ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 12, številka 3, november 2008 · ISSN 1408-2969

DEONTIČNA LOGIKA IN MORALA

Vojko Strahovnik

Moralne dileme in moralna teorija

Univerza v Ljubljani

Citiranje: Vojko Strahovnik, »Moralne dileme in moralna teorija«, *Analiza: časopis za kritično misel* 12, št. 3 (2008): 29–60.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

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.

Vojko Strahovnik
Univerza v Ljubljani

Moralne dileme in moralna teorija

V članku je predstavljena tema moralnih dilem. V uvodu so nanizani osrednji problemi, ki so v etiki vezani na pojav moralnega konflikta in moralnih dilem, ter zgodovina in struktura razprave o dilemah. Nato sledijo štirje vsebinski sklopi. V prvem sklopu je obravnavan odnos med moralnim konfliktom in moralnimi dilemami; predstavljenih je nekaj primerov dilem ter vrste dilem. V drugem razdelku so predstavljani argumenti, ki iz obstoja, strukture ter fenomenologije moralnega konflikta izpeljujejo pomembne posledice za metaetiko. Tretji razdelek se ukvarja s posledicami moralnih dilem za moralno teorijo, posebej njeno konsistentnost. Predstavljeni so paradoksi v deontični logiki, ki izhajajo iz situacije moralne dileme. V zadnjem razdelku je obravnavan moralni preostanek skupaj z njegovo fenomenologijo, kjer je razprava usmerjena k naravnanostim, kot so obžalovanje, slaba vest, kesanje in krivda.

Ključne besede: moralna teorija, moralne dileme, metaetika, deontični paradoksi, moralni preostanek, obžalovanje.

Zamislite si, da se znajdete na trgu majhne vasi v Južni Ameriki in ste priča naslednjemu prizoru. Na enem koncu trga je ob zid privezanih dvajset indijanskih domorodcev, v očeh katerih lahko razberete strah, grozo in obup. Pred njimi stojijo oboroženi moški. Do vas stopi uglajeno oblečen moški, za katerega se izkaže, da je nekakšen vodja oborožene skupine na vasi. Temeljito vas izpraša o tem, kako ste se znašli v vasi, in prepričate ga, da vas je v te kraje pripeljala botanična odprava in pustolovski duh. Moški vam razloži, da so privezani naključni izbrani člani domorodskega ljudstva, ki je nedavno protestiralo proti vladnih ukrepom, ker krčijo njihovo ozemlje. Nameravajo jih usmrtiti. Toda, ker ste obiskovalka oz. obiskovalec iz daljne dežele, vam vodja po tradiciji in kot izkaz spoštovanja ponudi izjemno pravico, da lahko sami usmrtite enega izmed domorodcev. Če se odločite za to možnost, bodo v čast tega izjemnega dogodka in kot znak posebne milosti izpustili preostalih devetnajst ljudi. Če zavrnete ponudbo, bo postopek usmrtitve dvajseterice izvršen, kakor je bilo sprva predvideno.[1] Kaj bi morali storiti v tej situaciji? Če bi sledili posledicistični etiki (npr. preprosti različici utilitarizma), potem je najbrž pravi odgovor ta, da bi morali sprejeti ponujen predlog in usmrtiti nesrečnega

[1] Primer je vzet iz članka Bernarda Williamsa »A Critique of Utilitarianism« (1973) in deloma spremenjen.

domorodca. Navsezadnje je smrt zgolj enega človeka boljše stanje stvari, kot pa smrt dvajsetih. Po drugi strani bi glede na etike zapovedi in pravil s tem kršili načelo prepovedi ubijanja. Je možen še kakšen odziv? Bi lahko npr. sploh zavrnili predlog sam kot nemoralen oz. stanje kot moralno nesprejemljivo do te mere, da ne bi želeli sodelovati kot nekdo, ki mora ubiti enega, da bi rešil devetnajst ljudi? Je takšen umik lahko sam po sebi moralno sporen? Gotovo je primer zagoneten in kakršnakoli rešitev se bo verjetno izkazala kot pomanjkljiva vsaj v nekaterih ozirih. So pa takšni in podobni primeri moralnih dilem ter njihova struktura zanimivo področje moralne teorije.

Moralna dilema vznikne, ko se npr. znajdemo v situaciji, kjer si naše temeljne moralne intuicije nasprotujejo med sabo oz. se med njimi ne znajdemo več; kjer se določeno moralno načelo izkaže kot nezadostno ali pa bi njegova uporaba imela moralno katastrofalne posledice; kjer so si enako pomembne dolžnosti, vrednote, pravice, vrline ali ustrezna skrb v medsebojnem nasprotju (npr., ko bi želeli biti pravični, a bi s tem nekoga hudo prizadeli); nadalje jih lahko razumemo tudi kot situacijo, kjer bi morali narediti dve sicer nezdružljivi dejanji; kot situacijo, ki se nam kaže kot takšna, v kateri bomo ravnali napak, ne glede na to, za katero izmed alternativ se bomo odločili; kot situacijo, v kateri je vrednost alternativ neprimerljiva oz. nesomerna ipd. Takšni moralni konflikti in dileme se zdijo del naših življenj in pogosto smo ujeti v težaven ter zagoneten precep glede tega, kaj bi bilo moralno pravilno storiti. Nekatere izmed takšnih dilem so vezane na našo zasebno življenje in odnose, ki jih imamo s pomembnimi drugimi, druge so lahko npr. vezane na naš poklic in delo, spet tretje lahko zadevajo dobro skupnosti, v kateri živimo. Pomislimo npr. samo na razprave o moralnem statusu evtanazije ali pomoči pri samomoru, o priznavanju nekaterih pravic živalim kot čutečim bitjem, o kloniranju ljudi in posegih v genski material, ki se bo v prihodnosti verjetno zelo radikalno soočilo s številnimi moralnimi vprašanji.

Začetno bi lahko moralno dilemo opredelili kot situacijo, v kateri smo kot delovalci obvezani, da storimo dejanje α in hkrati obvezani, da storimo dejanje β, a ne moremo storiti obojega. Preprosteje in na nekoliko drugačen način bi lahko rekli tudi, da smo v moralni dilemi obvezani, da storimo dejanje α in hkrati obvezani, da tega ne storimo. Gre torej za neko napetost, nezadostnost ali celo vrsto protislovja ali paradoksa znotraj moralne misli. Poleg pravkar omenjene normativne strukture, v kateri nas dvoje dolžnosti, vrednosti, vrlin ali razlogov vleče v nasprotne si smeri, imajo moralne dileme tudi svojstveno fenomenologijo, tj. kvalitativna izkustva, ki so vezana na to, kako je biti ujet v moralni dilemi, se v njej odločati in delovati ter kaj odločitvi sledi. Eden izmed vidikov moralne fenomenologije dilem bi bil lahko npr. ta, da takšno situacijo občutimo kot moralno pomembno, pri čemer si kljub občuteni težavnosti ali celo brezizhodnosti prizadevamo priti do pravilnega odgovora na vprašanje, kaj storiti ter v skladu z njim ravnati. V primeru tragičnih moralnih izbir se npr. počutimo, kakor da je na nas ostal moralni madež, čeprav smo po najboljši možni presoji storili vse, kar smo lahko storili.

Na tematiko moralnih dilem je v moralni teoriji vezana kopica vprašanj in problemov. Ali so moralne dileme sploh možne oz. ali obstajajo pristne moralne

dileme ali pa so zgolj navidezne? Ali nam moralnost sploh kdaj lahko nalaga dve nezdružljivi dolžnosti? Kako najbolje opredeliti moralne dileme in moralni konflikt? Kakšne posledice ima pripoznanje pristnih moralnih dilem za moralno teorijo samo? Kakšna je temeljna fenomenologija moralnih dilem in moralnega konflikta ter na kakšen način je lahko pomembna za moralno teorijo? Ali so katera moralno-teoretska stališča oz. moralne teorije v prednosti pred drugimi glede razlage možnosti in narave moralnih dilem? Bolj praktične plati moralnih dilem pa se npr. dotikajo vprašanj o tem, ali so vse moralne dileme razrešljive ali pa obstajajo tudi nerešljive dileme, ter katerim moralnim merilom, vodilom ter odločitvenim postopkom je v primerih moralnega konflikta modro slediti, če takšna merila in odločitveni postopki sploh obstajajo? Ali smo v situaciji moralne dileme res storili nekaj moralno napačnega, ne glede na to, kako smo se odločili? Kakšne naravnanosti naj bi kot moralni delovalci oblikovali po odločitvi v dilemi? Ali se lahko moralnim dilemam izognemo in kaj bi takšno izogibanje pomenilo?

Moralne dileme tako predstavljajo zelo zanimiv problem moralne teorije, ki pa je bil v preteklosti precej zapostavljen. Zanimanje zanj je poraslo šele v zadnjih desetletjih. Slikovito je to opisal Alasdair MacIntyre; če bi zbrali literaturo o moralnih dilemah in bi njen prvi zvezek segal skozi vso zgodovino moralne teorije od Platona do Rossa, drugi pa bi se začenjal v drugi polovici dvajsetega stoletja, bi slednji zvezek po obsegu daleč presegal prvega (MacIntyre, 1990: 382, nav. po Donagan, 1993: 7). Od kod ta vzpon zanimanja pri filozofih? MacIntyre kot nezadostna zavrne dva sicer pogosta odgovora. Prvi odgovor poskuša najti izvore tega porasta zanimanja v razvoju in napredku sodobnega sveta, npr. na področjih medicine, biotehnologije, vojaške industrije, zapletenih birokratskih struktur, razvoja informacijskih ter komunikacijskih tehnologij ipd. Gotovo je res, da smo npr. s sedanjimi možnostmi podaljševanja in ohranjevanja življenja človeškega telesa postavljeni pred nove izzive, zanimiva vprašanja in tudi vsakodnevne težavne odločitve, ki jih prej ni bilo, stare moralne teorije pa nam o teh vprašanjih pogosto ponujajo nasprotujoče si odgovore ter preprosto odpovedo. Drugi odgovor vidi porast zanimanja za dileme kot posledico gibanj za pravice manjšin, neenakopravnih in zatiranih skupin kot npr. temnopoltih, žensk, istospolno usmerjenih in živali, ki so pokazala na neskladja v tradicionalnih moralnih teorijah na eni strani in praksah na drugi ter odprla številna moralna vprašanja. Toda nobeden izmed teh odgovorov vzet zase niti oba skupaj ne moreta v zadostni meri pojasniti porasta zanimanja za dileme. Pojav novih okoliščin in novih primerov ne kaže nujno na zmotnost moralnih teorij, temveč kvečjemu na njihovo nepopolnost in nedodelanost. In vedno nova vprašanja, ki jih odpiramo, lahko vidimo tudi kot porast moralne občutljivosti družbe. Vzrok je bolje iskati v novem gledišču moralnih teoretikov, ki vse bolj poudarjajo širok pogled na moralno teorijo, ki ne more biti več omejena zgolj na metaetiko ali na razpravo o temeljni normativni strukturi (npr. utilitarizem, deontološke teorije, vrlinska etika) moralnosti, temveč mora zaobjeti celotno moralno izkušnjo ter se zavedati tudi svoje zgodovinske pogojenosti.

V razpravi o dilemah si nasproti stojita dve temeljni gledišči. Z gledišča *poenotenosti* in *urejenosti* moralne teorije so dileme videti kot tujki, ki moralno teorijo razbijajo. Ker naj bi obstoj dilem pomenil nekonsistentnost moralne misli, lete niso možne. Izkustvo moralnega konflikta je zgolj dozdevno, pojasnimo pa ga lahko s pomanjkanjem spoznavnih dokazil, pomembnih za presojo in nameravanje ter pomembnostjo, ki jo moralnost ima v naših življenjih. V tem toku razmišljanj so v zgodovini etiške misli tako raznorodni misleci, kot so Akvinski, Kant, Mill in Ross, vsi zavračali možnost pristnih moralnih dilem. V sodobnejšem delu razprave so nasprotniki možnosti dilem med drugimi Hare, Davidson, Donagan, Conee in McConnell.

Drugo gledišče pričenja z *moralnim izkustvom*. Pogosto se nam zdi, da smo ujeti v moralni konflikt in v pristne moralne dileme – ne nazadnje so bogato zastopane v literarnem ustvarjanju, ki bi pogosto brez njih bilo manj privlačno – in če so dileme dejstvo naših moralnih življenj, potem moramo dopustiti možnosti in obstoj takšnih dilem. Še več, razkrivajo pomemben del oz. pomembne značilnosti moralnosti same. Kljub množici nasprotnih argumentov pripoznanje moralnega konflikta in pristnih moralnih dilem nima usodnih posledic za moralno teorijo. Nasprotno, slednjo to pripoznanje okrepi, saj preko tega dobi model, kako pojasniti moralno fenomenologijo, ki konflikte in dileme – kakor jih nahajamo v našem moralnem izkustvu – spremlja. Moralna teorija, ki zmore ponuditi prepričljivo sliko moralnega konflikta in pojasniti moralna izkustva, naravnanosti in občutja, ki takšne konflikte spremljajo, je v prednosti pred moralno teorijo, ki tega ne zmore in možnost pristnega moralnega konflikta in dilem preprosto odpravi. Zagovorniki tega drugega stališča so Sartre, Williams, Nussbaumova, Marcusova, Lemmon in van Frassen.

Na splošno lahko rečemo, da se v razpravi o moralnih dilemah srečujejo štiri vsebinska osišča, ta pa so (i) *metaetični* vidik (vprašanje združljivosti obstoja pristnih dilem in izbranih metaetičnih stališč), (ii) vidik *normativne strukture* moralnih teorij (struktura moralnega konflikta; konflikt v monističnih in pluralističnih moralnih teorijah), (iii) *meta-teoretski* vidik (vprašanja konsistentnosti moralne teorije in njene vloge) in (iv) vidik *moralne fenomenologije* (izkustveni vidiki moralnega konflikta in dilem ter fenomenologija moralnega preostanka). Vseh teh se lotevamo tudi v nadaljevanju.

Članek je razdeljen na štiri glavne razdelke. V prvem razdelku obravnava pojme moralne dileme, moralnega konflikta in moralnega preostanka. Opisanih je nekaj primerov moralnih dilem, ki bodo v nadaljevanju lahko služili kot ilustracije ob razreševanju teoretskih problemov. Kratko je podana tudi taksonomija dilem. Drugi razdelek se ukvarja z odnosom med moralnimi dilemami in metaetiko. Razvita je predvsem razprava o združljivosti pristnih moralnih dilem s stališčem moralnega realizma (moralne sodbe imajo resničnostno vrednost in vsaj nekatere so resnične) in s stališčem moralnega kognitivizma (moralne sodbe so oz. izražajo pristna prepričanja). Tretji razdelek namenja prostor razpravi o odnosu med dilemami in moralno teorijo. Predstavljeni so argumenti, ki kažejo na to, kako lahko moralne dileme pomenijo določene notranje napetosti in nekonsistentnosti znotraj moralne teorije. V četrtem razdelku je obravnavana struktura moralnega konflikta in moralnih dilem, kolikor je ta pomembna za

fenomenologijo moralnega preostanka, posebej pa je obravnavan problem obžalovanja in sorodnih naravnanosti. Ob koncu je kratko orisano tudi stališče glede obstoja in narave moralnih dilem, ki izvira iz pluralističnega intuicionizma W.D. Rossa.[2]

1. Dileme, moralni konflikt in moralni preostanek

Neredko se pri svojem moralnem presojanju znajdemo v situaciji, ko ni enostavnega odgovora na vprašanje o tem, kaj moramo storiti. Soočeni smo s *težko moralno odločitvijo*, ki jo lahko spremlja tudi čustveno breme narave ali posledic te odločitve. Prijatelju sem obljubil pomoč, sedaj pa me je bolezen v družini postavila v položaj, ko moram tehtati med izpolnitvijo dane obljube in pomočjo pomembnemu drugemu. Sartre je slikovito opisal primer študenta, ki se je v tragičnih okoliščinah izbruha vojne znašel ujet med dolžnostjo pomoči in skrbi za svojo bolno mater ter dolžnostjo obrambe domovine. V takšnih primerih rečemo, da smo se znašli v moralnem *konfliktu* oz. pred moralno *dilemo*. Pomembno pa je, da slednja ni nujno *vsaka* moralno težka odločitev. Pogosto gre namreč v prvi vrsti za *spoznavni problem* oz. za nezadostnost spoznavnih dokazil, na podlagi katerih bi lahko oblikovali premišljeno in utemeljeno sodbo oz. odločitev. Kadar npr. situacije pred nami ne poznamo dovolj, se moramo odločiti v naglici, ne zmoremo predvideti vseh posledic določenega dejanja ali njegove opustitve, ali pa kadar ne vemo, katero moralno načelo je pomembnejše oz. ali sploh velja za dani primer, potem lahko gre v prvi vrsti za spoznavno dilemo, ne pa za *pristno moralno dilemo* oz. *pristen konflikt*. Z drugega gledišča lahko to razliko opazimo takrat, kadar neko našo, sicer težko odločitev spremlja misel »Če bi vedel…«. Slednja nakazuje, da je problem v pomanjkanju vednosti ali v negotovosti, ne pa v moralnem konfliktu samem. To značilnost je lepo izrazil Dancy z mislijo, da pripoznanje pristnih moralnih dilem pomeni, da »*je svet lahko moralno zelo neprijazen* [*angl. morally nasty*] *in to ne zgolj zato, ker mi sami ne zmoremo ustrezno dojeti in razrešiti stvari*« (Dancy, 1993: 125). Ne želim zanikati, da ni med obema tipoma dilem tudi precejšnje sivo področje, niti ne tega, da ena vrsta dilem pogosto spremlja drugo. Vendar menim, da je razlika med njima intuitivno dovolj jasna za namene te razprave.

Preden bomo skušali zarisati razliko med moralnim konfliktom in dilemo, naj opišem še nekaj primerov moralnih dilem kot dobrodošlo pomoč za ponazoritev posameznih točk nadaljnje razprave ter podam preprosto taksonomijo dilem.

> *Obljuba in pomoč v nesreči.* Prijatelju sem obljubil, da se z njim ob določenem času dobim v mestu, da mu bom pomagal pri pripravi pomembnega projekta. Na poti tja sem priča prometni nesreči, v kateri je udeleženec resno poškodovan. Če se ustavim in pomagam, bom moral prelomiti dano obljubo. Če se ne ustavim, bodo ponesrečenca doletele resne posledice za njegovo zdravje.

[2] Članek je skrajšana in predrugačena različica 5. poglavja moje doktorske disertacije *Moralni intuicionizem, partikularizem in sodobna metaetika* (Ljubljana, 2007).

Heinzova dilema. Poznanih je več različic te dileme, kjer si nasproti stojita dolžnost pomoči bližnjim in prepoved prisvajanja tuje lastnine. Heinz doma skrbi za bolno ženo, ki svoje dneve preživlja v hudih bolečinah, ker na voljo nima ustreznega zdravila. V bližnji lekarni imajo to zdravilo, vendar je cena za Heinza previsoka, saj lahko s prihranki zbere le polovico potrebne vsote. Lekarnar prodaja zdravilo za ceno, ki je mnogo višja od »priporočene«, saj zagovarja zakone ponudbe in povpraševanja, zavrne pa tudi vse Heinzove predloge, da bi za zdravilo ponudil, kolikor pač ima ali da bi mu zdravilo poplačal kasneje. Kaj naj Heinz stori? Naj poskuša ukrasti zdravilo ali pusti svojo ženo trpeti bolečine?

Sartrov mladenič. Sartre opisuje primer situacije, ko ga je med drugo svetovno vojno s prošnjo za nasvet obiskal mladenič, ki se je odločal med tem, ali naj ostane doma in skrbi za svojo bolno mater ali pa naj odide od doma, se pridruži francoskemu uporniškemu gibanju v Angliji in se bori proti nacističnim okupatorjem, ki so mu ubili starejšega brata, ter na ta način izpolni svojo dolžnost do domovine in maščuje smrt brata. Mladenič je živel sam z materjo, ki jo je že prizadela bolečina ob izgubi enega sina, in odhod mlajšega bi jo močno prizadel.

Sofijina izbira. Sofija je mati dveh otrok. Skupaj se med vojno znajdejo v nacističnem koncentracijskem taborišču. Paznik stopi pred Sofijo in ji naloži naslednjo izbiro. Prizanesel bo enemu izmed njenih otrok, drugemu pa namenil smrt. Sofija mora odločiti, kateri izmed otrok bo preživel. Če bi zavrnila odločitev, bo ubil oba njena otroka ter njo samo. Zdi se, da ima Sofija enako močne razloge, da reši katerega koli od otrok. Kaj naj torej stori? Katero izmed možnosti naj izbere?

Goreča hiša. Prebudiš se sredi požara v goreči hiši. V sobi poleg tvoje sta otroka dvojčka. Iz požara lahko rešiš le enega. Za katerega se boš odločil? O podobnem resničnem primeru so poročali tudi iz Etiopije, kjer se ženska brez hrane in vode ostala sama v vasi s svojima dvema otrokoma. Vedela je, da je preslabotna, da bi oba otroka nesla do postaje s pomočjo, da pa bi sama zgolj z enim imela dobre možnosti za preživetje. Kaj bi morala storiti? Naj pusti enega izmed otrok v zapuščeni vasi?

Reševalni čoln. Po brodolomu ladje se na reševalni čoln reši nekaj ljudi. Po kratkem času v ledeno mrzli vodi najdejo še nekaj preživelih, jih potegnejo na krov čolna, a zaradi prevelike obremenitve in nevihte z nalivi začne ta počasi toniti. Ali morajo sedaj ti zadnji preživeli zapustiti čoln? Naj ga zapusti nekdo drug?

Tramvaj. Na zelo strmem delu delavci popravljajo progo tramvaja. Temu nenadoma popustijo zavore in strga se tudi varnostna vrv, ki ga je držala

pri miru. Tramvaj zdaj drvi navzdol in bo gotovo usodno povozil pet delavcev, ki ravno popravljajo tir, po katerem tramvaj pelje. Na srečo smo v bližini kretnice in lahko preusmerimo drveči tramvaj na drugi tir, kjer trenutno dela izvaja le en delavec. Ali bomo prestavili ročko kretnice? (Primer je v razpravo uvedla Philippa Foot, za njo pa preoblikovala tudi Judith Jarvis Thomson.)

Votlina in debeluh. Ko skupina ljudi raziskuje votlino, se poruši strop rova, ki jo je povezoval z izhodom. Sedaj vodi iz votline le ozka odprtina. Votlino tudi hitro zaliva voda, ki grozi z utopitvijo. V izhodni odprtini pa se je zagozdil debeluh, ki ne more ne naprej ne nazaj, niti s pomočjo ljudi v votlini. Ostali udeleženci v nesreči sicer lahko uporabijo dinamit, da bi povečali odprtino, a bi s tem ubili debeluha v odprtini. Ali je moralno dopustno, da se rešijo s tako grozovitim dejanjem?

Primer Sammyja Linaresa. V avgustu 1988 je osemmesečni Sammy Linares pogoltnil balon in se pričel dušiti. Odpeljan je bil v bolnišnico v Chicagu, kjer so ga oživljali in nazadnje priključili na respirator. Ugotovili so, da ima nepopravljive možganske poškodbe in bo v komi vztrajal v vegetativnem stanju. Proti željam staršev je bolnišnica zavrnila vse prošnje, da naj izključijo respirator, ker naj bi to bilo proti »politiki bolnišnice«. Po večkrat ponovljenih prošnjah je v decembru oče Rudy v bolnišnici odklopil respirator, a ga je osebje priključilo nazaj. 26. aprila 1989 je oče prišel na oddelek bolnišnice s pištolo z namenom, da prisili osebje, da naj mu pustijo izključiti Sammyev respirator. Ali naj izvede svoj načrt? … Oče se je odločil uporabiti grožnje, ter končati sinovo življenje. Šestnajstmesečnega Sammyja, ki je bil osem mesecev priključen na respirator, je pestoval, dokler deček pol ure zatem ni umrl v njegovem naročju.

Jeftejeva dilema. V 11. knjigi *Sodnikov* je opisana naslednja dilema. Jefte se je kot vojvoda v boju Gileádcev z Amónovi sinovi zaobljubil Bogu, da če mu ta milostno nakloni zmago, mu bo kot žrtveno daritev podaril živo bitje, ki mu bo kot prvo v dobrodošlico prišlo naproti skozi vrata njegove hiše, ko se bo vračal iz bitke. Bog mu nakloni veličastno zmago nad Amónci, a ob vrnitvi domov ga prva priteče pozdravit njegova hči edinka. Jefte je razklan med dvema absolutnima dolžnostma (glede na moralo, ki ji sledi) – med obljubo, ki jo je dal Bogu, in med zavezo ne ubijati nedolžnih ljudi.

Agamemnonova dilema. Ko se je Agamemnon s svojo zbrano vojsko v Avlidi pripravljal, da izpluje proti Troji, je med zbranimi začela kositi kuga, ladjevje pa je bilo ujeto v brezvetrje. Agamemnonu je modrec napovedal, da bo lahko pomiril jezo bogov le s tem, da namesto običajne živalske žgalne daritve žrtvuje svojo hčer Ifigenijo. Agamemnon je tako

pred izbiro, da bodisi pogubi nešteto svojih vojakov in svoji državi odvzame možnost pomembne zmage nad Trojo bodisi ubije svojo hčer.[3] (Za zbirko drugih moralnih dilem in razpravo o njih glej Cohen, 2003.)

V splošnem lahko razlikujemo med naslednjimi vrstami moralnih dilem (prim. McConell, 2002):

(A) *Spoznavne dileme* in *prave moralne dileme.* To razliko sem opredelil že na začetku razdelka. Spoznavne dileme vznikajo iz pomanjkanja in nezadostnosti informacij o predmetu sodbe, medtem kot gre pri pristnih moralnih dilemah za nasprotovanje med moralnimi dolžnostmi, vrednostmi ali razlogi.

(B) *Samonaložene dileme* in *dileme vsiljene od zunaj*. Samonaložene dileme so dileme, ki nastanejo zaradi delovalčevih predhodnih napačnih ali nepremišljenih dejanj. Takšen je primer dileme, ko se zavežem z dvema obljubama, za kateri vem, da jih ne bo mogoče oboje izpolniti. Dileme, ki so delovalcu vsiljene neodvisno od njegovih izbir, dejanj oz. od zunaj, so neodvisne od moralne pravilnosti in nepravilnosti oz. od premišljenosti in nepremišljenost delovalčevega predhodnega ravnanja (*Goreča hiša* in primer matere iz Etiopije). Razlika je pomembna predvsem za racionaliste, kot je bil npr. Akvinski, ki znotraj svojih etičnih sistemov ne dopuščajo obstoja moralnih dilem te druge vrste, saj naj bi to kazalo na njihovo nekonsistentnost in posledično zmotnost. Sistem resničnih moralnih načel je za Akvinskega torej takšen, da če jim v delovanju vedno slediš, potem se ne moreš znajti v takšni situaciji, kjer bi ti ta načela nalagala, da moraš neko dejanje storiti kot tudi to, da ga ne smeš storiti; torej, da se ne moreš znajti v moralni dilemi. Nič pa ne preprečuje možnosti dilem prve vrste, torej dilem, ki so posledica naše predhodne napačne odločitve oz. moralno napačnega ravnanja. Dileme te druge vrste pa ne pomenijo nekonsistentnosti v izbranem sistemu moralnih načel.

[3] Nekateri izmed teh primerov dilem so dejanski, drugi temeljijo na dejanskih primerih, spet tretji pa imajo v razpravi pogosto zgolj vlogo t. i. miselnih poskusov, kjer gre za testiranje moralnih intuicij ljudi. Strinjam se s tezami Julie McDonald (1993), da je sama razprava o dilemah lahko pogosto določena s strani predhodnih predpostavk moralne teorije (o delovalcih, o moralnem odločanju, o vlogi moralne teorije ipd.) ter s strani izbranih primerov samih. Večina primerov dilem, ki jih srečamo v razpravi, je *»tankih«*, tj., opisane so zgolj z nekaj stavki in večinoma je govora o konfliktu med dolžnostmi. V resnici so dileme dosti bolj bogate, in »tankost« osiromaši sliko moralnega konflikta, kar lahko vodi do neutemeljenih zaključkov v razpravi o dilemah. Prav tako so avtorji večinoma osredotočeni na »javne« dileme (vojna, zdravniki, skupnost), manj pa na »osebne« dileme, ki vznikajo znotraj *bogate mreže povezanosti, navezanosti, skrbi, odnosov* in kjer ne gre zgolj dolžnosti, temveč tudi druge odtenke odgovornosti. Nadalje je spregledana njihova časovna dimenzija; *»moralna zgodovina«* dileme je običajno postavljena ob stran, posledično pa umanjka umestitev dileme v *kontekst*. Delovalec je pojmovan kot »idealen, popoln, nevtralen, brezzgodovinski delovalec«. Avtorica tako kot eno izmed posledic zgornjih ugotovitev navaja obravnavo moralnih dilem kot nečesa negativnega, nečesa, čemur se moramo ogibati, ne pa npr. kot priložnosti za moralno rast.

(C) *Dileme vezane na zapovedi (obligacijske dileme)* in *vezane na prepovedi (prohibicijske dileme)*. Dileme vezane na zapovedi vznikajo iz situacij, kjer je prisotno več enako pomembnih zapovedanih dejanj (*Sartrov mladenič*), medtem ko prohibicijske dileme nastajajo tam, kjer gre za enako močne prepovedi, ki izločijo oz. prepovedo alternativna ravnanja (*Jeftejeva dilema*, *Sofijina izbira*).

(D) *Dileme vključujoče več različnih moralnih načel (nesimetrične dileme)* in *dileme znotraj enega samega načela (simetrične dileme)*. Nesimetrične dileme vključujejo več raznolikih načel ali vrednosti (*Sartrov študent, Jeftejeva dilema, Heinzova dilema*), simetrične dileme pa so dileme znotraj enega samega načela in zadevajo enak tip dejanja (*Goreča hiša, Sofijina izbira*).

(E) *Dileme vezane na eno osebo* in *vezane na več oseb*. Poleg običajnih dilem, ki so vezane zgolj na enega delovalca, si lahko zamislimo tudi dileme, ki so vezane na več delovalcev. Njihovo strukturo bi lahko zajeli takole: (1) oseba A je zavezana storiti α in lahko stori α; (2) oseba B je zavezana storiti β in lahko stori β; (3) A in B ne moreta storiti α in β hkrati oz. ne moreta izpolniti obeh obvez.

(F) *Tragične dileme.* Tragične dileme so nerešljive moralne dileme, ki jih spremlja občutek, da kakor koli bomo ravnali, bomo ravnali napak. Zdi se, da v njih ne moremo sprejeti prave odločitve. Wiggins je to ubesedil, da »*se zdi, da na polju praktičnega zagotovo obstajajo absolutno neodgovorljiva vprašanja – npr. primeri, ko je situacija tako grozna in so alternative tako strahovito odbijajoče, da nič ne more šteti kot ustrezen praktičen odgovor*« (Wiggins, 1988: 159–60).

Vseskozi do sedaj smo govorili tako o moralnih *dilemah* kot o moralnem *konfliktu*. Za namen nadaljnje razprave bi potrebovali natančnejše razlikovanje med obojim. Tu in tam pri avtorjih ne srečamo jasne razlike oz. sta pojma konflikta in dileme rabljena kot sinonima (prim. Williams, 1978; Hare, 1978). Pozorni moramo biti tudi na to, da opredelitve obeh pojmov in razlike med njima že same ne predpostavljajo določenih normativnih ali metaetičnih stališč. Najbolj pogosto je razumevanje, kjer so moralne dileme opredeljene kot vrsta moralnega konflikta (Brink, 1996; Donagan, 1993). Namesto para moralni konflikt–moralna dilema, pa nahajamo tudi razlikovanje med rešljivimi in nerešljivimi moralnimi konflikti, kjer so moralne dileme mišljene kot slednja vrsta konfliktov (Foot, 1983, 2002).

Moralni konflikt naj bi tako bila situacija, kjer si naše moralne intuicije ali sodbe o dolžnostih nasprotujejo, kjer se izbrana moralna načela izkažejo kot nezadostna ali pomanjkljiva, kjer sta v nasprotju dve vrednosti oz. dve moralni dobri, dve dolžnosti, dve pravici, dve vrlini ali pa poljubna kombinacija le-teh. Moral-

na dilema je tisti moralni konflikt, kjer sta dolžnosti, vrednoti ali vrlini na obeh straneh v grobem enako močni oz. enakovredni (prim. Brink, 1996: 106). Kakor smo že omenili, so takšne situacije neredko spoznavno težavne za pravilno dojetje (tudi zaradi nesomernosti in nenadomestilnosti posameznih dolžnosti ali vrednot) in jih pogosto spremlja tudi močno čustveno breme odločitve ali njenih posledic. Tako je npr. za Harea moralni konflikt situacija, *»v kateri se nam zdi, da imamo nasprotujoči si dolžnosti«* (Hare, 1978). Pogost in znan je konflikt med moralno (ne)pravilnostjo dejanja in vrednostjo posledic (dobrim ali slabim) tega dejanja. Znamenit je npr. Kantov primer, ali smo obvezani povedati resnico in torej ne lagati tudi zlonamernemu morilcu, ki zasleduje svojo nedolžno žrtev. V tem primeru je moralno napačno lagati, a bi imela ta laž najverjetneje dobre posledice, ker bi z njo rešili žrtev. Z drugega gledišča je izrekanje resnice moralno pravilno oz. naša dolžnost, a ima slabe posledice. Sorodnen temu je tudi Platonov primer vrnitve shranjene stvari (meča) prijatelju, ki trenutno ni povsem priseben. Toda vseh dilem ne moremo preprosto zvesti na ta vzorec, niti samih predpostavk tega vzorca ne sprejemajo vse moralne teorije. Za moralnega posledicista oz. utilitarista je dolžnost preprosto izenačena z dejanjem, ki bi izmed vseh alternativ privedlo do najboljših posledic.

Pojma moralnega konflikta in moralnih dilem lahko (morda najenostavneje in najbolj nevtralno) razumemo tudi s pomočjo *moralnih razlogov. Moralni konflikt* je situacija, kjer smo soočeni z moralnimi razlogi, izmed katerih nekateri govorijo v prid, drugi pa proti določenemu ravnanju ali različnim ravnanjem, ki jim ne moremo slediti hkrati. (Razlogi lahko izhajajo iz moralnih načel, dolžnosti, vrednot, vrlin, skrbi ipd.) Pri tem ni pomembna moč oz. izenačenost moči posameznih razlogov. Npr. v zgoraj opisanem primeru konflikta med izpolnitvijo obljube in pomočjo bolnemu članu družine si lahko zamislimo, da gre za razmeroma nepomembno obljubo na eni in življenje ogrožajočo situacijo na drugi strani. Ne glede na moč vpletenih razlogov gre za moralni konflikt, čeravno z vidika presoje situacija ne predstavlja posebnih težav (vsaj večini moralno občutljivih moralnih delovalcev verjetno ne).

Ob robu si lahko zastavimo tudi vprašanje, ali gre pri nasprotovanju med *moralnim* in *nemoralnim* razlogom (ali več razlogi na katerikoli strani) prav tako za moralni konflikt? Zamislimo si, da pri odločitvi tehtam med izpolnitvijo obljube in lagodnim popoldanskim počitkom, ki si ga že tako dolgo želim. Ne želim zanikati, da se pogosto znajdemo v takšnih konfliktih ali da vprašanje, kdaj moralni razlog pretehta nemoralnega, ni pomembno praktično in tudi moralno vprašanje. Vendar takšnih primerov primarno ne bom razumel kot moralnih konfliktov. Williams (Williams, 1978: 108–9) npr. glede tega vprašanja uporabno razlikuje med *moralnim* najstvom in *namernostnim* oz. *deliberativnim* najstvom. Tudi v primerih konflikta med moralnim in nemoralnim razlogom si zastavljamo vprašanje »Kaj moram oz. naj storim?«, vendar je pomen najstva pri tem vprašanju drugačen in nadomesti ga lahko običajno vprašanje »Kaj (mi je) storiti?«.[4] Odgovor na moralno vprašanje se v konfliktu med moralnim in

[4] Prvo je »What I ought to do?« drugo pa »What am I to do?«.

nemoralnim razlogom zdi na prvi pogled jasen. Samo moralni razlogi lahko ustvarijo moralno obvezo, torej *moram* storiti, kar mi nalaga moralni razlog. Ne bom razpravljal o vprašanju, ali moralni razlogi vedno pretehtajo nemoralne razloge in o vprašanju šibkosti volje, saj bi to terjalo posebno obravnavo.

Moralno dilemo lahko sedaj opredelimo kot moralni konflikt, v katerem so razlogi na vsaki strani enako močni oz. enako močno podpirajo dve dejanji (ali več dejanj), ki jih ne moremo izvršiti hkrati. Kaj šteje kot »enako močno«, zadeva seveda na težavno vprašanje, odgovor nanj pa je odvisen tudi od podrobnosti normativne teorije in teorije vrednosti, ki ju zagovarjamo. Možnost takšnih izenačenj je najmanj postavljena pod vprašaj v primerih povsem simetričnih moralnih dilem (npr. *Goreča hiša*), ki sicer gotovo niso med pogostejšimi, a si jih je nedvomno možno zamisliti.

Preostane nam še, da uvedemo pojem *moralnega preostanka*. Moralni preostanek je to, kar ostaja za moralnim konfliktom in za moralno dilemo, po tem, ko smo se odločili za eno izmed alternativnih dejanj in v skladu s to odločitvijo delovali. O tovrstnem preostanku je prvi obširneje govoril Williams, ki je izbrane moralne teorije kritiziral, da *»njihove razlage moralnega konflikta in njegove razrešitve ne zmorejo zadovoljivo pojasniti dejstev glede obžalovanja in z njih povezanih premislekov; to pa je v temelju tako, ker iz situacije odstranijo najstvo, kateremu v ravnanju nismo sledili«* (Williams, 1978: 99). Williamsova osnovna misel je, da moralni konflikt ni razrešljiv brez preostanka, na katerega med drugim kažejo *občutja obžalovanja*, ki se pojavijo tudi v primerih, ko smo ravnali prav.

> To slednje nam lahko razjasnijo (čeprav le z nekega omejenega zornega kota) tudi tragični primeri kot skrajni primeri moralnega konflikta. Ena izmed njihovih posebnosti je, da lahko tu ideja 'storiti kar najbolje' [acting for the best] izgubi svojo vsebino. Agamemnon bi v Avlidi lahko rekel: 'Pa naj se zgodi,' a v to ni niti prepričan niti s tem ni prepričljiv. Agonije, ki jo bo človek izkusil po ravnanju v takšni situaciji, ne moremo pripisati ponavljajočim se dvomom, da morda ni izbral najboljše stvari, ampak npr. jasnemu prepričanju, da ni storil najboljše, ker se to sploh ni dalo. Po drugi strani bi bilo lahko celo res, da je prepričan, da je po določenem, ne povsem nerazumnem merilu, res storil najboljše – razumni ljudje so Agamemnona gotovo opozorili na njegove dolžnosti kot poveljnika, na število vpletenih ljudi, na premisleke časti ipd. Če bi sprejel vse to in ustrezno ravnal, se nam bi zdel precej površinski moralist ta, ki bi na Agamemnona kot neke vrste kritiko naslovil sodbo, da mora biti nerazumen, ker ponoči ne more spati zaradi misli o uboju svoje hčerke. In ne zaradi dvoma, da ne more spati, temveč zaradi gotovosti. Nekateri bodo dejali, da mitologija Agamemnona in njegove izbire ni pomembna za nas same, kajti ne delujemo v svetu, v katerem bi nerazumni bogovi ukazovali, da moramo ubijati naše otroke. A za nastanek tragičnih situacij ne potrebujemo nerazumnih bogov (Williams, 1978: 97–8).

Williams nadaljuje, da lahko celo rečemo, da bi vsega občudovanja vreden moralni delovalec ob ustreznih priložnostih moral oblikovati in zavzeti tovrstne naravnanosti. V njih vidimo določeno *moralno vrednost* in znak *značajnosti*. Še več, če bi moralni teoretiki vztrajali pri tem, da je tovrstno obžalovanje v situacijah, kjer smo izpolnili svojo dolžnost, nerazumno, potem je Williams pripravljen sprejeti to, da je *»je občudovanja vreden moralni delovalec občasno nerazumen«* (Williams, 1978: 99).

Moralni preostanek je torej to, kar ostane po odločitvi oz. po ravnanju v situaciji moralnega konflikta. Brez posebnega ozira na tragične dileme in (ne)sprejemljivost teze, da v teh situacijah ne moremo ravnati prav, lahko rečemo, da je naša odločitev bodisi pravilna bodisi napačna. Glede na vsako od teh možnosti, se zdi, da se razlikujejo tudi naravnanosti in izkustva, ki preostanek spremljajo. V primeru, ko smo ravnali napak, občutimo npr. krivdo, slabo vest, obžalovanje, kesanje, neke vrste madež na značaju ali žalost. V primerih, ko smo ravnali prav, pa se zdi na mestu predvsem obžalovanje, deloma pa gotovo tudi žalost. Moč teh izkustev pa je odvisna od moči in strukture razlogov, ki so tvorili moralni konflikt. Strinjanja o naravnanostih, ki spremljajo moralni preostanek, ni, prav tako ni enotnosti glede vprašanja, ali moralni preostanek in naravnanosti, ki ga ob njem oblikujemo, sploh dokazujejo obstoj pristnih moralnih dilem ali pa jih lahko razložimo z drugimi sredstvi. K tej temi se bomo vrnili tudi v četrtem razdelku.

2. Dileme in metaetika

Pogosto srečamo v razpravi o moralnih dilemah tudi argumente, ki so povezani s tem, ali ima (oz. bi imela) dopustitev obstoja pristnih moralnih dilem kakšne posledice za izbrana metaetična stališča oz., če gledišče zaobrnemo, katera izmed metaetičnih stališč so najbolj primerna za pojasnitev naših običajnih, široko razširjenih zdravorazumskih prepričanj o naravi moralnih dilem ter moralne fenomenologije, ki dileme spremlja (prim. Hare, 1978; Foot, 1983; Williams, 1978).

Pomembne argumente, ki opredeljujejo odnos med moralnimi dilemami in metaetiko, je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja v ospredje postavil Williams. V seriji člankov je tradicionalne emotivistične in ekspresivistične argumente proti realizmu in kognitivizmu, ki so temeljili na splošnih metafizičnih in semantičnih premislekih (npr. o razlikah med besednjakom moralnih sodb in besednjakom opisnega jezika), predrugačil in tesno navezal na problem moralnega konflikta in dilem. Trdil je, da niti realizem niti kognitivizem ne zmoreta razložiti nekaterih značilnosti situacij moralnega konflikta in moralnih dilem, predvsem *fenomenologije*, ki jih spremlja. To je bila takrat še ena v vrsti domnevno pogubnih kritik moralnega realizma in kognitivizma. Od tedaj sta se moralni realizem in kognitivizem vrnila med zanimiva in neredko zastopana stališča v etiki, Williamsovi argumenti pa še vedno ostajajo pomembna referenčna točka v razpravi.

Moralni realizem je stališče, ki zagovarja obstoj moralnih lastnosti oz. stališče, po katerem so moralne izjave *resnične* ali *neresnične* glede na to, kako je s svetom, in vsaj nekatere izmed teh moralnih izjav so resnične. Moralni kognitivizem je stališče, da moralne sodbe primarno so oz. izražajo pristna prepričanja, ne pa nekognitivnih naravnanosti, kot npr. želja ali stremljenj, niti ne predpisov ali zapovedi. Williamsovi argumenti merijo na oba omenjena vidika moralne teorije.

Zamislimo si lahko preprosto obliko argumenta, ki bi podpiral sklep o nezdružljivosti moralnih dilem in moralnega realizma. Realist bo npr. trdil, da moralna sodba izraža propozicijo, ki meri na neko *stanje stvari v svetu*. Moralno dilemo razumemo kot konflikt dveh enako močnih obvez, kjer je dejanje α obvezno in dejanje β prav tako obvezno, pri tem pa sta α in β nezdružljivi. Če moralne izjave izražajo stanja stvari, potem mora njihova nezdružljivost izhajati iz *nezdružljivih stanj stvari*, ta pa ne morejo dejansko obstajati. Torej, če je moralni realizem resnično stališče, potem ne more biti res, da smo obvezani storiti tako α kot β, kar pa sedaj ogrozi začetno razumevanje moralnih dilem.[5] Podoben je preprost argument proti kognitivizmu. Moralne sodbe so prepričanja, ta pa merijo na stvarnost oz. jo predstavljajo. Zato mora biti nekaj narobe pri dveh nezdružljivih prepričanjih; obe ne moreta biti enako dobri oz. obe ne moreta biti resnični. Ta problem pa ne zadeva nekognitivističnih teorij, ki lahko moralne sodbe razumejo npr. kot predpise ali izraz želja.

Williamsov argument proti moralnemu realizmu in kognitivizmu je po drugi strani v osnovi fenomenološki argument. *Fenomenološki argument* je argument, ki pričenja s fenomenološkim opisom izbranih vidikov moralnega izkustva, konča pa pri posledicah za metaetiko in moralno teorijo (prim. Strahovnik, 2007). Najbolj pomembna fenomenološka dejstva so pri Williamsu vezana na moralni konflikt in na moralni preostanek. V grobem lahko njegov argument strnemo v obliko: če moralna teorija sprejema moralni realizem in kognitivizem, potem ne more dopustiti obstoja moralnega konflikta in pristnih moralnih dilem oz. ne more pojasniti ali prilagoditi nekaterih značilnosti moralnega konflikta in dilem. Moralni konflikt in dileme so možne oz. so dejstvo naših moralnih življenj. Torej sta moralni realizem in kognitivizem zmotni stališči.

Williams najprej razišče značilnosti konfliktov med prepričanji in konfliktov med željami. V nadaljevanju nato želi pokazati, kako je moralni konflikt (konflikt med moralnimi sodbami) mnogo bolj soroden konfliktu med željami kot pa konfliktu med prepričanji. Konflikt med prepričanji je stanje, ko imam dve prepričanji, ki se medsebojno nasprotujeta, kar pomeni, da obe prepričanji ne moreta biti hkrati resnični. Npr., lahko sem prepričan, da je Triglav najvišja gora v Sloveniji, in hkrati, da je Triglav visok preko 3000 metrov. Prepričanji sta medsebojno v konfliktu, in sicer ne na način, da bi bili protislovni, temveč, da sta nekonsistentni, ker zaradi določenega empiričnega razloga ne moreta biti obe hkrati resnični. (V tem primeru je razlog ta, da nobena gora v Sloveniji ni

[5] Za podobno poenostavljen argument glej Railton (1992: 738.) Realist se lahko temu ugovoru izmakne npr. na način, da zavrne predpostavko, da mora normativna teorija ponuditi povsem *določen* odgovor na vsa vprašanja, nedoločnost pa je lahko posledica npr. nesomernosti vrednot (cf. Railton 1992: 740).

višja od 3000 m.) Konflikt med željami je po drugi strani stanje, kjer imam dve želji, od katerih pa lahko zadovoljim le eno. Npr., danes zvečer bi si želel malo odpočiti, hkrati pa bi si, da preženem dolgčas, želel ogledati kakšen dober film, a nimam doma nobenega medija s takšnim filmom. Situacija je torej podobna zgornji s prepričanji; imam dve želji, ki sta zaradi nekega tretjega empiričnega razloga hkrati neizpolnljivi. A čeprav sta želji hkrati neizpolnljivi, si lahko zamislimo stanje stvari, v katerem bi obe bili izpolnjivi (npr., da najdem v predalu DVD z dobrim filmom).

Če primerjamo konflikt med željami in konflikt med nasprotujočimi si prepričanji, potem lahko iz strukture tega konflikta in njegove razrešitve razberemo dvoje razlik.

(A) Če in ko odkrijemo, da si dve izmed naših prepričanj nasprotujeta, potem posledično pride od ošibitve gotovosti o vsaj enem izmed teh prepričanj. Ko se zavem konflikta med tema dvema prepričanjema (npr., da z gotovostjo izvem, da nobena slovenska gora ni višja od tri tisoč metrov), se bo gotovost o vsaj enem od začetnih prepričanj oslabila, kajti sedaj sem postavljen pred dejstvo, da vsaj eno od prepričanj ni resnično. Vsaj eno izmed prepričanj bo potrebno zavreči, saj ne moreta biti obe resnični. Ko pri konfliktu med željami ugotovimo, da so okoliščine takšne, da ne bomo mogli zadovoljiti obeh, takšne ošibitve ni. *»Čeprav je izpolnitev povezana z željo na podoben način, kakor je resnica povezana s prepričanjem, odkritje, da dve želji ne moreta biti hkrati izpolnjeni, ni na podoben način povezano s tema željama, kakor je odkritje, da dve prepričanji ne moreta biti hkrati resnični, povezano s temi prepričanji. Biti prepričan, da p, je biti prepričan, da je p resnično, zato je odkritje, da dve izmed mojih prepričanj ne moreta biti hkrati resnični, že samo po sebi korak k temu, da se vsaj enemu odpovem. Po drugi strani želja, da bi nekaj imel, in prepričanje, da to bom imel, očitno nista povezana na tak način«* (Williams, 1978: 94).

(B) Po razrešitvi oz. odločitvi v konfliktu ena izmed želja ne izgine povsem, ko zadovoljimo drugo. Ponovno se lahko vzpostavi oz. pojavi kot težnja po nadomestitvi neizpolnjene želje in kot obžalovanje vezano na to neizpolnitev. Npr., lahko ostanem doma zleknjen na kavču, a si bom še vedno želel spremljati dober film, ali pa bom namesto tega posegel po kakšni zanimivi knjigi. Takšne dinamike konflikta pri nasprotujočih si prepričanjih ni. Eno izmed prepričanj je potrebno zavreči, saj ne moreta biti obe resnični. Ko in če se odločim za pravo, tj. resnično prepričanje, potem je napačna sodba oz. napačno prepričanje zavrženo in ne igra več nobene vloge, kot je to npr. z opuščenim prepričanjem, da je Triglav visok preko tri tisoč metov. Ko spoznam, da je to prepričanje neresnično, ga hkrati tudi opustim. Nekaj neobičajnega bi bilo, če bi vztrajal: »Vem, da to ni res, toda ne morem si pomagati, da ne bi še naprej bil prepričan,« razen če ne obstaja kakšen razlog, zaradi katerega si želim biti tako prepričan.

Moralni konflikt lahko po drugi strani razumemo kot konflikt med dvema moralnima sodbama, ki jima ne morem v delovanju hkrati slediti. V primeru Sartrovega študenta ima mladenič dve nasprotujoči si moralni sodbi o tem, kaj bi moral storiti. Williams si sedaj zastavi za razpravo temeljno vprašanje. Ali je konflikt med moralnimi sodbami bolj podoben konfliktu med prepričanji ali konfliktu med željami? Odgovor je, da je bolj podoben konfliktu med željami. Moralni konflikt *ni razrešljiv brez preostanka*, pri čemer se ta odraža prvič, v dejstvu, da pri moralnih sodbah, ki si nasprotujejo, ne prihaja do *ošibitve* ene izmed njih, in drugič, da po odločitvi oz. po ravnanju, sodba, ki ji sicer nismo sledili, preživi to točko ter se npr. pojavi v obliki *obžalovanja* ali nadomest(il)-ne dolžnosti. Moralne sodbe so torej bolj podobne željam kot pa prepričanjem, kar pomeni, da sta moralni realizem in kognitivizem zmotni stališči. Če bi bili resnični in bi pri moralnih sodbah šlo za resnična ali neresnična prepričanja, potem bi po razrešitvi konflikta preprosto opustil eno moralno sodbo (npr., mladenič bi uvidel, da mora ostati doma in skrbeti za bolno mater, za uporniško gibanje in osvoboditev domovine pa se ne bi več menil).

> Če strukturo, ki je značilna za konflikt med prepričanji, prenesemo na moralni primer, potem se konflikt pokaže kot naključen in njegova razrešitev ni nič več kot zgolj to, da delovalca odreši zadrege glede zmotnega stališča, ki je za trenutek zameglilo situacijo. Takšen pristop mora biti notranji povsem kognitivističnim stališčem, kjer gre zgolj za vprašanje, katera od izjav o nasprotujočih najstvih je resnična in kjer ne moreta biti resnični obe. Odločiti se za pravo mora pomeniti znebiti se zmote glede druge. To pa je priložnost – če sploh za kakšna občutja – za občutja olajšanja (ker smo se izognili napaki), zadovoljstva nad samim sabo (ker smo prišli do pravega odgovora) ali morebitne samokritike (ker smo bili skoraj zavedeni) (Williams, 1978: 99–100).

Takšni sliki moralnega konflikta, ki ja za Williamsa napačna oz. nesprejemljiva, naj bi bili zavezani moralni realisti in kognitivisti. Po drugi strani lahko moralni antirealist in nekognitivist, ki npr. razume moralne sodbe kot nekognitivne naravnanosti, npr. kot izraz želj ali stremljenj, razume moralni konflikt kot analog*en konfliktu želja*. Podobnost med obema je mogoča predvsem zato, ker na ta način moralnega konflikta ne obvladuje več podmena resničnosti sodb. Zaobrne se *smer ustrezanja*. Ne gre več za to, da bi morale naše sodbe ustrezati svetu, temveč bi moral svet ustrezati sodbam. Zato npr. pri konfliktu želja in moralnemu konfliktu nahajamo omenjeno tako umanjkanje ošibitve ene izmed strani v konfliktu, kot tudi to, da neizpolnjena želja in moralna sodba, ki ji v delovanju nismo sledili, preživita točko konflikta in odločitve. Nekognitivist tako lažje pojasni vznik obžalovanja, ki je vezan na moralni preostanek – zakaj je to obžalovanje specifično moralno obžalovanje in zakaj je racionalno.

Podobno kot Williams tudi Hare (v članku »Moral Conflict« (1978)) ponudi svoj argument za nezdružljivost moralnih dilem in moralnega realizma oz. kognitivizma. Hareov argument meri na opisnost moralnih izjav in je prav tako

neke vrste fenomenološki argument. Opisnost Hare razume tako, da npr. moralno sodbo »Tvoje včerajšnje pretepanje psa je (bilo) moralno napačno« razumemo kot to, ki moralno napačnost vidi kot zgolj še eno izmed opisnih lastnosti omenjenega dejanja, pri čemer pripis moralne napačnosti nima posebne vrednosti ali predpisovalne vloge. Kognitivisti so po Hareu zavezani takšni tezi opisnosti moralnih sodb. V primerih moralnega konflikta se čutimo ujeti v dilemo in vlagamo vse napore, da bi se odločili in ravnali prav. Glede na takšen opisni pristop gre pri moralnih sodbah, ki si nasprotujejo, zgolj za različne opise sveta, kar pa ni dovolj, da bi pojasnilo bogato fenomenologijo moralnega konflikta in moralno motivacijo, tj. – kot pravi Hare –, tragične dileme *»prenehajo biti tragične«*, kajti *»gre zgolj za to, da sta obe dejanji, ki sta na voljo delovalcu, moralno napačni, a to je zgolj ena izmed njunih opisnih lastnosti in zakaj bi moralo to delovalca kakorkoli skrbeti?«* (Hare, 1978: 175). Hare nadaljuje, da kar stori v takšnih primerih situacijo tragično, je dejstvo, da oseba poskuša preko moralnega mišljenja dospeti do pravilnega odgovora, a je hkrati zavezana absolutnim moralnim načelom, ki ne dopuščajo izjem, ter je v tem smislu podobna podgani v labirintu, ki nima izhoda.

Toda, če je Williams zagovornik obstoja pristnih moralnih dilem, je Hare njihov nasprotnik. Če se nam zdi, da smo postavljeni pred moralno dilemo, je to za Harea lahko le videz. Kvečjemu lahko gre za spoznavno dilemo, kjer narave ali posledic alternativnih dejanj ne poznamo dovolj dobro. Če si nasprotujeta dve moralni načeli, kar pomeni, da imam nasprotujoči si moralni sodbi o tem, kaj moram storiti, potem se moram dvigniti na zgornjo raven moralne misli in še enkrat razmisliti o sprejemljivosti obeh načel. Pojav moralnih dilem gre po Hareu pripisati zgolj naši zavezanosti »naivni« zdravorazumski oz. intuitivni moralnosti, ki jo sestavljajo preprosta, uporabna in naučljiva moralna načela, ki pa seveda v izbranih primerih lahko vodijo do nasprotujočih si sodb. Ko se dvignemo na kritično raven moralne misli in uporabimo utilitaristično načelo kot moralno merilo moralne pravilnosti, potem ti konflikti in te dileme izginejo. Ker pa smo vseeno še tesno povezani z intuitivno moralnostjo, ki ji sicer običajno sledimo in smo je vajeni, še vedno občutimo čustveno nelagodje ob tem, ko moramo prekršiti eno izmed preprostih intuitivnih moralnih pravil. Toda razumsko vzeto tu ni nobenega konflikta in nobene dileme. Da ne bi bili podobni podgani v labirintu brez izhoda, se moramo odpovedati intuicijam in uporabiti razum.[6]

Zagovorniki in nasprotniki moralnih dilem tako uporabljajo moralno fenomenologijo, ki spremlja moralne konflikte, za dokazovanje, kako se nekatera izmed metaetičnih stališč v boljšem položaju, ko gre za prilagoditev izbranim fenomenološkim dejstvom. Metaetična stališča, ki so napadena, imajo na voljo

[6] Hare je ta stališča o ravneh moralne misli prevzel od Sidgwicka in jih podrobneje razdelal. Podobno je namreč že Sidgwick trdil, da običajna, intuitivna moralnost (dogmatski intuicionizem) vsebuje preprosta, široko razširjena moralna načela, ki pa jih mora nadgraditi, dopolniti in popraviti utilitarizem. Med prvimi načeli seveda lahko prihaja do nasprotij in posledično do moralnih dilem, ki pa niso možne znotraj utilitaristične metode. Še vedno pa lahko prvim načelom sledimo povsod, razen v primerih nejasnosti in neskladij, kjer moramo našo dolžnost določiti neposredno s kalkulacijo vrednosti posledic naših dejanj. (Sidgwick, 1907)

raznovrstno paleto obramb. Najprej lahko zavrnejo samo moralno fenomenologijo kot pomembno za metaetično razpravo (prim. Kirchin, 2003). Drugič, lahko oporekajo izbranim fenomenološkim značilnostim moralnega konflikta in jih predrugačijo na način, ki ni več v neskladju z njihovo moralno teorijo. In tretjič, pokažejo lahko, kako ima njihova izbrana moralna teorija znotraj sebe možnosti, da prilagodi prvotno izbrane fenomenološke značilnosti moralnega konflikta (prim. Foot, 1983).

3. Dileme in konsistentnost

Nadaljnja vrsta posledic dopustitve obstoja pristnega moralnega konflikta in pristnih dilem je vezana na *moralno teorijo* kot tako. Težave, pred katere je postavljena moralna teorija, ki konflikt in dileme dopušča, so tako teoretične kot praktične. Kar zadeva prve, so tu vprašanja o *urejenosti*, *sistematičnosti* ter *konsistentnosti* moralne teorije, saj se zdi, da obstoj moralnih dilem onemogoča izpolnitev teh zahtev. Že v uvodu sem omenil racionaliste (posebej Tomaža Akvinskega), ki so možnost moralnih dilem videli kot znak nekonsistentnosti in zmotnosti moralne teorije same. Drugi vidik je vezan bolj na praktično plat moralnih teorij, saj naj bi le-te bile *normativno sklenjene* oz. *enoznačno* ter *določno napotovalne*. Dajale naj bi jasne odgovore in določna napotila, katero dejanje je prava izbira za delovalca, ne glede na zapletenost situacije, v kateri se je znašel. Moralna teorija, ki dileme dopušča, ni normativno sklenjena in ni enoznačno napotovalna, kar pomeni, da nam ne daje dokončnih odgovorov glede moralne pravilnosti ali nepravilnosti našega delovanja. Še več, v primeru dilem se zdi, da nam takšna moralna teorija daje nasprotujoče si napotke za delovanje. Zagovorniki dilem temu pogosto odgovarjajo, da od moralne teorije pač ne gre pričakovati popolnih vodil za delovanje, ki bi veljala v vsaki situaciji, in da zaradi nesomernosti moralnih vrednosti in nejasnosti glede posledic dejanja v nekaterih primerih pač nimamo enostavnega odgovora na vprašanje, kaj storiti. Od moralne teorije pač ne moremo pričakovati, da nam bo ponudila odgovore na prav *vsa* vprašanja. Določeni moralni konflikti lahko ostanejo za teorijo nerazrešljivi, in – če si izposodimo Sartrovo misel – smo v teh primerih nerešljivih dilem mi sami postavljeni pred odločitev in izbiro, in sicer ne o tem, katero izmed dejanj je bolj pravilno kot drugo, temveč kakšne osebe želimo biti in kakšna življenja bomo živeli.

Vseeno pa se s tem težave za moralno teorijo ne končajo. Eden izmed najbolj zagonetnih in tudi najbolj zanimivih problemov so težave v deontični logiki. Logična (ne)konsistentnost moralne teorije je tukaj najbolj dosledno postavljena pod vprašaj. Do kakšnih težav torej vodi obstoj pristnih moralnih dilem? Tudi Williams – če je želel, da z zgoraj predstavljenimi argumenti res zavrne relativizem v etiki –, je moral pokazati, kako so moralne dileme sploh možne oz. kaj njihov obstoj pomeni za logično konsistentnost moralnih teorij. Dopustitev obstoja moralnega konflikta in pristnih moralnih dilem namreč skupaj s privzetjem nekaterih zelo sprejemljivih *načel deontične logike* privede do protislovij in paradoksov. V luči teh težav se mora moralna teorija bodisi

odpovedati možnosti moralnega konflikta bodisi pokazati, zakaj in katera od teh načel (aksiomov ali teoremov deontične logike) niso veljavna oz. jih ne moremo uporabiti za primer moralnega konflikta. V nadaljevanju bom najprej predstavil štiri paradokse, od katerih pa zadnji pravzaprav ni pravi paradoks, je pa argument, ki ima nenavadno posledico za moralno teorijo. Na začetku vsakega paradoksa bom kratko predstavil tudi uporabljena deontična načela. (Za več o deontični logiki in njenih načelih glej Šuster, 2008.)

Če pričenjamo iz izhodišča, da je delovalec v situaciji moralne dileme obvezan storiti α in obvezan storiti β, ni v tem še nič nekonsistentnega. Tudi če opišemo začetno situacijo kot to, kjer je delovalec obvezan storiti α in obvezan storiti ne-α, to še ne predstavlja protislovja znotraj moralne misli. Šele ko dilemo razumemo kot to, v kateri ni mogoče izpolniti obeh obvez in tem premisam dodamo nekatera načela deontične logike, lahko dospemo do *pravega protislovja*, tj. posledice, da je delovalec hkrati *obvezan* in *ni obvezan*, da stori α.

Moralno dilemo lahko v jeziku deontične logike formaliziramo na naslednji način. (V nadaljevanju uporabljam zapis 'Oα' za »obvezno je, da α« in 'Pα' za »dopustno je, da α«.)

$O\alpha$
$O\beta$
$\neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$

1. paradoks

VO: $O\alpha \rightarrow \Diamond\alpha$; *voluntaristično načelo* oz. tudi *Kantovo načelo*; obvezan sem storiti zgolj to, kar je v moji moči storiti.

AGG: $O\alpha \wedge O\beta \rightarrow O(\alpha \wedge \beta)$; *aglomeracija*; če sem obvezan storiti α in obvezan storiti β, potem sem obvezan storiti α in β.

1. $O\alpha$	d
2. $O\beta$	d
3. $\neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	d
4. $O\alpha \wedge O\beta \rightarrow O(\alpha \wedge \beta)$	[AGG]
5. $O(\alpha \wedge \beta)$	[1, 2, 4]
6. $O(\alpha \wedge \beta) \rightarrow \Diamond(\alpha \wedge \beta)$	[VO]
7. $\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	[5, 6]
8. $\Diamond(\alpha \wedge \beta) \wedge \neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	[3, 7; protislovje]

Poskušajmo uprimeriti zgornje sklepanje glede na dilemo Sartrovega študenta. Obvezan je ostati doma in skrbeti za mater. Obvezan je pridružiti se uporniškemu gibanju ter si s tem prizadevati za osvoboditev domovine in maščevati smrt brata. Ni možno, da bi storil oboje. Če je obvezan ostati doma ter skrbeti

za mater in obvezan pridružiti se uporniškemu gibanju, potem je obvezan tako ostati doma kot pridružiti se uporniškemu gibanju. Torej je obvezan tako ostati doma kot se pridružiti uporniškemu gibanju. Če ima obvezo, ostati doma in pridružiti se uporniškemu gibanju, potem mora biti to zanj možno. Torej je možno, da stori oboje. Kar sedaj pomeni, da hkrati je in ni možno storiti obojega!

2. paradoks

ROM: $\vdash (O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$; različica *načela izpolnitve obveze* kot teza deontične logike*;* če sem obvezan storiti dejanje α in če bi izvršitev dejanja β pomenila preprečitev izvršitve α, potem sem obvezan storiti ne-β oz. obvezan sem se izogibati temu, kar bi preprečilo izpolnitev moje obveze.

D': $O\neg\alpha \rightarrow \neg O\alpha$; različica *načela šibke obveze* – če sem obvezan storiti ne-α, potem nisem obvezan storiti α. (Gre za šibkejšo različico oz. posledico *načela korelativnosti* KO (tudi DeF O): $O\neg\alpha \leftrightarrow \neg P\alpha$; če je dejanje ne-$\alpha$ obvezno, potem je α nedopustno in obratno, ki temelji na opredelitvi obveze v deontični logiki.)

1. $O\alpha$	d
2. $O\beta$	d
3. $\neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	d
4. $\beta \rightarrow \neg\alpha$	[3]
5. $(O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$	[ROM]
6. $O\neg\beta$	[1, 4, 5]
7. $O\neg\beta \rightarrow \neg O\beta$	[D']
8. $\neg O\beta$	[6, 7]
9. $O\beta \wedge \neg O\beta$	[2, 8; protislovje]

Sklepanje lahko uprimerimo z dilemo Sofijine izbire. Sofija je obvezana rešiti svojega prvega otroka. Sofija je obvezana rešiti svojega drugega otroka. Ni možno, da bi rešila oba otroka. Če reši drugega otroka, potem ne bo rešila prvega otroka. Toda, če je obvezana rešiti svojega prvega otroka in bi rešitev drugega otroka pomenila, da ne more rešiti prvega, potem je obvezana, da ne reši svojega drugega otroka. Torej je obvezana, da ne reši drugega otroka. Če je obvezana, da ne reši drugega otroka, potem ni obvezana, da ga reši. Torej ni obvezana, da ga reši. Sofija je tako obvezana, da reši drugega otroka in ni obvezana, da reši drugega otroka!

3. paradoks

ROM: $(O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$; glej zgoraj.

SND: $\neg P\alpha \rightarrow \neg Oa$; *načelo šibke nedopustnosti*; če dejanje α ni dopustno, potem tudi ni obvezno. Načelo temelji na opredelitvi dopustnosti (Def P) v deontični logiki.

KO: $O\neg\alpha \leftrightarrow \neg P\alpha$; *načelo korelativnosti*; če je dejanje ne-α obvezno, potem je α nedopustno in obratno.

1. $O\alpha$	d
2. $O\beta$	d
3. $\neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	d
4. $\beta \rightarrow \neg\alpha$	[3]
5. $(O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$	[ROM]
6. $O\neg\beta$	[1, 4, 5]
7. $O\neg\beta \leftrightarrow \neg P\beta$	[KO]
8. $\neg P\beta$	[6, 7]
9. $\neg P\beta \rightarrow \neg O\beta$	[SND]
10. $\neg O\beta$	[8, 9]
11. $O\beta \wedge \neg O\beta$	[2, 10; protislovje]

Npr., obvezan sem, da se ustavim in pomagam udeležencu v nesreči. In obvezan sem tudi izpolniti svojo obljubo prijatelju. Ni možno, da bi storil oboje. Če bom izpolnil svojo obljubo, potem ne bom mogel pomagati ponesrečencu. Če sem dolžan pomagati ponesrečencu in če bi to, da izpolnim svojo obljubo, pomenilo, da ne bom pomagal ponesrečencu, potem sem obvezan, da prelomim obljubo. Torej moram prelomiti svojo obljubo. Obvezan sem, da prelomim obljubo, če in samo če ni dopustno izpolniti obljube. Torej ni dopustno, da izpolnim obljubo. Če to ni dopustno, potem tudi ni obvezno. Torej ni obvezno, da izpolnim obljubo. Kar pomeni, da moram izpolniti obljubo in da ni obvezno, da izpolnim obljubo!

Neizogibnost krivde

Ta argument meri na za moralno teorijo neobičajno posledico, da se v primeru moralne dileme ne moremo izogniti temu, da ne bi ravnali napak oz. da ne bi bili pogubljeni, karkoli že storimo. Gre torej za situacijo neizbežne krivde, kjer bomo moralno odgovorni za napačno dejanje ne glede na to, kako ravnamo.

1. $O\alpha$	d
2. $O\beta$	d
3. $\neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	d
4. $\beta \rightarrow \neg\alpha$	[3]
5. $(O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$	[ROM]
6. $O\neg\beta$	[1, 4, 5]
7. $O\neg\beta \leftrightarrow \neg P\beta$	[KO]
8. $\neg P\beta$	[6, 7]

9. $\alpha \rightarrow \neg\beta$	[3]
10. $(O\beta \wedge (\alpha \rightarrow \neg\beta)) \rightarrow O\neg\alpha$	[ROM]
11. $O\neg\alpha$	[2, 9, 10]
12. $O\neg\alpha \leftrightarrow \neg P\alpha$	[KO]
13. $\neg P\alpha$	[11, 12]
14. $\neg P\alpha \wedge \neg P\beta$	[8, 13]

Moralni teoretik ima na voljo *dve* poglavitni strategiji kot odgovor na podane paradokse. Prvič, *oporeka* lahko danim *deontičnim načelom*, ki privedejo do paradoksa. Ti so:

VO: $O\alpha \rightarrow \Diamond\alpha$; *voluntaristično načelo*
AGG: $O\alpha \wedge O\beta \rightarrow O(\alpha \wedge \beta)$; *aglomeracija*
ROM: $(O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$; *načelo izpolnitve obveze*
D': $O\neg\alpha \rightarrow \neg O\alpha$; *načelo šibke obveze*
KO: $O\neg\alpha \leftrightarrow \neg P\alpha$; *načelo korelativnosti*
SND: $\neg P\alpha \rightarrow \neg O\alpha$; *načelo šibke nedopustnosti.*

Drugič, *zavrne* lahko *možnost pristnih moralnih dilem*. Pred to dilemo se je znašel že Williams, ki je v članku »Ethical Consistency« (1978) obravnaval prvi paradoks. Kot zagovornik pristnih moralnih dilem se je odločil za *prvo* možnost in zagovarjal stališče, da se mu sam obstoj moralnih dilem zdi bolj očiten in samorazviden, kot pa veljavnost voluntarističnega načela in načela aglomeracije.[7] (Podobno strategijo glede prvega paradoksa ponudi tudi Brink, ki predlaga, da je potrebno sprejeti šibkejše načelo aglomeracije, tj. $(O\alpha \wedge O\beta \wedge \neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)) \rightarrow O(\alpha \vee \beta)$. Gre za rešitev, da imamo v primeru dileme disjunktivno dolžnost in smo torej obvezani izvršiti eno izmed dejanj. Podobno trdi Philippa Foot (Foot, 2002: 187)). Vendar Williams ni obravnaval drugih predstavljenih paradoksov, v katerih se zdijo uporabljena načela mnogo trdnejša, saj

[7] Williams je pravzaprav moral zavrniti le eno izmed načel in paradoksalen sklep ni več sledil. Za voluntaristično načelo je dejal, da sicer *»ni povsem razvidno načelo* [*angl. not a totally luminous principle*]*«*, vendar je pod resnejši vprašaj postavil načelo aglomeracije. *»Gotovo obstaja mnogo opisov dejanj znotraj splošnega polja vrednotenja, za katere aglomeracija ne velja, in za katere, kar velja za vsako od dejanj vzeto posamezno, ne velja za dejanji vzeti skupaj. Tako je lahko zaželeno, priporočljivo, razumno ali preudarno storiti a, in hkrati zaželeno, priporočljivo itd. storiti b, vendar ne zaželeno, priporočljivo itd. storiti a in b. Enako je očitno res tudi za posameznikove želje; tako se lahko Tom želi poročiti s Susan in se želi poročiti tudi z Joan, a si gotovo ne želi storiti obojega. Toda sam obstoj takšnih primerov še ni dovolj, da bi prepričali nekoga, naj zavrne aglomeracijo za najstva, kajti smiselno bi lahko vztrajal, da je najstvo v tem oziru različno. Po drugi strani je potrebno tudi dodati, da bo vsakdo, ki bo pripoznal, da so te pravkar omenjene vrste opisov dejanj vrednostne, ker imajo za posledico najstvene izjave, pod pritiskom, da znova premisli o aglomerativnosti najstev. Vsekakor ne trdim, da lahko ponudim kakršno koli odločilno ovržbo načela aglomeracije. Želim trditi le, da le-to ni samorazvidno dejstvo logike najstev. In če z njegovo ovržbo dobimo bolj stvarno sliko moralne misli, potem ne bi smeli imeti nobenih pomislekov, da ga ne bi zavrgli«* (Williams, 1978: 105–6).

se načela *»izpolnitve obveze, šibke obveze, korelativnosti in šibke nedopustnosti zdijo temeljna in nekontroverzna načela našega moralnega mišljenja«* (Brink, 1996: 114; prim. Holbo, 2002). Kot premislek, nasproten zavrnitvi zgoraj naštetih načel, lahko izpostavimo tudi dejstvo, da se za vsa načela zdi, kot da jim v našem moralnem mišljenju sledimo (eksplicitno ali, verjetneje, implicitno) in da ta načela prestavljajo temelj *izkustva moralne dileme*. Prvič, dilemo izkušamo kot situacijo, kjer smo pristno obvezani storiti oboje, in ne zgolj eno ali drugo. Z vidika fenomenologije dileme tako ni ustrezno zagovarjati šibkega načela aglomeracije, saj dileme ne vidimo kot situacije, kjer lahko storimo katero koli od dejanj in bomo izpolnili svojo dolžnost. Drugič, dilemo izkušamo kot situacijo, kjer lahko storimo eno dejanje in lahko storimo drugo dejanje, kajti v mislih imamo pristno moralno dilemo, ne pa zgolj občutja nemoči (prim. Holbo, 2002: 259–62).

4. Fenomenologija moralnega preostanka

V prejšnjih dve razdelkih smo obravnavali vprašanji, ali ima (oz. bi imelo) sprejetje obstoja moralnih dilem kakšne pomembne posledice za metaetiko in na kakšne težave naleti moralna teorija, ki bi dileme dopuščala. V prvem od teh smo se kratko dotaknili tudi vprašanja fenomenologije moralnega konflikta, kolikor je bila ta pomembna za razpravo med kognitivizmom in nekognitivizmom. Sedaj bomo obravnavali še splošnejši fenomenološki argument, ki naj bi podpiral obstoj pristnega moralnega konflikta in pristnih moralnih dilem.

Argument je vezan na moralni preostanek in ga lahko povzamemo na naslednji način. Vzemimo Agamemnonov primer. Predpostavimo, da se Agamemnon odloči žrtvovati svojo hčer, da bi tako rešil svojo vojsko pred hudo epidemijo in svoji državi omogočil zmago nad Trojo. Gotovo se bo – kakor je že zgoraj predpostavil Williams – počutil krivega ali pa občutil obžalovanje, ker je storil to, kar je. Nadalje lahko rečemo celo, da je na nek način prav, da tako čuti; gre za znak značajnosti. Po drugi strani bi tudi v primeru, da se ne bi odločil žrtvovati svoje hčere, občutil krivo in obžalovanje ob tem, ko bi gledal umiranje svojih vojakov. In če nadalje predpostavimo, da sta krivda in obžalovanje razumni zgolj v primeru, ko smo storili nekaj narobe oz. prekršili našo dolžnost, se zdi, da je Agamemnon zares ujet v moralni dilemi kot situaciji, kjer bo ravnal napak ne glede na to, za katero izbiro se odloči. Sedaj lahko argument posplošimo. (1) Ko delovalec v situaciji moralne dileme deluje, bo izkusil krivdo ali obžalovanje. (2) Ta občutja so ustrezna oz. jih moralnost terja. (3) Če bi delovalec ravnal drugače, bi prav tako izkusil krivdo ali obžalovanje. (4) Tudi ta občutja bi bila enako ustrezna in terjana. (5) Torej bosta v takšnih situacijah krivda in obžalovanje enako ustrezna ne glede na to, katero izmed alternativ delovalec izbere. (6) Izkustvi krivde in obžalovanja pa sta ustrezni le, če je nekdo ravnal narobe oz. ni izpolnil svoje dolžnosti. (7) Torej so omenjene situacije zares pristne moralne dileme, saj v njih ne moremo ravnati, ne da bi storili nekaj narobe oz. ne izpolnili naše dolžnosti (prim. McConnell, 2002). Podobno, a bolj enostavno poda ta argument Hare (Hare, 1978). Obstajajo situacije, kjer se nam zdi, da

imamo dve enako pomembni dolžnosti in kjer bomo kot delovalci občutili krivdo ne glede na to, kaj bomo storili. Krivde ne moremo ločiti od tega, da smo storili nekaj narobe. Torej imamo v teh situacijah zares dve enako pomembni moralni dolžnosti.

Podoben argument nahajamo tudi v podporo pristnega moralnega konflikta, le da mu je pogosto pridana tudi nadaljnja teza, da lahko takšen moralni konflikt vznikne zgolj znotraj pluralističnih moralnih teorij, to je teorij, ki obsegajo mnoštvo raznolikih moralnih načel, ki se jih ne da zvesti na eno samo načelo ali urediti po redu pomembnosti. Za ponazoritev si lahko izberemo primer izpolnitve obljube in pomoči v nesreči. Zamislimo si, da gre za običajen moralni konflikt, kjer razlogi za to, da pomagam ponesrečencu, premagajo razloge za držanje obljube. Kljub moralno pravilnemu ravnanju pa se bo po moralnemu konfliktu ohranil moralni preostanek v obliki tega, da npr. obžalujem, da sem moral prelomiti svojo obljubo, prijatelju sedaj dolgujem opravičilo oz. se mu moram na nek način oddolžiti. Ta preostanek naj bi kazal na to, da je moralni konflikt bil pristen, in sicer, da so premagani razlogi imeli svojo moralno težo (Dancy, 2004: 3–4).

V teh in podobnih argumentih se pravzaprav prepleta več različnih vprašanj. Prvo je vprašanje, kakšna je struktura moralnega konflikta in moralnih dilem ter ali je konflikt sploh možen. Drugo vprašanje meri na fenomenologijo moralnega preostanka; kaj sploh predstavlja ta preostanek in kako ga razumeti? Tretja vprašanje je, kakšne naravnanosti oz. katera čustva so v takšnih situacijah navzoča in ustrezna. Četrto vprašanje je, ali lahko te naravnanosti in čustva sploh ocenjujemo z vidika razumnosti in moralne vrednosti? Peto vprašanje je najsplošnejše in sprašuje po samem statusu moralne fenomenologije v razpravah znotraj moralne teorije (prim. Strahovnik, 2007).

V tem razdelku si bomo o moralnem preostanku zastavili troje vprašanj. (1) O katerih naravnanostih oz. čustvih, vezanih na moralni preostanek, sploh govorimo in kako jih gre razumeti? (2) Kdaj in zakaj je izbrana naravnanosti ustrezna, kdaj pa neustrezna? (3) Kakšne posledice imajo raznoliki odgovori na prejšnje vprašanje za moralno teorijo?

Če pričnemo pri prvem vprašanju, takoj naletimo na zmešnjavo. Avtorji namreč govorijo o zelo raznovrstni paleti čustev, naravnanosti ter občutij, ki naj bi spremljale moralni konflikt ali pa ostajale za njim, npr. o obžalovanju, krivdi, slabi vesti, nelagodju ob delovanju, sramu, žalosti, moralnemu madežu na značaju, zadregi in celo o zameri samemu sebi. Da bi bila stvar še težja, nimamo niti enotnih niti enostavnih razumevanj teh posameznih pojmov. Vzemimo za primer obžalovanje. Če pogledamo rabo te besede, lahko vidimo, da je vezana na zelo različne situacije. Tako npr. včasih slišimo državnike, ki obžalujejo, da je neka država napadla tretjo državo; naša izbrana banka včasih obžaluje, da nas mora obvestiti, da smo presegli limit; na odzivniku podjetja posneti glas zatrjuje, da je podjetju žal, da nobeden izmed njihovih operaterjev ni prost za naš klic. Obžalujemo predvsem naše lastno ravnanje oz. obnašanje, ko smo npr. storili nekaj napak, ali pa ko smo s svojim dejanjem koga prizadeli. Včasih obžalujemo tudi to, da smo se sploh znašli v situaciji, v kateri smo prisiljeni

izbirati med dvema slabima rešitvama. Vidimo lahko torej, da včasih govorimo o obžalovanju tudi v primerih, prvič, ko nismo storili ničesar moralno napačnega, in drugič, ko sploh ne gre za naše lastno ravnanje.

Poskusili se bomo omejiti na tri oz. štiri različne naravnanosti, jih opredeliti ter raziskati, kakšno vlogo imajo v moralnem konfliktu. Prva izmed naravnanosti je *krivda* oz. *slaba vest*. Lahko jo opredelimo kot neprijetno čustvo, ki je pospremljeno z mislijo, da smo storili nekaj moralno napačnega oz. nismo izpolnili svoje dolžnosti. *Obžalovanje* je v tem smislu drugačno od krivde, ker pri njem ni pogoj, da mislimo, da smo sami storili nekaj napačnega, je pa neprijetno čustvo oz. občutek, pogosto tudi želja, da ne bi storili tega, kar smo storili, ali da naj bi v situaciji bilo nekaj drugače. *Kesanje* se glede na predhodni razumevanji zdi kot spoj krivde in obžalovanja, tj. spoznanje, da smo storili nekaj slabega, ki ga spremljajo neprijetna občutja, misli, da bi bilo bolje, če do tega sploh ne bi prišlo, in tudi nekakšen sklep, da ne bomo več ravnali podobno. Avtorji govorijo tudi o *nelagodju*, *čustveni prizadetosti* in *žalosti.* Prva dva se lahko pojavita že pred odločitvijo za ravnanje oz. pred ravnanjem, medtem ko žalost ponavadi nastopi po ravnanju. Pri njiju prav tako ni pogoj, da bi delovalec imel misel, da je ravnal moralno napačno.

Poglejmo sedaj nekaj primerov konflikta in dilem. Recimo, da sem svojima otrokoma obljubil, da bom popoldan preživel z njima in ju odpeljal na lutkovno predstavo. Vendar zadnji hip izvem, da sta v mestu na obisku stara znanca, ki bi rada, da ju popeljem po mestu. Presodim, da je slednje pomembnejše od prvega. Ob tem lahko rečem, da občutim obžalovanje (ne nazadnje sem svoja otroka za nekaj prikrajšal in mi je žal, da ne bom mogel popoldneva preživeti z njima), ob sprejetju te odločitve pa lahko občutim tudi nelagodje zaradi dejstva, da sem bil postavljen v takšen položaj. Gotovo pa bi bilo pretirano, če bi občutil krivdo oz. slabo vest, saj se zdi, da nisem storil nič narobe. Podobno je v primeru obljube in nesreče. Gotovo dolgujem mojima prijateljema pojasnilo in opravičilo, da me ni bilo na dogovorjenem mestu, morda celo to, da jima obljubljeno pomoč sedaj kaj najhitreje omogočim. Drugače se zdi v primeru Sofijine izbire, kjer bi na prvi pogled lahko rekli, da karkoli bo Sofija izbrala, bo storila nekaj narobe. Tukaj lahko potem tudi krivdo razumemo kot povsem primerno naravnanost.

V nadaljnji razpravi bomo tako razlikovali med moralnim konfliktom kot situacijo, kjer imamo razloge za delovanje, ki podpirajo obe alternativi, a je en sklop razlogov močnejši od drugega, in moralno dilemo, nerešljivim moralnim konfliktom, to je situacijo, kjer so razlogi v prid obeh alternativ izenačeni.

V situacijah rešljivega moralnega konflikta sta najprej dve možnosti. Bodisi ravnamo prav bodisi ravnamo napak. Če smo ravnali napak, potem je ustrezno čutiti tako krivdo kot obžalovanje. Če pa ravnamo prav, potem se zdi, da ni ustrezno občutiti krivde, saj nismo storili nič narobe. Občutimo pa lahko npr. obžalovanje, ker je npr. eden izmed vidikov dejanja bil ta, da smo z dejanjem nekoga prizadeli, razočarali, prikrajšali ali mu npr. povzročili bolečino. Vendar tudi v teh razmeroma jasnih primerih med avtorji ni soglasja. Nekateri – kakor

smo videli zgoraj je med njimi npr. Williams – zagovarjajo ustreznost obžalovanja, drugi temu nasprotujejo. Med slednjimi tako npr. Philippa Foot zagovarja tezo, da v primeru pravilne odločitve za eno stran v moralnem konfliktu sploh ni prostora za obžalovanje ter da lahko kvečjemu govorimo o žalosti.

> Običajno o obžalovanju govorimo takrat, ko dvomimo v svojo izbiro dejanja. Vprašanje 'Ali obžaluješ svojo ločitev?' predpostavlja, da je nekdo izbral ali vsaj privolil v ločitev, sedaj pa si želi, da tega ne bi storil. Če je nekdo oropan, potem je lahko žalosten ob tem dejstvu, toda ropar, če sploh kdo, je ta, ki rop obžaluje. Kar oropani obžaluje, je kvečjemu nepazljivost pri zaklepanju. Še več, medtem ko je žalost lahko primeren odziv na dejanje, ki je bilo nujno za izvršitev izbire, ki je bila v celoti gledano najboljša, to ni tako z obžalovanjem. Torej lahko najboljša izbira v moralni dilemi vodi do žalosti in v zelo resnih primerih celo do občutka groze, ne more pa biti – če nimamo nobenih resnih dvomov v pravilnost odločitve – prostora za obžalovanje. Le v primerih, kjer ni jasnega odgovora na vprašanje po najboljši izbiri (ali pa morda takšnega odgovora sploh ni), se naša gotovost omaje na način, da lahko ob nekaterih dnevih obžalujemo svoje dejanje, ob drugih pa ne. (Foot, 2002: 185)

Ali ima lahko ta razlika v mnenjih oz. odgovorih kakšne pomembne posledice za moralno teorijo? Williams je iz moralnega preostanka in obžalovanja dokazoval pristnost moralnega konflikta in moralnih dilem ter na podlagi tega nasprotoval realizmu in kognitivizmu. Footova po drugi strani želi trditi, da v situaciji moralnega konflikta razlogi v prid slabši alternativi ne preživijo točke odločitve oz. ravnanja. Zato tudi obžalovanje ni ustrezno. To misel podkrepi tudi z naslednjim primerom. Vzemimo primer obljube in pomoči v nesreči. Medtem ko sam pomagam ponesrečencu, me prijatelj sicer čaka v mestu, a zaradi te moje zamude spozna ljubezen svojega življenja in svojo bodočo ženo. Footova trdi, da nam to jasno kaže, da prelomitve obljube v tem primeru ni primerno obžalovati. Težava je tudi v tem, da lahko obžalovanje razumemo na več načinov. Če se omejimo na situacije moralnega konflikta, potem se zdi, da lahko govorimo o štirih možnih predmetih našega obžalovanja. Prvič, obžalujemo lahko okoliščine, ki so takšne, da je sedaj moralni konflikt neizogiben. Drugič, obžalujemo lahko posledice našega dejanja, npr. posledice za tiste udeležene osebe, do katerih bo dolžnost ostala neizpolnjena. Tretjič, obžalujemo lahko dejstvo, da ene izmed dolžnosti v konfliktu ne bomo izpolnili. In četrtič, obžalujemo lahko dejstvo, da smo storili dejanje, ki smo ga izbrali (Brink, 1996: 121-122).

Del argumentov gre tudi v smer, da je obžalovanje razumno oz. ustrezno zgolj v primeru, da je bilo nekaj, kar je govorilo proti naši odločitvi oz. v prid alternativi, ki je nismo izbrali. Nekatere moralne teorije, ki gradijo zgolj na enem moralnem načelu in eni vrsti vrednosti (npr. različice utilitarizma) naj ne bi zmogle pojasniti ustreznost obžalovanja v primerih, ko smo sicer ravnali prav

oz. izbrali najboljšo alternativo. Npr. monizem v teoriji vrednosti pristaja na obstoj zgolj ene vrste vrednosti in dejanja so lahko vrednotena le v odnosu do količine te vrednosti, do katere privedejo. Če smo izvršili moralno pravilno dejanje, potem je moralo biti to dejanje, ki je udejanjilo največ te vrednosti izmed vseh alternativ. *»Toda takšnemu dejanju v primerjavi s temi alternativami ne more nič manjkati. Ker nahajamo zgolj eno vrsto vrednosti, mora dobro, ki ga imajo, imeti tudi naša izbira in še več – drugače sploh ne bi bila moralno pravilna izbira. Torej tovrstni monizem sploh ne more osmisliti govora o mankih, in posledično osmisliti obžalovanja. Po drugi strani ima pluralizem, ki pristaja na nezvedljivo mnoštvo vrst vrednosti, na voljo vsa sredstva, da osmisli manke in obžalovanje«* (Dancy, 1993: 121). Monist lahko v odgovor ponudi razlikovanje med dvema modeloma razumevanja obžalovanja. Smiseln govor o obžalovanju v okviru moralnega konflikta prvenstveno ne določa izbira med vrednostnim monizmom in pluralizmom, temveč *model razumevanja oz. pojasnjevanja obžalovanja*, na katerega pristaja moralna teorija. Hurka (Hurka, 1996) tako npr. ločuje med dvema modeloma pojasnjevanja obžalovanja, tj. med *modelom strnjenosti* (model S) in *modelom proporcionalnosti oz. porazdeljenosti* (model P). Po modelu S moramo vse naše čustvene naravnanosti strniti v eno izbiro, to je, če smo se odločili prav in izbrali najboljše alternativno dejanje, potem je racionalno ob tem občutiti zgolj zadovoljstvo, če pa smo izbrali napak, pa zgolj obžalovanje. Lahko sicer obžalujemo, da smo bili s situacijo prisiljeni v to izbiro, toda to ni vrsta obžalovanja, ki nas zanima tukaj. Model P pravi, da je racionalno porazdeliti naša občutja oz. naravnanosti; lahko smo ob pravilni izbiri zadovoljni, a hkrati obžalujemo neko vrednost glede druge, neizbrane alternative, ter obratno. Naše zadovoljstvo je v primeru prvega večje od naše žalosti in za tak opis se zdi, da ustreza našemu moralnemu izkustvu. Izkaže se, da glede na model P obžalovanje ni združljivo le s pluralizmom, temveč tudi z monizmom.

Kaj pa nerešljivi moralni konflikti oz. moralne dileme? Tudi za te ne nahajamo enotnih odgovorov na naša tri začetna vprašanja. Zagovorniki pristnih moralnih dilem nas želijo prepričati, da so to situacije, v katerih bomo občutili krivdo ne glede na to, kako bomo ravnali. In ker krivda predpostavlja, da smo ravnali napak oz. da smo prekršili svojo dolžnost, potem torej zares obstajajo situacije, kjer imamo dve pristni moralni dolžnosti. Nasprotniki dilem imajo tukaj pripravljena dva različna odgovora. Prvi je ta, da v primeru moralnih dilem ne moremo govoriti o krivdi, temveč lahko govorimo zgolj o obžalovanju. Vzemimo primer zdravnika, ki ima dva enako bolna pacienta, ki čakata na nujno presaditev srca. Za oba se pričakuje, da bosta v roku nekaj dni brez presaditve umrla. Končno je na voljo eno srce za presaditev. Lahko bi rekli, da ima zdravnik tako dolžnost rešiti prvega pacienta kot tudi drugega (predpostavimo, da ni pomembnih medicinskih ali drugih razlogov, ki bi za presaditev preferirali enega izmed pacientov), torej da gre za primer simetrične moralne dileme. Lahko rečemo, da je ustrezno, da bi zdravnik, potem ko je izbral enega pacienta in uspešno opravil operacijo, drugi pa je umrl, občutil obžalovanje in žalost. Zdi pa se, da mu ne gre pripisati nobene krivde, niti ni razloga, da bi se sam počutil krivega, da ni rešil drugega bolnika. Drugi odgovor nasprotnikov pristnih dilem pa je ta, da moralna fenomenologija oz. občutja, ki spremljajo moral-

ni preostanek sama pa sebi še ne govorijo nič o strukturi moralnega konflikta. Fenomenologija nas pogosto lahko zavede. Včasih lahko tako npr. občutimo obžalovanje in celo krivdo ter slabo vest, tudi ko v »moralnem konfliktu« ni bilo na drugi strani nobenega razloga oz. ko obžalujemo, da smo se znašli pred težko odločitvijo ali v takšni zagonetni situaciji. Včasih lahko obžalovanje tako občutimo tudi v primeru, ko nekomu nismo mogli rešiti življenja, čeprav sploh nismo imeli dolžnosti, da ga rešimo, ker ga nismo mogli rešiti (prim. McKeever in Ridge, 2005). Zamislimo si lahko voznika, ki pelje skozi naselje. Drži se omejitev in je pri vožnji pozoren in previden. Pred avtomobil pa mu izza ograje steče deklica, ki želi uloviti svojo žogo. Kljub naglemu zaviranju avtomobil trči v deklico, trk pa je vseeno dovolj močan, da deklica nesrečno umre. Voznik za nesrečo ni odgovoren, storil je tudi vse, kar je v njegovi moči, da bi jo preprečil. Kljub temu bo pogosto, da bo voznik občutil obžalovanje ali celo krivdo, kar bo izkazal tako, da se bo poklonil spominu na deklico in npr. izrekel sožalje ter opravičilo ali obžalovanje njenim bližnjim.

Ob koncu bom na kratko predstavil še razumevanje moralnega konflikta in možnosti moralnih dilem, ki temelji v etiški misli W. D. Rossa, za katerega menim, da nam ponuja enega izmed možnih celostnih odgovor na zgoraj predstavljene težave (za področja metaetike, deontične logike, moralne fenomenologije in moralnega preostanka), ki spremljajo razpravo o obstoju pristnih moralnih dilem. Rossovski pluralistični intuicionizem je v razpravo o moralnem konfliktu vpeljal pojem *prima facie* dolžnosti kot odgovor na očitke neodpravljivosti in nerazrešljivosti moralnega konflikta znotraj vsake pluralistične moralne teorije kot teorije, ki pristaja na nezvedljivo mnoštvo moralnih načel ali dolžnosti.

Rossovski pluralizem zagovarja mnoštvo dolžnosti in temeljev teh dolžnosti. (Ross pripoznava šest oz. sedem vrst temeljnih *prima facie* dolžnosti: zvestobo, povračilo, hvaležnost, pravičnost, dobrotnost, samo-izboljšanje in neškodovanje, a ta seznam ni nujno dokončen in zaprt). Ti temelji so odnosi, v katerih je delovalec do drugih oseb in do sebe. Vsak izmed moralno pomembnih odnosov je temelj dolžnosti, ki je glede na dane okoliščine lahko bolj ali manj moralno pomembna oz. zavezujoča. *Prima facie* dolžnosti lahko razumemo tudi kot odgovornosti, ki jih imamo do drugih in do sebe in ki v okviru situacije skupaj določajo našo dejansko dolžnost. Prav zaradi njihovega mnoštva in možnega konflikta med njimi pa to niso dejanske ali absolutne dolžnosti, temveč *prima facie* dolžnosti, saj *»[č]e je, kakor meni večina moralnih filozofov (z izjemo Kanta) in večina običajnih ljudi, včasih prav, da lažemo ali prelomimo obljubo, potem moramo vzpostaviti razliko med prima facie in dejansko ali absolutno dolžnostjo«* (Ross, 1930: 28). *Prima facie* dolžnost je dolžnost, ki bi bila naša dejanska dolžnost tudi, če v situaciji ne bi nahajali drugih moralno pomembnih ozirov oz. drugih *prima facie* dolžnosti. Če je v situaciji več *prima facie* dolžnosti, potem moramo z dobro moralno presojo pretehtati, katera od njih je pomembnejša.

Williams (Williams, 1978: 96) očita Rossovemu predlogu, da prav za prav model *prima facie* dolžnosti v celoti odpravlja moralni konflikt oz. da ne zmore pojasniti niti tega, kako sta lahko v situaciji navzoči dve (absolutni) dolžnosti, niti fenomenologije, ki spremlja moralni preostanek. Moralni konflikt in

moralne dileme naj bi Ross videl kot neke vrste *logično nekonsistentnost* znotraj moralne misli, ki je ne moremo dopustiti. Pri pa tem Williams kot relevantno za moralni konflikt in kot možen *temelj moralnega preostanka* upošteva zgolj raven *dejanskih dolžnosti*.

Ali so ti očitki utemeljeni in kakšne so možnosti rossovskega pluralizma, da ponudi celovit odgovor na težave v razpravi o dilemah? Pojasniti je potrebno predvsem odnos med *prima facie* in dejansko dolžnostjo. Pri ločevanju med dejansko dolžnostjo in *prima facie* dolžnostmi je prva oz. zgornja raven moralne pravilnosti in absolutne dolžnosti, spodnja pa raven *prima facie* dolžnosti oz. zahtev, ki izhajajo iz situacije in ki jih lahko z mojim dejanjem izpolnim ali ne. *Prima facie* dolžnost ni dolžnost, temveč nekaj, kar je prav na poseben način povezano z dolžnostjo. Naše dejanje je *moralno pravilno* tedaj, (i) ko ni drugega dejanja, ki bi bolj popolno oz. bolj celovito izpolnilo zahteve situacije, in (ii) vsako dejanje, ki je moralno pravilno, je izpolnitev vsaj ene zahteve oz. *prima facie* dolžnosti. Izbrano dejanje je *moralo obvezno* oz. naša *dolžnost*, če (a) je moralno pravilno in (b) bi bilo vsako drugo možno dejanje v teh okoliščinah moralno napačno. Iz obojega izhaja, da nam lahko situacija nalaga dvoje enako moralno pomembnih zahtev, in da moramo torej reči, da nahajamo v tem primeru *dvoje* moralno pravilnih dejanj (A in B), od katerih pa *nobeno ni moralno obvezno oz. naša dolžnost*. Obvezani smo storiti A ali B, torej je naša dolžnost *disjunktivna* (Ross, 1939: 43–4).

Rossovski pluralizem tako dopušča moralni konflikt na ravni *prima facie* dolžnosti. Posamezne *prima facie* dolžnosti si lahko medsebojno nasprotujejo, saj merijo zgolj na posamezne vidike dejanja. Če vzamem zgoraj opisan primer obljube in pomoči v nesreči, potem sta v konfliktu *prima facie* dolžnost zvestobe in neškodovanja. Torej je dopuščena *možnost moralnega konflikta*. Še več, v nekem smislu je *dopuščena tudi možnost moralnih dilem*, saj sta v primeru enako močnih *prima facie* dolžnosti v situaciji dve dejanji, ki sta moralno pravilni. Rečeno drugače, njuni opustitvi sta moralno napačni. Torej lahko v nekem pomembnem smislu rečemo, da je delovalec postavljen pred izbiro na način, da kar koli bo storil, bo storil nekaj moralno napačnega. To pa je pomemben vidik (fenomenologije) moralne dileme. Res pa je, da se za disjunktivno dolžnost zdi, da ni skladna s fenomenologijo moralne dileme. Ob uvidu izenačenosti (npr. *Sartrov študent* ali *Sofijina izbira*) delovalec ne zapade misli, da je tako ali tako vseeno, kaj bo storil, ker bo ne glede na to, ali se odloči za eno ali drugo dejanje, izpolnil svojo dolžnost. Torej lahko do odločitve privede tudi met kovanca. Kljub izenačenosti namreč *občutek konflikta* in *ujetosti* v dilematično situacijo vztraja. A ta občutja pojasnimo z že omenjenim; v primeru izenačenosti oz. dileme bomo prekršili eno izmed *prima facie* dolžnosti oz. opustili vsaj eno moralno pravilno dejanje. Od tod tudi občutja krivde ali obžalovanja, ki dilemo spremljajo.[8] Moralni preostanek ostaja tudi za konflik-

[8] Ross je tako za primer moralnega konflikta kot moralne dileme dejansko dopuščal obstoj moralnega preostanka. To dokazuje naslednji navedek: *»Ko se nam zdi, da smo upravičeno moralno zavezani, da prelomimo obljubo, da bi nekomu pomagali v nezgodi, niti za trenutek ne pomislimo, da ne bi več pripoznali prima facie dolžnosti držanja naše obljube. To nas vodi do občutij, ne ravno sramu ali kesanja, ampak obžalovanja, da smo ravnali tako; nadalje uvidimo, da se moramo za prelomljeno obljubo tej osebi nekako oddolžiti«* (Ross, 1930: 28).

tom *prima facie* dolžnosti, in sicer kot temelj za vznik obžalovanja ali naknadne, nadomestilne dolžnosti. Obžalovanje in omenjena dolžnost sta vezana na neizpolnjeno *prima facie* dolžnost oz. moralno težnjo prisotno v situaciji. Na ta način se ohrani tako *pristnost* moralnega konflikta kot *racionalnost* oz. *ustreznost* obžalovanja.

Rossovski pluralizem je stališče, ki sprejema moralni realizem in kognitivizem. Ali torej zapade kritiki, predstavljani v drugem razdelku? Če se obrnem najprej naprej k realizmu in Williamsovi obtožbi *nekonsistentnosti*, potem lahko ugotovimo, da že samo razlikovanje med *prima facie* in dejansko dolžnostjo razreši problem. *Prima facie* dolžnosti merijo na posamezne vidike situacije in jih razkrivajo kot moralno pomembne. Nič nekonsistentnega ni v tem, da so lahko medsebojno v konfliktu.[9] Če po drugi strani razmislimo o argumentih proti kognitivizmu, ki temeljijo na pripoznanju moralnega preostanka in fenomenologiji konflikta, potem lahko ugotovimo, da nam model *prima facie* dolžnosti ponuja odgovor tudi na to. Moralni preostanek namreč tvorijo neizpolnjene *prima facie* dolžnosti, na katere lahko racionalno navežemo omenjene naravnanosti. Ker tudi prepričanja o teh dolžnostih v primeru nasprotujočih si moralnih sodb *niso zmotna*, jih *ne zavržemo*.

Rossovski pluralizem prav tako razreši del težave glede dilem in deontične logike. Če sprejmemo razlikovanje med *prima facie* in dejanskimi dolžnostmi, potem je začetno stanje moralnega konflikta pravzaprav naslednje: delovalec ima *prima facie* dolžnost, da stori α in *prima facie* dolžnost, da stori β, a ne more storiti obojega hkrati. Situacijo moralnega konflikta lahko sedaj razumem na naslednji način (kjer »oα« pomeni »*prima facie* obvezno je, da α«):

$o(a)$

$o(b)$

$\neg \Diamond(a \wedge b)$

Za situacijo dileme bi potem veljale naslednje trditve: delovalec ima *prima facie* dolžnost, da stori α in *prima facie* dolžnost, da stori β, a ne more storiti obojega hkrati. Ob tem dolžnost, da stori α, ni bolj pomembna od dolžnosti, da stori β, in obratno. Tako preostaneta dve *prima facie* dolžnosti, od katerih ni nobena pomembnejša od druge. Toda za to, da bi nekaj bilo naša dejanska dolžnost, ni dovolj zgolj, da ni nobene pomembnejše dolžnosti, ampak mora izbrana *prima facie* dolžnost poraziti vse druge alternative. Eden izmed pogojev za prvo je, da ni drugega dejanja, ki bi bolj popolno oz. bolj celovito izpolnilo zahteve situaci-

[9] Podobno obrambo realizma poda Philippa Foot v svojem znamenitem članku »Moral Realism and Moral Dilemma« (1983), kjer pozove, da moramo razločevati med *dvema vrstama najstvenih izjav* oz. propozicij, ki jih sama imenuje propozicije tipa$_1$ in propozicije tipa$_2$. Najstvene propozicije tipa$_1$ so najstvene propozicije, ki so vezane na *posamezen vidik situacije*. So kot propozicije o domenkih, za katere pa vemo, da jih lahko imamo hkrati več, tudi nezdružljive oz. hkrati neizpolnljive. Najstvene propozicije tipa$_2$ so *celostne* najstvene propozicije, ki so vezane na situacijo kot celoto. »Moram$_1$ storiti α.« in »Ne smem$_1$ storiti α.« sta tako združljivi propoziciji, prav tako »Moram$_2$ storiti α.« in »Ne smem$_2$ storiti α.«.

je. Izbrano dejanje je moralo obvezno oz. naša dolžnost, če (a) je moralno pravilno in (b) bi bilo vsako drugo možno dejanje v teh okoliščinah moralno napačno. Slednje v primeru dileme ni res, in zatorej nimamo dejanske dolžnosti izvršiti α in prav tako dejanske dolžnosti izvršiti β, temveč je naša dolžnost izvršiti α ali β. Vse drugo kot pa izvršitev enega izmed dejanj, bi bilo namreč v situaciji moralne dileme moralno napačno. Tri izmed zgoraj obravnavanih deontičnih načel oz. tez (D', KO, SND) za *prima facie* dolžnosti ne veljajo več, samo z načelom izpolnitve obveze pa ne moremo priti do protislovja v drugem in tretjem paradoksu. Tako nam za razrešitev preostane samo še prvi paradoks, kjer pa lahko s šibkejšim načelom aglomeracije zagovarjamo, da imamo v primeru moralne dileme zgolj disjunktivno dolžnost. (Za več o tem glej tudi Brink, 1996.) S tem se sicer v tem delu odpovemo fenomenološki ustreznosti slike moralnega konflikta, a po drugi strani obranimo pred drugimi, morda hujšimi težavami.

Struktura moralnega konflikta in moralne dileme tako v moralni teoriji odpirajo kopico zanimivih vprašanj, ki segajo od metaetičnih tem pa vse do praktične etike, kjer je ponavadi nezadostnost moralnih načel in zagonetnost moralne misli razkrita v najbolj praktični in hkrati zagonetni obliki (npr. Singer, 2004). O njih se strinjajo tako zagovorniki kot nasprotniki pristnih moralnih idej, da najverjetneje predstavljajo eno najbolj tragičnih dimenzij naših moralnih življenj in našega sveta.

Moral dilemmas and moral theory

The article deals with the topic of moral dilemmas. In the introductory part central problems pertaining to moral conflict and moral dilemmas in ethics are outlined. This is followed by a discussion on four topics. In the first part of this discussion the relationship between moral conflict and moral dilemmas is presented along with some cases and types of dilemmas. The second section deals with consequences of moral conflict and dilemmas for metaethics. The third section deals with consequences of moral conflict and dilemmas for moral theory, especially regarding its consistency. Several paradoxes in deontic logic as resulting out of the situation of a genuine moral dilemma are spelled out. The last section deals with moral residue and its phenomenology, focusing on such phenomena as regret, compunction, remorse and guilt.

Key terms: moral theory, moral dilemmas, metaethics, deontic paradoxes, moral residue, regret.

Literatura

Brink, D. O. (1996). "Moral Conflict and Its Structure". V Mason, H. E. (ur.), *Moral Dilemmas and Moral Theory*, New York, Oxford: Oxford University Press, str. 102–26.

Cohen, M. (2003). *101 Ethical Dilemmas*. London & New York: Routledge.

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

Dancy, J. (2004). *Ethics without Principles*. Oxford: Clarendon Press.

Donagan, A. (1993). "Moral Dilemmas, Genuine and Spurious: A Comparative Anatomy". *Ethics*, 104, str. 7–21.

Foot, P. (1983). "Moral Realism and Moral Dilemmas". *The Journal of Philosophy*, 80 (7), str. 379–398; ponatis v Foot, P., *Moral Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, 2002, str. 37–58.

Foot, P. (2002). "Moral Dilemmas Revisited". V Foot, P., *Moral Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, str. 175–188.

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

Hare, R.M. (1978). "Moral Conflicts: The Tanner Lecture on Human Values", Utah State University, 5. oktober 5 1978.

Holbo, J. (2002). "Moral Dilemmas and the Logic of Obligation". *American Philosophical Quarterly*, 39 (3), str. 259–274.

Hurka, T. (1996). "Monism, Pluralism, and Rational Regret". *Ethics*, 106, str. 555–573.

Kirchin, S. (2003). "Ethical Phenomenology and Metaethics". *Ethical Theory and Moral Practice,* 6, str. 241–64.

MacIntyre, A. (1990). "Moral Dilemmas". *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, str. 367–382.

McConnell, T. (2002). "Moral Dilemmas". V E. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/moral-dilemmas/.

McDonald, J. (1993). "Thin Examples of Moral Dilemmas". *Social Theory and Practice*, 19(2), str. 255–237.

McKeever, S. and Ridge, M. (2005). "The Many Moral Particularisms". *Canadian Journal of Philosophy*, 35, str. 83–106.

Railton, P. (1992). "Pluralism, Determinacy, and Dilemma". *Ethics*, 102, str. 720–742.

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

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

Sidgwick, H. (1907/1981). *Methods of Ethics*, 7th ed. London: Macmillan and Company; ponatis Indianapolis: Hackett, 1981.

Singer, P. (2004). *Razmislimo znova o življenju in smrti: sesutje naše tradicionalne etike*. Ljubljana: SH.

Strahovnik, V. (2005). "Intuicionizem, moralni konflikt in pluralizem dolžnosti". *Analiza*, št. 4, str. 106–29.

Strahovnik, V. (2007). "Moralna fenomenologija in fenomenološki argumenti". *Analiza*, št. 4, str. 73–95

Šuster, D. (2008). "Uvod v deontično logiko", *Analiza*, št. 3, str. 5–28.

Wiggins, D. (1988). "Truth, Invention, and the Meaning of Life". V Sayre-McCord. G. (ur.), *Essays on Moral Realism*, Itacha & London: Cornell University Press, str. 127–165.

Williams, B. A. O. (1978). "Ethical Consistency". V Raz, J. (ur.), *Practical Reasoning*, Oxford: Oxford University Press, str. 91–109.

Zangwill, N. (1999). "Dilemmas and Moral Realism". *Utilitas*, 11 (1), str. 71–90.