ANαliZA

časopis za kritično misel

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

DEONTIČNA LOGIKA IN MORALA

B. A. O. Williams

Etična konsistentnost

prevedel Vojko Strahovnik

Citiranje: B. A. O. Williams, »Etična konsistentnost«, *Analiza: časopis za kritično misel* 12, št. 3 (2008): 61–77.

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

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

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

B. A. O. Williams
Prevedel Vojko Strahovnik

Etična konsistentnost*

O etični konsistentnosti ne bom poskušal razpravljati na splošno. Osredotočil se bom zgolj na eno vprašanje, ki leži blizu jedra te teme, to je na naravo moralnega konflikta. Izpostavil bom nekaj značilnosti moralnega konflikta, ki so – kakor sam menim – pomembne za logična in filozofska vprašanja o strukturi moralne misli in jezika. S svojimi opažanji o moralnem konfliktu se bom osredotočil na primerjavo med tem konfliktom, konfliktom med prepričanji in konfliktom med željami. Pravzaprav bom pričel z razmišljanjem o slednjih dveh vrstah konflikta; najprej na kratko o konfliktu prepričanj, nato pa obsežneje o konfliktu želja, saj je ta bolj pomemben za razpravo in bolj zapleten.

Kaj od povedanega se bo morda zdelo preveč psihološko. V enem oziru se za to ne bom opravičeval, v drugem pa. Ne bom se opravičeval, kolikor menim, da je zanemarjanje moralne psihologije in še posebej vloge čustev v moralnosti izkrivilo velik del sodobnih razprav in jih naredilo nestvarne. Ko so se filozofi znebili emotivizma kot teorije moralne sodbe, so morda težili k temu, da so čustva postavili povsem na stran kot kvečjemu naključna ter s tem filozofsko nezanimiva; kot spremljevalce ostalih stvari, ki so jih imeli za bistvene same za sebe. To mora biti zagotovo zmotno. Vsaj zame je vprašanje, kakšna čustva posameznik doživlja v različnih okoliščinah, v pomembni meri npr. povezano s tem, ali je vreden občudovanja ali ne. Opravičujem pa se, kolikor se bom v razpravi opiral na premisleke o čustvih (še posebej obžalovanju), ki so prav gotovo manj jasni, kot bi si sam želel.

1. Možno je, da ima posameznik nekonsistentna prepričanja v strogem smislu, to je, da bi izjava, ki bi ustrezno izrazila njegova prepričanja, vsebovala logično protislovje. Vendar me ta možnost ne bo zanimala. Zanimal me bo drug primer in sicer primer posameznika, ki ima dve prepričanji, ki sicer nista nekonsistentni v tem smislu, vendar sta takšni, da zaradi določenega empiričnega razloga ne moreta biti hkrati resnični. Takšnim prepričanjem bom rekel »nasprotna (si)« oz. [*conflicting*] prepričanja. Tako je lahko npr. posameznik prepričan, da je bila določena oseba ministrski predsednik, ki je zasedel svoj položaj oktobra 1964 in hkrati, da je bila ta oseba član konservativne stranke. Ta primer je seveda različen od primera nekonsistentnih prepričanj zgolj tedaj, če je ta posameznik v nevednosti glede nadaljnjih informacij, ki razkrijejo prepričanji

* Prevod članka »Ethical Consistency« (1965; *Proceedings of the Arist. Society*, suppl. vol 39, 1965; ponatisnjen v B. Williams *Problems of the self,* Cambridge University Press, 1973)

kot nasprotni, to je, da ni bilo takšnega ministrskega predsednika, ki bi bil konservativec. Če mu to informacijo posredujemo in ji verjame, potem se bodisi zave konflikta med prvotnima prepričanjema[1] bodisi je – v primeru, da ohrani vsa tri prepričanja (npr. zato, ker jih ni povezal med sabo) – potem v situaciji, ko dejansko ima nekonsistentna prepričanja. To razkrije nujni pogoj za nasprotni prepričanji: če je par prepričanj nasproten, potem (a) sta ti prepričanji konsistentni in (b) nahajamo resnično dejstveno prepričanje, ki – če ga dodamo prvotnemu paru – napravi to množico prepričanj nekonsistentno.

2. Čemur običajno pravimo konflikt med željami ima v mnogih temeljnih ozirih značilnost, ki je podobna tej pri konfliktu med prepričanji, to je, da do nasprotja med željami prihaja zaradi nekega naključnega dejstva. Gre za dejstvo, ki stori za nemožno, da bi lahko bili hkrati izpolnjeni obe želji; obenem pa si lahko konsistentno zamislimo stanje stvari, v katerem bi obe lahko bili izpolnjeni. Toda ta naključni izvor konflikta je lahko zlahka zakrit z rabo jezika, ki napeljuje na logično nemožnost hkratne izpolnitve obeh želja. Tako bi si morda lahko človek, ki je žejen in len udobno zleknjen v naslanjač ter pijače nima na dosegu rok, lahko predstavil svojo težavo kot to, da si želi vstati in hkrati želi ostati v naslanjaču oz. ne vstati. Toda če stvar zastavimo tako, gre za prikritje izvora njegove težave pod to težavo samo; drugi gradnik konflikta je opisan tako, kot da razkriva oviro za prvi, ne pa za svoj pravi predmet. Nenaden nastop pomoči ali pa odkritje pijače na dosegu rok, bi vse jasno razkrila.

Čeprav ima veliko primerov konflikta med željami ta naključni značaj, bi bilo nenaravno ali še kaj hujšega, če bi poskušali vse primere na silo stlačiti v ta model ter bi za vsako situacijo konflikta zahtevali odgovor na vprašanje »Katera izmed zamišljivih sprememb v naključnih dejstvih o svetu bi privedla do tega, da bi lahko bili izpolnjeni obe želji?«. Nekateri primeri, ki vključujejo npr. težave s prostorom in časom, se bodo verjetno izkazali za zagonetne. Ali bi lahko kdo izpostavil relevantno naključnost v situaciji Avstralca, ki je razdvojen glede tega, da bi Božič preživel v zelo božičnem okolju Avstrije in tem, da bi ga preživel doma v njemu bolj domači božični vročini svojega rodnega kraja?

Še bolj temeljne težave nastanejo pri konfliktu med željo in odporom [*aversion*] glede enega in istega predmeta. Takšne konflikte si lahko zamislimo kot konflikte med dvema željama in sicer v najbolj splošnem smislu med željo imeti in željo ne imeti določenega predmeta, pri čemer je »imeti« spremenljiv izraz, ki določno vsebino dobi šele s kontekstom in z naravo zadevnega predmeta.[2] Obstajajo pa tudi drugi primeri, v katerih odpor do *x* ne nastopa zgolj v obliki želje *ne imeti x* (se ga izogibati, ga zavračati, si ga želeti drugje ipd.), ampak v obliki želje, da *naj x ne obstaja* – in še posebej, želje po uničenju *x.* Ti slednji primeri so vsekakor različni od prvih (saj odpor tukaj vključuje aktiven napad in ne umika), a jih bom pustil ob strani in se osredotočil zgolj na prvi tip.

[1] V preostanku tega članka bom frazo »konflikt med prepričanji« uporabljal za situacijo, v kateri je oseba dojela, da si njena prepričanja nasprotujejo.

[2] Za razpravo o podobni idejo glej A. Kenny, *Action, Emotion and Will* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), 5. pogl.

Konflikti želja in odporov so v tem smislu drugačni od prej omenjenih konfliktov v tem, da najbolj naravna opredelitev želja – »Želim si imeti *x*.« in »Ne želim si imeti *x*.« – ne dopušča zamišljive naključne spremembe, ki bi omogočala izpolnitev obeh želja, ter sta opisa situacij, v katerih bi bili izpolnjeni obe želji, logično nezdružljiva. Vseeno pa si v mnogih primerih lahko zamislimo nekaj drugega, ki enako dobro opravi nalogo, to je odstranitev tistih negativnih značilnosti predmeta, ki so temelj odpora ali (kot bom imenoval odpore, ki so zgolj želje *ne imeti*) negativne želje. Ta zamišljiva sprememba bi tako odpravila konflikt, resda ne z izpolnitvijo, temveč z odpravo negativne želje.

To se bo morda zdelo kot goljufanje, saj lahko vsak konflikt med željami odpravimo tako, da odmislimo eno izmed želja. Vseeno pa je razlika ta, da v situaciji z odmišljeno negativno željo ni nobene izgube dobrobiti oz. koristi; nič več dobrobiti ne moremo pripisati situaciji, v kateri je zgolj negativna želja izpolnjena, kot pa situaciji, v kateri temelji za to željo sploh niso bili prisotni. To ne velja za želje na splošno (in verjetno tudi ne za bolj dejavne, destruktivne vrste odporov, ki sem jih omenjal prej). Priznam, da je tu nekje problem, o katerem se razpravlja že od antike naprej, a (če vzamemo skrajen primer) zares nesprejemljivo se zdi trditi, da z vidika dobrobiti ni nobene razlike med življenjema dveh oseb, od katerih ena sploh nima nobenih želja, druga pa mnoštvo leteh in so vse izpolnjene.

Tako se zdi, da je za mnoge primere konflikta med željami in odpori do enega in istega predmeta temelj tega konflikta še vedno naključen, čeprav na nekoliko drugačen način. Ta naključnost je v soobstoju oz. sonastopu zaželenih in nezaželenih značilnosti predmeta. Vseeno pa vseh primerov ne moremo obravnavati na tak način, kajti pojavijo se lahko številne težave glede tega, da bi si lahko zamislili zaželene in nezaželene značilnosti kot zgolj naključno sonavzoče. Mejni primer tega je ta, kjer sta množici obeh značilnosti identični (primer ambivalence), čeprav bo ta skoraj zagotovo vseboval drugo, destruktivno obliko odpora.

Ta shematična razprava o konfliktih želja se nanaša zgolj na ne-moralne želje, to je na primere, kjer odgovor na vprašanje »Zakaj si želiš *x*?« ne vsebuje izražanja nobene moralne naravnanosti. Če to omejitev odpravimo in vključimo tudi moralne želje, potem se razpre še mnogo večja množica konfliktov, ki niso utemeljeni na naključju. Kajti jasno je, da se lahko moralne in ne-moralne želje, ki so pogosto v konfliktu, nanašajo na ene in iste značilnosti situacije.[3] A če pustimo moralne želje ob strani, potem mislim, da lahko ugotovimo, da ima precejšen del konfliktov med željami to, čemur pravim naključni temelj. Naše želje, ki so si med seboj v konfliktu, so običajno bolj podobne prepričanjem, ki so v konfliktu, kot pa prepričanjem, ki so nekonsistentna. Kot je pri konfliktu

[3] Za Platona se zdi, da je sicer menil, da imajo vsi konflikti, ki ne vsebujejo moralne ali tej podobne motivacije, naključni temelj. Argument, ki nastopa v 4. knjigi *Države*, v nauk o delitvi duše vpelje razlikovanje med njenim razumskimi in nerazumskimi oz. poželjenskimi deli na podlagi konflikta med željami in odpori do enega in istega predmeta v enakih ozirih. Toda vsi konflikti ne vzpostavijo razlik v delih duše; poželjenski del je lahko v konfliktu sam s seboj. Ti slednji konflikti tako ne morejo biti konflikti med željami, ki so naperjene na en in isti predmet v enakih ozirih; torej lahko rečemo, da imajo takšni poželjenski konflikti naključni temelj.

med prepričanji svet in ne logika ta, zaradi katerega ni možno, da bi obe prepričanji bili resnični, je podobno z večino nasprotnih si želja – svet in ne logika je ta, zaradi katerega ni možno, da bi bili obe izpolnjeni.

3. Med situacijami konflikta med prepričanji in konflikta med željami obstaja več zanimivih razlik, izmed katerih se bom posvetil dvema.

(a) Če ugotovim, da si dve izmed mojih prepričanj nasprotujeta, potem bo zgolj zaradi tega dejstva eno izmed njiju verjetno oslabelo. Po drugi strani odkritje konflikta med dvema željama ne teži k temu, da bi samo po sebi oslabilo katero od želja. Razlog je naslednji. 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 bom to imel, očitno nista povezana na tak način.

(b) Predpostavimo, da se konflikt konča z odločitvijo in, v primeru želja, z dejanjem. V najbolj enostavnem primeru se odločim, da je eno izmed nasprotnih prepričanj resnično, drugo pa neresnično, ali da izpolnim eno željo, druge pa ne. Zavrnjeno prepričanje ne more v nobenem bistvenem oziru preživeti te točke odločitve, kajti odločiti se, da je prepričanje neresnično, *pomeni* opustiti ga, to je ne imeti več tega prepričanja. (Seveda moramo tukaj opozoriti na določene omejitve; npr. lahko si rečemo »Vem, da to ni res, a si ne morem pomagati, da ne bi verjel.« Toda za pojem prepričanja je bistveno, da so takšni primeri postranski ali celo čudni.) Zavrnjena oz. neizpolnjena želja pa se lahko po drugi strani, če že ne preživi te točke odločitve, vsaj znova pojavi na drugi strani ali v drugačni obliki. Npr. lahko se znova pojavi kot splošnejša želja po nečem iste vrste, kakor je bil v odločitvi zavrnjeni predmet; ali pa kot želja po drugem, določenem predmetu te iste vrste; ali pa se – kar nas bo tukaj najbolj zanimalo – v primeru, da ni na voljo nobenih nadomestkov in je priložnost izpolniti to željo že nepreklicno zamujena, lahko znova pojavi v obliki *obžalovanja* za izgubljenim.

Lahko bi dejali, da opustitev prepričanja prav tako vsebuje obžalovanje. To je vsekakor res, in to na več kot samo en način. Če moram opustiti prepričanje, lahko to obžalujem bodisi zaradi tega, ker je bilo to moje prepričanje (kot v primeru, ko mora znanstvenik ali zgodovinar opustiti svojo priljubljeno teorijo) bodisi – precej različno – zaradi tega, ker bi bilo bolj sprejemljivo, če bi bil svet tak, kakor sem verjel, da je, ko sem še imel to prepričanje (kot v primeru očeta, ki je dokončno prisiljen opustiti prepričanje, da je njegov sin preživel brodolom). Torej obstaja več vrst obžalovanja vezanega na opustitev prepričanj. Toda to ni dovolj, da bi lahko glede na ta vidik znova vzpostavili podobnost med prepričanji in željami. Kajti obžalovanja povezanega z opuščenim prepričanjem ne moremo nikoli zadostno razložiti zgolj z dejstvom, da je posameznik imel to prepričanje. Za razlago tovrstnega obžalovanja moramo uvesti nekaj drugega, in to je natanko/prav želja, in sicer želja, da bi prepričanje

bilo resnično. Posameznikovo obžalovanje ovržbe svojega prepričanja, da *p*, ne kaže zgolj na to, da je bil prepričan, da *p*, temveč tudi, da si je želel biti prepričan, da *p*, ob čemer ima »želeti si biti prepričan, da *p*« različne vrste rab, ki se ujemajo s pravkar omenjenimi vrstami obžalovanja. Da pa posameznik obžaluje, da ni mogel izpolniti svoje želje, je že v zadostni meri razloženo z dejstvom, da je to željo imel.

4. Sedaj prehajam k moralnemu konfliktu. Razpravo bom zastavil v okviru *najstva* [*ought*]; ne iz razloga, ker bi bilo *najstvo* nujno vsebovano v vsakem moralnem konfliktu (kar vsekakor ni res), ampak ker ponuja najbolj zagonetne probleme. Z »moralnim konfliktom« merim zgolj na primere, kjer obstaja konflikt med dvema moralnima sodbama, ki ju posameznik razume kot pomembni za to, kaj naj stori. Torej bom obravnaval, kar je bilo tradicionalno, a tudi zavajajoče imenovano »konflikt obvez« in ne npr. konflikta med moralno sodbo in ne-moralno željo, čeprav bi tudi temu lahko skoraj brez zadržkov rekli »moralni konflikt«. Prav tako se bom vzdržal razprave o možnosti (če ta sploh obstaja), da bi posameznik moral slediti moralnim načelom ali imeti splošna moralna prepričanja, ki bi bila notranje nekonsistentna druga z drugim, v smislu, da ne bi moglo biti nobenega zamišljivega oz. možnega sveta, v katerem bi vsakdo lahko deloval v skladu z obema. Tako bi lahko bilo v primeru posameznika, ki bi hkrati menil, da se ne sme ukvarjati z nobenim nasilnim športom (kot takim) in da se mora udejstvovati v lovu na lisice (kot takim). Dvomim, da bi glede možnosti teh primerov nahajali kakšna zanimiva vprašanja. Omejil se bom torej na primere, kjer ima moralni konflikt naključni temelj, da uporabim frazo, ki se je pojavila že v razpravi o konfliktu med željami.

Nadalje med temi situacijami vznikne dejanska podobnost, če si zamislimo dve osnovni obliki, v katerih lahko nastopa moralni konflikt. Prva je ta, kjer se zdi, da moram vsako izmed dveh stvari, a ne morem storiti obeh. Druga oblika je ta, kjer se zdi, da moram storiti neko stvar glede na nekatere njene značilnosti, a ima hkrati značilnosti, glede na katere se zdi, da te stvari ne bi smel storiti. Ta slednja oblika je podobna primeru želje in odpora do istega predmeta. Ti opisi so seveda abstraktni in precej umetni; v mnogih primeri bi bilo čudno izraziti temelje za najstvo in negativno najstvo v okvirih značilnosti stvari, ki naj bi jo ali naj je ne bi storil, kot to namigujejo ti splošni opisi. Upam lahko samo, da bo s tem dosežena poenostavitev odtehtala ta izkrivljenja.

Obe situaciji sta tako naslednji. V prvi se zdi, da moram storiti *a* in da moram storiti *b*, toda ne morem storiti *a* in *b*. V drugi se zdi, da moram storiti *c* in da ne smem storiti *c*. Mnogim moralnim teoretikom se je zdelo, da bi sprejetje teh zaključkov pomenilo neke vrste logično nekonsistentnost. Za Rossa so bile ravno to situacije, ki so terjale uvedbo *prima facie* obvez; po dve takšni obvezi sta prisotni v vsaki takšni situaciji, a kvečjemu ena izmed njiju lahko predstavlja dejansko obvezo. Glede na Hareova stališča pa takšne situacije terjajo (v nekem logičnem smislu) ponoven premislek ali omejitve vsaj enega izmed moralnih načel, ki je v svoji rabi pripeljalo do nasprotnih *najstev*. Osrednja tema tega članka je tako stališče skupno tema in podobnim teoretikom, da tukaj nahajamo določeno vrsto logične nekonsistentnosti.

5. Zaenkrat bi želel odložiti bolj formalne premisleke in bom poskušal izpostaviti eno ali dve značilnosti tega, kakšne so (oz. so lahko) situacije moralnega konflikta. To bom storil na način, da bom še nadalje razširil primerjavo med konflikti prepričanj in konflikti želja, ki sem jo začrtal prej. Če stvar zastavimo v teh okvirih, potem se izkaže, da obstajajo pomembni vidiki, glede na katere so moralni konflikti bolj podobni konfliktom med željami kot pa konfliktom med prepričanji.

(a) Odkritje konflikta med mojimi dejstvenimi prepričanji *eo ipso* teži k ošibitvi enega ali več prepričanj. Temu ni tako pri željah in, tako mislim, tudi ne pri prepričanjih [*convictions*] o tem, kaj bi nekdo moral storiti. To izhaja iz dejstva, da lahko imajo konflikti med *najstvi* (podobno kot konflikti med željami) značaj boja [*struggle*], medtem ko je pri konfliktih med prepričanji to le stežka tako, razen če oseba ne zgolj verjame teh stvari, ampak si jih želi verjeti. Nedvomno res nahajamo situacije, v katerih lahko bodisi zaradi določenih praktičnih premislekov vezanih na prepričanja bodisi zaradi intelektualne radovednosti oseba postane globoko vpeta v konflikt prepričanj. V teh primerih lahko pride do nečesa podobnega boju; morebiti bo to vključevalo tudi značilnost, ki ni neredka v moralnih primerih, to je, da bolj kot je nekdo osredotočen na dilemo, bolj pomembni in nespregledljivi postanejo premisleki na obeh straneh. Toda še vedno obstaja razlika, ki jo lahko izrazimo takole. V primeru prepričanj je moje zanimanje oz. skrb, da si pridem s stvarmi na jasno, usmerjena v to, da najdem pravo oz. resnično prepričanje (katerokoli to že bo) in se rešim napačnega prepričanja (katerokoli to že bo). V moralnem primeru pa moja srb ni usmerjena v to, da najdem pravo stvar in se znebim druge. Lahko si sicer želim, da bi bila dejstva drugačna, ali pa da se sploh ne bi znašel v tej situaciji, ali pa celo (v določenem stanju duha), da sploh ne bi imel moralnih pogledov, ki jih imam. Toda če dopustimo, da so stvari takšne, kot so, potem ne mislim v okvirih tega, da bi se znebil napake. Mislim – če naj bo to sploh produktivno – v okvirih kar najboljšega delovanja [*acting for the best*], to pa je stanje duha, ki *priznava* prisotnost obeh izmed dveh najstev.

(b) Če se navsezadnje odločim za eno stran v moralnem konfliktu nasproti drugi, potem je to lahko temelj obžalovanja; torej enako kot pri željah, čeprav je seveda to obžalovanje drugačne vrste. Če je priložnost za delovanje že del nepopravljive preteklosti, potem enako kot pri željah ni prostora za nič drugega kot za obžalovanje. Obenem je možno (enako kot pri željah), da moralni impulz, ki je moral biti v odločitvi opuščen, najde nov predmet. Tako se lahko npr. poskusim »odkupiti« ljudem, katerih zahtevo sem opustil. Ta stanja duha – vsaj tako se mi zdi – niso odvisna od mojega prepričanja, da je bila moja odločitev sprejeta kot prava oz. najboljša. V to sem lahko tudi prepričan, a vseeno občutim obžalovanje (nedejavno ali morda dejavno) glede tega, kar nisem storil.

Lahko bi rekli, da če sem prepričan o najboljšem ravnanju, in nadalje, če ne gre za vprašanje samoočitanja, kako sem se za začetek sploh spravil v takšno situacijo, potem je zgolj nerazumno imeti kakršnokoli obžalovanje. Tehtnost te pripombe je odvisna od tega, kaj iz nje sledi. Kar najbolj naravno razumljeno pomeni, da so takšni odzivi slabi in takšni, ki jih v polnosti občudovanja vreden

moralni delovalec (ki je, predpostavljamo, razumen) ne bi imel. Tako razumljena se mi pripomba zdi preprosto napačna. Takšni odzivi se mi ne zdijo nujno slabi, niti se mi moralni delovalec, ki bi jih izkazoval, ne zdi *pro tanto* kaj manj občudovanja vreden, kakor ta, ki jih ne. A ni se mi treba preveč opirati na to mojo domnevo, da je to tako; dovolj je trditev, da ta domneva ni nezdružljiva z naravo moralnosti. Pojem občudovanja vrednega moralnega delovalca ne more biti tako zelo oddaljen od spodobnega, poštenega človeškega bitja; in spodobni ljudje imajo v določenih situacijah moralnega konflikta prav takšne odzive, o kakršnih govorim.

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.«[4], a v to ni niti prepričan niti 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 vse to sprejel in ustrezno ravnal, se nam bi zdel precej površinski moralni teoretik 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 ni dvom tisti, zaradi katerega ne more spati, temveč gotovost. Nekateri bodo dejali, da mitologija Agamemnona in njegove izbire za nas same ni pomembna, 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.

Morda bi lahko dopustili, da ljudje v takšnih situacijah občutijo obžalovanje; morda lahko dopustimo tudi, da bi vsega občudovanja vredni moralni delovalci včasih občutili obžalovanje, kljub temu (bi lahko kdo rekel) tega ne moremo neposredno povezati s strukturo moralnega konflikta. Posameznik lahko občuti obžalovanje zaradi tega, ker je moral storiti nekaj mučnega oz. bolečega, groznega ali nekaj, kar nasprotuje njegovi naravi, toda to ni isto kot občutiti obžalovanje, ker bi menil, da je storil nekaj, česar ne bi smel storiti ali pa ni storil nekaj, kar bi moral storiti. In zgolj to slednje je pomembno za interpretacijo moralnega konflikta. To stališče lahko izrazimo tudi na naslednji način, za katerega upam, da bo razumljiv. Rečemo lahko, da lahko obžalovanje občutimo v okvirih zgolj *naravnih* motivacij, teh pa ne smemo (niti kot teoretiki niti kot razumni moralni delovalci) zamenjevati z *moralnimi* motivacijami, to je motivacijami, ki izhajajo iz prepričanja, da je določena vrsta dejanja ta, ki jo moramo izvršiti.

[†] 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 bi lahko pomiril jezo bogov le s tem, da namesto običajne živalske žgalne daritve žrtvuje svojo hčer Ifigenijo – [op. prev.]

[4] Ajshil, *Agamemnon*, 217.

O tem predlogu bi želel reči troje stvari. Prvič, če dopustimo, da od vsega občudovanja vrednega moralnega delovalca lahko pričakujemo, da bo ob priliki občutil takšno obžalovanje, potem dopustimo, da ideja takšnega delovalca vsebuje, da ima le-ta poleg moralnih motivacij tudi določene naravne motivacije. S to dopustitvijo samo sicer ni nič narobe, vprašanje pa je koliko moralnih teorij jo sploh dovoljuje. A tu sta tudi naslednji dve točki, ki gresta še dlje. Ostro razlikovanje med naravnimi in moralnimi motivacijami, ki ga ta argument terja, je nestvarno. Ali res mislimo, da če je posameznik (a) prepričan, da ne sme povzročati nepotrebnega trpljenja, in (b) vznemirjen zaradi dejstva ali pričakovanja, da bi sam lahko povzročil takšno trpljenje, sta potem (a) in (b) zgolj dve ločeni dejstvi o njem? Gotovo je (b) lahko odraz (a) in (a) temelj za (b)? In obstajajo še druge možne povezave med (a) in (b). Če te povezave priznamo, potem se zares zdi absurdno nestvarno poskušati oddvojiti posameznikova občutja obžalovanja glede tega, kar je storil, in njegovo mišljenje, da je storil nekaj, česar ne bi smel storiti ali kar predstavlja neuspeh glede tega, kar bi moral storiti. To seveda ne pomeni, da ni možno, da bi se takšna moralna prepričanja in čustveni odzivi te vrste pojavljali eni brez drugih. To gotovo je možno. Toda iz tega ne sledi, da če posameznik ima tako moralna prepričanja glede svojega delovanja in določena občutja omenjene vrste vezana na to delovanje, so potem te stvari jasno in razločno ločene druga od druge. Če posameznik v splošnem misli, da ne bi smel stori določene stvari in se počuti vznemirjen ob misli, da bi to storil, in če potem to stori ter je vznemirjen zaradi tega, kar je storil, potem bo to vznemirjenje verjetno imelo obliko njegovega prepričanja, da je s to stvarjo storil nekaj, česar ne bi smel storiti.

Druga točka kritike je, da četudi dopustimo ostro razlikovanje med naravnimi in moralnimi motivacijami, na ta način ne bi mogli pokriti vseh primerov obžalovanja. In tudi primere, v katerih za posameznika lahko sodimo, da ima temelj oz. razlog za obžalovanje ali vznemirjenost, ki je neodvisen od njegovih moralnih stališč o situaciji, bi pojasnili zgolj navidez. Torej, če je nekdo povzročil bolečino s tem, ko je (kakor iskreno misli) deloval najbolje, potem lahko rečemo, da je kakšnokoli obžalovanje ali vznemirjenje neodvisno od njegovega mnenja, ali je s tem ravnal, kot ne bi smel. Gre zgolj za to, da je glede povzročanja bolečine vznemirjen zaradi svoje narave. Povedal sem že, da se mi zdi takšna razlaga nestvarna, celo za takšne primere. A obstajajo še drugi primeri, za katere je gotovo ne moremo sprejeti. Posameznik lahko npr. čuti obžalovanje, ker je prelomil obljubo s tem, ko je ravnal (kakor iskreno misli) najbolje. Njegovo obžalovanje prelomitve obljube mora zagotovo izhajati *iz* moralne misli. Zdi se, da se tukaj torej vrnemo k trditvi, da je v takšnih situacijah obžalovanje nerazumno; in s tem tudi k prejšnjemu odgovoru, da če je ta trditev mišljena slabšalno, potem ne bo zdržala. Težnjo po občutenju obžalovanja (posebej dejavnega obžalovanja) ob prelomitvi obljube (ob tem, da je bilo storjeno najbolje) lahko iskreno razumemo kot pomirjujoč znak, da delovalec jemlje svoje obljube resno. Na tej točki, bi lahko kdo ugovarjal, da še vedno meni, da je takšno obžalovanje nerazumno, toda da tega ne misli v slabšalnem smislu, in da torej moramo priznati, da je občudovanja vreden moralni delovalec občasno nerazumen. To je seveda novo, drugačno stališče in morda je celo pravilno.

6. Zdi se mi, da lahko podamo temeljno kritiko mnogih moralnih teorij, 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. 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 nasprotnih 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). Ross – katerega stališča dokaj nepošteno do njega ne bom podrobneje obravnaval – je hrabro poskusil priti bližje dejstvom, kot pa zgornji premislek. To je storil s svojim naukom o *prima facie* dolžnostih, ki so zanj več kot zgolj dozdevne dolžnosti ter imajo bolj naravo zahtev, ki lahko ustvarijo stranske oz. nadomestne obveze, če jih ne izpolnimo.[5] Toda nejasno ostaja, kako bi to znotraj njegove teorije sploh lahko dopustili. Zahteva mora biti glede na ta izhodišča zagotovo zahteva glede premisleka, ki je edina pomembna stvar oz. dolžnost; in če je v situaciji konflikta določenemu dejanju spodletelo uveljaviti to zahtevo, kako lahko potem trdimo, da ima zdaj ta zahteva v tej situaciji nek stranski vpliv na mojo moralno misel?

Podobna neustreznost glede tega vprašanja se po mojem mnenju pojavi tudi v določenih preskriprivističnih teorijah. Hare npr. misli, da moram ob soočenju s situacijo moralnega konflikta predrugačiti eno ali obe moralni načeli, ki jih imam in ki sta – skupaj z dejstvi o primeru – ustvarili konflikt. To stališče ima vsaj to prednost, da konflikta ne razume kot zgolj naključnega, kot nesrečni slučaj, ki se pripeti mojim moralnim zmožnostim. Toda pogled, ki ga ponuja, se z *ex post facto* vidika na situacijo, še vedno zdi nezadosten. Izvore konflikta razlaga s tem, da sem v situacijo vstopil premalo pripravljen, ker sem imel preveč preprosto množico moralnih načel. In sedaj, ko sem izšel iz te situacije, me kaže kot bolj pripravljenega, saj sem predrugačil moja načela. Sedaj se lahko soočim s ponovitvijo enake situacije brez vsakršnih dvomov ali pomislekov, saj me tokrat ne bo vodila v konflikt. To stališče je neustrezno z dveh vidikov. Prvič, edini vidik glede obžalovanja gledano za nazaj je vidik moje nepripravljenosti in ne tega, da nisem storil stvari, ki je nisem izbral. Drugič, gotovo mora biti nekaj narobe s posledicami, da nobena podobna situacija ne more več voditi v konflikt (ob predpostavki, da se ne vračam več k pravilnosti odločitve v

[5] Prim. *The Foundations of Ethics* (Oxford: The Clarendon Press, 1938), str. 84 in sledeče. Ta odlomek je poln znakov nelagodja. Ross npr. uporabi zelo neposrečen izraz »najbolj pravilno dejanje, ki nam je na voljo«, kar prepričljivo kaže, da hoče imeti obe stvari naenkrat. Podobno je večina težav zakritih v večkratno nejasno frazo »zakonov, ki izražajo težnje dejanj, da bi ta bila obvezujoča vsled te ali one njihove značilnosti« (str. 86).

prvotnem primeru). To je sicer lahko sprejemljivo glede *nekaterih* primerov, kajti iz takšnih izkušenj se lahko naučim, da je bilo določeno moralno načelo ali stališče, ki sem ga imel, preveč naivno ali *simpliste.* Toda tudi če gledamo samo na lekcije, to ni edina, ki se jo lahko naučim. Lahko se namreč naučim, da se je v prihodnje dobro izogibati podobnih situacijam; in za to lekcijo se zdi, da implicira nasprotno od prejšnje, kajti moj razlog za takšno izogibanje v prihodnje je, da sem se naučil, da v takšnih situacija veljata obe *najstvi*. V najbolj skrajnih situacijah pa se po drugi strani lahko zdi, da se ne morem nič naučiti, vsaj ne kar se tiče takšne praktične plati.

7. Do sedaj sem se največ posvečal samemu moralnemu konfliktu, ta zadnja točka pa nas je privedla tudi k vprašanju izogibanja moralnemu konfliktu. To je tema, o kateri bi želel še malo razpravljati. Znova, a z drugačnega gledišča, se le-ta dotika odnosa med konfliktom in razumnostjo. Tukaj primerjava s prepričanji in željami zopet postane pomembna. V primeru prepričanj smo že videli, kako iz same narave prepričanja sledi problematičnost konflikta, kajti nasprotni prepričanji ne moreta biti obe resnični, cilj prepričanj pa je njihova resničnost. Razumen človek je tako ta, ki (poleg ostalih stvari seveda) deluje tako, da bo ta cilj kar najbolj verjetno izpolnjen. Prav tako je v primeru želja nekaj v njihovi naravi sami, kar razlaga, da je konflikt med njimi bistveno problematičen. Želje namreč očitno težijo k zadovoljitvi in nasprotni želji ne moremo zadovoljiti hkrati. Ustrezno temu nahajamo tudi idejo praktične razumnosti, glede na katero bo razumen ta, ki (poleg ostalega) pazljivo premisli, da bi se izognil frustraciji oz. neizpolnitvi svojih želja. Vseeno pa obstajata dve plati te strategije; poleg vprašanja, kako posameznik zadovolji svoje želje, je tu tudi vprašanje, katere želje sploh ima. Lahko govorimo namreč o opustitvi ali odvrnitvi od želje, ki bi v povezavi z drugimi željami vodila do frustracije, in to je gotovo nekaj, kar bo razumen človek včasih storil. Ta vidik praktične razumnosti je lahko tudi pretiran, kot je to primer v nekaterih moralnostih (nekaj je dobro znanih iz antike), ki se izogibajo frustraciji želja na način, da slednje zmanjšajo na minimum. To lahko ima za posledico, da pri zasledovanju skladnega življenja posameznik pozabi še na bolj osnovno zahtevo, to je da sploh ima kakšno življenje. Pomembno je, da vidimo to kot kritiko takšne dejavnosti. Vse to kaže na način, po katerem je posameznikova organizacija želja *pro tanto* odvisna od njega samega, čeprav si z nekaterimi potmi lahko samemu sebi stori slabo uslugo, ali pa se te zdijo, v še nekem globljem smislu nevredne občudovanja.

Glede tega obstajajo določene podobnosti tudi s prepričanji. Zgoraj sem dejal, da je glede le-teh razumen tisti človek, ki (vsaj) kar najbolj učinkovito zasleduje resničnost svojih prepričanj. Temu pogoju bi lahko v skrajnem primeru zadostil tudi človek, katerega edini cilj bi bil izogibanje zmotnosti njegovih prepričanj in bi ta cilj zasledoval tako, da bi se kar najbolj izogibal prepričanjem; npr. z gojenjem skepticizma ali nevednosti (v smislu, da se sploh ne bi informiral o izbranih temah). Glede na slednje bi lahko obveljala podobna kritika kot v primeru želja, tj. namig na samoosiromašenje. Seveda so tukaj pomembni tudi drugi premisleki, toda osrednja točka za naš namen ostaja ta, da iz dejstva o obstoju resnic za določeno domeno še ne sledi, da bi posameznik

moral imeti prepričanja o teh resnicah. Po drugi strani pa sledi, da če bo imel prepričanja, potem so ena izmed njih takšna, ki naj bi jih moral imeti, druga pa ne.

Glede na vse to menim, da se moralnost pokaže kot različna tako od prepričanj kot tudi želja. V moralnosti namreč nimamo odprte možnosti, da bi se možnemu konfliktu lahko izognili s skepticizmom, nevednostjo ali zasledovanjem *ataraksije,* torej s kakršno koli nezavzetostjo oz. brezbrižnostjo. Pojem moralne zahteve [*claim*] je tak, da ga ne morem ignorirati; torej ni v moji domeni, da si ustvarim življenje brez moralnih konfliktov na način, da me takšne zahteve ne bi zanimale.

Tukaj je pomembno, da razlikujemo med dvema vprašanjema, moralnim in logičnim. Na eni strani je vprašanje, ali je obširna moralna brezbrižnost v moralnem smislu vredna obsojanja. To je jasno moralno vprašanje, glede katerega sta možni dve stališči; *pas trôp de zèle* je lahko tudi moralna maksima. Ta naravnanost pa ne vsebuje trditve, da sicer obstajajo moralne zahteve, a jih je pogosto najbolj smiselno ignorirati; ampak trdi, da obstaja manj moralnih zahtev, kot jih ljudje običajno predpostavljajo. Nestrinjanje s to naravnanostjo bo moralno nestrinjanje in bo med drugim vključevalo potrditev nekaterih moralnih zahtev, ki jih ta naravnanost zanika. Logično vprašanje je po drugi strani vprašanje, ali je odnos med moralno brezbrižnostjo in moralnim konfliktom podoben temu med brezbrižnostjo glede želja in konfliktom želja, ali pa med brezbrižnostjo glede prepričanj in konfliktom prepričanj. Odgovor je brez dvoma »Ne«. Po izkustvu konfliktov teh zadnjih vrst bi posameznik lahko poskusil zgraditi ustrezno vrsto brezbrižnosti na način, da ne bi hkrati zanikal nobenega dela narave teh konfliktov, kakršna je bila v času njih izkustva. Ve, da je šlo za konflikte glede resničnih prepričanj in zasledovanje tega, kar je želel, in ob zavedanju tega poskuša omejiti svoje zavezanosti verjetju in hotenju. To se lahko zdi žalostno ali celo prismuknjeno, a dejansko ni nekonsistentno. Človek pa, ki se iz moralnega konflikta umakne v moralno brezbrižnost, po drugi strani ne more hkrati priznati, da so bili takšni konflikti, ko jih je še imel za konflikte, res to, to je konflikti moralnih zahtev. Kajti priznati, da v takšnih situacijah obstajajo moralne zahteve, ni konsistentno s tem, da si do takšnih situacij brezbrižen.

Izogibanje moralnim konfliktom tako v dveh pogledih ni nekaj, za kar bi si posameznik lahko sam izbral svojo strategijo. Moralni opazovalec ne more obravnavati drugega delovalca kot nekoga, ki si lahko prosto preuredi svoja moralna izhodišča na način, da izključi svojo moralno vpletenost iz situacij moralnega konflikta. In tudi ta delovalec sam ne more poizkusiti s takšno strategijo, vse dokler moralni konflikt, ki ga je izkusil, razume kot konflikt s pristnim moralnim temeljem. Če to sedaj povežem s premisleki, ki sem jih poskušal podati že zgoraj, potem lahko zaključim, da moralni konflikt deli s konfliktom želja, ne pa tudi s konfliktom prepričanj, to značilnost, da konec v odločitvi ne odstrani nujno ene izmed stvari v konfliktu. Stvar, ki ji v delovanju nismo sledili, lahko npr. vztraja v obliki obžalovanja, ki se lahko (a ne nujno vedno) tudi dejavno izrazi. Moralni konflikt pa s konfliktom želja (in tudi ne s konflik-

tom prepričanj) ne deli poteze, da bi na splošno obstajala prostost privzetja strategije, ki bi ukinila pojavitve konfliktov.

Lahko torej rečemo, da so moralni konflikti neodpravljivi v dveh različnih smislih. V posamičnih primerih se lahko zgodi, da ne moremo odpraviti nobenega od *najstev*. Nadalje je lahko tudi težnja po pojavljanju takšnih konfliktov neodpravljiva, ker, prvič, delovalec sam ne more prosto preurediti svoje moralne misli v strategijo, ki bi odpravila konflikt, in drugič, čeprav lahko obstaja *nekaj* primerov, kjer si je za situacijo sam kriv in kjer lahko pravilno sklepa, da se že v samem začetku ne bi smel znajti v takšni situaciji, je malo verjetno, da bi bile vse situacije pristnega moralnega konflikta te vrste.

Moralnim konfliktom se niti ne moremo sistematično izogniti niti jih ne moremo razrešiti brez preostanka.

8. Kakšne posledice imajo ti zaključki za moralno misel, če jih sprejmemo? In še posebej, kako je moralni konflikt povezan z logično nekonsistentnostjo? Kar bom povedal, je manj zadovoljivo, kakor pa bi hotel, toda kljub temu upam, da bo vsaj malo v pomoč.

Zanimajo nas konflikti, ki imajo naključni temelj, to je konflikti *via* dejstev. Že predhodno smo razlikovali med dvema vrstama primerov: med temi, v katerih se zdi, da moram storiti *a* in da moram storiti *b*, a ne morem storiti obojega; in med tistimi, v katerih bi moral storiti *c* vsled nekaterih premislekov in ne storiti *c* vsled drugih premislekov. Da bi izvabili na plan nekakšno vrsto logične nekonsistentnosti, so v prvem primeru očitno potrebne določene dodatne premise, medtem ko v drugem ne. V drugem primeru oba sklepa »Moram storiti *c.*« in »Ne smem storiti *c.*« že namigujeta na logično nekonsistentnost. V prvem primeru pa par »Moram storiti *a.*« in »Moram storiti *b.*« sploh ne namiguje na nič takšnega. To sicer ni nič presenetljivega, saj konflikt ne izvira zgolj iz njiju, ampak šele skupaj s trditvijo, da ne morem storiti *a* in *b*. Na kakšen način pa vse to troje privzame obliko logične nekonsistentnosti? Najbolj običajna razlaga je ta, ki vključi še dvoje dodatnih premis oz. pravil; to je, da *moram* implicira *zmorem* [*ought implies can*] in da imata »Moram storiti *a.*« ter »Moram storiti *b.*« skupaj za posledico »Moram storiti *a* in *b*.« (čemur bom rekel *načelo aglomeracije*). Z rabo teh lahko predstavimo konflikt na naslednji način.

(i) Moram storiti *a.*

(ii) Moram storiti *b.*

(iii) Ne morem storiti *a* in *b*.

iz (i) in (ii) z aglomeracijo sledi

(iv) Moram storiti *a* in *b*.

iz (iii) pa s kontrapozicijo načela *moram* implicira *zmorem*

(v) Ni res oz. ni tako, da bi moral storiti *a* in *b*.

To privede do protislovja. In ker smo (v) kot enega izmed njegovih delov dokazali z veljavnim sklepanjem iz nesporne in neizpodbijane premise, spre-

jmemo ta del ter potem kontrapozicijo načela aglomeracije uporabimo tako, da spodbijamo eno izmed premis (i) in (ii).

Ta formulacija seveda ne pripelje do nekonsistentnosti tipa *moram – moram ne...* [*ought – ought not*], temveč tipa *moram – ni tako, da moram* [*ought – not ought*], torej do pristnega protislovja. Nekdo bi lahko predlagal, da bi lahko zvedli (ali morda celo morali zvesti) primere prvega tipa na *moram – moram ne...* tip, torej na vzorec primerov drugega tipa. Lahko bi rekli, da ima »Moram storiti *b.*« skupaj z empirično trditvijo, da ravnanje *a* izključuje ravnanje *b,* za posledico, da bi moral storiti nekaj, kar – če storim *a* – ne bom storil. Torej da bi se moral vzdržati ravnanja *a,* in torej, da bi moral ne storiti *a.* To pa, skupaj z izhodiščno trditvijo, da moram storiti *a*, privede do *moram – moram ne...* vrste nekonsistentnosti. Podobno sklepanje lahko uporabimo tudi za sklep, da moram ne storiti *b*, tj. sklep, ki ga lahko podobno združimo z začetno trditvijo, da bi moral storiti *b*. Da bi lahko podrobno preučil ta predlog, bi moral zaiti na dolgo potovanje v nevarne vode deontične logike. Vendar mislim, da obstajata vsaj dva razloga, zakaj tej slednji formulaciji ne bi smeli dajati prednosti pred prvo, že predstavljeno. Prvi razlog je ta, da se načelo, na katerem sloni, v zgolj logičnih okvirih zdi manj privlačno. Vključuje namreč substitucijo ekstenzionalnih ekvivalenc v modalnem kontekstu in čeprav lahko to sicer deluje za najstva bolje kot drugod, tega vseeno ne gre kar takoj nepremišljeno sprejeti. Drugič, ta druga formulacija ima pomanjkljivost, ki smo je opazili že prej glede na analogijo z konflikti želja; zakrije namreč pravi izvor konflikta. Formulacija, ki uporablja načelo »*moram* implicira *zmorem*«, tega ne stori in ponuja bolj stvarno podobo situacije konflikta.

Namesto, da bi prvo vrsto primerov poskušal prilagoditi na drugo, bom sedaj predlagal, da bi bilo bolje drugo prilagoditi na prvo, kakor jo sedaj razumem. Kajti čeprav »Moram storiti *c.*« in »Ne smem storiti *c.*« namigujeta na neko vrsto logične nekonsistentnosti, je sama pojavitev te vrste konflikta do določene mere odvisna od tega, da smo izpustili pravi izvor konflikta, to je premisleke ali vidike, ki so privedli do nasprotnih sodb. Zaradi tega je prikrit gradnik, ki je skupen obema vrstama primerov, to je, da v obeh konflikt nastane iz naključne nemožnosti. Če se zopet vrnemo k Agamemnonovem primeru, sta temeljni *najstvi*, prisotni v situaciji ti, da ne bi smel opustiti svojih odgovornosti kot poveljnika vojske, moral nadaljevati z odpravo ipd.; in po drugi strani, da ne bi smel ubiti svoje hčere. Med tema dvema še ni notranje nekonsistentnosti. Do konflikta pride pri koraku delovanja; kakor s stvarmi namreč je, ni moč storiti prvega, ne da bi storil tudi drugo. Mislim, da bi nas moralo to opogumiti, da bi ta primer preoblikovali v morda malo bolj nenaravno obliko, ki pa je lahko bolj poučna. Trdili bi lahko, da imamo tukaj ponovno primer dvojnega najstva; prvo je to, da bi moral nadaljevati z odpravo, drugo pa, da bi se moral vzdržati uboja, ter da kakor s stvarmi je, ne more opraviti obeh.

Če gledamo na ta način, potem se zdi, da glavna teža problema izhaja iz načela »*moram* implicira *zmorem*« in njegove rabe na teh primerih. Od sedaj naprej bom obe vrsti primerov obravnaval skupaj na ta način. O načelu »*moram* implicira *zmorem*«, ki sicer ni povsem razvidno načelo [*not a totally luminous prin-*

ciple], bi lahko povedal mnogo, a se bom vzdržal splošne razprave o njem. Dejansko bom sprejel eno izmed njegovih glavnih aplikacij na ta problem in sicer to, da iz dejstva, da ne morem storiti oboje (*a* in *b*), s kontrapozicijo sledi, da ni tako, da bi moral storiti oboje (*a* in *b*). To je zagotovo zdravo, ampak ne razreši logičnih problemov. Kajti noben delovalec, ki ima situacijo jasno pred očmi, dejansko ne misli, da bi moral storiti *obe* stvari. Kar misli, je to, da bi moral storiti *vsako* od stvari; za vse to pa lahko najdemo ustrezne vzporednice na ravni zmožnosti, kajti čeprav je res, da ne more storiti obeh stvari, je za vsako od stvari (vzeto za sebe) res, da jo lahko stori.

Če želimo poudariti razlikovanje med »vsako« in »obe«, potem se moramo znova vrniti k načelu aglomeracije, saj nas ravno to vodi od »vsako« do »obe«. 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 pogledu različno. Po drugi strani je potrebno dodati tudi, 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. Na problem lahko gledamo tudi z nasprotne plati: že samo dejstvo, da lahko obstajata dve stvari, vsako od katere bi moral in lahko storim, a ne morem storiti obeh, kaže na šibkost načela aglomeracije.

Poskusimo potem opustiti načelo aglomeracije in poglejmo, kaj sedaj sledi iz logične rekonstrukcije moralnega konflikta. Ni neposredno očitno, na kakšen način se bo sedaj načelo »*moram* implicira *zmorem*« nanašalo na situacijo. Po eni strani imamo izjavo, da ne morem storiti obojega, *a* in *b*, a to je nezanimivo; kajti izjava, ki jo spodbija je ta, ki je samo po sebi tako ali tako ne tvorim in ki ne sledi iz tistih (glede na sedanje predpostavke), ki jih želim tvoriti. Po drugi strani imamo dve *najstveni* izjavi in njima soustrezni »zmorem« izjavi, ki jih vsako zase lahko zatrdim. Toda to še ni dovolj za konflikt, ki je odvisen natanko od tega, da obeh množic trditev ne morem več obravnavati ločeno. Da bi preverili učinek načela »*moram* implicira *zmorem*«, potrebujemo način, da bi na vsako izmed strani v konfliktu aplicirali dejstvo, da ne morem zadovoljiti obeh hkrati. Jezik sam nam brez oklevanja ponuja tak način in sicer v obliki, ki je zelo običajna za takšno nameravanje.

(i) Če storim *b*, potem ne bom mogel storiti *a*.
(ii) Če storim *a*, potem ne bom mogel storiti *b*.

(i) in (ii) se zdita pristni pogojni trditvi, ki – z ustreznimi premenami glede časov – dopuščata kontrapozicijo in rabo v sklepanju *modus ponens.* V tem smislu nista kot čudni ne-pogojni primeri, o katerih razpravlja Austin.[6]

> Premislimo sedaj o dveh očitno veljavnih rabah načela *moram* implicira *zmorem*.
>
> (iii) Če ne bom mogel storiti *a*, potem ne bo tako, da bi moral storiti *a.*
> (iv) Če ne bom mogel storiti *b*, potem ne bo tako, da bi moral storiti *b.*

Če sedaj (iii) združimo s (i) in (iv) s (ii), potem s tranzitivnostjo dobimo:

> (v) Če storim *b,* potem ne bo tako, da bi moral storiti *a.*
> (vi) Če storim *a,* potem ne bo tako, da bi moral storiti *b.*

Na prvi pogled se zdita (v) in (iv) presenetljivi in pomirjujoči posledici. Ne glede na to, ali storim *a* ali *b*, bom z moralnega vidika rešen glede preostalega dejanja. To je gotovo prelepo, da bi bilo res. In slutnja, da je to res tako, mora postati gotova, ko premislimo, da bi prejšnji argument veljal tudi v primeru, ko v konfliktu med *a* in *b* ne bi šlo za konflikt med dvema *najstvoma,* ampak npr. za konflikt med najstvom in določenim močnim nagnjenjem. Argument terja namreč zgolj to, da sta *a* in *b* empirično nezdružljiva. To kaže, da mora biti pomirjujoča interpretacija (v) in (vi) gotovo napačna. Obstaja pa pravilna interpretacija, ki razkriva nekaj resničnega o (v) in (vi), a je precej manj zanimiva. Če vzamemo npr. (v); če storim *b*, potem ne bo pravilno reči, da moram (potem) storiti *a.* In to je ustrezno, saj *a potem* ne bo več izbira, ki bi mi bila na voljo. Iz tega pa ne sledi, da ne bi mogel pravilno reči, da bi moral storiti *a*; niti to, da sem bil v zmoti, ko sem predhodno mislil, da je *a* nekaj, kar moram storiti. Tako se zdi, da če se odpovemo načelu aglomeracije in za vsako dejanje uporabljamo zgolj običajni premislek, da ne moremo storiti tega in še drugega, potem ne bomo dospeli do aplikacije načela »*moram* implicira *zmorem*«, ki nujno izključi enega ali drugega od izbornih *najstev* gledano za nazaj. In zdi se, da bi si morali želeti nekaj takšnega.

Kakor sem poskušal zagovarjati, gre gotovo za potvorbo naše moralne misli, če predstavimo njeno logiko kot tako zahtevno, da moramo v situaciji konflikta v popolnosti zavreči eno od nasprotnih si najstev. Eno gotovo moramo zavreči v smislu, da v delovanju ne moremo slediti obema, in to daje (precej šibak) smisel temu, da ju imenujemo za nezdružljivi. A to ne pomeni, da se obe dejansko ne *nanašata* na situacijo ali da sem bil kakor koli v zmoti, ko sem mislil, da moram storiti obe stvari. To lahko mislim tudi gledano za nazaj in zaradi tega občutim obžalovanje; in to lahko imam tudi v primeru, ko sem našel moralni ni razlog v prid enemu dejanju nasproti drugemu. Kajti čeprav obstajajo primeri, v katerih odkritje razloga za eno nasproti drugemu *zares* izniči eno izmed *najstev*, to ni

[6] *Ifs and Cans*, ponatis v njegovi knjigi *Philosophical Papers* (Oxford: The Clarendon Press, 1961).

vedno tako. Lahko si pomagam z zasilnim vodilom, npr. utilitaristnične vrste, ki se dotika konflikta izbire in mi ponuja način, kako lahko »storim kar najbolje«, a to ni isto, kot če bi ponovno premislil razloge za prvotni *najstvi*, niti mi ne omogoča misli »Če bi se tega spomnil že na samem začetku, potem se sploh ne bi znašel v konfliktu.«. Tako se mi torej zdi nevzdržno sprejeti logično sliko, ki ima za nujno posledico konflikta to, da moramo eno izmed *najstev* popolnoma zavreči v smislu, da postanemo prepričani, da se pravzaprav to najstvo nikoli ni nanašalo na situacijo. Pogoj za odmik od takšne slike pa se zdi (vsaj v okviru argumenta, ki ga je vsilila moja dokaj nedodelana raba načela »*moram* implicira *zmorem*«), da zavrnemo načelo aglomeracije.

Za na konec sem si pustil to, kar se lahko zdi kot najbolj očiten ugovor mojemu izvajanju v splošnem. V konfliktu moram delovati; lahko izberem eno dejanje nasproti drugemu in lahko razmislim, katero bom izbral. Ko razmišljam o tem ali pa nekoga vprašam za nasvet, je vprašanje, ki si ga ponavadi zastavim »Kaj moram storiti?«. Odgovor na to vprašanje zame ali za koga drugega ne more biti »Oboje.«, ampak mora (npr.) biti »Storiti moram (moraš) *a.*« In ravno to (bi lahko kdo rekel) kaže na dejstvo, da izbrati eno stran v moralnem konfliktu kot rezultat takšnega preudarjanja, pomeni v celoti opustiti eno izmed *najstev*, se pravi priti do zaključka, da se to ne nanaša na situacijo. Torej ne more iti za to – kakor sem zagovarjal, da je lahko – da se pri delovanju ne odločim slediti najstvu, a hkrati menim, da se nanaša na situacijo.

Ta ugovor temelji na enačenju *najstva*, ki ga nahajamo v moralnih načelih in v vrsti trditev o posamičnih situacijah, ki sem jih obravnaval, z *najstvom*, ki ga nahajamo v deliberativnem vprašanju »Kaj naj storim?« in v odgovorih na to vprašanje, ki jih podam sam ali drugi. Mislim, da lahko pokažemo, da je to enačenje zmotno; in to na podlagi premislekov, ki so neodvisni od neposredne točke razprave. Zamislimo si, da se znajdem v situaciji, v kateri bi moralno gledano moral storiti *a,* a bi precej rajši storil *b,* ter ne morem storiti obojega hkrati. Tudi tukaj si lahko zastavim deliberativno vprašanje »Kaj naj storim?« in dobim odgovor nanj. Če vprašanje pomeni »Katero izmed dejanj je tisto, ki bi ga (moralno gledano) moral storiti?«, je odgovor tako očiten, da si vprašanja ni vredno zastaviti; prav za prav sploh ni pravo deliberativno vprašanje. Toda deliberativno vprašanje si je vredno zastaviti; nadalje, lahko se razumno odločim ali pridobim nasvet, ki ni ravno zgledno moralen. Prepoznava dveh *najstev* v tovrstnih situacijah posameznika obveže k nujni prevladi moralnega in za teorije, ki izenačujejo obe najstvi, ni presenetljivo, da končajo s Sokratskim paradoksom. Še več, s to tezo ne prihaja zgolj do prevlade, temveč tudi do vseprisotnosti moralnega, kajti deliberativno vprašanje si lahko zastavimo in nanj odgovorimo; domnevno tudi v situaciji, kjer nobeno izmed dejanj izvorno ne vsebuje moralnega *najstva.*

Odgovor na deliberativno vprašanje lahko sam (ali kdo drug), podprem z moralnimi razlogi kot tudi z razlogi drugih vrst, toda njegova vloga kot deliberativnega *najstva* ostaja enaka in ta vloga ni vezana izključno na moralnost. To je tako tudi v primeru, ko oba kandidata za dejanje, o katerih premišljujem, vsebujeta moralni *najstvi.* Če slednje še ni povsem jasno, bo to razkrila naslednja možnost. Sam mislim, da bi moral storiti *a* in da bi moral storiti *b,* ter vprašam

dva moja prijatelja »Kaj naj storim?«. Eden mi pravi » Storiti moraš *a.*« in mi za to poda določene razloge. Drugi mi pravi »Ničesar od tega ti ni treba storiti; moral bi iti v kino in si malo oddahniti od moralnosti.«. Pomen najstva je v teh dveh odgovorih enak; oba sta odgovora na nedvoumno vprašanje, ki sem ga zastavil.

Mislim, da vse to razjasni dejstvo, da če sem soočen z dvema nasprotnima *najstvoma* in če odgovor na deliberativno vprašanje (bodisi moj bodisi od koga drugega) *sovpada* z enim izmed izvornih *najstev,* potem ne gre zgolj za golo ponovitev tega najstva. Odločitev ali nasvet je odločitev ali nasvet za delovanje v skladu z njim, ne pa njegova ponovna zatrditev in s tem implicitna zavrnitev drugega. To razlikovanje lahko pojasni tudi še nekaj drugega, kar se lahko zdi kot težava mojega pristopa, tj., da posameznik ujet v moralni konflikt, ki je deloval (kakor sam misli) kar najbolje, a vseeno občuti obžalovanje (o kakršnem sem razpravljal) glede zavrnjenega dejanja, ne bi najbolj naravno izrazil svoja občutja glede tega dejanja z izjavo »Moral bi storiti drugo.« To je zato, ker je običajna vloga tega izjave v tej vrsti situacije takšna, da napeljuje na deliberativno napako in namiguje na to, da bi ob morebitnem vnovičnem odločanju sprejel drugačno odločitev. Da tega v zamišljeni situaciji ne more reči, še ne pomeni, da o zavrnjenem dejanju ne more misliti kot o nečem, kar bi (v drugačnem smislu) moral storiti, tj. kot o nečem, o čemer ni bil v zmoti ob času, ko je mislil, da gre za nekaj, kar mora storiti.

Seveda ni res tudi to, da bi *edino* deliberativno vprašanje bilo »Kaj naj storim?«. Lahko je tudi »Kaj mi je storiti?« [»What am I to do«], in to vprašanje ter odgovori nanj – kot npr. »Stori a.« ali »Če bi bil na tvojem mestu, bi …« – niti ne dajejo videza, kot da odločitev ali nasvet glede delovanja v moralnem konflikti v skladu z enim *najstvom*, nujno vključuje to, da drugo nima nobene veljave.