prev.)

določeno dejanje moralno napačno, in druga, da ni napačno, potem bo objektivist rekel, da si druga drugi nasprotujeta.

Toda to ne prinese pomembnih razlik med objektivizmom in subjektivizmom, kajti tudi subjektivist bo priznal, da druga oseba zanika to, kar je dejala prva, in Hare ne vidi bistvene razlike med nasprotovanjem in zanikanjem. Objektivist bo rekel tudi, da mora ena izmed oseb biti v zmoti. Toda Hare trdi, da reči, da je sodba o nekem dejanju kot napačnem sama napačna, ni nič drugega kot zgolj zanikanje sodbe in tudi subjektivist mora zanikati eno ali drugo. Tako spet nismo dospeli do jasne razlike med objektivizmom in subjektivizmom. Hare takole povzame zadevo: »Zamislite si svet, v katerega zgradbo so vrednote objektivno vgrajene, in nato še drugega, v katerem so te vrednote izbrisane. In ne pozabite, da v obeh svetovih ljudje vztrajajo s skrbjo oz. zanimanjem [*concern*] glede istih stvari; ni nobene razlike v žsubjektivni' skrbi, ki jo ljudje imajo glede stvari, ampak zgolj v njihovi 'objektivni' vrednosti. Sedaj pa vas vprašam: 'Kakšna je razlika med stanjem stvari v teh dveh svetovih?'. Ali pravzaprav lahko podamo kakršen koli drugačen odgovor kot pa: 'Sploh nobene!'?«

Pravzaprav je res logično možno, da bi subjektivna skrb – dejavnost vrednotenja ali mišljenja, da je neka stvar moralno napačna – lahko potekala na natanko enak način, pa če objektivne vrednote obstajajo ali ne. Toda reči to, pomeni zgolj ponoviti, da obstaja logična razlika med etiko prvega in drugega reda; etične sodbe prvega reda niso nujno odvisne od resničnosti ali neresničnosti stališča drugega reda. Ne sledi pa in ni res, da ni razlike med obema tema svetovoma. V enem obstaja nekaj, kar podpira in potrjuje nekatere izmed subjektivnih skrbi do stvari, ki jih ljudje imajo, v drugem pa ne. Hareov argument je podoben trditvi pozitivizma, da ni razlike med fenomenalističnim oz. berkleyjanskim svetom, v katerem nahajamo zgolj duhove ter njihove ideje, in svetom zdravorazumskega realizma, v katerem so tudi materialne stvari, ker je logično možno, da bodo ljudje v obeh svetovih imeli enaka izkustva. Če zavračamo pozitivizem, ker bi naredil razpravo med realisti in fenomenalisti za psevdorazpravo, potem lahko zavrnemo tudi podoben Hareov poskus odprave vprašanja objektivnosti vrednot.

Kakorkoli že, Hare je zmanjšal pomen razlike med njegovima svetovoma s tem, ko je premisleke usmeril zgolj na situacijo, ko ljudje že imajo zgolj subjektivne skrbi. Nadaljnje razlike se pokažejo, če premislimo o tem, kako je ta subjektivna skrb pridobljena ali spremenjena. Če bi bilo nekaj v zgradbi sveta, kar bi potrjevalo določene vrste skrbi, potem bi bilo možno pridobiti le-te s tem, da bi nekaj izvedeli; da bi prepustili, da naše mišljenje vodi to, kako s stvarmi je. Toda v svetu, kjer so bile objektivne vrednote izbrisane, bi pridobitev neke nove subjektivne skrbi pomenila razvitje nečesa novega na čustvenem področju osebe, ki bi to pridobila; in to nekaj je to, kar bi pisci osemnajstega stoletja uvrstili med strasti ali čustva.

Vendar moramo vprašanje objektivnosti vrednot razlikovati od drugih vprašanj, s katerimi bi ga lahko zamenjali. Reči, da obstajajo objektivne vrednote, ne pomeni zgolj tega, da obstajajo stvari, ki jih vsakdo ima za vredne, niti to sled-

nje ni posledica prvega. Glede vrednotenja lahko obstaja soglasje, četudi je to zgolj nekaj, kar ljudje počno in ta dejavnost ni nadalje utemeljena. Subjektivno strinjanje bi vodilo do intersubjektivnih vrednot, toda intersubjektivnost ni objektivnost. Niti ni objektivnost preprosto posplošljivost; nekdo bi lahko bil pripravljen posplošiti svoje predpisne [*prescriptive*] sodbe ali odobravanja (to je, predpisoval in odobraval podobno v vseh pomembno enakih primerih, celo v tistih, kjer je bil sam udeležen na drugačen način ali pa sploh ne) in vendarle bi znal prepoznati, da je takšno predpisovanje in odobravanje zgolj njegova dejavnost in nič več. Seveda, če bi obstajale objektivne vrednote, potem bi domnevno pripadale *vrstam* stvari, dejanj ali stanj stvari, in tako bi bile sodbe o njih posplošljive, a obratno ne drži.

Zarisati moramo bolj fino razliko med objektivizmom in deskriptivizmom. Deskriptivizem je stališče glede pomenov moralnih izrazov in izjav, in sicer, da so njihovi pomeni zgolj opisni in ne npr. vsaj deloma predpisni, emotivni ali vrednostni, ali pa, da bistvena značilnost običajnega pomena moralnih izjav ni kakšna posebna ilokucijska moč [*illocutionary force*], ampak le zatrjevanje. Razlikuje se od stališča, da je priporočilo [*commendation*] načeloma moč razlikovati od opisa (kakorkoli je to morda že težavno v praksi) in da je vsaj del pomena moralnih izjav ta, da so te priporočila in da torej v nekaterih rabah usmerjajo naše delovanje [*action-guiding*]. Toda opisni pomen niti nima za posledico niti sam ni posledica objektivnosti. Berkeleyjev subjektivni idealizem glede materialnih predmetov bi bil docela združljiv z dopustitvijo, da imajo izjave o materialnih predmetih zgolj opisni pomen. In obratno, najpomembnejša tradicija evropske moralne filozofije od Platona naprej je združevala stališče, da so moralne vrednote objektivne s pripoznanjem, da so moralne sodbe deloma predpisne, napotovalne ali vodila dejanjem. Vrednote same so bile razumljene kot obenem predpisne in opisne. Glede na Platonovo teorijo idej in še posebej ideje Dobrega, so to večne bitnosti zunaj našega uma. So zelo osrednji strukturni gradniki v zgradbi sveta. Toda prav tako je mišljeno, da zgolj vednost o njih ali njih »gledanje« ne bo človeku povedalo samo, kaj naj stori, ampak bo tudi zagotovilo, da bo tako ravnal in tako prevladalo vsa nasprotna nagnjenja. Platon meni, da lahko filozofom oz. vladarjem v *Državi* tako zaupamo neomejeno oblast, ker jim bo njihova vzgoja priskrbela vednost o Idejah.

Potem ko so bili seznanjeni z idejami Dobrega, Pravičnosti, Lepote in ostalih, bodo zgolj na podlagi te vednosti in brez kakšne druge motivacije spodbujeni k zasledovanju in podpiranju teh idealov. Podobno Kant verjame, da je lahko čisti um sam po sebi praktičen, čeprav se ne pretvarja, da bi lahko razložil zakaj. Nadalje tudi Sidgwick trdi, da če naj obstaja znanost etike (in predpostavlja, da je ta možna in opredeli etiko kot »znanost ravnanja«), potem kar naj bi bilo [*ought to be*] »z drugimi besedami mora imeti objektivno eksistenco; mora biti predmet vednosti in kot takšno enako za vse duhove«, a pravi tudi, da so trditve te znanosti »same prav tako predpisi [*precepts*]« in govori o srečnosti kot o »*absolutno* predpisani oz. zapovedani od razuma«. Ker je torej mnogo filozofov trdilo, da so vrednote objektivno predpisne, je tako jasno, da moramo ontološki nauk objektivizma razlikovati od deskriptivizma kot teorije o pomenu.

Toda, ko Hare pravi, da ne more razumeti, kaj je mišljeno z »objektivnostjo vrednot«, morda v resnici misli, da sam ne more razumeti, kako bi vrednote lahko bile objektivne, ne more si sestaviti jasne in podrobne slike tega, kako bi bilo, če bi vrednote bile del zgradbe sveta. To bi bila mnogo bolj sprejemljiva trditev; videli smo, da tudi Kant namiguje na podobno težavo. In tudi Platon svari pred tem, da se je mogoče vednosti o idejah približati le preko težavnega in mnogo let trajajočega preučevanja le-teh. Težava pri doumetju, kako bi vrednote lahko bile objektivne, je precej dober razlog za misel, da niso (tej točki se bom posvetil v 9. razdelku), toda to ni dober razlog, da rečemo, da to ni pravo vprašanje.

Sam verjamem, da gre tako za pravo kot tudi pomembno vprašanje. Zagotovo je pomembno za filozofijo nasploh. Če bi morali nekje v naši sliki sveta najti prostor za objektivne vrednote (morda za nekaj podobnega Platonovim idejam), bi to pomenilo bistveno razliko glede naše metafizike. In podobno bi nahajali razliko v naši spoznavni teoriji, če bi morali razložiti, kako so (lahko) takšne objektivne vrednote spoznavne, in razliko za našo filozofsko psihologijo, če bi morali dopustiti takšno vrsto vednosti ali Kantov praktični um, da bi usmerjal izbire in dejanja. Manj očitno bi način, kako bi to vprašanje razrešili, vplival na določene vrste moralnih argumentov. Sidgwick npr. razmišlja o razpravi med egoistom in utilitaristom, ter izpostavi, da če egoist trdi, da je njegova srečnost ali ugodje objektivno zaželena oz. dobra, lahko utilitarist zagovarja, da egoistova srečnost »ne more biti bolj objektivno zaželena ali bolj dobra kot podobna srečnost katere koli druge osebe, saj golo dejstvo … da *je on on* ne more imeti nič z objektivno zaželenostjo ali dobroto«. Z drugimi besedami, če je etika utemeljena na pojmu objektivnega dobrega, potem lahko egoizem kot sistem ali metodo etike prvega reda ovržemo, medtem ko tega ne moremo storiti ob predpostavki, da je dobro zgolj subjektivno. In Sidgwick je pravilno poudaril to, kar se je izmuznilo mnogim drugim filozofom, in sicer, da ta argument proti egoizmu terja zlasti objektivnost dobrega, kajti objektivnost tega, kar moramo storiti ali kaj bi bilo racionalno storiti, ne bi zadostovala. Če bi egoist trdil, da je objektivno racionalno ali obvezujoče zanj, da zasleduje svojo srečnost, potem bi podoben argument o nepomembnosti tega, da je on on, vodil zgolj do zaključka, da je objektivno racionalno ali obvezujoče za vsako drugo osebo, da zasleduje *svojo* lastno srečnost, to je do posplošene oblike egoizma, ne pa do njegove ovržbe. Seveda bi tudi vztrajanje na posplošljivosti moralnih sodb za razliko od objektivnosti dobrega, vodilo zgolj do enakega zaključka.

5. Merila vrednotenja

Eden izmed načinov, kako izraziti tezo, da ni objektivnih vrednot, je reči, da vrednostne izjave ne morejo biti niti resnične niti neresnične. Toda tudi ta opredelitev je podvržena napačnemu razumevanju. Obstajajo namreč določene vrste vrednostnih sodb, ki so brez dvoma lahko resnične ali neresnične, čeprav ni objektivnih vrednot, v smislu, kakršnega zagovarjam sam. Pogosto mnogo vrst ovrednotenj namreč tvorimo v povezavi z dogovorjenimi ali predpostavljenimi

merili. Ocenjevanje kakovosti volne, razvrščanje jabolk, podeljevanje nagrad na razstavah oz. tekmovanjih ovčarskih psov, razstave cvetja, prvenstva v umetnostnem drsanju in skokih v vodo ter celo ocenjevanje izpitov se odvijajo v odnosu do meril kakovosti in odlik, ki so lastne vsakemu posameznemu področju ali vrsti tekmovanja in ki so lahko izrecno podana in (tudi če niso nikjer podana izrecno) dokaj dobro razumljena ter sporazumno dogovorjena s strani teh, ki so pripoznani kot sodniki ali strokovnjaki za posamezno področje. Glede na dovolj dobro določena merila bo šlo za objektivno stvar, za stvar resničnosti in neresničnosti, kako se vsak posamezen primerek približa tem merilom. Zlasti primerjalne sodbe bodo lahko resnične ali neresnične; šlo bo za dejstveno vprašanje, ali se je ta ovčarski pes odrezal bolje od onega.

Subjektivist glede vrednot torej ne zanika, da ne more biti objektivnih vrednotenj glede na merila in da so ta enako možna na področju estetike in moralnosti, kakor pa na pravkar omenjenih področjih. Še več, obstaja objektivna razlika, ki velja na mnogih izmed teh področij in jo navzlic temu razumemo kot posebno moralno, to je razlika med pravičnostjo in nepravičnostjo. V pomembnem smislu besede gre za paradigmatski primer nepravičnosti, če sodišče za krivega prekrška obsodi tistega, za katerega ve, da je nedolžen.

Rečeno splošneje, razsodba je nepravična, če ni v skladu s tem, kar zakon in pomembna dejstva skupaj terjajo, in še posebej, če sodišče ve, da je to tako. In še splošneje, katerakoli dodelitev ocene, nagrade ali podobnega je nepravična, če je v neskladju s sprejetimi merili za dano tekmovanje. Če se nastop enega izmed skakalcev v vodo v odličnosti bolj približa sprejetim merilom za skoke kot pa drugega, potem bo nepravično, če bomo slednjemu prisodili višjo ocene ali nagrado. Na ta način sta lahko pravičnost ali nepravičnost odločitve glede na merila popolnoma objektivna stvar, čeravno lahko v interpretaciji ali rabi meril ostaja subjektiven gradnik. Toda izjava, da je določena odločitev pravična ali nepravična, ne bo splošno predpisna; ne glede na to, da je lahko preprosto resnična, to pušča odprto vprašanje, ali obstaja kakšna objektivna obveza storiti to, kar je pravično ali vzdržati se nepravičnega, in enako pušča odprto praktično odločitev, da bi delovali na ta ali drug način.

Pripoznanje objektivnosti pravičnosti v odnosu do meril in objektivnosti vrednostnih sodb glede na merila torej zgolj preobrne vprašanje objektivnosti vrednot nazaj k merilom samim. Subjektivist bo poskušal zagovarjati svoja stališča tako, da bo vztrajal, da ni nobene objektivne veljavnosti glede izbire meril. Vendar bi bil povsem v zmoti, če bi trdil, da je celo izbira najbolj osnovnih meril na kateremkoli področju povsem poljubna. Merila, ki jih uporabljamo pri tekmovanjih ovčarskih psov so povsem jasno povezana z delom, ki ga od ovčarskih psov pričakujemo; merila za razvrščanje jabolk so povezana s tem, kaj ljudje v splošnem želijo oz. jim je všeč glede jabolk ipd. Po drugi strani merila praviloma niso strogo utemeljena s temi nameni. Ustreznost meril ni niti popolnoma določena niti popolnoma nedoločena v odnosu do neodvisno določljivih ciljev ali želja. Toda ne glede na to, kako določena je, objektivnost ustreznosti meril v odnosu do ciljev ali želja ne predstavlja nič večje grožnje zanikanju objektivnih vrednot, kot pa jo objektivnost vrednotenja glede na merila. V resnici logično ni drugačna od objektivnosti dobrega glede na želje. Nekaj lahko

imenujemo kot dobro, v kolikor zadovolji ali bi lahko zadovoljilo določeno željo, toda objektivnost takšnega odnosa zadovoljitve v našem smislu ne predstavlja oz. ne utemeljuje objektivne vrednote.

6. Hipotetični in kategorični imperativi

To temo lahko naredimo bolj jasno, če se ozremo h Kantovi razliki med hipotetičnimi in kategoričnimi imperativi, čeprav lahko to, čemur je pravil imperativi, bolj naravno izrazimo kot najstveno izjavo kakor pa z velelniško obliko.

»Če želiš *X*, stori *Y* (ali moraš storiti *Y*)« bo predstavljal hipotetični imperativ, če bo utemeljen na dejstvu, da je *Y* v teh okoliščinah edino (ali najboljše) možno sredstvo, da dosežemo *X*, tj. na vzročnem odnosu med *Y* in *X*. Razlog, da storimo *Y*, je v njegovi vzročni povezavi z želenim ciljem *X*; najstvo [*oughtness*] je naključno oz. pogojno glede na željo. Toda izjava »Moraš storiti *Y*« bo kategorični imperativ, če bi moral storiti *Y* ne glede na katerokoli takšno željo po kateremkoli cilju, h kateremu bi *Y* prispeval, torej če najstvo ni naključno oz. pogojno glede na katerokoli željo. Toda to razliko moramo razumeti previdno. Najstvena izjava v tem smislu ni hipotetični imperativ zgolj zato, ker vključuje pogojni stavek. »Če si obljubil *Y*, potem moraš storiti *Y*« ni hipotetični imperativ zgolj na podlagi izraženega če-stavka; kar je mišljeno, je lahko bodisi hipotetični bodisi kategorični imperativ, in sicer glede na to, kaj je predpostavljeni razlog za držanje domnevne obljube. Če temelji na nekem nadaljnjem neizrečenem pogoju, kot npr. »Če želiš, da ti bodo v prihodnje še zaupali«, potem gre za hipotetični imperativ, če ne, potem je kategorični. V antecedensu tega, kar je v Kantovem smislu kategorični imperativ, lahko nastopajo celo želje delovalca, čeprav v pogojni obliki. »Če te otroci zelo močno spolno privlačijo, potem se ne odloči za poučevanje v šoli« zaradi tega, kar izrecno pravi, ni hipotetični imperativ; izogibanje poučevanju v šoli ni ponujeno kot sredstvo za izpolnitev omenjenih želja. Seveda je lahko to tudi hipotetični imperativ, če bi bil predpostavljen razlog preudaren [*prudential*]. Toda prav tako je lahko kategorični imperativ oz. moralna zahteva, kjer razlog za priporočeno dejanje (bolj natančno, izogibanje), ne temelji na tem, da bi bilo dejanje sredstvo za zadovoljitev katerekoli želje, ki naj bi jo delovalec domnevno imel. Torej vsaka pogojna najstvena izjava oz. zapoved ni nujno hipotetični imperativ; in enako, ni vsaka nepogojna najstvena izjava kategorični imperativ. Kajti ustrezen pogojni stavek lahko ostane neizrečen. Celo preprost ukaz v velelniški obliki, npr. ukaz na vojaški paradi, ki se kar najbolj dobesedno ponuja kot kandidat za kategorični imperativ, bo slednje (v smislu, kot ga potrebujemo tukaj) le redko. Predpostavljeni razlog za podrejanje temu ukazu bo skoraj vedno določena želja delovalca, npr. preprosto to, da se želi izogniti težavam. Če je to tako, bo očitno kategoričen ukaz v našem smislu zgolj hipotetični imperativ. Nadalje, imperativ ostane hipotetičen, tudi če »če« spremenimo v »ker«; dejstvo, da je želja po *X* dejansko prisotna, ne spremeni dejstva, da je razlog za *Y* naključen oz. pogojen glede na željo po *X*, na način, da je *Y* sred-

stvo za *X*. Glede na Kantovo razpravljanje so imperativi spretnosti [*skill*], povezani z željo, ki jo delovalec lahko ima ali pa ne, medtem ko so imperativi preudarnosti vezani na željo po srečnosti, za katero Kant predpostavi, da jo ima vsak. Tako razumljeni niso imperativi preudarnosti nič manj hipotetični kot pa imperativi spretnosti, in torej nič manj naključni oz. pogojni glede na želje delovalca v času, ko so nanj naslovljeni. Toda če razumemo nasvet preudarnosti kot povezan z delovalčevo prihodnjo srečo oz. blaginjo, z zadovoljitvijo želja, ki jih še nima – niti s sedanjo željo, da bi bile njegove prihodnje želje zadovoljene – potem je ta nasvet preudarnosti kategorični imperativ, ki je sicer različen od moralnega, a njemu analogen.

Kategorični imperativ bi torej izražal razlog za delovanje, ki ne bi bil pogojen v smislu, da ne bi bil pogojen s katerokoli sedanjo željo delovalca, h katere zadovoljitvi bi predlagano dejanje prispevalo kot sredstvo. Ali bolj jasno, »Moraš plesati« je še vedno hipotetični imperativ, če je predpostavljen razlog zgolj to, da si želiš plesati ali rad plešeš. Kant sam je mislil, da so vse moralne sodbe kategorični imperativi ali vsaj izpeljane iz kategoričnega imperativa, in sprejemljivo je vztrajati, da mnogo moralnih sodb vsebuje prvino kategoričnega imperativa. Kar se tiče etike, gre pri moji tezi o neobstoju objektivnih vrednot za zanikanje, da bi bila katerakoli takšna prvina kategoričnega imperativa objektivno veljavna oz. utemeljena. Objektivne vrednote, katere zanikam, bi usmerjale delovanje absolutno, ne pa naključno oz. pogojno (v omenjenem smislu) glede na delovalčeve želje in nagnjenja.

Če se ozremo k moralnem sklepanju ali k moralnim argumentom, potem lahko to stvar osvetlimo še na drugačen način. V praksi je takšno sklepanje seveda le redko popolnoma izrecno, toda predpostavimo, da bi lahko naredili izrecno sklepanje, ki bi podpiralo določen vrednostni sklep, kjer bi tak sklep imel določeno usmerjevalno moč glede delovanja, ki ne bi bila naključna oz. pogojna glede na želje, namene ali izbrane cilje. Glede na to potem trdim, da bi bilo nekje v začetnih domnevah tega argumenta (morda v eni ali več premisah ali pa v delu oblike tega argumenta) nekaj, česar ne bi mogli objektivno potrditi; nekaj premis, ki ne bi mogle biti preprosto resnične ali nek del oblike argumenta, ki ne bi mogel biti potrjen kot stvar osnovne logike, katere avtoriteta ali neovrgljivost ni objektivna, ampak jo tvorijo naše izbire ali odločitve, da mislimo na določen način.

7. Zahteva po objektivnosti

Če sem uspel dovolj dobro opredeliti moralne vrednote, katerih obstoj zanikam, se bo morda zdaj moja teza zdela trivialno resnična.

Nekateri bodo dejali, da so vrednotenje, dajanje prednosti, izbiranje, priporočanje, zavračanje, obsojanje in podobno človeške dejavnosti ter da ni nobene potrebe po iskanju vrednot, ki bi bile predhodne oz. prvotnejše in logično neodvisne od teh dejavnosti. Lahko obstaja široko soglasje glede vrednotenja in tudi posamezne vrednostne sodbe v splošnem niso naključne ali ločene druga od druge; tipično so skladne in povezane z drugimi ali pa jih lahko kritiziramo, če

to niso; zanje lahko podamo razloge ipd. Če subjektivisti trdijo, da so želje, cilji, nameni in podobno utemeljene nekje v sistemu razlogov in da noben cilj ali namen ni objektiven, temveč zgolj intersubjektiven, potem je to moč sprejeti brez prevelikega razburjenja.

Toda sam ne menim, da bi to lahko sprejeli tako zlahka. Kot sem dejal, poglavitna tradicija evropske moralne filozofije vključuje ravno nasprotno trditev, to je, da obstajajo objektivne vrednote ravno takšne vrste, kot sem jo sam zanikal. V zvezi s tem sem že omenil Platona, Kanta in Sidgwicka. Še posebej Kant je trdil, da kategorični imperativ ni zgolj kategoričen in imperativ, temveč da je tak objektivno; čeprav si racionalno bitje samo postavi moralni zakon, je ta zakon določen in nujen. Aristotel prične *Nikomahovo etiko* s trditvijo, da vse stvari težijo k dobremu in da je etika del znanosti, ki ji pravi »politika«, katere cilj ni vednost, temveč praksa oz. dejavnost. Vendar ob tem ne dvomi, da lahko dosežemo *vednost* glede dobrega za človeka, niti da – potem ko kot to določi ugodje oz. srečnost, *eudaimonijo* – da lahko vemo oz. racionalno določimo, iz česa srečnost sestoji. Jasno je tudi, da misli, da je srečnost intrinzično oz. neodnosno zaželena in ne dobra zgolj zato, ker je zaželena. Racionalist Samuel Clarke trdi, da

> »... te večne in nujne razlike med stvarmi naredijo nekaj *ustrezno in razumno*, da bitja tako delujejo … celo neodvisno in ločeno od tega, da so ta pravila *pozitivna volja* ali *zapovedi* Boga; in prav tako so predhodne glede na katerokoli spoštovanje ali upoštevanje, pričakovanja ali zaskrbljenost, ali glede na *katero koli zasebno ali osebno korist ali zgubo, nagrado ali kazen*, bodisi sedanjo ali prihodnjo…«

Celo sentimentalist Hutcheson opredeli moralno dobro kot »neko kvaliteto, ki jo opazimo na dejanjih in ki sproža odobravanje«, medtem ko trdi, da nam je bil (od stvarnika narave) dan moralni čut, s katerim dojemamo vrlino in pregreho, da usmerja naša dejanja. Res, da je bil Hume na nasprotni strani, toda vseeno je bil priča prevladi objektivistične tradicije, ker trdi, da bi »uvid, da razlika med vrlino in pregreho ni utemeljena zgolj v odnosih med predmeti niti je ne zaznamo z razumom« lahko »spodkopal vse običajne sisteme moralnosti«. Prav tako Richard Price vztraja, da sta moralna pravilnost in napačnost »stvarni značilnosti dejanj« in ne »kvaliteti naše zavesti«, ter da ju zaznavamo z razumevanjem.

Pojem moralnega čuta kritizira na podlagi tega, da ta naredi vrlost za stvar okusa, in moralno pravilnost ter napačnost »za nič v predmetih samih«; nadalje (verjetno zmotno) zavrača Hutchesonovo stališče, ker ga razume, kot da se izteče v Humovo.

Ta objektivizem glede vrednot ni značilen zgolj za filozofsko tradicijo. Trdno je utemeljen tudi v običajni misli in celo v pomenih moralnih izrazov. Brez dvoma je bilo za Moora neobičajno reči, da je »dobro« ime za nenaravno lastnost. Toda ne bi bilo tako zmotno reči, da je v moralnih kontekstih »dobro« uporabljeno, kot bi bilo ime za domnevno nenaravno lastnost, kjer bi opis

»nenaraven« puščal prostor za posebne vrednostne, predpisne, notranje usmerjevalne vidike te lastnosti. To dejstvo lahko ponazorimo z razmislekom o nasprotovanjih in nihanju mnenj med nekognitivisti in naturalisti glede osrednjih in temeljnih pomenov moralnih izrazov. Če zavrnemo pogled, po katerem je osrednja vloga teh izrazov, da v razpravo o ravnanju in izbirah vpeljejo objektivne vrednote, se ponujata dve glavni vrsti izbire. Prva (ki ima tudi pomembne podvrste) je, da ti izrazi običajno izražajo bodisi naravnanosti, ki jih delovalec dozdevno ima do česarkoli že, kar označuje kot moralno, bodisi predpise ali priporočila, ki so morda podvržena logični omejitvi posplošljivosti. Druge različice stališča te vrste delijo osrednjo tezo, da imajo moralni izrazi primarno ali vsaj deloma nekognitiven, neopisen pomen določene vrste. Stališča druge vrste trdijo, da je njihov pomen opisen, a da opisuje naravne značilnosti, deloma značilnosti, ki bi jih vsak (tudi nekognitivist) pripoznal kot razlikujoče med prijaznimi in krutimi dejanji, pogumom in strahopetnostjo, vljudnostjo od nevljudnostjo itn., deloma pa (čeprav se oboje prepleta) odnose med dejanji in določenimi človeškimi željami, zadovoljitvami ipd. Sam mislim, da obe ti dve vrsti stališč deloma zadeneta resnico. Vsako od stališč lahko pojasni dejstvo, da moralne sodbe usmerjajo delovanje oz. so praktične. Toda vsako pridobi del svoje sprejemljivosti iz občutka nesprejemljivosti drugega. Zelo naravno se je odzvati in ugovarjati katerikoli nekognitivistični analizi etičnih izrazov, in sicer, da gre v etiki za nekaj več, za nekaj zunanjega glede na tvorca moralnih sodb, kar ima več avtoritete tako nad njim kot nad tistimi, ki jim govori. In ta občutek bo zelo verjetno vztrajal, tudi če in ko je v polnosti zadoščeno logičnim in formalnim zahtevam za pravo predpisnost in posplošljivost. Glede etike se nagibamo k prepričanju, da gre bolj za stvar vednosti in manj za stvar odločitve; bolj kot pa to dopušča katerakoli nekognitivistična analiza. In naturalizem tej zahtevi seveda zadosti. Glede na to stališče ne bo šlo za stvar izbire ali odločitve, ali je dejanje kruto, nepravično, nepreudarno ali karkoli bo verjetno proizvedlo več stiske kot pa ugodja. Toda z zadostitvijo te zahteve naturalizem vpelje nasprotno pomanjkljivost. Glede na naturalistično analizo so moralne sodbe lahko praktične, toda njihova praktičnost je v celoti odvisna od želja ali od morebitne zadovoljitve osebe ali oseb, katerih dejanja usmerjajo. Toda za moralne sodbe se zdi, da izražajo več kot to. Temu stališču se namreč izmuzne kategorična narava moralnih zahtev. Pravzaprav tako naturalistična kot nekognitivistična analiza spregledujeta očitno avtoriteto etike, ena z izločitvijo kategorično-imperativnega vidika, druga pa z odpovedjo zahtevi po objektivni veljavnosti ali resnici. Običajni uporabnik moralnega jezika (s tem ko nekaj moralno označuje) misli izreči nekaj več, npr. o možnem dejanju, nekaj o tem, kakšno je to samo po sebi, ali bi bilo, če bi bilo udejanjeno, ne pa o (ali o tem, kar je značilno za) svojo naravnanost ali naravnanosti kateregakoli drugega ali o odnosu do tega dejanja. Toda to, kar želi izreči ni zgolj opisno in zagotovo ne nedejavno, ampak nekaj, kar vključuje zahtevo po dejanju ali po vzdržanju od dejanja, in nekaj, kar je absolutno in ne naključno oz. pogojno glede na kakršnokoli željo, nagnjenost, preračunljivost ali izbiro, ki je njegova lastna ali od koga drugega. Nekdo v stanju moralne zmedenosti, ki se bo npr. spraševal, ali bi bilo moralno napačno sodelovati pri raziskovanju bakterioloških orožij, si

želi dospeti do sodbe o tem konkretnem primeru, njegovem početju v tem času in v teh okoliščinah, tako da bodo njegove pomembne značilnosti del te sodbe, toda noben odnos med njim in predlaganim dejanjem ne bo del predikata te sodbe. Kajti pravo vprašanje ni npr., ali si zares želi tega dela, ali ga bo zadovoljevalo ali ne, ali bo konec koncev do njega zavzel pozitivno naravnanost in celo ali je to dejanje, ki bi ga lahko brez težav in iskreno priporočil v vseh podobnih primerih. Niti se sam ne sprašuje, ali bi takšno dejanje priporočil v vseh podobnih primerih. Želi si vedeti, ali bi bilo tovrstno dejanje moralno napačno samo po sebi. Vsakdanji, objektivističen pojem moralnosti je podoben takšnim razmišljanjem in filozofski govor o nenaravnih lastnostih je zgolj njegova rekonstrukcija.

Prevlado te težnje po objektiviranju vrednot (in to ne zgolj moralnih) potrjujejo vzorci mišljenja, ki jih najdemo pri eksistencialistih in tistih, na katere so vplivali. Zanikanje objektivnih vrednot lahko prinese s sabo skrajni čustveni odziv; občutek, da nič več ne šteje, da je življenje izgubilo svoj smisel. Seveda to ne sledi; umanjkanje objektivnih vrednot ni dober razlog za opustitev subjektivnih skrbi ali za to, da si prenehaš želeti karkoli. Toda opustitev prepričanja v objektivnost vrednot lahko povzroči (vsaj začasno) razkroj subjektivne skrbi in občutka smiselnosti. Da je temu tako, dokazuje, da ljudje, pri katerih se je ta odziv pojavil, težijo k objektiviranju njihovih skrbi in smotrov ter jim s tem podelijo navidezno zunanjo avtoriteto. Zahteva po objektivnosti je bila tako močno povezana z njihovimi subjektivnimi skrbmi in smotri, da propad prve dozdevno omaje tudi slednje.

To stališče, to je, da bo pojmovna analiza razkrila zahtevo po objektivnosti, je včasih dramatično potrjeno s strani filozofov, ki so »uradno« na drugem bregu. Bertrand Russell, npr. pravi, da »bi morale biti etične propozicije izražene v želelni obliki, ne pa v kazalni oz. povedni«, in tako učinkovito brani sam sebe pred očitkom nekonsistentnosti, kajti verjame oboje: da so temeljna etična vrednotenja subjektivna, hkrati pa z zanosom in poudarjeno izraža svoja mnenja glede etičnih vprašanj. Na koncu koncev pa priznava:

> »Zagotovo se zdi, da gre za nekaj več. Zamislite si, bi nekdo zagovarjal uvedbo dopustnosti bikoborbe v tej državi. Ko bi temu nasprotoval, bi moral *občutiti*, ne zgolj tega, da izražam svoje želje, temveč tudi, da so moje želje glede te zadeve *pravilne*, karkoli naj bi že to pomenilo. Kar se tiče argumentacije, se mi zdi, da lahko mislim, da ne zagrešim nobene logične nekonsistentnosti, če sprejemam zgornjo interpretacijo etike in obenem izražam močne etične nagnjenosti in mnenja. Toda vseeno glede tega nimam dobrega občutka.«

Toda z dovolj razumnosti hkrati zaključi z opazko: »Rečem lahko zgolj to, da me moja lastna stališča glede etike ne zadovoljijo, a hkrati me stališča drugih zadovoljijo še manj.«

Sklepam torej, da običajne moralne sodbe vključujejo zahtevo po objektivnosti oz. predpostavko obstoja objektivnih vrednot prav v tem smislu, ki ga sam

želim zanikati. In menim, da ne bom šel predaleč z mislijo, da je postala ta predpostavka vgrajena v temeljne, običajne pomene moralnih izrazov. Vsaka analiza moralnih izrazov, ki to zahtevo po objektivni, notranji predpisnosti izpušča, je v tem pogledu nepopolna. To drži za vsako nekognitivistično analizo, za vsako naturalistično analizo in za katerokoli kombinacijo obeh.

Če bi bila etika drugega reda omejena na jezikovno in pojmovno analizo, potem bi morali zaključiti, da so moralne vrednote vsaj objektivne; da so takšne, je del pomena naših običajnih moralnih sodb. Običajni moralni pojmi, ki jih nahajamo pri navadnih ljudeh in pri poglavitni smeri zahodne filozofije, so pojmi objektivnih vrednot. Toda prav zaradi tega razloga jezikovna in pojmovna analiza nista zadosti. Zahteva po objektivnosti, pa najsi bo še tako ukoreninjena v naš jezik in v našo misel, ne potrjuje sama sebe. Lahko in moramo vanjo podvomiti. Toda zanikanje objektivnih vrednot ne bo smelo biti predstavljeno kot plod analitičnega pristopa, temveč kot »teorije zmote«, to je teorije, da so moralne sodbe kljub temu, da večina ljudi z moralnimi sodbami posledično med drugim trdi, da z njimi merijo na nekaj objektivno predpisnega, zmotne. In zaradi tega se zdi ime »moralni skepticizem« primerno.

Toda zato, ker je to teorija zmote; ker nasprotuje predpostavkam ukoreninjenim v našo misel in v nekatere izmed načinov, kako uporabljamo naš jezik; ker nasprotuje temu, čemur včasih pravimo zdrava pamet, potrebuje zelo trdno podporo. Ne gre zgolj za nekaj, kar bi lahko zlahka ali ravnodušno sprejeli in potem potihoma nadaljevali. Če želimo sprejeti to stališče, potem ga moramo izrecno zagovarjati. Tradicionalno je bilo podprto z dvema glavnima argumentoma, ki jima bom rekel argument relativnosti in argument čudnosti, toda oba lahko (kakor bom pokazal) dopolnimo na raznolike načine.

8. Argument relativnosti

Argument relativnosti sestavlja dobro poznana premisa o raznolikosti moralnih kodov glede na različne skupnosti ter zgodovinska obdobja in o razlikah v moralnih prepričanjih med različnimi skupinami in razredi znotraj razvite oz. raznolike družbe. Takšna raznolikost je sama po sebi zgolj resnica opisne morale, zgolj antropološko dejstvo, ki nima za posledico nobenega etičnega stališča pravega ali drugega reda. Vseeno pa lahko predstavlja podporo za subjektivizem drugega reda; globoke razlike med moralnimi sodbami prvega reda otežijo to, da bi jih lahko obravnavali kot dojetja objektivnih resnic. Toda sam obstoj nestrinjanja še ne govori proti objektivnim vrednotam. Nestrinjanje na področjih zgodovine, biologije ali kozmologije še ne pomeni, da na teh področjih ni nobenih objektivnih predmetov razprave, o katerih bi se lahko strokovnjaki ne strinjali. Ampak takšno znanstveno nestrinjanje vznika iz teoretičnih sklepanj ali razlagalnih hipotez, ki temeljijo na nezadostnih dokazilih, in ni ravno sprejemljivo, da bi na podoben način razlagali tudi moralno nestrinjanje. Zdi se, da nestrinjanje glede kodov odraža človekovo privrženost in udeleženost v raznolikih načinih življenja. Za vzročno povezavo se zdi, da poteka večinoma v nasprotni smeri: ljudje odobravajo monogamen način življenja zaradi njihove

udeleženosti v takšnem načinu življenja, ne pa, da bi živeli monogamen način življenja, ker bi odobravali monogamijo. Seveda so lahko merila idealizacija načina življenja, iz katerega izhajajo; monogamija, ki jo ljudje živijo, je lahko manj popolna in stroga, kot pa ta, ki jo odobravajo. To ne pomeni reči, da so moralne sodbe v celoti posledica dogovorov. Seveda so obstajali tudi heretiki in moralni reformatorji; ljudje, ki so se postavili proti ustaljenim pravilom in navadam njihovih lastnih skupnosti, in to pogosto zaradi razlogov, ki bi jih podprli tudi mi. Toda vse to lahko običajno razumemo kot razširitev (sicer preko novih in neobičajnih načinov) že obstoječih pravil, izhajajočih iz načina življenja; razširitev, ki je bila potrebna zaradi doslednosti. Skratka, argument relativnosti ima določeno moč preprosto zaradi tega, ker lahko raznolikost moralnih kodov lažje pojasnimo s hipotezo, da so posledica različnih načinov življenja, kot pa s hipotezo, da izražajo zaznave objektivnih vrednot, ki so večinoma resno nezadostne in močno izkrivljene.

Obstaja pa tudi dobro znan protiargument argumentu relativnosti, in sicer, da predmet, za katerega zatrjujemo objektivnost, niso določena moralna pravila in kodi, temveč zelo splošna načela, ki jih vsaj v določeni meri neizrecno priznava vsaka družba. Takšna načela so temelj tega, kar je Sidgwick imenoval različne metode etike, npr. načelo posplošljivosti; ali načelo, da se moramo podrejati posameznim pravilom kateregakoli načina življenja, v katerem smo udeleženi, od katerega imamo koristi in se nanj zanašamo, ali pa neko utilitarno načelo, da moramo storiti to, kar bo (verjetno) težilo k zvečanju splošne srečnosti. Zlahka lahko pokažemo, kako se bodo ta splošna načela, spojena s spreminjajočimi se dejanskimi okoliščinami, različnimi obstoječimi družbenimi vzorci in različnimi izbirami, oblikovala v različna moralna pravila. Prav tako je sprejemljivo trditi, da se bodo tako oblikovana moralna pravila spreminjala od skupnosti do skupnosti in to v tesnem soskladju z dejanskimi razlikami v sprejetih kodih.

Na ta način lahko deloma ugovarjamo argumentu relativnosti. Da bi to bilo tako, mora objektivist trditi, da objektivno moralno kakovost nahajamo zgolj v teh najsplošnejših načelih, in da je zgolj tu neposredno povezana z opisno opredeljivimi temelji oz. predmeti. Vse druge moralne sodbe so prav tako objektivno veljavne ali resnične, vendar zgolj izvedeno oz. pogojno; če bi bile stvari drugačne, bi bila moralno pravilna drugačna dejanja. In navkljub prevladi sodobne filozofske etike, ki se naslanja na posplošljivost, utilitarna načela in podobno, so ta še vedno daleč od tega, da bi predstavljala celoto tega, kar je v običajni moralni misli dejansko zatrjeno kot temeljno. Mnogo slednjega se tiče tega, čemur Hare pravi »ideali« oz. manj prijazno tudi »fanatizem«. To pomeni, da ljudje ne presojajo nekaterih stvari kot dobrih ali moralno pravilnih in drugih kot slabih ali napačnih zaradi tega (ali vsaj ne zgolj zaradi tega), ker bi uprimerjali neko splošno načelo, za katerega bi našli neko široko, neizrecno sprejemanje, ampak zaradi tega, ker nekaj na teh stvareh v njih neposredno vzbuja določene odzive, čeprav bi drugim vzbujalo v temelju in nerazložljivo drugačne odzive. Za »moralni čut« ali »intuicijo« se sprva zdi bolj sprejemljivo, da bi priskrbela naša temeljna moralna prepričanja, kot pa za »razum«. Glede na vsa ta izhodišča moralnega mišljenja argument relativnosti ostaja polno v veljavi.

9. Argument čudnosti

Še bolj pomemben in brez dvoma širše uporaben je argument čudnosti. Ima dva dela, eden je metafizičen, drugi epistemološki. Če bi obstajale objektivne vrednote, bi bile to bitnosti, kvalitete ali relacije zelo čudne vrste, popolnoma različne od česarkoli drugega v vesolju. In soustrezno, če bi se jih zavedali, bi moralo iti za neko prav posebno zmožnost moralne zaznave ali intuicije, ki bi bila popolnoma različna od naših običajnih poti do vednosti glede vsega drugega. Te poteze je pripoznal že Moore, ko je govoril o nenaravnih lastnostih, in intuicionisti s svojim govorom o »zmožnosti moralne intuicije«. Intuicionizem je že dolgo iz mode in zares lahko je pokazati, v čem je tako neverjeten. Kar pa pogosto ni tako poudarjeno, a je še bolj pomembno, je, da je osrednja teza intuicionizma ta, kateri je konec koncev zavezan objektivističen pogled na vrednote. Intuicionizem jasno, a neprijetno razkrije to, kar druge oblike objektivizma skrijejo. Seveda je predlog, da glede moralnih problemov oblikujemo moralne sodbe zgolj na način, da se usedemo v naslanjač in imamo moralne intuicije, karikatura dejanskega moralnega mišljenja. Toda ne glede na zapletenost tega procesa, bo ta terjal (če naj vodi do avtoritativno predpisnih sklepov) neko posebno vrsto vložka, to je bodisi premise bodisi obliko argumenta, ali oboje. Ko si zastavimo težko in neprijetno vprašanje, kako lahko vemo za to avtoritativno predpisnost, za resničnost teh posebnih etičnih premis ali za neovrgljivost teh posebnih etičnih oblik mišljenja, potem niti naše običajne razlage čutne zaznave, introspekcije, oblikovanja in potrjevanja razlagalnih hipotez, sklepanja, logične konstrukcije in niti pojmovne analize (ali kombinacija česarkoli naštetega) ne bodo priskrbele zadovoljivega odgovora. Da gre za »posebno vrsto intuicije«, je sicer šepav odgovor, toda odgovor, ki se ga bo poslužil vsak premišljen objektivist.

Najboljši način za objektivista ni to, da se poskuša izogniti temu problemu, temveč da si poišče družabnike, s katerimi si lahko deli krivdo. Richard Price npr. trdi, da ni zgolj moralna vednost ta, ki jo običajni empirizem (kot je Lockov ali Humov) ne zmore razložiti, ampak so tu še vednost o bistvu, številu, identiteti, različnosti, trdnosti, vztrajnosti, podstati, nujnemu obstoju in neskončnem obsegu časa in prostora, nujnosti in možnosti v splošnem, moči in vzročnosti ter celo same ideje le-teh. Če je razumevanje [*understanding*] (ki ga Price opredeli kot zmožnost v nas, s katero prepoznavamo resnico) tudi vir novih, nesestavljenih idej toliko drugih vrst, ali potem ni mogoče, da bi vključevalo tudi zmožnost za neposredno zaznavanje moralno pravilnega in napačnega, ki bi bili stvarni lastnosti dejanj?

Gre za pomemben protiargument argumentu čudnosti. Edini zadovoljiv odgovor nanj bi bila predstavitev, kako lahko na empiristični podlagi izoblikujemo razlago idej, prepričanj in vednosti, ki jih imamo o teh stvareh. Na tem mestu ne morem s tem niti pričeti, sem se pa deloma te naloge lotil drugje. Izrazim lahko samo svoje prepričanje, da v empirističnih okvirih lahko podamo zadovoljivo razlago večine le-teh. Če se nekaterih domnevnih metafizičnih nujnosti ali bistev ne da pojasniti na ta način, potem moramo tudi te (skupaj z objektivnimi vrednotami) uvrstiti med tarče argumenta čudnosti.

Ta čudnost ne sestoji preprosto iz dejstva, da so etične izjave »nepreverljive«. Čeprav je logični pozitivizem s svojo preverljivostno teorijo opisnega pomena dal zagon nekognitivističnim stališčem v etiki, niso samo logični pozitivisti tisti, ki bi jim bilo težko prilagoditi objektivne vrednote, temveč bi moralo biti tako tudi z empiristi precej bolj liberalne vrste. Sam ne bi zanikal zgolj načela preverljivosti, temveč tudi sklepa, ki ga pogosto izpeljejo iz njega, to je, da moralne sodbe nimajo opisnega pomena. Mislim, da trditev, da obstajajo objektivne vrednote, notranje predpisne bitnosti ali značilnosti določene vrste, ki jih predpostavljajo običajne moralne sodbe, ni brez pomena, temveč zmotna.

Platonove ideje nam kažejo dramatično sliko tega, kakšne bi morale biti objektivne vrednote. Ideja Dobrega je takšna, da vednost o njej priskrbi spoznavalcu tako smer delovanja kot tudi neovrgljivo močan motiv. Da je nekaj dobro, pove osebi, ki to ve, da mora to zasledovati in hkrati naredi, da to zasleduje. Objektivno dobro bi bilo predmet prizadevanja vsakogar, ki bi bil z njim seznanjen, in to ne zaradi naključnega dejstva, da je ta oseba (ali vsaka oseba) zgrajena tako, da si želi ta cilj, ampak zgolj zato, ker ima ta cilj biti-zasledovanost [*to-be-pursuedness*] na nek način vgrajeno v sebi. Podobno, če bi obstajala objektivna načela glede moralne pravilnosti in napačnosti, potem bi vsako (možno) napačno dejanja moralo na nek način imeti vase vgrajeno ne-biti-izvršenost [*not-to-be-doneness*]. Ali pa bi morali imeti nekaj podobnega Clarkovem nujnem odnosu ustreznosti med situacijami in dejanji, kjer bi bila v situacijo vgrajena zahteva po takšnem ali drugačnem dejanju.

Potrebo po takšnemu argumentu lahko vzpodbudimo z razmislekom o Humovem argumentu, da »razum« (ki na tej stopnji razprave vključuje različne oblike vednosti in mišljenja) nikoli ne more biti »dejaven [*influencing*] motiv volje«. Nekdo bi lahko ugovarjal, da Hume na to neupravičeno sklepa iz pomanjkanja dejavne moči (ki ne bi bila pogojena od želja) v običajnih predmetih vednosti in običajnega mišljenja ter bi trdil, da se vrednote od naravnih predmetov razlikujejo ravno v njihovi moči, to je, da kadar jih spoznamo, samodejno vplivajo na voljo. Na to bi Hume lahko in tudi moral odgovoriti na način, da takšen argument predpostavlja vrednostne bitnosti in vrednostne značilnosti prav posebne vrste, ki so različne od vsega drugega, s čimer smo seznanjeni, in prav tako posebno zmožnost za njihovo zaznavo. To pomeni, da bi moral svoj izrecen argument dopolniti s tem, čemur sam pravim argument čudnosti.

Na drug način lahko na to čudnost pokažemo, če zastavimo vprašanje o tem, kako naj bi bila določena objektivna moralna lastnost nečesa povezana z naravnimi lastnostmi le-tega. Kakšna je povezava med naravnim oz. opisnim dejstvom, da gre za dejanje namerne krutosti (npr. povzročanjem bolečine zgolj za zabavo) in moralnim dejstvom, da je moralno napačno? Ne more iti za posledico, za logično ali semantično nujnost. In niti ne more iti zgolj za to, da ti dve značilnosti nastopata skupaj. Moralna napačnost mora biti na nek način »posledična« oz. »supervenientna«; dejanje je moralno napačno, ker gre za primer namerne krutosti. Toda, kaj v svetu je pravzaprav označeno s tem »ker«? In kako lahko spoznamo tako označen odnos, če naj bi bil ta nekaj več od zgolj tega, da so ta dejanja družbeno obsojana in jih obsojamo tudi mi sami, morda zaradi tega, ker smo se navzeli naravnanosti našega družbenega okolja? Ni

dovolj domnevati zgolj o zmožnosti, s katero bi »videli« moralno napačnost; domnevati moramo o nečem, s čimer bi lahko naenkrat videli vse naravne lastnosti, ki tvorijo krutost, napačnost in skrivnostno povezavo med obojim. Kot drugo možnost bi se lahko sklicevali na intuicijo, ki bi bila zaznava tega, da je moralna napačnost lastnost višjega reda, ki pripada določenim naravnim lastnostim. Ampak kakšna je narava tega pripadanja lastnosti drugim lastnostim in kako jo lahko spoznamo? Kako bolj preprosto in bolj razumljivo bi bilo, če bi lahko te moralne lastnosti zamenjali z določeno vrsto subjektivnega odziva, ki bi bil lahko vzročno povezan z prepoznavo naravnih značilnosti, nad katerimi naj bi domnevna lastnost posledično vznikala?

Morda bi lahko mislili, da nas argument čudnosti postavlja v neupravičen prednostni položaj, če ga na tak način povežemo s tem, kar je priznano kot divji plod filozofske domišljije, to je s platonskimi idejami, nenaravnimi lastnostmi, samorazvidnimi relacijami ustreznosti, zmožnostmi intuicije in podobnim. Toda, ali je enako močan, če ga uporabimo glede na izraze, ki jih je bolj verjetno najti v vsakodnevnih moralnih sodbah (in kot je bilo pokazano v 7. razdelku, vključujoč zahtevo objektivnosti), npr. »moraš storiti to«, »ne smeš storiti tega«, »obveza«, »nepravično«, »pokvarjeno«, »sramotno«, »zlobno« ali govoru o dobrih razlogih za možna dejanja? Verjetno ne, toda to je posledica tega, ker objektivna predpisnost, to je gradnik, katerega avtoritativnost je vključena v našo običajno moralno misel in jezik, tu, v teh vrstah govora, ni prisotna izolirano, ampak hkrati z odnosi do želenih ciljev, čustev, s sklepanjem glede sredstev za doseganje ciljev, medosebnimi zahtevami, s nepravičnostjo, ki sestoji iz kršitev glede na kontekst sprejetih meril vrednosti, s psihološkimi gradniki podlosti in podobnim. Na teh slednjih ni nič čudnega, in pod njihovo krinko se lahko zahteva moralne avtoritete neopazno izmuzne. Toda, če imam prav v tem, da to zahtevo običajno nahajamo v naši običajni moralni misli in je zato zelo verjetno, da bo skoraj samodejno vključena tudi v filozofska stališča o etiki, ki sistematizirajo to običajno misel v celo tako nedolžnih izrazih, kot so ti zgoraj, potem jo moramo raziskati. Za ta namen pa jo moramo oddeliti in izpostaviti, kakor to naredijo manj previdne filozofske rekonstrukcije.

10. Vzorci objektivizacije

Vsi ti premisleki nakazujejo, da je na koncu koncev manj paradoksno zavrniti kot pa ohraniti zdravorazumsko prepričanje o objektivnosti moralnih sodb, a ob pogoju, da lahko razložimo, kako je to prepričanje (če je zmotno) postalo tako utrjeno in tako odporno za kritiko. Temu pogoju pa ni težko zadostiti.

Glede na subjektivistično stališče, so domnevno objektivne vrednote dejansko utemeljene na naravnanostih, ki jih oseba ima in tudi sama sebe razume, da prepoznava in se odziva na te vrednote. Če sprejmemo to, čemur je Hume rekel »nagnjenje duha, da se razširja na zunanje predmete«, potem lahko razumemo domnevno objektivnost moralnih kvalitet kot izhajajočo iz tega, čemur bi lahko rekli projekcija ali objektivizacija moralnih naravnanosti. Gre za analogon temu, čemur pravimo »čustvena zmota« [*pathetic fallacy*], to je težnji, da naša

čustva pripisujemo samim predmetom teh čustev. Če nas npr. določena goba napolnjuje z gnusom, potem bomo nagnjeni, da bomo tej gobi sami pripisali nenaravno lastnost pokvarjenosti oz. škodljivosti. Toda v moralnih kontekstih je na delu še nekaj več od te težnje. Same moralne naravnanosti so vsaj deloma družbene; družbeno vzpostavljeni – in družbeno nujni – vzorci obnašanja, ki pritiskajo na posameznika in vsak posameznik teži k temu, da te pritiske ponotranji ter postavi zahteve po teh vzorcih obnašanja zase in za druge. Naravnanosti, ki so objektivizirane v moralne vrednote, imajo tako resnično zunanji izvor, čeprav ne tega, ki jim je pripisan s prepričanjem v njihovo absolutno avtoriteto. Nadalje, nahajamo motive, ki podpirajo objektivizacijo. Moralnost namreč potrebujemo za uravnavanje medosebnih odnosov, za nadzor nad nekaterimi načini, kako se ljudje vedemo drug do drugega, pogosto v sporu z nasprotnimi nagnjenji. Tako torej želimo, da bi bile naše moralne sodbe avtoritativne za druge delovalce kot tudi za nas same; in objektivna veljavnost bi jim podelila to zahtevano avtoriteto. Estetske vrednote so logično v enakem položaju kot moralne; nanje se nanašajo enaki metafizični in epistemološki premisleki.

Toda estetske vrednote so objektivizirane v precej manjši meri; subjektiven status in »teorija zmote« glede teženj po objektivnosti, kot so prisotne v estetskih sodbah, bosta precej lažje pripoznani prav zaradi tega, ker so motivi za njihovo objektivizacijo manj privlačni.

Vendar bi bilo zavajajoče misliti, da gre pri objektivizaciji moralnih vrednot prvenstveno za projekcijo čustev, kakor je to pri »čustveni zmoti«. Bolj pomembne so želje oz. potrebe in zahteve. Kot pravi Hobbes, »karkoli je predmet človekovega poželenja ali želje, je potem to, čemur zase pravi *Dobro*«; in gotovo sta tako pridevnik »dober« kot samostalnik »dobro« v nemoralnih kontekstih rabljena za stvari, ker so takšne, da zadovoljujejo želje. In pojem objektivnega dobrega ali intrinzične vrednosti dobimo tako, da zaobrnemo smer odvisnosti, to je, da naredimo željo odvisno od dobrote, namesto odvisnosti dobrote od želje. K temu pripomore tudi dejstvo, da bodo zaželene stvari posedovale značilnosti, ki jih narede zaželene, in to omogoči vznik želje po njih ali jih naredi takšne, da zadovoljijo določeno željo, ki pa je že tam. Zlahka je namreč zamenjati način, na katerega je zaželenost stvari dejansko objektivna, s tem, da ima ta stvar objektivno vrednost v našem, obravnavanem smislu. Dejstvo, da nam beseda »dobro« služi kot eden izmed osrednjih moralnih izrazov, je sled tega vzorca objektivizacije.

Podobno sorodne rabe besed prekriva razlika med hipotetičnimi in kategoričnimi imperativi. Izjava, da nekdo »naj«, ali še strožje »mora« storiti to in to, je lahko izrecno ali neizrecno podprta s sklicevanjem na njegove želje ali namene in smotre. Prav tako lahko nahajamo sklicevanje na namene nekoga drugega, nemara govorca. »Moraš storiti to« – »Zakaj?« – »Ker jaz hočem to in to«. Moralni kategorični imperativ, ki ga lahko izrazimo z istimi besedami, lahko tako razumemo kot izhajajoč iz prikritja pogojnega stavka hipotetičnega imperativa, ne da bi ta bil zamenjam s podobnim sklicevanjem na govorčeve želje oz. zahteve. Zadevno dejanje je še vedno zahtevano na podoben način, kot bi bilo, če bi bilo ustrezno povezano z željo oz. potrebo, toda ni več dopuščeno, da

obstaja določena naključna potreba, od katere bi bila odvisna njegova zahtevanost. Naj ponovim, takšen korak je razumljiv v luči tega, da naše osrednje in osnovne moralne sodbe predstavljajo družbene zahteve, kjer je izvir zahteve nedoločen in razpršen. Za čigave zahteve in želje gre; za delovalčeve, govorčeve ali tiste nedoločenega mnoštva drugih ljudi? Na nek način od vseh omenjenih, toda nahajamo prednosti v tem, da jih ne določimo natančno. Govorec izraža zahteve kot član skupnosti, v kateri se je razvil in kjer sodeluje v skupnem načinu življenja; kar se zahteva od tega določenega delovalca bi se zahtevalo od kateregakoli delovalca v pomembno podobnih okoliščinah; in tudi od delovalca se pričakuje, da ponotranji te zadevne zahteve in da deluje, kot bi bili cilji, ki terjajo dano dejanje, njegovi lastni cilji.

S tem, ko potlačimo vsakršno izrecno sklicevanje na zahteve oz. potrebe in naredimo imperativ kategoričen, olajšamo pojmovni premik od enega odnosa zahtevanosti do drugega. Moralne rabe izrazov kot so »morati« in »naj bi«, ki so vsi rabljeni tudi za izražanje hipotetičnih imperativov, so sled tega vzorca objektivizacije.

Lahko bi kdo ugovarjal, da ta razlaga normativno etiko pretesno naveže na opisno moralnost, na družbena pravila in družbeno vsiljene vzorce obnašanja, o katerih poročajo antropologi. Toda le stežka bi zanikali, da moralno mišljenje pričenja iz vsiljevanja oz. uveljavljanja družbenih pravil. Seveda pa ni omejeno zgolj na to. Toda tudi ko so moralne sodbe ločene od pravil katerekoli dejanske družbe, so nagnjene k temu, da bi se oblikovale preko sklicevanja na idealno skupnost moralnih delovalcev, kot je Kantovo kraljestvo smotrov, ki bi (z izjemo tega, da ima v njem Bog posebno mesto) ga bilo bolje imenovati skupnost kraljestev smotrov [*commonwealth of ends*].

Še en način, kako pojasniti objektivizacijo moralnih vrednot, je ta, da označimo etiko kot sistem prava, iz katerega je bil odstranjen zakonodajalec. Ta sistem je bil izveden bodisi iz pozitivnega, državnega prava ali domnevnega sistema božjega prava. Ne moremo dvomiti o tem, da lahko izvorom nekaterih značilnosti sodobnih evropskih moralnih pojmov sledimo nazaj v teološko krščansko etiko. Poudarjanje kvaziimperativnih pojmov – da moramo nekaj storiti ali da je nekaj moralno napačno v smislu, ki je blizu »prepovedanemu«, – je zagotovo preostanek božjih zapovedi. Priznati moramo, da so tudi osrednji moralni pojmi pri Platonu in Aristotelu v nekem širšem smislu predpisni in usmerjajo delovanje, toda njuno osredotočanje bolj na pojem »dobrega«, kot pa na »najstvo« kaže, da je njuna etika prej objektivizacija zaželenega in zadovoljevanja, kot pa zapovedanega. Elizabeth Anscombe je zagovarjala tezo, da so moderni, nearistotelovski pojmi *moralne* obveze, *moralne* dolžnosti, tega, kar je *moralno* pravilno in napačno ter »najstva« (v *moralnem* smislu) zdaj zgolj zunanje ostaline miselnega okvira, ki jih je napravil zares razumljive, to je prepričanja v božji zakon. Iz tega izpelje, da je »naj« postala »beseda z zgolj hipnotično močjo« in z zgolj »varljivim videzom vsebine«, in da bi bilo bolje v celoti opustiti takšne izraze in pojme ter se vrniti k Aristotelovim.

To stališče lahko podpremo. Toda čeravno lahko na ta način pojasnimo nekatere značilnosti sodobne moralne filozofije, bi bilo zmotno, če bi celoten problem

zahteve po objektivni predpisnosti razumeli zgolj kot lokalen in nenujen; kot postoperativen zaplet pri družbi, ki ji je bil nedavno s precejšnjo naglico in gorečnostjo izrezan prevladujoč sistem teističnih prepričanj. Kot so pokazali npr. Cudworth, Clarke in Price, so lahko celo tisti, ki še vedno priznavajo božje zapovedi ali pozitivni božji zakon, prepričani, da imajo moralne vrednote objektivno avtoriteto in še vedno usmerjajo delovanje. Odgovarjajoč na Platonovo dilemo iz Evtifrona, so prepričani, da Bog zapoveduje, kar zapoveduje, ker je to samo po sebi dobro ali moralno pravilno, in ne, da je nekaj dobro ali moralno pravilno, zgolj zaradi njegovega zapovedovanja. Sicer tudi za Boga samega ne bi mogli reči, da je dober. Price sprašuje: »Kaj bi bilo bolj nesmiselno kot pa Boga zvesti zgolj na voljo in na ruševinah njegovih lastnosti poveličevati zgolj to?« Dozdevna objektivnost moralne vrednosti je široko razširjen pojav, ki ima več kot en vir, in vztrajajoče prepričanje v nekaj podobnega božjemu zakonu, po tem, ko je prepričanje v božjega zakonodajalca že izpuhtelo, je zgolj eden izmed dejavnikov. Obstaja več raznolikih vzorcev objektivizacije in vsi ti so pustili značilne sledi v naših sedanjih moralnih pojmih in v moralnem jeziku.

11. Splošni cilj človekovega življenja

Za argument iz prejšnjih razdelkov je mišljeno, da se precej splošno nanaša na moralno misel, sicer pa so bili izrazi, v katerih je bil podan, povečini izrazi kantovske in post-kantovske tradicije angleške moralne filozofije. Tistim, ki so bolj doma v drugi tradiciji, to je tradiciji, ki vključuje Aristotela in Akvinskega, se bo morda zdel precej zgrešen. Za njih je temeljni pojem pojem dobrega za človeka, splošnega smotra ali cilja človekovega življenja ali pa morda množice temeljnih dobrin in primarnih človekovih ciljev. Moralno mišljenje sestoji deloma iz doseganja boljšega razumevanja tega temeljnega cilja (ali množice ciljev) in deloma iz ugotavljanja najboljših poti za doseganje ter udejanjenje tega cilja. Toda tak pristop lahko interpretiramo na dva, v temelju različna načina. Glede na prvega je reči, da je nekaj dobro za človeka ali splošni cilj človekovega življenja, zgolj reči, da je to tisto, kar ljudje dejansko zasledujejo ali bi na koncu koncev imeli za zadovoljujoče, ali pa gre za nekaj, kar bi nam (če bi to predpostavili kot neizrecen cilj) omogočilo, da bi razumeli dejanska stremljenja ljudi in našli razumljiv vzorec v tem, kar bi se sicer zdelo kot nepregledna zmešnjava nasprotujočih si namenov. Po drugi interpretaciji je reči, da je nekaj dobro za človeka ali splošni cilj človekovega življenja, reči, da je to človekov pravi cilj, da je to tisto, k čemur bi moral stremeti ne glede na to, ali je to dejansko tako. Pri prvi interpretaciji gre tako za opisno izjavo, po drugi pa za normativno, vrednostno ali predpisno. Toda omenjeni pristop teži k temu, da bi spajal obe interpretaciji oz. da bi izmenjaje prehajal od ene do druge, in ob tem iskal podporo za to, kar je v resnici trditev druge vrste, s sprejemljivostjo izjav prve vrste.

Nimam posebnih ugovorov glede prve interpretacije tega pojma. Dodal bi le opozorilo, da morda obstaja večja raznolikost celo v temeljnih smotrih; več

različnosti v tem, kar bi različni ljudje imeli za končno zadovoljujoče, kot pa to nakazuje izraz »dobro za človeka«. Niti ne ugovarjam drugi, predpisni interpretaciji, dokler je pripoznana kot subjektivno predpisna; to je, da govorec tukaj izraža svoje lastne zahteve in predloge ali pa zahteve tistih gibanj, ki ji zastopa, toda brez dvoma, da hkrati povezuje te zahteve in predloge s tem, kar že prej razume kot temeljni človekov smoter v prvem, opisnem smislu. Dejansko se bom tudi sam skliceval na ta pojem dobrega za človeka, interpretiranega na oba omenjena načina, ko bom v osmem poglavju poskušal orisati konkreten moralni sistem. Toda, če trdimo, da je nekaj objektivno pravi in lasten cilj človekovega življenja, potem je to enako zatrjevanju, da je nekaj objektivno kategorično zapovedano in tako dejansko zapade obsegu naših prejšnjih argumentov. Nadalje je tudi spajanje obeh interpretacij še en vzorec objektiviziranja; zahteva objektivne predpisnosti je vzpostavljena z združitvijo normativnega gradnika druge interpretacije z objektivnostjo, ki jo dovoljuje prva, to je s trditvijo, da k tem in tem stvarem stremimo in so konec koncev zadovoljujoči človeški cilji. Argument relativnosti še vedno velja; bistvene razlike med cilji, ki jih ljudje dejansko zasledujejo in vidijo kot zadovoljujoče, naredijo razlago teh prizadevanj kot posledico nepopolnega dojetja v resnici enotnega dobrega malo sprejemljivo. Enako je z argumentom čudnosti; še vedno se lahko vprašamo, kaj bi ta objektivno predpisna pravilnost resničnega cilja sploh lahko bila, kako je na eni strani povezana s opisnimi značilnostmi tega cilja in na drugi z dejstvom, da je *do neke mere* to dejanski cilj stremljenja ljudi.

Da bi se lahko izognil tem težavam, se bo objektivist morda zatekel k božjemu smotru; resnični smoter človekovega življenja je določen s tem, kar je Bog nameraval (oz. kar Bog še namerava) glede človekovega delovanja in bivanja. Dejanska človeška stremljenja in zadovoljitve so na nek omejen način povezane s tem resničnim ciljem, ker je Bog ustvaril človeka za ta cilj in ga naredil takšnega, da ga zasleduje. Vendar je ta povezanost zaradi neizogibne nepopolnosti ustvarjenih bitij zgolj *omejena*.

Če bi torej lahko ubranili potreben teološki nauk, potem dopuščam uvedbo določene vrste objektivne etične predpisnosti. Ker pa menim, da teizma ne moremo ubraniti, zgornjega premisleka ne vidim kot kakršnokoli grožnjo mojemu argumentu. Bom pa odnos med moralnostjo in vero ponovno premislil v desetem poglavju. Tisti, ki želijo ohraniti teizem kot odprto možnost, lahko berejo argumentacijo naslednjih poglavjih hipotetično, to je kot razpravo, kaj je mogoče reči o moralnosti, ne da bi se zatekli k Bogu, ter nadalje, kaj je moč reči o moralnosti, če bi na koncu koncev opustili verska prepričanja.

12. Zaključek

Trdil sem, da je status vrednot, vključno z moralnimi vrednotami, pravo vprašanje. Moralnega skepticizma, to je zanikanja objektivnih moralnih vrednot ne smemo zamenjevati s katerim izmed mnogih normativnih stališč prvega reda ali s katerokoli jezikovno ali pojmovno analizo. Običajne moralne sodbe vsekakor vključujejo zahtevo objektivnosti, ki se izmuzne tako nekognitivističnim kot

naturalističnim analizam. Moralni skepticizem mora tako prevzeti obliko teorije zmote, to je priznati, da je prepričanje v objektivne vrednote vgrajeno v običajno moralno misel in jezik, toda vztrajati, da je to zakoreninjeno prepričanje zmotno. Kot takšen potrebuje argumente, ki ga bodo podpirali nasproti »zdravi pameti«. Toda takšne trdne argumente je mogoče najti. Premisleki, ki podpirajo moralni skepticizem, so naslednji. Prvič, relativnost in spremenljivost nekaterih pomembnih izhodiščnih točk moralne misli in njihova očitna odvisnost od načina življenja. Drugič, metafizična posebnost oz. čudnost domnevnih objektivnih vrednot, ki bi morale notranje usmerjati delovanje in nas motivirati. Tretjič je tu problem, kako bi lahko bile takšne vrednote posledične oz. supervenientne nad naravnimi značilnostmi. Četrtič, spremljajoča spoznavnoteoretska težava razlage naše vednosti o teh vrednostnih bitnostih in njihovih povezavah z značilnostmi, katerih posledica so. Petič, možnost razlage – v okvirih več vzorcev objektivizacije, katerih sledi ostajajo v moralnem jeziku in moralnih pojmih – kako je možno, da čeravno ni bilo nobenih objektivnih vrednot, so lahko ljudje ne samo verjeli, da so, ampak so se tudi vztrajno oprijemali tega prepričanja. Teh pet točk povzema zagovor moralnega skepticizma, toda enako pomembna je tudi predhodna odprava napačnih razumevanj, ki so pogosto preprečevala, da bi o tej tezi jasno in izrecno premislili, ter razamejitev tistih predmetov, glede katerih je moralni skeptik skeptičen, od številnih drugih podobnih kakovosti in odnosov, katerih objektivni status ni vprašljiv.

Toda kaj, če lahko sprejmemo ta negativnih zaključek, da ni objektivnih vrednot? Kako nam to pomaga pri tem, da bi o etiki rekli kaj pozitivnega oz. konkretnega? Ali ne s tem z enim samim zamahom odpravimo vso normativno etiko in trdimo, da so vse trdilne sodbe prvega reda zmotne, ker vključujejo (zaradi pomenov njihovih izrazov samih) neupravičeno zahtevo objektivnosti? Teh vprašanje se bom lotil v petem poglavju, še prej pa želim povečati in okrepiti zaključek tega poglavja, s tem, da bom preiskal nekatere pomene moralnih izrazov in njihove logične povezave.