ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 13, številka 1-2, junij 2009 · ISSN 1408-2969

MORALNA FILOZOFIJA R. M. HAREA

R. M. Hare

Struktura etike in moralnosti

prevedel Vojko Strahovnik

Citiranje: R. M. Hare, »Struktura etike in moralnosti«, *Analiza: časopis za kritično misel* 13, št. 1-2 (2009): 35–45.

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.

R. M. Hare
Prevedel Vojko Strahovnik

Struktura etike in moralnosti[1]

Pričeti moram s tem, za kar mislim, da je cilj moralne filozofije. Pri njej gre za to, da poskušamo najti boljši – tj. bolj razumen oz. racionalen – način mišljenja o moralnih vprašanjih. Prvi korak na poti k temu je, da sploh *razumemo vprašanja, ki si jih zastavljamo*. To se morda zdi očitno, toda le malokdo to res poskuša storiti. Razumeti moramo, kaj sploh mislimo z izrazi, kot je npr. »moral bi«. Razumevanje besede, kakršna je ta, vključuje razumevanje njenih logičnih lastnosti oz., z drugimi besedami, kaj implicira ali k čemu nas govor preko njih zavezuje. In nadalje, če ne moremo sprejeti tega, k čemur nas tak govor zavezuje, se moramo odreči takšnemu govoru. In to je to, kar pravzaprav moralni argument je. Etika kot preučevanje moralnih argumentov je torej zvrst logike. To je ena izmed ravni, ki jih pretresa moralni filozof. Druge zadevajo bolj vsebinska vprašanja, toda ta prva, logična ali kakor ji tudi včasih rečejo, metaetična raven, je temelj vseh drugih.

Ker je torej vrsta etike, ki se je lotevamo, zvrst logike, mora uporabljati metode logike. Toda katere so te? Kako lahko ugotovimo, kaj iz česa sledi, kaj implicira nekaj drugega ali k čemu me govor kot npr. »Moram vstopiti v vojsko« ali »Moral bi se pridružiti revoluciji« zavezuje? To je vsaj deloma splošno vprašanje o logični metodi, za katerega podrobnejše obravnavanje pa ne bom imel prostora. Lahko samo navedem, na kateri strani razprave sem, ko gre za nekaj temeljnih vprašanj. Prvič, mislim, da je uporabno oz. koristno ter celo bistveno – in upam, da se to ne bo zdelo preveč pikolovsko – razlikovati med dvema vrstama vprašanj. Prva bom imenoval *formalna* vprašanja, druga pa *vsebinska* vprašanja. Formalna so tista vprašanja, na katera je mogoče odgovoriti zgolj s sklicevanjem na formo – tj. zgolj na logične lastnosti – predlaganega odgovora nanje. Gre za vrsto vprašanj, ki nas zanimajo v metaetiki. Na tem področju našega dela nam ni dovoljeno vnašati nobenih vsebinskih predpostavk.

To razliko bom ponazoril s primerom, ki nima nič opraviti z etiko, a bo zaradi tega bolj jasen in ne bo predpostavljal odgovorov na nobeno etično vprašanje. Primer je povzet iz znanega članka profesorjev Strawsona in Gricea (1956), s katerim zavrneta (po mojem mnenju uspešno) trditev, ki jo je v še bolj znanem članku podal profesor Quine (1951; nekatere izmed Quinovih trditev so morda pravilne, toda dokaj jasno je, da sta Strawson in Quine to uspešno ovrgla). Recimo, da rečem: »Moj trileten otrok razume Russellovo teorijo tipov.«

[1] Prevedeno po R. M. Hare »The Structure of Ethics and Morals«, v R. M. Hare, *Essays in Ethical Theory,* Oxford: Clarendon Press, 1989, str. 175-190

Vsakdo bo prepričan, da je to, kar trdim, zmotno. Toda s stališča logike bi lahko bilo to resnično. Po drugi strani predpostavimo, da rečem: »Moj trileten otrok je odrasel.« Vemo, da tega ne morem razumno trditi, če le poznamo pomen besed in nič drugega. Temu pa očitno ni tako pri prvi propoziciji.

Ta primer ponazarja razliko med tem, čemur sem rekel formalna vprašanja, in med vsebinskimi vprašanji. To lahko prenesemo tudi na moralna vprašanja, saj lahko le-ta enako razdelimo na ti dve vrsti. Predpostavimo, da rečem: »Nič ni narobe s tem, če pretepamo ljudi za zabavo.« O tem se ljudje lahko ne strinjajo z mano in se pri tem sklicujejo na razloge (in kasneje bom govoril tudi o tem, kakšni bi ti razlogi lahko bili), ki so precej drugačne vrste, kot pa bi bili, če bi rekel: »Nič ni moralno narobe s tem, če počnemo to, česar ne bi smeli.« Ne morem razumno reči tega slednjega, če poznam pomena besed »moral bi« in »moralno napačno«. Po drugi strani lahko *razumno oz. konsistentno* izrečem prvo propozicijo. Vsi se strinjamo, da je to sicer zelo pošastna trditev; izrekla bi jo zgolj zlobna oseba, toda pri tem ne bi bila *logično* nekonsistentna.

Na tem mestu ni potrebno razpravljati o Quinovi zavrnitvi pojmov analitičnosti in sinonimnosti. Strawson in Grice imata morda prav, ko jih branita. Toda tudi če nimata prav, formalne trditve o moralnih pojmih, ki jih moram zatrditi, niso nujno oblikovane v okviru teh dveh pojmov, temveč v okvirjih pojma logične resnice, ki pa ga Quine v tem članku sprejema. To je tako, ker so moralni pojmi formalni celo v strožjem smislu, kakor pa sem do sedaj trdil. To pomeni, da za njihovo razlago ne potrebujemo nobenih materialnih oz. vsebinskih semantičnih predpostavk, ampak zgolj sklicevanje na njihove čisto logične lastnosti. Semantične lastnosti moralnih besed imajo opraviti s svojimi specifičnimi opisnimi pomeni zgolj v delu, ki ni del njihovega pomena v ožjem smislu in ne vpliva na njihovo logiko, čeprav pa dejstvo, da morajo imeti nek opisni pomen, vpliva nanjo. O tem glej tudi *Essays in Moral Theory* (*MT)* str. 2 in naslednje in *Language of Morals* (*LM)* str. 122 in naslednje.

Opazimo lahko, da je ravnokar navedeni primer moralne izjave, ki bi ga vsi morali zavrniti na podlagi logike, tj. »Nič ni narobe s tem, če počnemo to, česar ne bi smeli«, čigar nasprotje »Nekaj je moralno narobe s tem, če počnemo to, kar ne bi smeli«, logična resnica. To je tako, ker sta »moral bi« in »moralno napačno« medsebojno opredeljiva zgolj na podlagi njunih logičnih lastnosti, ne da bi se pri tem sklicevali na njune opisne pomene ali na semantiko, podobno kot sta v večini sistemov predikatne logike medsebojno opredeljiva pojma »vsi« in »nekateri«.

Takoj zatem moramo omeniti še lastnost, ki se bo pri moralnih argumentih izkazala za ključno. Ko poskušamo odgovoriti na vprašanja druge vrste (tj. na formalna vprašanja), se pri tem ne smemo sklicevati na kakršne koli druge premisleke kot pa te, do katerih lahko pridemo na podlagi razumevanja uporabljenih besed ali pojmov. Vzemimo naša dva primera. Vemo, da ne moremo reči »Nič ni narobe s tem, če počnemo to, česar ne bi smeli«, ker vemo, kaj »moral bi« in »moralno napačno« pomenita; in vemo, da ne moremo reči »Moj trileten otrok je odrasel«, ker vemo, kaj »otrok« in »odrasel« pomenita. Če bi se morali pri tem, ko bi pokazali, da tega ne moremo reči, sklicevati na kakršne koli druge

premisleke od teh, potem vprašanji, ali to lahko rečemo, ne bi bili več formalni vprašanji.

V splošnem oblikujemo teze v logiki (oz. vsaj v vrsti logike, o kateri sam govorim in ki vključuje tudi vrsto, ki je na delu v etiki) s sklicevanjem na razumevanje rabe besed in na nič drugega. In zato, ker je ta logika temelj moralnih argumentov, je tako zelo pomembno, da razumemo besede. Opozoriti moram, da je ta značilnost metode, ki jo zagovarjam, ta, ki jo dela korenito drugačno od vseh drugih sodobnih etičnih teorij. Vse te teorije se v tej ali oni točki (in to precej pogosto) sklicujejo na določena vsebinska moralna prepričanja, ki jih zagovorniki teh teorij imajo in za katere upajo, da jih bodo z njimi delili tudi njihovi bralci. Čeprav razumem, da veliko ljudi ne verjame v razliko med formalnimi in vsebinskimi moralnimi vprašanji, ki sem jo izpostavil, in se jim torej zdi sprejemljivo uporabljati vsebinska prepričanja za podporo svojim teorijam, vseeno menim, da moj postopek daje etiki trdnejši temelj.

Naj na kratko navedem razloge za to samozavest. Če razpravljamo o nekem moralnem vprašanju (npr. o vprašanju »Ali bi moral vstopiti v vojsko?« ali »Ali bi se moral pridružiti revoluciji?«), je ena izmed stvari, ki jo moramo razčistiti že na samem začetku, kaj to vprašanje sploh je. To pomeni, da če se nočemo napačno razumeti, nam morajo besede v zastavljenem vprašanju pomeniti isto. In če nam besede *res* pomenijo isto, smo tako dobili trden temelj strinjanja (čeravno je to formalno in ne vsebinsko strinjanje), na katerem lahko oblikujemo nadaljnje argumente. Če razlikovanje med formalnimi in vsebinskimi vprašanji vzdrži, potem dospemo do formalnega strinjanja, čeprav se vsebinsko ne strinjamo. Na tej podlagi lahko potem (kako, bom – upam da – pokazal) uporabimo formalno strinjanje, da z njim preverimo argumente, ki jih kateri koli izmed nas postavlja v podporo svojemu stališču. Lahko se vprašamo »Ali lahko razumno *trdi* to?« ali »Ali lahko razumno trdi *to*, če hkrati trdi tudi *to drugo*?«

Po drugi strani, če ljudje vnesejo svoja vsebinska prepričanja v temelje svojih moralnih argumentov, potem jih ne bodo mogli prepričljivo uporabiti proti vsem tistim, ki ne delijo teh prepričanj. To srečamo npr. pri filozofih, ki jim pravimo *intuicionisti*. S precejšnjo gotovostjo trdim, da je moje stališče mnogo bolj trdno od njihovega, ker se ne opiram na nič, razen na to, kar sprejema oz. se strinja vsak, ki zastavlja isto vprašanje, na katerega skušam odgovoriti sam. Zato sem tudi trdil, da se moramo strinjati o pomenu naših vprašanj, preden oblikujemo argumente glede odgovorov nanje. To je *vse*, kar jaz sam terjam, da lahko pričnemo z moralnimi argumenti.

Toliko glede vprašanja metode etike. Lahko bi o tej temi povedal še več in moral bi povedati še več, da bi zapolnil vse praznine, a to sem storil že drugje (*MT*, 1. poglavje). Sedaj želim nadaljevati in razkriti, kaj upam, da lahko vzpostavim na podlagi te metode in kako to pripomore k razreševanju vsebinskih vprašanj. Na formalni oz. metaetični ravni moram vpeljati zgolj dve tezi. Zaradi večje jasnosti jih bom oblikoval kot tezi o besedi »moral bi« in njeni logiki. Namesto tega bi lahko govoril tudi o besedah kot sta »moralno pravilno« ali »dobro«. Toda raje bom spregovoril o besedi »moral bi«, ker je najpreprostejša beseda, ki jo uporabljamo v naših moralnih premišljevanjih.

Nahajamo dve logični značilnosti besede »moral bi«, kakor ta nastopa v vprašanjih kot »Ali bi moral vstopiti v vojsko?« in »Ali bi se moral pridružiti revoluciji?« Ti značilnosti sta del tega, čemur se zavežem, če odgovorim »Da, moral bi«. Prvo včasih imenujemo *preskriptivnost* oz. *predpisnost* moralnih sodb. Če rečem »Da, moral bi vstopiti v vojsko« in to iskreno tudi mislim ter resnično v polnem smislu mislim, da bi moral, potem bom vstopil v vojsko. Seveda obstaja mnogo manj polnih smislov besede »moral bi« ali »mislim, da bi moral«, glede na katere lahko rečem »Mislim, da bi moral to storiti, vendar ne bom« ali pa »Moral bi, pa kaj?« Toda vsakdo, ki je že bil v tej situaciji (kakor tudi jaz sam in to je bila ena izmed stvari, zaradi katerih sem se pričel ukvarjati s filozofijo), ve, da je ves smisel vprašanja »Ali bi moral?« ta, da nam pomaga odločiti se oz. odgovoriti na vprašanje »Ali naj?« In odgovor na prvo vprašanje – ko si ga zastavimo v tem polnem smislu – implicira odgovor na drugo vprašanje. Če to ne bi bilo tako, kakšen smisel bi sploh imelo zastaviti ga?

Druga značilnost besede »moral bi«, na katero sem bom opiral, je ponavadi imenovana *univerzabilnost* oz. *posplošljivost.* Ko rečem, da bi moral, potem se zavežem še za več, kakor pa, da bi *jaz* moral. Predpisnost zahteva, da oseba, ki pravi »moral bi«, mora tako tudi ravnati, če se ta sodba nanaša nanjo in lahko tako ravna. Posplošljivost pomeni, da kdor reče »moral bi«, se s tem zaveže, da soglaša, da bi *vsakdo* v ravno teh okoliščinah moral ravnati tako. Če rečem »Moral bi storiti to tej in tej osebi, toda obstaja oseba, ki je v enakih okoliščinah kot jaz in v enakem odnosu do tretje osebe kot pa jaz do druge, a tega ne bi smela storiti«, bo naš občutek za logiko namrščil naše obrvi. Logično je nekonsistentno reči o dveh popolnoma enakih osebah v popolnoma enakih situacijah, da bi ena morala storiti nekaj, druga pa ne. Dodati moram, da podobnost med situacijami vključuje osebnostne lastnosti ter nagnjenja oz. stremljenja in odpore posameznih oseb v teh situacijah. Če bi npr. oseba, ki bi jo bičal, v bičanju uživala (in nekaj ljudi je takšnih), bi to pomenilo, da situacija ni popolnoma enaka normalni situaciji in da je ta razlika lahko pomembna.

Če sedaj združimo ti dve značilnosti preskriptivnosti in univerzabilnosti, potem lahko vidimo, da če rečem »Jaz bi moral njemu storiti to in to«, se ne zavežem zgolj temu, da bi to moral narediti njemu (in da to tudi storim), temveč tudi k temu, da bi on moral to storiti meni, če bi bili najini vlogi natanko obrnjeni. Kakor bomo videli, je to tudi način, kako moralni argument zadobi svojo moč. Ponoviti moram, da za moj argument ni bistveno, da imajo *vse* rabe »moral bi« ti dve značilnosti. Vse, kar trdim za zdaj, je to, da včasih, ko sprašujemo »Ali bi moral?«, rabimo besedo na ta način. Nagovarjam torej ljudi, ki zastavljajo takšna vprašanja. Če bi kdo želel zastavljati *drugačna* vprašanja, utegne uporabljati drugačno logiko. Dokaj pa sem prepričan, da si pogosto postavljamo univerzalno preskriptivna vprašanja in se glede njih ne strinjamo, tj., kaj predpisati univerzalno za vse situacije ne glede na to, kdo deluje ali koga delovanje zadeva. Zadovoljen bom, če bom lahko pokazal, kako lahko veljavno pretresamo in razpravljamo o takšnih vprašanjih, katerih logični značaj je določen s tem, da so *takšna* vprašanja, tj. univerzalno predpisna vprašanja.

Lahko bi še dodal, da je ves smisel moralnega jezika s takšnimi značilnostmi – to je jezika, katerega pomen je določen zgolj z njegovimi logičnimi značilnos-

tmi in ki ga lahko zato uporabimo v razpravi med dvema osebama, ki imata sicer zelo različne vsebinske moralne poglede – v tem, da bodo besede za oba pomenile isto in da bosta oba v svojih argumentih omejena z istimi logičnimi pravili. Če bi njuna različna moralna prepričanja nekako vgradili v same pomene njunih moralnih besed (kakor se to zgodi z *nekaterimi* moralnimi besedami in kakor je nekaj moralnih filozofov zmotno prepričanih, da se pravzaprav zgodi z vsemi), potem bi že od vsega začetka šlo za nesporazum. Njuna moralna razprava bi se hitro klavrno končala in stvar bi lahko razrešila zgolj s silo. Prav zaradi tega formalnega značaja moje teorije je po mojem mnenju ta bolj koristna in uporabna, kakor pa teorije drugih filozofov, ki poskušajo svoja moralna prepričanja vgraditi v same pomene besed ali v pravila argumentacije. To je še posebej res za vse tiste moralne probleme, o katerih imajo ljudje skrajno različna prepričanja. Če so ta prepričanja vplivala na besede, potem se ne bodo mogli razumno sporazumevati med sabo. Prav temu smo priča povsod po svetu (npr. v Južni Afriki, kjer sem predstavil različico tega članka). V teh situacijah teorije, o katerih govorim, niso prav nič v pomoč, ker se bodo ljudje sklicevali na nasprotujoča si prepričanja in se resna ter plodna razprava sploh ne bo mogla pričeti.

Naslednja stvar, ki jo moram razjasniti, je, kakšno vlogo ima v moralnem argumentu sklicevanje na *dejstva*. Če zastavim vprašanje »Ali bi moral vstopiti v vojsko?«, potem si moram najprej biti na jasnem, kaj mislim z »moram«. Vendar to še ni dovolj. Moram si biti na jasnem, kaj sprašujem, in drug pomemben del tega je tudi, kaj »vstopiti v vojsko« sploh pomeni. Z drugimi besedami, kaj bi počel, če bi vstopil v vojsko? Nekateri filozofi uporabljajo izraz »posledicist« oz. »konsekvencionalist« z namenom, da omalovažujejo svoje nasprotnike. Priznam, da bi se lahko v nekem smislu strinjali, da pač moramo storiti to, kar je moralno prav, ne oziraje se na posledice. Toda ti filozofi so hudo zmedeni, če mislijo, da lahko pri odločanju o tem, kaj bi morali storiti, prezremo to, kar bi sploh storili z enim ali drugim možnim dejanjem. Če nekdo meni, da ne bi smel vstopiti v vojsko ali da bi to bilo moralno napak, potem bi njegovi razlogi (tj., kaj to dejanje po njegovem mnenju dela napačno) morali biti povezani s tem, kaj bi počel, če bi vstopil v vojsko. Gre za dejanje oz. niz dejanj, katerih moralnost je vprašljiva. Vstop v vojsko pomeni v njegovih okoliščinah (če gre za to, da živi v takšnem sistemu, npr. v Južni Afriki) zavezo, da bo streljal na ljudi na ulici, če mu bo tako ukazala vlada. To pač v njegovi situaciji vstop v vojsko vključuje. In vsakdo, ki verjame, da so v tem smislu posledice nepomembne za moralne odločitve, ne razume predmeta moralnosti; predmet moralnosti so dejanja, tj., kaj počnemo, in to pomeni tudi, kaj s temi dejanji ustvarimo; spremembo, ki jo uvedemo v tok dogodkov. In to so dejstva, ki jih moramo prav tako poznati.

Nekatere etične teorije, ki ji poznamo pod skupnim imenom kot *naturalistične* teorije, narede dejstva pomembna za moralne odločitve na zelo neposreden način. To storijo tako, da trdijo, da je *pomen* moralnih besed dejstven. Če navedem zelo preprost primer; če bi »moralno napačno« *pomenilo* »to, kar ogroža državo«, potem bi bilo jasno, da je moralno napačno vse, kar bi ogrožalo državo in tega bi se morali izogibati. Težava teh teorij je pravzaprav enaka kot pri prej

omenjenih. Teorija postane neuporabna za moralno razpravo, če njen avtor v njo samo vgradi svoja lastna moralna prepričanja. In *eden* izmed načinov, kako lahko to storimo, je, da jih vgradimo v pomene moralnih izrazov. To onemogoči komunikacijo in razumno razpravo med ljudmi z različnimi moralnimi prepričanji. Če bo »moralno napačno« dejansko pomenilo to, kar je bilo pravkar predlagano, potem nekdo, ki bi menil, da so določene stvari za moralnost še bolj pomembne, kakor pa ohranitev države, te besede sploh ne bi mogel uporabiti v razpravi z zagovornikom režima. Eden izmed njiju bi moral vstopiti v vojsko, drugi pa se pridružiti revoluciji; preostal bi jima zgolj še boj.

Sam nisem zavezan temu, kar trdijo naturalisti, saj moje stališče o pomenu »najstva« v okviru predpisnosti in univerzabilnosti *ne* vključuje nobenih *vsebinskih* moralnih prepričanj. Je nevtralno med dvema takšnima udeležencema v prepiru in – če imam prav - lahko vsakdo izmed njiju uporablja to besedo v razpravi o predmetu njunega nestrinjanja. Zatorej moram – in deloma sem to tudi že storil – podati drugačen predlog o tem, kako so dejstva pomembna za moralne odločitve. To bom storil preko samega razumevanja razumnosti oz. racionalnosti, in sicer s pomočjo pojma razloga.

Morda nam bo v pomoč, če pričnemo z nečim preprostejšim od moralnih sodb, tj. z navadnimi ukazi oz. imperativi. Ti dve vrsti jezikovnih dejanj ne smemo zamenjavati med seboj, saj sta si pomembno različni, toda ukazi, kot je npr. »Vstopi v vojsko!« na nekoliko bolj preprost način ponazarjajo zamisel, ki jo želim pojasniti. Gre namreč za najpreprostejšo obliko predpisov oz. preskripcij. (Moralne sodbe so zaradi univerzabilnosti mnogo bolj kompleksna oblika.) Če vzamem še celo bolj preprost primer. Recimo, da rečem »Dajte mi čaj!« in ne »Dajte mi kavo!« To rečem zaradi *nečesa o* pitju čaja in pitju kave v tistem trenutku. Če bi pitje čaja bilo drugačno, morda tega ne bi rekel. Želim si oz. izberem pitje čaja in ne kave, ker sem prepričan, da bo pitje čaja takšno in takšno, tj. zaradi (domnevnega) dejstva o njem. Upam, da če je sedaj jasno, kako so lahko dejstva celo v primeru teh preprostih ukazov razlogi za njihovo zatrditev, potem bo prav tako jasno, da lahko tudi moralne sodbe zatrdimo na podlagi razlogov, čeprav *same* niso (oz. niso v celoti) izjave dejstev, ampak so predpisne. Nerazumno bi bilo zahtevati čaj brez vsakega ozira na to, kako bi dejansko bilo piti čaj. Bodite pozorni na to, da nič od rečenega ni odvisno od univerzabilnosti. Namenoma sem izbral preprost primer ukazov, ki *niso* univerzabilni. Kasneje bom uvedel enega izmed naslednjih korakov, ki pa je odvisen od univerzabilnosti, a le-ta na tej točki še ni potreben.

Sedaj bi rad uvedel naslednji korak, ki je prav tako neodvisen od univerzabilnosti in tudi od vsega ostalega, kar sem do sedaj trdil. Podobno kot do sedaj gre za korak v logiki, ki je odvisen od pomena besed. Zadeva odnos med *vednostjo* o tem, kako je nekaj izkusiti in med izkušnjo samo. Pomen tega za do sedaj rečeno je naslednji. Če moramo poznati dejstva glede tega, kar bo vsebovalo to, če nekaj storimo, je ena izmed stvari, ki jo moramo vedeti, kaj bi mi sami ali pa nekdo drug izkusil, če bi to storil. Npr., če razmišljamo o tem, da bi nekoga za zabavo prebičali, potem je pomembno vedeti, da bi dejanje vključevalo zanj *to* izjemno neprijetno izkustvo. Če ga to ne bi motilo ali pa bi mu bilo celo všeč, potem bo naše dejanje v nekem moralno pomembnem oziru drugačno kot sicer.

Zatorej je pomembno, da razmislimo o pogojih tega, da lahko zares rečemo, da vemo, kakšna bo izkušnja (naša ali nekoga drugega), ki bo posledica našega izbranega dejanja.

Predpostavimo, da je dana izkušnja (kot v tem primeru) *trpljenje* določene vrste. Želim trditi, da ne moremo trpeti, ne da bi vedeli, da trpimo; in da ne moremo vedeti, da trpimo, ne da bi trpeli. Tak odnos med doživetjem izkušnje in vednostjo o njej je opazil že Aristotel (*NE* 1120a29). Obstajata dva raznolika razloga za zadnjo polovico te teze, ki sem jo ravnokar podal. Prvi je, da ne moremo vedeti *ničesar*, ne da bi to bilo tudi res (beseda »vedeti« je preprosto takšne vrste beseda). Drugi razlog je bolj specifičen in tudi bolj pomemben za naš argument. Če ne bi imeli izkušnje trpljenja, potem ne bi bilo nič, kar bi vedeli, in nobenega načina, kako bi to vedeli. Vednost o neki izkušnji je neposredna vednost in ne nekakšna vrsta vednosti, ki je pridobljena na podlagi sklepanja, ter zatorej tudi ne more obstajati, ne da bi predmet te vednosti (tj. trpljenje) bil navzoč v naši izkušnji. To je tudi razlog, zakaj je tako težko vedeti, kakšno je trpljenje, ki ga doživljajo drugi. Kot bomo videli, mora tukaj vlogo izkustva (na sicer okrnjen način) zapolniti domišljija oz. zamišljanje.

Nadalje, ne moremo trpeti, ne da bi imeli nagnjenost oz. preferenco, *pro tanto* oz. vsaj v splošnem, da ne bi trpeli. Če ne bi raje izbrali – če vse drugo ostane enako –, da ne bi trpeli, potem to ni trpljenje. To preferenco, da naj se trpljenje konča, bi izrazili – če bi to izrazili v jeziku – s predpisom, da naj se trpljenje konča. Če sedaj povzamemo vse skupaj; če trpimo in torej vemo, da trpimo, potem smo zavezani pristati na predpis, da se naj – če vse ostalo ostane enako – to trpljenje konča. Moramo si želeli, da bi ga bilo konec, sicer ne gre za trpljenje.

Toliko o našem sedanjem trpljenju. Sedaj moramo vzeti v premislek še, kaj je implicirano v vednosti, da *bomo* oz. *bi* pod določenimi pogoji trpeli ali pa da trpi *nekdo drug*. Vzemimo najprej slednji primer. K čemu sem zavezan, če resnično trdim, da vem, da nekdo drug trpi ali kakšno je to trpljenje zanj? Preizkusni kamen za to je po mojem mnenju vprašanje »Kakšne so moje preference (oz. z drugimi besedami, h kakšnim predpisom sem zavezan) glede na to situacijo, če bi bil *jaz sam* postavljen v *njegovo* situacijo in trpel na enak način?« Če on trpi, potem tudi ve, da trpi in ima preferenco, da naj se trpljenje konča (moč te preference je določena in odvisna od tega, kako hudo je trpljenje). Ta preferenca in zavezanost njej sta del njegove situacije in zatorej tudi del tega, kar si moram zamisliti, da bi doživljal jaz sam, če bi se nahajal v njej.

Pravkar sem zastavil vprašanje »Čemu sem zavezan, če resnično trdim, da vem, da on trpi?« Moja teza bo, da sem tudi sam zavezan imeti preferenco, da če bi bil jaz sam postavljen v njegovo situacijo z njegovo preferencami, da naj se trpljenje ustavi; in da je moč te preference, kateri sem zavezan, enaka moči njegove preference.

Dejal sem, da je to moja teza. Do sedaj je še nisem podprl z argumentom in prepričan sem tudi, da bo le-ta polemičen. Moj korak bo naslednji. Če zares razmišljam o osebi, ki je postavljena v dano situacijo, kot o *sebi*, je to odvisno od tega, ali se sam poistovetim oz. prevzamem preference, ki bi jih ta oseba (tj.

jaz sam) imela v njej. Seveda moramo tako kot tudi prej dodati omejitev »če je vse ostalo enako«. Lahko namreč obstajajo druge stvari, ki jim tako močno dajem prednost, da odtehtajo mojo preferenco, da naj bi preferenca te osebe (tj. osebe, za katero si zamišljam, da sem jaz sam) bila zadovoljena. Toda *če je vse ostalo enako*, potem moram preferirati, naj bo zadovoljena, in to z enako močjo preference, kot bi jo sam imel, če bi se znašel v tej dani situaciji s temi preferencami. Če to ni tako, potem bodisi ne vem, kako je biti v tej situaciji s temi preferencami (situacije si torej ne predstavljam v vsej polnosti), bodisi si osebe v tej situaciji ne zamišljam zares kakor mene samega.

Naj podam primer, ki bo vse to ponazoril. Predpostavimo, da je nekdo zvezan ter da je bila okoli njegovega vratu dana z bencinom polita in zažgana avtomobilska guma. Izjemno trpi in zatorej tudi ve, da trpi. Kako lahko sedaj *jaz* vem, kakšno je to trpljenje zanj? Ali, če govorimo v okvirih preferenc; on močno preferira, da ne bi še naprej gorel na tak način. Kako lahko sedaj jaz vem, kako je imeti takšno preferenco za končanje tega trpljenja in s tako močjo (npr., kako je kričati »Ne; nehajte, nehajte!« v takšnih mukah)? Predpostavimo tudi, da trdim, da natanko vem, kako je zanj imeti takšne preference in tako trpeti. In predpostavimo še, da mi nekdo ponudi, da mi bo ravnokar storil isto, jaz pa odvrnem samo »To sploh ni pomembno; zame je vseeno«. To bi zagotovo pokazalo, da ne vem, kako je zanj. Domneva se, da če bi bilo isto storjeno meni, potem bi moral imeti enako izkustvo in enake preference, kakor ta oseba, ki to zares doživlja. Mislim, da bi enako lahko pokazali tudi za druge, manj dramatične primere in da, ko bi dopustili tudi, da včasih vse druge stvari niso enake (tj. obstoj drugih preferenc), bi lahko prepričljivo potrdili mojo tezo. Na tem mestu je ne bom več nadalje zagovarjal, ker želim iz nje izpeljati nekaj pomembnih sklepov za moj glavni argument.

Naj najprej povzamem teze, ki sem jih do sedaj predlagal. Najprej sta tu predpisnost in univerzabilnost moralnih sodb, ki jih lahko vzpostavimo – vsaj tako trdim – z argumenti na podlagi pomenov besed, tj. z logičnimi argumenti. Nato je tu tudi potreba po pravilnih dejstvenih informacijah, če se sploh hočemo razumno zavezati predpisom, vključno s predpisi, ki vključujejo najstva. Na koncu je tukaj še teza, da *nimamo* ustreznih dejstvenih informacij o trpljenju nekoga drugega ali na splošno o njegovih preferencah, razen v primeru, če mi sami nimamo preference, da – če bi se *mi* sami nahajali v njegovi situaciji z njegovimi preferencami – bi bile te preference zadovoljene. Opozarjam tudi na to, da čeprav sem trdil, da lahko dokažem univerzabilnost, le-te še nisem uporabil v argumentu. Prav to pa bom, v navezavi z ostalimi tezami, storil sedajle.

Predpostavimo, da sem jaz tisti, ki žrtvi povzroča trpljenje. Zelo si želi, da ga odvežem. Z drugimi besedami, z relativno veliko močjo sprejema oz. odobrava predpis, da naj bi ga jaz odvezal. Že sedaj – ne da bi se sklicevali na univerzabilnosti – lahko na podlagi predhodnih tez rečemo, da če vem, kako je zanj biti v tem stanju (in če tega ne vem, potem lahko moji moralni sodbi očitamo pomanjkanje informacij), potem moram tudi sam imeti preferenco, da naj me – če bi bil sam v takšni situaciji – odvežejo. To pomeni, da jim predpisujem, da me morajo – v tej hipotetični situaciji – odvezati. Denimo, da se sedaj vprašam, kakšne *univerzalen* predpis sem pripravljen sprejeti glede na moje sedanje rav-

nanje, ki mu povzroča trpljenje, tj., za kaj sem pripravljen reči, da *moram* sedaj storiti. Ta »moral bi« izraža univerzalni predpis, ki je takšen, da če rečem »Ni mi ga treba odvezati«, s tem sprejemam tudi predpis, da me med drugim ne bi bilo potrebno odvezati, če bi se sam znašel v podobnih okoliščinah.

Seveda lahko tudi rečem, da ne želim sprejemati *nobenega* univerzalnega predpisa. To je stališče, ki sem ga že drugje označil kot stališče *amoralista* in tudi pokazal, kako ga obravnavati (*MT*, 182 in naslednje strani). Toda predpostavimo, da nisem amoralist in sem pripravljen sprejeti določene univerzalne predpise glede oseb v takšni situaciji. Vprašanje je, kakšni so ti predpisi. Če posplošim predpis, da ga naj še naprej mučim, potem posledično to pomeni, da predpisujem, da če bi meni kdo na tak način povzročal trpljenje v podobni situaciji, potem naj s tem tudi nadaljuje. Toda to je v nasprotju s predpisom, za katerega smo že videli, da ga moram sprejemati, če vem, kako je za to mojo žrtev biti v tej situaciji. Gre za predpis, da če bi bil jaz sam v tej situaciji, potem naj bi me *ne* mučili več in bi me odvezali. Znajdem se torej v zadregi, ki jo je Kant imenoval protislovje volje (Kant, *Utemeljitev metafizike nravi,* § 2).

Kako lahko to protislovje razrešimo? Odgovor postane očiten, če opazimo, da je to, kar se dogaja (in se mora dogajati, če poskušam univerzalizirati moje predpise), da sem omejen s tem, da obravnavam preference drugih ljudi, kot bi bile moje. To je samo še eden izmed načinov, kako podati zahtevo po tem, da posplošim svoje predpise. Toda če sta v tej situaciji nasprotujoči si preferenci obe bili moji, moram pustiti, da močnejša povozi šibkejšo. In prav s tem sem omejen v danem primeru, kjer je kot posledica mojega poskusa posplošitve, prišlo do situacije, kjer sem ostal z dvema nasprotujočima si preferencama ali predpisoma o tem, kaj bi si želel, da se dogodi meni v hipotetični situaciji, kjer se znajdem na mestu te druge osebe. Odgovor je torej, da če je preferenca moje žrtve, da naj preneham z mučenjem, močnejša od moje preference, da ne odneham (in to prav gotovo bo), potem moram z mučenjem prenehati.

Tako smo sedaj v preprostem primeru, ki vključuje zgolj dve osebi, dospeli do nečesa, kar je v bistvu utulitaristični odgovor na naš moralni problem; in do njega smo prišli po kantovski poti. Ponavadi ljudje govorijo, da so Kant in utilitaristi na nasprotnih bregovih moralne filozofije, toda to kaže zgolj na to, kako malo poznajo tako Kanta kot utilitariste (glej tudi moj članek »Philosophy of Language in Ethics«). Težo preferenc vpletenih strani (v tem primeru dveh) moramo namreč tehtati v sorazmerju z njihovo močjo in skleniti, da moramo ravnati v skladu z močnejšo. Če ne bi bil omejen s prostorom, bi lahko pokazal tudi, kako lahko s posplošitvijo tega argumenta na primere situacij, kjer je vpletenih več oseb in ki zadevajo preference več strani, v zvezi s temi sprejmemo utilitaristične odgovore, tj., da moramo v vsakem primeru ravnati tako, da maksimiziramo zadovoljitev preferenc vseh vpletenih strank gledano nepristransko. Tega se zdaj ne bom lotil, ker sem to storil že drugje (*MT*, 115 in naslednje strani) in ker moram sedaj pokazati, kako bo ta način mišljenja deloval v našem dejanskem moralnem življenju, ko se moramo odločati o praktičnih zadevah. To bom lahko storil zgolj v zelo splošnih okvirih.

Lahko bi mislili, da smo dospeli do neke vrste utilitarizma dejanja in to je res tako. Ampak ne gre za tisto različico utilitarizma dejanja, kateri klasične ugovore učijo vse začetnike oz. študente filozofije. Sedaj bom poskušal pojasniti, kako se ta različica utilitarizma dejanja, ki jo zagovarjam, razlikuje od navadne različice. Strogo gledano, razlika ni teoretična, ampak prej izvira iz premisleka o naši dejanski človeški zagati pri našem moralnem mišljenju. Da bi to videli, si zamislimo, kako bi bilo, če ne bi imeli naših človeških omejitev. Recimo, da bi to pomenilo, da bi imeli neskončno vednost, jasnost misli, nobene pristranskosti glede nas samih ter drugih človeških slabosti. V svojih drugih delih sem bitje, ki ima takšne nadčloveške sposobnosti, imenoval nadangel (*MT,* 3. pogl.). On bi zares lahko mislil na način utilitarizma dejanja. Toda za nas ljudi bi bilo zaradi očitnih razlogov pogosto pogubno, če bi to poskušali. Prvič, skoraj vedno nimamo vseh potrebnih informacij; še posebej smo šibki pri tem, ko se je potrebno postaviti na mesto drugih ljudi in si zamisliti, kako mora biti zanje. Drugič, nimamo zadosti časa, da bi pridobili te informacije in razmislili o njih. In nadalje, prav tako nimamo sposobnosti jasnega mišljenja. Te tri pomanjkljivosti so lahko pogosto vzrok temu, da sami sebe prepričamo, da je neko dejanje res najboljše (tj., da maksimalno in nepristransko zadovolji preference), v bistvu pa nam ga pravzaprav narekuje zasledovanje našega lastnega interesa. Takšno sklicevanje in izgovarjanje lahko opazujemo vse okoli nas.

Predpostavimo, da se – zavedajoč teh pomanjkljivosti – odpravimo k nadangelu po nasvet, a ne glede posamičnega primera (recimo, da se ne bomo mogli vedno obrniti nanj, zato želimo, da nam da nasvet za v prihodnje), ampak glede tega, kako naj minimiziramo slabe posledice teh pomanjkljivosti. Ljudje verjamejo, da se lahko tudi na Boga obrnejo na tak način, toda to, kaj naj bi jim odvrnil, se razlikuje od osebe do osebe. Toda predpostavimo, da bi zares *imeli* neposreden dostop do takšnega najvišjega ali vsaj superiornega bitja, ki bi nam lahko svetovalo. Prepričan sem, da bi nam odvrnilo, da moramo v vsaki situaciji z našimi dejanji kar se da povečati pričakovano zadovoljitev preferenc. Prepričan sem tudi, da bi nam tako odgovoril Bog, kajti ta ljubi svoja bitja in si od nas želi, da zanje storimo kar najboljše.

Pričakovana zadovoljitev preference (oz. na kratko, koristnost) je vsota zmnožkov koristnih posledic in verjetnosti teh posledic za vsakega izmed možnih razpletov dejanja. To je to, na kar merim z »najboljše ravnanje«. Vprašanje je seveda, kako to doseči? Glede na naše pomanjkljivosti in omejitve ga ne bomo mogli doseči z utilitarnim preračunavanjem ali analizo koristi in stroškov za vsak primer. Nadangel nam bo prej odgovoril, da naj v sebi vzgojimo niz dispozicij ali načel, vključno z ustreznimi naravnanostmi ali občutji (ali pa, če želi kdo uporabiti to besedo, intuicijami), ki jih spremljajo; in sicer mora biti to niz, katerega gojenje bo najbolj verjetno, gledano v celoti, privedlo do maksimizacije zadovoljitve preferenc. Nadangel je seveda boljši od nas in lahko v vsaki posamični situaciji zadene pravilen odgovor, toda za nas je zgornje največ, kar lahko storimo.

Opazimo lahko, da čeprav gre pri tem predlogu za vrsto utilitarizma pravila, je to vrsta, ki ni nezdružljiva z utilitarizmom dejanja. Kajti nadangel nam svetuje, da naj opravljamo določena dejanja, tj. dejanja gojenja dispozicij, in njegovi

razlogi za takšen nasvet so, da bodo ta dejanja tista, s katerimi bomo dosegli najboljše. To pa je ravno to, kar bi nam svetoval tudi utilitarist dejanja. Vendar ta različica utilitarizma vseeno ohranja prednosti, ki si jih pripisujejo starejše različice utilitarizma pravil, še posebej to prednost, da je na ta način naš sistem imun pred ugovori, ki temeljijo na njegovih domnevnih protiintuitivnih posledicah. Kajti intuicije, ki nam jim bo nadangel svetoval slediti, so *ravno te* intuicije, na katere se sklicujejo nasprotniki.

Posledica tega koraka je razdelitev moralnega mišljenja na dve ravni (poleg tretje, meteatične ravni, ki pa se ne ukvarja z vsebinskimi vprašanji, ampak z obliko moralnega mišljenja, tj. z logiko moralnega jezika). Tema dvema ravnema pravim *intuitivna* raven in *kritična* raven. Če bomo sledili nasvetu nadangela, potem bo naše moralne mišljenje skoraj vedno na intuitivni ravni; torej skoraj ves čas bomo ravnali tako, kakor intuicionisti pravijo, naj ravnamo. Razlika bo seveda v tem, ker je vsakomur jasno, da so naša načela in dispozicije, ki naj bi jih gojili, do določene mere splošna, preprosta in ne povsem določena (kajti če ne bi bile takšne, bi bile neobvladljive, nekoristne in ne bi bile učljive) in bodo zato v določenih težkih primerih prišle v konflikt med seboj. Za razliko od intuicionistov bomo tudi v teh primerih želeli vedeti, kaj moramo storiti, ne glede na to, kako težko ali nevarno bo to. Ker nadangela nimamo vedno na voljo, je najboljše, kar lahko storimo, da mislimo kritično, tako kot bi to v takšnih primerih mislili nadangeli. Toda ko nam naše intuicije dajejo jasno vodstvo, potem jim bomo sledili – vsaj tako nam bo svetoval naš utilitaristični nadangel na omenjeni enkratni seansi za nasvet pri njem.

Dejali bodo, da to predpostavlja, da so naše intuicije pravilne. Seveda je to res. In to nam daje še nadaljnji razlog za kritično mišljenje. Morda ga je nevarno uporabljati v težavnem položaju; toda ko ga je konec ali pa ko ga šele pričakujemo, je takšno mišljenje bistveno. Kako bi sicer lahko bili prepričani, da so naše intuicije, s katerimi smo odrasli, pravilne, npr. intuicije, kako naj belci obravnavajo temnopolte ali pa moški ženske? Kar nam bo modri nadangel svetoval in kar bodo modri človeški vzgojitelji izvrševali, bo premišljena zmes intuitivnega in kritičnega mišljenja, vsakega v ustrezni situaciji. In to je to, kar modri ljudje že sedaj počno.