ANαliZA

časopis za kritično misel

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

MORALNA FENOMENOLOGIJA, MORALNI REALIZEM

Vojko Strahovnik

Moralna fenomenologija in fenomenološki argumenti

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Vojko Strahovnik, »Moralna fenomenologija in fenomenološki argumenti«, *Analiza: časopis za kritično misel* 11, št. 4 (2007): 73–95.

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

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

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

Vojko Strahovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Moralna fenomenologija in fenomenološki argumenti

V članku se ukvarjam z moralno fenomenologijo, tj. s kvalitativnimi izkustvenimi vidiki moralnosti. S tem imam v mislih subjektivna, kvalitativna izkustva, odzive in stanja, ki spremljajo moralno presojanje in delovanje, npr., kako je biti ujet v moralni dilemi ali kako je občutiti dolžnost. Na podlagi narave teh kvalitativnih izkustev lahko moralni teoretik oblikuje t. i. fenomenološke argumente. Fenomenološki argument je argument, ki pričenja s fenomenološkim opisom izbranih vidikov moralnega izkustva, konča pa pri posledicah za metaetiko in moralno teorijo. Kot primer takšnega argumenta najprej obravnavam Williamsov argument proti kognitivizmu, ki vsaj posredno temelji tudi na moralni fenomenologiji. Nato se vprašam, kakšni sta sploh lahko vloga in moč fenomenoloških argumentov. V zadnjem delu predstavim paket fenomenoloških argumentov, ki podpirajo raznolika metaetična in normativna izhodišča moralne teorije (npr. realizem, kognitivizem, pluralizem) in uvedem stališče moralnega intuicionizma kot stališče, ki prejme prepričljivo podporo s strani teh argumentov.

Ključne besede: moralna teorija, moralna fenomenologija, moralno izkustvo, fenomenološki argumenti, kognitivizem, realizem, intuicionizem

1. Začrt moralne fenomenologije

Moralna fenomenologija v prvi vrsti zadeva *subjektivne, kvalitativno-izkustvene vidike moralnosti*. Gre za kvalitativne doživljaje, naravnanosti, odzive in stanja, ki spremljajo moralno izkušnjo, tj. moralno presojanje in delovanje. Moralna fenomenologija tako npr. vključuje občutke, kako je biti ujet znotraj moralnega konflikta, kako je občutiti zavezujočost dolžnosti in kako je občutiti moralno obžalovanje.

O moralni fenomenologiji se v etiki (vsaj v analitičnem delu njene tradicije) dolgo ni sistematično razpravljalo. Fenomenologija je posredno seveda bila v ozadju etičnih premislekov, še posebej tedaj, ko je bilo govora o skladnosti posameznih moralnih teorij (ali še ožje, njihovih posameznih vidikov) z običajnimi prepričanji o morali. Deloma je vzroke za to iskati pri izvorih sodobne (ana-

litične) moralne teorije, tj. pri Mooru in njegovi knjigi *Principia Ethica* (1903), ki nedvomno zaznamuje pomemben prelom, kljub vpetosti Moorove etiške misli v že obstoječo tradicijo. Glede na moorovska izhodišča lahko izpostavimo dva razloga, zakaj je bila moralna fenomenologija postavljena v ozadje. Prvi razlog leži v Moorovem *zavračanju naturalizma* (s slovito obtožbo naturalistične zmote na podlagi argumenta odprtega vprašanja) in njegovem zagovoru avtonomije etike. Fenomenološki opis moralnega izkustva je namreč vezan (tudi) na opisno moralno psihologijo, kar pa bi že lahko pomenilo prvi korak na poti do zagrešitve naturalistične zmote. In drugič, Moore je pri metaetičnih razmislekih dajal bistveno prednost moralni *semantiki*; zanj so vse zanimive in pomembne značilnosti moralnega govora in moralne prakse vezane na *pomen* moralnih sodb, premisleki o moralni fenomenologiji pa so za pomen in logiko moralnih sodb malo pomembni.[1] (cf. Horgan & Timmons (v pripravi-a); Moore, 2000: 69; Kirchin, 2003: 242)

Ožji tematski sklop, znotraj katerega je bila moralna fenomenologija bolj prisotna in pomembna, je bila razprava o *moralnih dilemah* oz. o *moralnem konfliktu*. Znotraj te so v argumentih nastopali posamezni vidiki moralne fenomenologije, kjer so avtorji razpravljali o tem, kako je biti ujet v konflikt dolžnosti, o občutku obžalovanja ali slabe vesti, občutku ob iskanju pravega odgovora oz. ustreznega dejanja v moralnem konfliktu ipd. Odlikovano mesto v tej razpravi gre Bernardu Williamsu, poleg njega tudi avtorjem kot npr. Phillipa Foot in R.M. Hare. (cf. Strahovnik, 2005) Vendar ta razprava ni zaobsegala najsplošnejše razprave, znotraj katere bi se obravnavala celostna fenomenologija moralnega izkustva (sodb, presojanja, odločanja, motivacije, delovanja, nestrinjanja idr.).

Kako natančneje razumeti moralno fenomenologijo? Sam izraz *fenomenologija* je v sodobni analitični filozofiji uporabljan kot izraz za *kvalitativna izkustva*, t. i.

[1] Moore v razdelkih, kjer govori o dolžnostih, sicer omenja t. i. moralna občutja (ang. *moral sentiments*), ki spremljajo določena dejanja. Če definiramo moralno pravilnost in dolžnost na način, kot jo definira Moore, tj. kot sredstvo za doseganje največjega dobrega, potem izgine razlika med »dolžnostjo« in »koristnostjo oz. donosnostjo«. To, kar je naša dolžnost in to, kar je koristno, je ena in ista stvar. (Moore, 2000: 238) Med pojmoma ni razlike, edina prava, temeljna etična razlika je med dobrim po sebi in dobrim kot sredstvom. Toda, če to drži, potem bi morala to potrditi tudi argumentativna strategija odprtega vprašanja, saj Moore trdi, da *»če se vprašam, ali je neko dejanje* zares *moja dolžnost oz.* zares *koristno, je predikat, ki ga odrekam zadevnemu dejanju, natanko isti«*. (Moore, 2000: 241) Če se vprašamo »*Dejanje A je naša dolžnost, toda ali je tudi koristno?*« in obratno »*Dejanje A je koristno, toda ali je tudi naša dolžnost?*«, se nam vprašanji, vsaj *prima facie*, ne zdita očitno zaprti, kot bi to moralo izhajati iz Moorovih izvajanj. Moore sam pojasni, da lahko razliko med obema izrazoma iščemo v moralnih občutjih, ki spremljajo določene vrste dejanj. Vsaj na prvi pogled se zdi, da se tu Moore sam obrne k moralni fenomenologiji kot rešitvi tega problema odprtosti vprašanj. Za dolžnosti trdi, da so to običajno tiste vrste dejanja, ki jih spremlja moralno *odobravanje* in pa, v primeru opustitve, moralno *zgražanje*. Nadalje, gre za dejanja, ki bi se jim občutno število posameznikov rado izognilo in katerih posledice zadevajo predvsem druge. Za razliko od dolžnosti, pa za koristna dejanja velja prav nasprotno: (i) nanje niso vezana občutja moralnega odobravanja ter zgražanja in (ii) imamo močna nagnjenja k temu, da jih izvršimo ter njihove posledice zadevajo predvsem akterja samega. (Moore, 2000: 239–40) Moore tukaj moralno fenomenologijo uporabi, da znotraj množice dejanj, ki bi med vsemi alternativami proizvedla največ dobrega (in so torej tako naše dolžnosti in najbolj koristna), razlikuje med enimi, ki jih spremljajo določena moralna in motivacijska občutja, in drugimi, ob katerih je naše moralno izkustvo drugačno. Toda, kot rečeno, Moore mora tukaj imeti moralno fenomenologijo za v nekem

»*what it's like*« izkustva. Torej gre pri *moralni* fenomenologiji za kvalitativna izkustva, ki spremljajo *moralno presojanje in delovanje*. Razumljena v kar najširšem smislu moralna fenomenologija zajema vse globoko ukoreninjene značilnosti moralnega jezika in prakse, kar vključuje:

(i) »kako-je-biti« konkretne moralne izkušnje;

(ii) nekatere značilnosti slovnice in logike morale oz. moralnega jezika;

(iii) in določene »kritične prakse«, kot je npr. udeleženost v moralnem nestrinjanju. (cf. Horgan & Timmons (v pripravi-a))

Vendar primarni pomen moralne fenomenologije ostaja (i). Pri fenomenološkem opisu moralnega izkustva si lahko zastavimo naslednja vprašanja: kako se nam kaže moralna vrednost ob tem, ko moralno presojamo? Se nam ta kaže kot objektivna, kot od nas neodvisna, kot prisotna tam zunaj v svetu samem ali pa jo vidimo kot vznikajočo nad našimi odzivi na sicer nemoralni svet okoli nas? Kako občutimo moralno obvezo, za katero sodimo, da jo imamo in da se moramo nanjo odzvati? Od kod prihaja avtoriteta moralnih sodb? Na kaj merimo oz. kaj iščemo, ko moralno presojamo? Od kod izvira motivacija za moralno delovanje in kakšna je njena narava? Tudi sam bom v nadaljevanju moralno fenomenologijo razumel v tem slednjem ožjem smislu kot *kvalitativna izkustva*, ki sotvorijo ali spremljajo moralno presojanje in delovanje.

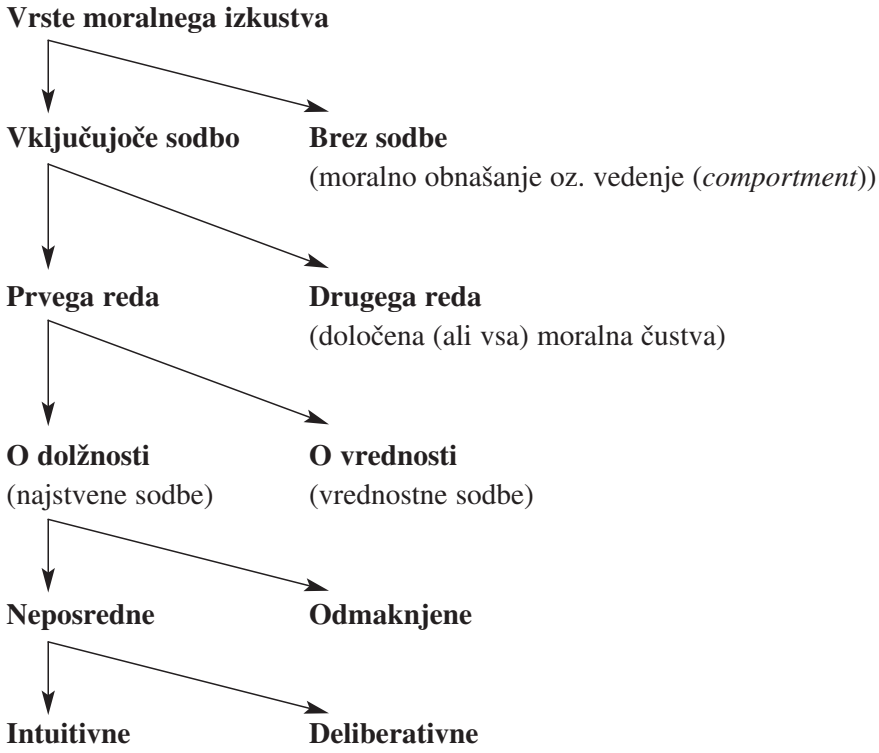
Z moralno fenomenologijo tako merim na kvalitativna izkustva vezana na moralno situacijo in tako ta zajema »*gole moralne občutke*«, tj. predteoretične občutke in odzive, ki se v delovalcu oz. presojevalcu vzbudijo v moralni situaciji.[2] Podobno jo razumejo tudi drugi avtorji. Kirchin pri nje razumevanju tako sledi vzporednicam z običajno, ne-moralno fenomenologijo.

> Ko gledamo predmete, lahko preprosto, nereflektirano občutimo ali mislimo, da njihove barve res pripadajo njim na intrinzičen način (kot je to z dolžino in obliko) in da njihov obstoj sploh nima opravka z nami. Tukaj gre za določen *goli* občutek, ki ga imamo in ki še ni preoblikovan z nobeno filozofsko teorijo barve. Seveda lahko spremenimo svoje poglede, ko o barvni zaznavi bolje razmislimo. Podobno imam takšne gole občutke v mislih, ko govorim o moralni fenomenologiji. Ko opazujemo ali razmišljamo o moralnih dejanjih in situacijah, imamo ob tem določene predteoretične občutke in odzive, ki so nevplivani in nepreoblikovani glede na kakšno metaetično teorijo, ki bi jo izbrali. Npr. lahko imamo občutek, da dejanje očitno in stvarno ima vrednost, ki jo ima – prav tako kot ima lastnosti trajanja ali hitrosti, in da so ljudje preprosto v zmoti, če je ne opazijo. Podobno lahko občutimo, da obstaja neke vrste avtoriteta moralnosti, kateri smo mi sami in vsi drugi zavezani. (Kirchin, 2003: 242–3)

Podobno Horgan in Timmons (v pripravi-c) najprej razlikujeta med rabo izraza »fenomenologija« kot nanašajočo se na *predmet* raziskovanja (tj. na vidike po-

[2] Carla Bagnoli po drugi strani trdi, da pri moralni fenomenologiji ne moremo v pravem smislu govoriti o njeni predteoretičnosti in golih dejstvih, saj naj bi moralno izkustvo vznikalo znotraj bogate, povezane in že moralno podložene mreže odnosov med posameznikovo moralno občutljivostjo, moralnimi stališči, izkušnjami, praksami in dojemanjem posamične situacije; mreže, ki je ne moremo razumeti kot

sameznikovega duševnega življenja, ki so na poseben način dostopni introspekciji) in po drugi strani na *metodo* (tj. na prvo-osebno introspekcijo, ki s sabo nosi posebno vrsto zagotovila glede sodb o lastnih izkustvih), pri čemer pa sledita prvi rabi in za drugo uporabljata preprosto izraz introspekcija. Pri fenomenologiji gre tako predvsem za tiste vidike posameznikovega duševnega življenja, za katere lahko rečemo, da vključujejo *»kako-je-biti«* ob njihovem doživljanju. Moralna fenomenologija je specifično vezana na moralna kvalitativna izkustva. Slednja tvorijo zelo širok spekter vsakodnevnih moralnih doživljajev. Avtorja zato ponudita naslednjo shematsko taksonomijo.



Mnoga moralna izkustva vključujejo oblikovanje in sprejemanje moralne sodbe, medtem ko druge vrste izkustev le-te ne vključuje. Med slednje doživljaje npr. sodijo primeri našega spontanega moralno (ne)ustreznega odziva na situacijo. Med sprehodom opazim, da bo majhen otrok stekel za žogo na cesto pred hitro vozeč avtomobil in spontano ga s klicem ali gibom ustavim. Moralna izkustva prvega reda so izkustva, ki vključujejo osnovne sodbe o dolžnosti ali moralni vrednosti, medtem ko sodbe drugega reda temeljijo na teh poprejšnjih sodbah in so pogosto podlaga moralnih čustev, npr. krivde, slabe vesti, sramu, obžalovanja, moralne zgroženosti ipd. Slednja so torej naperjena na dejanja oz. predmete, za katere smo že oblikovali osnovno sodbo o njih najstvenem ali vrednostnem statusu. Nadalje lahko razločujemo med osnovnimi moralnimi sodbami, ki so vezane na dolžnosti, moralne obveze ali najstva na eni strani

(najstvene sodbe) in na moralno vrednost na drugi strani (vrednostne sodbe). Prve lahko dalje razdelimo glede na ločnico neposredno – odmaknjeno. Na tem mestu Horgan in Timmons sledita Mauriceu Mandelbaumu, ki je s svojo knjigo *The Phenomenology of Moral Experience* (1955) svetla izjema sistematičnega ukvarjanja in posvečanja pozornosti moralni fenomenologiji. Neposredna moralna izkustva so ta, kjer je delovalec neposredno soočen s situacijo, ki jo izkusi, kot da »kliče po« določenem dejanju ali njega opustitvi in kot odziv na katero potem oblikuje moralno sodbo o tem, kaj naj oz. naj ne stori. Odmaknjena izkustva pa so izkustva, ki vključujejo sodbo o lastnih, a preteklih situacijah in o dejanjih drugih. Za Mandelbauma neposredno moralno izkustvo vključuje vrsto čustva, ki je (kot npr. strah ali jeza) izkušano kot stanje jaza in je neposredno vezano na dejanje. Kot zadnje lahko razlikujemo med intuitivnimi in deliberativnimi sodbami. Za primer prvih lahko vzamemo slovit Harmanov opis tvorbe moralne sodbe: ko stopim izza vogala, ob robu ceste vidim skupino nepridipravov, ki so z bencinom polili pretepeno mucko in jo sedaj za zabavo zažigajo. Spontano tvorim sodbo, da je njihovo početje kruto in moralno nepravilno, pri čemer mi ni potrebno izpeljati te sodbe kot sklepa, temveč moralno nepravilnost tega dejanja preprosto uvidim. Deliberativne moralne sodbe pa so sodbe oblikovane na podlagi poprejšnjega premisleka, ki vključuje preiskovanje in tehtanje dokazil oz. moralnih razlogov, premislek o moralnih načelih, ki bi sodbo utemeljevala, primerjanje z drugimi primeri situacij oz. prejšnjih sodb in izpeljavo končne sodbe. (cf. Horgan & Timmons (v pripravi-c))

2. Fenomenološki argumenti

Sedaj, ko sem predstavil razumevanje pojma moralne fenomenologije, bom uvedel pojem fenomenološkega argumenta. Začetno sem *fenomenološki argument* opredelil kot argument, ki pričenja s *fenomenološkim opisom* izbranih vidikov *moralnega izkustva*, konča pa pri posledicah za *metaetiko* in *moralno teorijo*. Prva premisa takšnega argumenta je torej opis značilnosti omenjenih predteoretičnih občutij, pri čemer dodamo bodisi močnejšo premiso, da je narava moralnosti takšna, kakršna se nam kaže neposredno v izkustvu, ali pa izbrano različico nekoliko šibkejše premise, npr., da mora biti moralna teorija sposobna prilagoditi naravo omenjenih izkustev, tj. razložiti jih ali nakazati izvore njihove zmote. Kaj je podrobneje mišljeno s »prilagoditvijo«, je seveda posebno vprašanje. (Več o razlikah med obema strategijama tudi v tretjem razdelku, za zdaj pa lahko rečem to, da je prva strategija pogosta zlasti pri zagovornikih moralnega realizma (Dancy, 1986; McNaughton, 1988), drugi pa je npr. sledil Mackie (1977), ki je tudi na podlagi moralne fenomenologije sprejemal opisnost moralnih sodb (tj., da so moralne sodbe prepričanja, ki merijo na opisovanje sveta), a je zaradi drugih, močnejših argumentov proti moralnemu realizmu pristal v teoriji zmote. Fenomenološki argument nas na koncu pripelje do metaetičnih sklepov oz. sklepov pomembnih za moralno teorijo, npr. od tega, da doživljamo moralno obvezo kot neodvisno od nas in torej objektivno, do sklepa, da mora izbrano metaetično stališče bodisi sprejeti moralni realizem bodisi to fenomenološko dejstvo na ustrezen način prilagoditi.[3]

Ta argumentacijska struktura se lepo razkrije v naslednji Dancyjevi enostavni ubeseditvi fenomenološkega argumenta za realizem. Narava moralnega izkustva je takšna, da *»imamo moralno vrednost za del tkanine sveta – naše izkustvo jemljemo dobesedno (at face value) in sodimo, da gre za izkustvo moralnih lastnosti dejanj in delovalcev v svetu samem. In če sprejemamo predpostavko, da je svet tak, kakršnega nam predstavlja naše izkustvo, potem bi morali ob odsotnosti nasprotnih premislekov sprejeti, da imajo dejanja in delovalci te vrste moralne lastnosti, ki jih pri njih izkušamo. Gre za argument o moralnem izkustvu, ki od narave tega izkustva preide k verjetni naravi sveta.«* (Dancy, 1998: 231–2)

Poleg zgoraj opisanih značilnosti mora fenomenološki argument izpolnjevati še določene pogoje. Kot prvega bi lahko izpostavili tega, da mora iti res za značilno fenomenološki argument, ki mora biti *različen* in karseda *neodvisen* od siceršnjih *metafizičnih*, *semantičnih* in *epistemoloških* premislekov in argumentov, ki so vezani na metaetiko in moralno teorijo. Opirati se mora na *introspekcijo* in na preko nje spoznane vidike (lastnega) moralnega izkustva; ti vidiki nam morajo biti notranje dostopni. Fenomenološki argument tudi predpostavlja, da ljudje široko delijo *skupno moralno fenomenologijo* in da nam to zagotavlja zadostne predteoretične temelje, na katere se v metaetiki lahko sklicujemo. (cf. Horgan & Timmons (v pripravi-c))

Kot študijo primera fenomenološkega argumenta bom predstavil *Williamsov argument proti moralnemu realizmu* in *kognitivizmu*. Williams je v seriji člankov tradicionalne emotivistične in ekspresivistične argumente proti realizmu in kognitivizmu, ki so temeljili na splošnih metafizičnih in semantičnih premislekih, tesno navezal na problem moralnega konflikta in dilem. Njih osrednja teza je, da niti realizem niti kognitivizem nista sposobna razložiti nekaterih značilnosti situacij moralnega konflikta in moralnih dilem, predvsem fenomenologije, ki jih spremlja.[4] (Pri rekonstrukciji argumenta se opiram v prvi vrsti na nje-

[3] Primerjaj to z opredelitvijo, ki jo poda Kirchin: »Argumenti, ki se pomaknejo od predteoretičnih občutij do metaetičnih sklepov, so ti, ki jim pravim fenomenološki argumenti. /…/ [G]lavna ideja v njih ozadju je, da se gola narava moralnih občutij (*the raw character of ones ethical experience*) zrcali v metaetičnem stališču na način, da imamo dobre in zdrave razloge za misel, da je s stvarmi dejansko tako, kot zatrjuje metaetično stališče. Takšna argumentacija ima malo opraviti z drugimi, prepoznavno metafizičnimi, epistemološkimi, … argumenti.« (Kirchin, 2003: 243)

[4] Čeprav so se Williamsove teze v zgodovini razprave bolj ali manj obravnavale kot enoten argument proti realizmu, in kognitivizmu (pri čemer se je oboje mestoma obravnavalo kot ekvivalentno in zamenljivo), bi lahko posamezne Williamsove misli oddelili kot dva kraka argumenta; enega, ki nasprotuje realizmu in drugega, ki izpodbija kognitivizem. Glavni razlog za razlikovanje je, da realizem in kognitivizem nista nujno v paket povezani stališči. Realizem razumem kot tezo, da obstajajo moralne lastnosti, ali kot tezo, da so moralne izjave oz. sodbe lahko resnične ali neresnične ter da so vsaj nekatere izmed njih resnične. Kognitivizem razumem kot tezo, da moralne sodbe so oz. izražajo pristna prepričanja. Williamsovi argumenti merijo na oba omenjena vidika moralne teorije. Glede na katerem izmed njiju je poudarek, postavljajo pod vprašanj raznolika stališča. Za primer lahko v obzir vzamemo stališče neopisnega kognitivizma, ki ga zagovarjata Horgan in Timmons (2000) in po katerem moralne sodbe so oz. izražajo pristna prepričanja, a hkrati moralne lastnosti ne obstajajo in moralne sodbe niso niti resnične niti neresnične. To stališče bodo zadevali le argumenti, ki trdijo, da obstoj moralnih dilem ni združljiv s kognitivizmom. Podobno glede Mackijeve (1977) teorije zmote. Če po drugi strani pogledamo k Blackburnovem nekognitivističnemu projektu kvazi-realizma oz. projektivizma (Blackburn, 1993) in dopustimo, da lahko znotraj njega prav tako govorimo o resničnosti ali neresničnosti moralnih sodb, potem bodo to stališče zadevali le argumenti o nezdružljivosti moralnih dilem in realizma. V nadaljevanju bom argument obravnaval kot enoten.

gov članek »Ethical Consistency« (1978)). Da gre pri Williamsu za argumente vezane na moralno fenomenologijo, je jasno že iz njegovega uvodnega opozorila, da se bodo njegova razmišljanja mnogim *»morda zdela preveč psihološka«*. (Williams, 1978: 91)

Natančneje, Williamsov argument se sklicuje na moralna izkustva, ki spremljajo moralne dileme, predvsem na občutje obžalovanja.[5] Williamsova osnovna misel je, da *moralni konflikt ni razrešljiv brez preostanka*, na katerega kažejo *občutja obžalovanja*, ki se pojavijo tudi v primerih, ko smo ravnali prav.[6] V grobem ga lahko strnemo tako: če moralna teorija sprejema moralni realizem in kognitivizem, potem ne more dopustiti obstoja moralnega konflikta oz. pristnih moralnih dilem. Moralni konflikt oz. dileme so možne. Torej sta moralni realizem in kognitivizem zmotni stališči. Natančneje pa bi lahko argument zapisali tudi takole: če sta moralni realizem in kognitivizem resnični stališči, potem glede nanju ne moremo pojasniti ali prilagoditi nekaterih značilnosti moralnega konflikta in dilem. Omenjene značilnosti so dejstvo naših moralnih življenj in posledično sta realizem in kognitivizem zmotni stališči.

> 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 podobnih 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 prepričanja, ki je za trenutek zameglilo situacijo. Takšen pristop mora biti notranjen povsem kognitivističnim stališčem, kjer gre zgolj za vprašanje, katera od izjav o nasprotujočih najstvih je resnična in kjer ne moreta biti resnični obe. Odločiti se za pra-

[5] Williamsa zanima občutje obžalovanja, ki se pojavi v situacijah, kjer smo sicer ravnali moralno pravilno oz. izpolnili svojo dolžnost. V razpravi tako pušča ob strani druge smisle, glede na katere lahko govorimo o obžalovanju, npr., ko obžalujemo okoliščine, da smo se sploh znašli v situaciji moralnega konflikta oz. da smo morali sprejeti takšno odločitev, ali ko obžalujemo našo odločitev samo in si želimo, da bi se odločili drugače.

[6] *»Do določene mere (čeprav ne nujno do takšne, kot bi si jo želeli) lahko osvetlimo to dejstvo v najbolj izjemnih primerih moralnega konflikta, tj. v tragičnih primerih. Ena izmed posebnosti teh primerov je ta, da lahko pojem »narediti kar najbolje« (acting for the best) izgubi svojo vsebino. Agamemnon bi v Avlidi lahko rekel 'Pa naj se zgodi.', ampak ni niti prepričan v to, niti s tem ni prepričljiv. Agonije, ki jo bo človek po delovanju izkusil v takšni situaciji, ne moremo pripisati ponavljajočim se dvomom, da morda ni izbral najboljše stvari, ampak npr. jasnemu prepričanju, da ni storil najboljše, ker se to sploh ni dalo. Po drugi strani bi bilo lahko celo res, da je prepričan, da je po določenem, ne povsem nerazumnem merilu res storil najboljše – razumni ljudje so Agamemnona gotovo opozorili na njegove dolžnosti kot poveljnika, na število vpletenih ljudi, na premisleke časti ipd. Če bi sprejel vse to in ustrezno ravnal, se nam bi zdel precej površinski tisti moralni filozof, ki bi na Agamemnona kot kritiko naslovil dejstvo, da mora biti nerazumen, da ponoči ne more spati zaradi misli o uboju svoje hčerke. In ne zaradi dvoma, da ne more spati, temveč zaradi gotovosti«.* (Williams, 1978: 97–8) Williams nadaljuje, da lahko celo rečemo, da bi vsega občudovanja vreden moralni delovalec (*fully admirable moral agent*) ob ustreznih priložnostih oblikoval in zavzel tovrstne naravnanosti. V njih vidimo določeno *moralno vrednost* in znak *značajnosti*. Še več, če bi moralni teoretiki vztrajali pri tem, da je tovrstno obžalovanje v situacijah, kjer smo izpolnili našo dolžnost, nerazumno, potem je Williams pripravljen sprejeti to, da je

> vo, 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 dospeli do pravega odgovora) ali morebitne samokritike (ker smo bili skoraj zavedeni). (Williams, 1978: 99–100)

Williams pred tem izpostavi dve značilnosti, ki spremljata moralni konflikt. Moralni konflikt ni razrešljiv brez t. i. *preostanka*, pri čemer se ta odraža prvič, v dejstvu, da pri moralnih sodbah, ki si nasprotujejo, ne prihaja do *ošibitve* ene izmed njih, in drugič, da po odločitvi oz. po ravnanju, sodba, ki ji sicer nismo sledili, preživi to točko ter se npr. pojavi v obliki *obžalovanja*.

Če razmišljam o dveh nasprotujočih si *prepričanjih*, npr. »Triglav je najvišja slovenska gora« in »Triglav je visok preko tri tisoč metrov«, mi gre za resničnost teh prepričanj. Ko se ovem konflikta med tema dvema prepričanjema (npr., da z gotovostjo izvem, da nobena slovenska gora ni višja od tri tisoč metrov), se bo gotovost v vsaj enega od začetnih prepričanj ošibila, kajti sedaj sem postavljen pred dejstvo, da vsaj eno od prepričanj ni resnično. Eno izmed prepričanj je potrebno zavreči, saj ne moreta biti obe resnični. In ko in če se odločim za pravo, potem je napačna sodba oz. napačno prepričanje zavrženo in ne igra več nobene vloge, kot je to npr. s prepričanjem, da je Triglav visok preko tri tisoč metov. Ko spoznam, da je to prepričanje neresnično, ga hkrati tudi opustim. Nekaj neobičajnega bi bilo, če bi vztrajal »Vem, da to ni res, toda ne morem si pomagati, da ne bi še naprej bil prepričan.« Podobna struktura razrešitve naj bi se glede na moralni realizem odvijala med *moralnimi sodbami* v primeru moralnega konflikta.

Realist je zavezan temu, da v primeru moralnega konflikta obstaja sodba, ki je *resnična,* in sodba (ali sodbe), ki je *neresnična*. Ko konflikt razrešim, tako ni več nobenega razloga, da bi še naprej poseben pomen pripisoval *zmotni moralni sodbi* oz. da bi nanjo navezal občutja obžalovanja. Pri moralni teoriji, ki ni zavezana tezi, da imajo moralne sodbe resničnostno vrednost, takšnega razkoraka ni. Antirealist, ki npr. razume moralne sodbe kot nekognitivne naravnanosti, npr. kot izraz želj ali stremljenj, razume moralni konflikt kot analogen *konfliktu želja*. Ta analogija je skladnejša kot pri realizmu, ker konflikta ne obvladuje več podmena resničnosti sodb. Zaobrne se *smer ustrezanja*. Ne gre več za to, da bi morale naše sodbe ustrezati svetu, temveč bi moral svet ustrezati sodbam. Zato npr. pri konfliktu želja nahajamo tako omenjeno umanjkanje ošibitve, kot tudi to, da *neizpolnjena želja* preživi točko konflikta in odločitve – lahko se znova vzpostavi ali pa jo kot neizpolnjeno obžalujem. Takšne dinamike konflikta pri nasprotujočih si prepričanjih ni.[7]

[7] Hare v članku »Moral Conflict« (1978) ponudi svoj argument za nezdružljivost moralnih dilem in moralnega realizma. Hareov argument v svojem bistvu meri na opisnost moralnih izjav (torej argumentu zapade tudi Mackiejeva teorija zmote) in je prav tako neke vrste fenomenološki argument. V primerih moralnega konflikta se čutimo ujeti v dilemo in vlagamo vse napore, da bi se odločili in ravnali prav. Glede na opisni pristop gre pri moralnih sodbah, ki si nasprotujejo, zgolj za različne opise sveta, kar pa ni dovolj, da bi pojasnilo bogato fenomenologijo moralnega konflikta in moralno motivacijo, tj., kot pravi Hare, tragične dileme *»prenehajo biti tragične«*, kajti *»gre zgolj za to, da sta obe dejanji, ki sta na voljo akterju, moralno napačni, a to je zgolj ena izmed njunih opisnih lastnosti, in zakaj bi moralo to akterja kakorkoli skrbeti?«* (Hare, 1978: 175)

> Odkritje, da si moja dejstvena prepričanja nasprotujejo, *eo ipso* teži k temu, da vsaj v eno ali v več prepričanj zmanjšam svojo gotovost. Temu ni tako pri željah in, vsaj tako menim, prav tako pri nasprotujočih si verjetjih o tem, kaj moram storiti. To je posledica dejstva, da lahko imajo nasprotujoča si najstva – prav tako kot nasprotujoče si želje – značaj *boja*. Pri prepričanjih temu ni tako, razen če oseba ne zgolj verjame, ampak si tudi želi verjeti. /.../ Če na koncu izberem eno stran v moralnem konfliktu pred drugo, potem je to lahko možen temelj obžalovanja. Torej se zgodi podobno kot pri željah, le da gre za obžalovanje drugačne vrste. Kot pri željah, če je situacija že nepopravljiva preteklost, nam preostane le obžalovanje. Prav tako pa je možno (kot pri željah), da si moralni impulz, ki mu pri odločitvi nisem mogel slediti, najde nek drug predmet in lahko se poskušam, npr. »oddolžiti« ljudem, katerih zahtevi nisem mogel slediti. (Williams, 1978: 96–7)

Torej je *moralni konflikt* bolj podoben konfliktu med *željami* kot pa konfliktu med *prepričanji*. Antirealist in nekognitivist tako lažje pojasni vznik obžalovanja vezan na moralni preostanek – zakaj je to obžalovanje specifično moralno obžalovanje in zakaj je racionalno. Dojem zmotnosti prepričanja je analogen dojemu izpolnitve želje – tako prepričanje kot želja izgineta. Dojem resničnosti prepričanja pa je analogen dojemu neizpolnitve želje – oboje v tem primeru vztraja. V primeru moralnega konflikta lahko tako neizpolnjeno obvezo primerjamo s situacijo zmotnega prepričanja ali nezadovoljitve želje. Prepričanje izgine, medtem ko lahko želja vztraja ali pa se pretvori v obžalovanje kot drugo čustveno naravnanost. In takšna ohranitev je racionalna, torej gre pri moralnem konfliktu oz. vpletenih moralnih sodbah za izraz želja oz. nekognitivnih naravnanosti.

Williamsov argument se tako pokaže kot fenomenološki argument; pričenja z izkustvenimi vidiki konflikta prepričanj in konflikta želja ter jih vzporeja z izkustvenimi vidiki moralnega konflikta.

Sedaj mi preostane še razmislek o tem, kakšno *vlogo* oz. kakšno *moč* lahko imajo fenomenološki argumenti pri zagovoru metaetičnih stališč. Do pomena teh argumentov lahko v grobem zavzamemo *troje* stališč. *Prvič*, lahko jih vzamemo kot ponujajoče sicer zanimiv opis moralnega izkustva in kot prispevek k opisni psihologiji, toda kot *povsem nepomembne* za metaetično razpravo. Glede na molk večine v analitični tradiciji moralne filozofije lahko sklepamo, da je vsaj nekaj od teh moralnih filozofov razmišljalo na tak način. *Drugič*, moralna fenomenologija je lahko relevantna za razpravo o metaetiki, a z omejenim pomenom, ki nikakor ne dosega vloge, ki jo sicer imajo metafizični, semantični in spoznavno-teoretski argumenti. (Kirchin, 2003: 244, 257) Zakaj bi sploh mislili, da je neko stališče zmotno, če ne zmore ustrezno zajeti fenomenologije? Moralna fenomenologija je kvečjemu *dobra izhodiščna točka* naših metaetičnih razmišljanj, a komaj kaj več od tega. Težava je tudi v tem, kako najti ustrezen fenomenološki opis nekega izbranega vidika moralnega izkustva, ki bo v zadostni meri nevtralen, da ne bo že vnaprej izključeval določenih metaetičnih stališč – to bi pomenilo vložiti preveč v moralno fenomenologijo samo. (cf. Kirchin, 2003: 251–2) *Tretjič*, do moralne fenomenologije lahko

zavzamemo tudi precej bolj *naklonjen odnos*, po katerem ji namenimo mesto ob siceršnjih metafizičnih, semantičnih in spoznavno-teoretskih osiščih metaetičnih razprav. Gotovo je res, da zgolj s fenomenologijo ne bomo mogli dokončno ubraniti ali zavrniti nekega metaetičnega stališča, a enako drži tudi za ostale vidike razprave. Pri moralni teoriji gre za ocenitev njenih primerjalnih prednosti in slabosti in znotraj te primerjave moramo dati fenomenologiji svoje mesto. (Horgan & Timmons (v pripravi-a; v pripravi-b; v pripravi-c); Dancy, 1998; McNaughton, 1988; Bagnoli, 2007) Sam zavzemam do moralne fenomenologije to slednje stališče.

3. Primeri fenomenoloških argumentov: realizem, kognitivizem, pluralizem

V tem razdelku bom predstavil tri fenomenološke argumente in sicer argument v podporo *moralnega realizma*, *kognitivizma* in *moralnega pluralizma*. V naslednjem razdelku pa bom nakazal, kako stališče *moralnega intuicionizma* prejme podporo vseh treh argumentov in nadalje tudi, kako lahko odgovori na zgoraj predstavljeni Williamsov argument, ki zadeva tudi intuicionizem kot tradicionalno realistično in kognitivistično stališče.

3.1. Moralni realizem

Zgoraj sem že na kratko podal preprost fenomenološki argument za realizem. Moralno izkustvo nam kaže moralno vrednost kot *»del tkanine sveta«* in torej gre za *»izkustvo moralnih lastnosti dejanj in delovalcev v svetu samem. In če sprejemamo predpostavko, da je svet tak, kakršnega nam predstavlja naše izkustvo, potem bi morali ob odsotnosti nasprotnih premislekov sprejeti, da imajo dejanja in delovalci tiste vrste moralnih lastnosti, ki jih pri njih izkušamo«*. (Dancy, 1998: 231–2) Na v temelju podoben argument za realizem se sklicuje tudi David McNaughton.

> Realist vztraja pri očitni, toda ključni metodološki točki: obstaja predpostavka, da so stvari take, kot nam jih kaže izkustvo – predpostavka, ki jo lahko zavržemo le v luči močnih razlogov, ki bi kazali na to, da je naše izkustvo nevredno zaupanja in zavajajoče. Moralna vrednost se nam kaže kot neodvisna od naših prepričanj ali čustev o njej; kot nekaj, kar lahko terja natančen premislek in pazljivost, da je odkrito. Torej je privzeto stališče to, da obstaja moralna realnost, za katero smo lahko pristno občutljivi. (McNaughton, 1988: 40)

Dancy izpostavlja tudi zapletenejšo različico argumenta. Ta pričenja s predpostavko, da ustrezna metaetična teorija ne sme preveč *iznakaziti narave* oz. *izravnati bogatosti* moralne fenomenologije. Pomemben vidik moralne fenomenologije je izkustvo *avtoritete* kot vidik fenomenologije moralne izbire. Ko moralno presojamo in se odločamo, se želimo odločiti za pravi odgovor, za pravo dejanje, in ne za kateri koli odgovor, ki bi bil skladen z našimi prejšnjimi in ki bi ga lahko sprejeli. Naša odločitev, naša izbira se nam v izkustvu kaže kot obvladovana s strani kriterijev, ki ležijo onkraj nas samih. In vsa metaetična

stališča niso v enakem položaju, ko poskušajo prilagoditi to fenomenološko dejstvo, saj *»nekognitivizem stori moralno življenje preveč lahkotno, preveč enostavno in ni združljiv s fenomenologijo. Popači namreč naš občutek avtoritete, ki ga izbrano moralno pravilno dejanje ima nad nami. To je avtoriteta, ki se ji mora podrediti naša izbira in sama ne more biti odvisna od te izbire – naša izbira je pripoznanje avtoritete, ki ji ne more ustvariti sama.«* (Dancy, 1998: 232)[8] Zapletenejša oblika argumenta je vezana bolj na izkustveno naravo moralne presoje, medtem ko preprosta meri neposredno na izkustvo moralnih lastnosti.

Izvore tega argumenta je najti tudi že pri Mackieju (1977) kot enemu izmed vidikov njegove *teorije zmote*. Tukaj fenomenološki premisleki sicer ne govorijo neposredno v prid realizma (tega Mackie na podlagi argumenta iz relativnosti in argumentov čudnosti zavrača), temveč v prid objektivizma in kognitivizma. Mackie tako pravi, da je nasproti vsakemu nekognitivističnemu poskusu analize moralnih izrazov in sodb upravičeno ugovarjati, *»da gre pri etiki še za kaj več; nekaj bolj zunanjega moralnemu presojevalcu, nekaj bolj avtoritativnega (tako nad njim kot na tistimi, katerim govori)… Nagnjeni smo k prepričanju, da gre pri etiki bolj za stvar vednosti in manj za stvar odločitve, kot pa je pripravljena dopustiti katera koli nekognitivistična analiza«*. In če pri slednjemu bolj uspeva naturalizmu, se ta sooča z drugo pomanjkljivostjo, kjer gre za še en vidik neujemanja z našo moralno fenomenologijo. *»Glede na naturalistično analizo so moralne sodbe lahko praktične, toda to je tako le v odnosu do želja ali možnih zadovoljitev osebe ali oseb, katerih dejanja sodbe vodijo. Toda moralne sodbe nakazujejo več kot to. Vse omenjeno namreč spregleda kategorično kvaliteto moralnih sodb. Dejansko tako naturalistične in nekognitivistične analize ne uspejo zajeti očitne avtoritete etike; ena, ker izključuje njen vidik kategoričnega imperativa, in druga zaradi izključevanja objektivne veljavnosti ali resnice«*. (Mackie, 1977: 32–3) Mackie tukaj sicer neposredno ne omenja moralne fenomenologije, toda jasno je, da se njegovi premisleki sklicujejo na izkustvene vidike moralnosti.

Fenomenološki argument ima pri zagovoru moralnega realizma pomembno vlogo. Dancy celo trdi, da je »*prvi in edini*« argument za moralni realizem, medtem ko imajo preostali metafizični, semantični in epistemološki premisleki zgolj vlogo argumentov, s kateri branimo to stališče pred ugovori. (Dancy, 1986: 233)

3.2. Moralni kognitivizem

Drug fenomenološki argument, ki ga bom predstavil, je argument v podporo *kognitivizma*. Njegovo jedro je v tem, da *moralne sodbe so (oz. izražajo) prepričanja*, ker s prepričanji (poleg ostalih generičnih in funkcionalnih značilnosti) delijo osrednje vidike fenomenologije. Ta argument je nasproten Williamsovemu argumentu proti kognitivizmu, ki sem ga obravnaval zgoraj, saj Williams trdi, da so moralne sodbe vsaj v primeru moralnega konflikta z vidi-

[8] Za podobno tega argumenta formulacijo glej Wiggins, 1988: 136.

ka fenomenologije bolj podobne željam kot pa prepričanjem in iz tega sklepa, da torej moralne sodbe niso oz. ne izražajo prepričanj.

Preden obravnavam argument, naj kratko predstavim še nekatera nova razmerja znotraj razprave med *kognitivizmom* in *nekognitivizmom*. Kognitivizem je bil tradicionalno razumljen kot stališče, da moralne sodbe so oz. izražajo prepričanja in so lahko resnične ali neresnične.[9] Znotraj tega pojmovanja pa lahko razločujemo med dvema sestavnima tezama, tj. med tezo opisnosti moralnih izjav/sodb (K1: *semantična teza*) in tezo, da moralne izjave/sodbe so oz. izražajo prepričanja (K2: *psihološka teza*). Če tradicionalno kognitivizem določata dve tezi, potem lahko nekognitivizem posledično opredelimo z zavrnitvijo le-teh: (N1) moralne izjave/sodbe nimajo opisne vloge in ne morejo biti resnične ali neresnične; in (N2) moralne izjave/sodbe (tipično) ne izražajo prepričanj, temveč druga, nekognitivna duševna stanja.[10] Glede na razločitev semantične (K1) in psihološke (K2) teze kognitivizma, sta možni še dve mešani stališči. Prvo takšno stališče je *moralni fikcionalizem* (Kalderon, 2005) in je sestavljeno iz tez K1 in N2. Fikcionalist trdi, da imajo moralne sodbe opisno funkcijo in da jih lahko ovrednotimo glede na resničnost in neresničnost, vendar sprejemanje teh sodb ne pomeni, da imamo soustrezna prepričanja o propozicijah, ki jih te sodbe izražajo, temveč so te rabljene kot fikcije ali kvazizatrditve. (cf. Kalderon, 2005: 112–3). Drugo mešano stališče je *kognitivistični ekspresivizem* (Horgan & Timmons, 2000 in 2006), ki sprejema tezi K2 in N1.

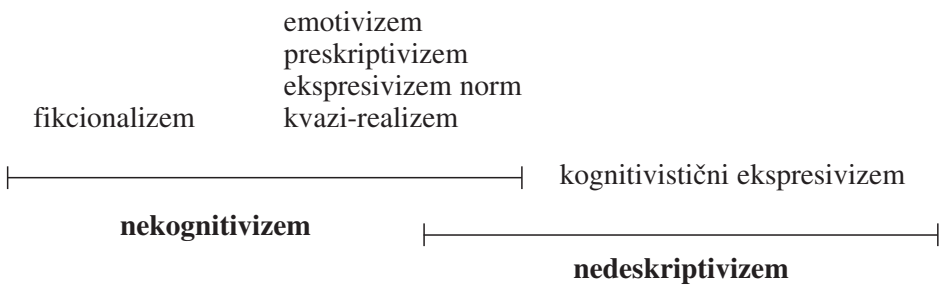


Tabela: Različice nekognitivizma

[9] Nekognitivizem tradicionalno moralne sodbe razume kot psevdo-sodbe, ki ne izražajo prepričanj, pač pa naša čustva, želje, stremljenja, kakšno drugo nekognitivno naravnanost ali predpis. Moralna sodba ne more biti resnična ali neresnična; zanjo ne moremo podati resničnostnih pogojev. Moralne sodbe nimajo vloge pripisovanja lastnosti predmetom teh sodb oz. nimajo opisne vloge, kar pomeni, da njihova primarna vloga ni izjavljati nečesa o svetu in za kar bi lahko rekli, da je resnično ali neresnično. Izraz »psevdo-sodba« hkrati že nakazuje, da se morda na prvi pogled res zdi, kot da bi takšne sodbe izražale prepričanja, toda nekognitivizem trdi, da je njihova deklarativna oz. opisna gramatična oblika zavajajoča.

[10] Van Roojen (2004) prvo tezo (N1) imenuje tudi semantični nefaktualizem, drugo (N2) pa psihološki nekognitivizem.

Kognitivistični ekspresivizem predstavlja novejšo različico ekspresivizma, ki bi ga lahko imenovali tudi neopisni kognitivizem. Obe poimenovanji lepo povzemata temeljni izhodišči tega stališča, tj., da so moralne sodbe neopisne (niso v vlogi opisovanja moralne realnosti oz. nimajo celostno opisne vsebine), a so hkrati po svoji naravi kognitivne, tj. pristna prepričanja.[11] Pri tem je v zagovor slednjega ponujen fenomenološki argument. Moralne sodbe kljub temu, da nimajo celostne opisne vsebine, so (oz. izražajo) prepričanja, ker imajo poglavitne generične, fenomenološke in funkcionalne značilnosti prepričanj, zadostijo pa tudi ustreznim puhlicam (*platitudes*), ki obvladujejo pojem prepričanja.[12] Prav moralna fenomenologija je ta, ki v največji meri podpira psihološko kognitivistično tezo (K2).

Horgan in Timmons najprej zarišeta nekaj temeljnih značilnosti *fenomenologije prepričanj* in nato pokažeta, kako te značilnosti delijo tudi moralne sodbe. Fenomenologija prepričanj meri na njihov subjektiven, kvalitativno-izkustven vidik. Določa jo pet osnovnih fenomenoloških značilnosti navzočih prepričanj:

(1) gre za psihološki dojem (*coming down*) glede nečesa;

(2) gre za umeščanje izbrane stvari v določene kategorije, ki jih izkusimo;

(3) to izkustvo je neprostovoljno (*involuntary*);

(4) gre za kognitiven odziv na razloge oz. premisleke, ki so dojeti kot zadostni razlogi za omenjeno kategorizacijo;

(5) s trdilnimi stavki jih lahko izrazimo v jeziku.

Enake fenomenološke značilnosti izkazujejo tudi *moralne sodbe*. Če vzamemo že omenjen znan primer (spontane) moralne sodbe, ki ga uporabi Harman (1977: 4–5), se to lepo razkrije. Ko stopim izza vogala, ob robu ceste vidim skupino nepridipravov, ki so z bencinom polili mucko in jo sedaj za zabavo zažigajo. Spontano tvorim sodbo, da je njihovo početje kruto in moralno nepravilno. Ob tem je bilo (neposredno ali posredno) navzočih vseh pet zgoraj omen-

[11] Da lahko razdružita neopisnost in kognitivizem Horgan in Timmons zavrneta t. i. semantično predpostavko (SP): Vsaka kognitivna/miselna vsebina (tj. prepričanjska, zatrdljiva in resničnosti prikladna vsebina) je opisna vsebina in torej vsa pristna prepričanja ter vse pristne zatrditve dozdevno težijo k predočevanju ali opisovanju sveta. (Horgan & Timmons, 2006: 256)

[12] Za neopisni kognitivizem vseeno ostaja problem prilagoditve semantičnega ovrednotenja moralnih sodb, tj. pripisa resničnosti in neresničnosti. Če v svetu ni moralnih lastnosti in če posledično ni ustreznih ustvarjalcev resnice za moralne sodbe, kako lahko potem kognitivistični ekspresivizem razloži smiselnost zatrdljivosti (resnice) moralnih sodb? Rešitev, ki jo uporabita Horgan in Timmons je kontekstualistična. Strogo vzeto moralne sodbe niso niti resnične niti neresnične (posledica moralnega irealizma), jih pa lahko semantično ovrednotimo znotraj moralno podloženega (oz. moralno zavzetega) konteksta – *»pripisi resničnosti izjavam in sodbam z moralno vsebino so moralno podložene semantične ocenitve, tj. ocenitve, pri katerih je semantično ovrednotenje 'spojeno' z moralnim vrednotenjem«*. (Horgan & Timmons, 2006: 275) Takšno rešitev podpira tudi sprejemanje pojmovanja resničnosti kot semantične pravilnosti glede na kontekstualno spremenljive semantične standarde. Tako se ohranja smiselnost govora o resničnosti in neresničnosti moralnih sodb, ker je sam pojem resnice podvržen tem spremenljivim semantičnim standardom.

jenih fenomenoloških gradnikov prepričanja. Šlo je za dojetje neke moralne zadeve o tem, kaj se dogaja okoli mene, pri čemer sem dejanje kategoriziral kot napačno. Moja sodba je bila neprostovoljna in izkusil sem jo kot objektivno, utemeljeno v razlogih. Nazadnje sem to sodbo s trdilnim stavkom lahko izrazil v jeziku. (Horgan & Timmons, 2006: 263–5)[13]

Podrobnejši pregled celotnega argumenta za neopisni kognitivizem razkrije, da nam moralna fenomenologija ne govori niti v prid niti proti zavrnitvi opisnosti. Kvalitativno-izkustveni vidiki moralnih sodb podpirajo zgolj to, da so te podobne prepričanjem, ne moremo pa iz njihove fenomenologije sklepati, da niso v vlogi opisovanja sveta. Ta del argumenta je torej zgolj preslikava razprave med realizmom in antirealizmom. To priznavata tudi avtorja sama. Najprej priznavata, da fenomenologija molči, kar se tiče opisnosti moralnih sodb (Horgan & Timmons, 2006: 274), nadalje pa tudi to, da je njun predlog moralnih sodb kot *sui generis* vrste prepričanj, kjer gre za najstveno zavezanost, združljiv z moralnim realizmom. (Horgan & Timmons, 2006: 271, op. 14) Torej sama razprava o moralni fenomenologiji in zagovor moralnega kognitivizma na zgoraj opisan način ne izključujeta moralnega realizma.

3.3. Fenomenologija moralnega preostanka

Kot zadnji fenomenološki argument bom obravnaval argument, ki je vezan na *fenomenologijo moralnega preostanka*. O tovrstnem preostanku je prvi obširneje govoril Williams, ki je – kot sem pokazal zgoraj – na podlagi izbranih izkustvenih vidikov moralnega konflikta in preostanka kritiziral moralni realizem in kognitivizem. Do sedaj sem obravnaval fenomenološke argumente, ki so podpirali ali zavračali izbrane *metaetične* vidike moralnih teorij, premisleki v tem razdelku pa so vezani na kontekst *normativnih* vidikov moralne teorije. Umeščeni so v prostor med pripoznanjem fenomenologije moralnega preostanka in vprašanje normativne strukture moralnega konflikta v luči razlik med moralnim *monizmom*, *pluralizmom* in *partikularizmom*. Kot osrednji se bo pokazal vidik strukture moralnih razlogov. Glede na strukturo in razumevanje razlogov se pokaže, da mora moralna teorija pristati na *prispevno pojmovanje moralnih razlogov in načel*, da bi lahko prilagodila nekatere pomembne vidike moralnega konflikta.

Moralni preostanek je to, kar ostane po odločitvi oz. po ravnanju v situaciji moralnega konflikta. Brez posebnega ozira na tragične dileme in (ne)sprejemljivost teze, da v teh situacijah ne moremo ravnati prav, lahko rečemo, da je naša odločitev bodisi pravilna bodisi pa napačna. Glede na vsako od teh možnosti se zdi, da se razlikujejo tudi naravnanosti in izkustva, ki preostanek spremljajo. V primeru napačnega ravnanja občutimo npr. krivdo, slabo vest, obžalovanje, kesanje, neke vrste madež na značaju ali žalost. V primerih, ko smo ravnali

[13] Hkrati fenomenološka raziskava razkrije tudi nekatere posebnosti moralnih sodb, ki jih storijo različne od drugih, običajnih prepričanj. Zdi se, da (vsaj prvoosebne moralne sodbe) izkazujejo racionalno avtoriteto nad nami, avtoriteto, ki je nam zunanja in objektivna, in da so tesno povezane z motivacijo za

prav, pa se zdi na mestu predvsem obžalovanje[14], deloma pa gotovo tudi žalost v odnosu do neizpolnjene dolžnosti. Moč teh izkustev pa je odvisna od moči in strukture razlogov, ki so tvorili moralni konflikt.

Fenomenološki argument v prid prispevnega pojmovanja razlogov in načel je razvil Jonathan Dancy v svojih knjigah *Moral Reasons* (1993) in *Ethics without Principles* (2004). Njegovo jedro je v tem, da lahko le s prispevnim razumevanjem moralnih razlogov prilagodimo nekatera dejstva o moralnem konfliktu, dilemah in preostanku. Dancy razume moralni konflikt kot situacijo, v kateri več razlogov govori v prid različnim alternativam. Pri moralnem konfliktu lahko posledično govorimo o zmagovitih in poraženih razlogih. (Dancy, 1993: 109) Vzemimo primer, ko se znajdem v konfliktu med izpolnitvijo obljube in pomočjo v nesreči. V situaciji imam razloge tako, da ostanem na kraju nesreče in pomagam udeležencem v njej, kot tudi razloge, da držim dano besedo. Predpostavimo, da pretehtajo razlogi v prid prvi odločitvi. Ti so zmagoviti razlogi. Na drugi strani nam preostanejo poraženi razlogi. Dancy trdi, da t. i. *subsumptivni model* moralne teorije sploh ne more smiselno govoriti o tovrstnih situacijah. Subsumptivni model vidi moralno misel in presojo kot razvrščanje primerov pod dano univerzalno načelo in katerega zgleden primer je npr. Hareova moralna teorija.

> Subsumptivna možnost nas sili v zmotno razumevanje moralnega konflikta, kajti mora trditi, da je zmeden kdorkoli misli, da ostajajo v danem primeru nasprotujoči si razlogi (eni za in drugi proti). Ne more biti nasprotujočih si razlogov, ker razlogi izhajajo iz načel, in če je zgolj eno načelo, ki obvladuje dani primer, potem morajo biti vsi razlogi, ki so na voljo, navezani na to načelo in tako vsi govoriti za isto stran. Torej če misliš, da gre v tem primeru za nasprotujoče si razloge, moraš biti v zmoti. Morda je konflikt v tebi samemu (ki bo verjetno vezan na to, katero izmed načel je pomembno v tem primeru), toda ne more biti konflikta med razlogi. (Dancy, 2004: 3–4)

Subsumptivni model naj bi torej za zgornji primer obljube in nesreče ne mogel trditi, da imamo razloge na strani vsake od alternativ. Primer bi sodil npr. pod načelo, da moramo v primeru, ko se odločamo med pomočjo v nesreči, kjer so človeška življenja resno ogrožena in obljubo, ki je manj pomembna, pomagati udeležencem v nesreči. Vsi naši razlogi so sedaj vezani na to načelo in tako subsumptivizem dopušča zgolj zmagovite razloge. Nasprotujoče, zmagovite in

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

poražene razloge lahko dopusti zgolj *prispevni model*, ki temelji na pojmu prispevnega razloga. Dejanje lahko ima več značilnosti, od katerih lahko ene govorijo v prid njegovi izvršitvi, druge pa ji nasprotujejo. Glede na ta model lahko govorimo tudi o prispevnih načelih, kakršna so npr. Rossova načela o *prima facie* dolžnostih, kjer je več teh načel lahko vezano na eno in isto situacijo, o naši dejanski oz. absolutni dolžnosti pa odloča dobra presoja pomembnosti posameznih moralnih premislekov. Glede na strukturo razlogov torej fenomenologije moralnega konflikta ne more prilagoditi subsumptivni model, ki povečini obvladuje generalistične moralne teorije.

Obžalovanje, ki ostaja po razrešitvi moralnega konflikta, lahko razumemo kot ustrezno *naravnanost do poraženih razlogov*. (Dancy, 1993: 109, 120; 2004: 4, 26) Pojavi se lahko na dva načina: (i) ko uvidimo določene prednosti, ki jih naše (pravilno) izbrano dejanje nima, jih je pa imelo alternativno dejanje, ki smo ga opustili; (ii) ko uvidimo določene pomanjkljivosti našega (pravilno) izbranega dejanja, ki jih alternativno dejanje, ki smo ga opustili, ni imelo. (Dancy, 1993: 109, 120–5; 2004: 4, 26)

Obe vrsti obžalovanja Dancyev partikularizem pojasnjuje na podoben način. Pri partikularizmu tudi po naši moralni odločitvi razlogi, ki so bili poraženi pri presoji, ostanejo "v igri" kot razlogi oz. normativne silnice v situaciji. (Na to kaže tudi dejstvo, da lahko ti razlogi vplivajo na način izvršitve izbranega dejanja. Če se npr. znajdem v konfliktu med obljubo in pomočjo v nesreči, se lahko slednje odločim izvršiti na način, ki mi bo omogočal tudi čim hitrejše seznanjenje mojega prijatelja, da ne bom uspel priti na dogovorjeni sestanek.) In ker ostanejo, ostane tudi *temelj* za obžalovanje.[15]

Dancyjev argument iz obžalovanja je torej v enem vidiku podoben Williamsovem argumentu proti realizmu–kognitivizmu. Slednji kritizira moralne teorije na podlagi tega, da iz situacije moralnega konflikta odpravijo *najstvo*, ki mu nismo sledili. Dancy trdi podobno, le da svoj argument uokviri v govor o *moralnih razlogih*.[16] Dancy tudi trdi, da monizem ne more zadovoljivo pojasniti obžalovanja vrste, kjer gre za to, da obžalujemo neko vrednost, ki jo naše izbrano, moralno pravilno dejanje nima, jo je pa imela neizbrana alternativa. Monizem v teoriji vrednosti pristaja na obstoj zgolj ene vrste vrednosti in dejanja so lahko vrednotena le v odnosu do količine te vrednosti, do katere privedejo. Če smo izvršili moralno pravilno dejanje, potem je moralo biti to dejanje, ki je udejanjilo največ te vrednosti izmed vseh alternativ. *»Toda takšnemu dejanju v primerjavi s temi alternativami ne more nič manjkati. Ker nahajamo zgolj*

[15] Ob tem je jasno, da Dancyja v prvi vrsti ne zanima fenomenologija obžalovanja, temveč bolj njegova racionalnost oz. utemeljenost glede na strukturo moralnosti.

[16] Dancy na tem mestu zaide v dokaj metaforičen jezik govora o *oblikah situacije* in *zgodbah*, ki jih bolj ali manj prepričljivo pripovedujemo o okoliščinah. Situacije naj bi imele svojo »obliko«, ki izrašča iz prisotnih moralno pomembnih značilnosti in njihovih medsebojnih odnosov ter razkriva, po katerem in kakšnem ravnanju situacije kliče. Primeri moralnih konfliktov so primeri, ker imamo dva načina, kako videti obliko situacije. *»V tragičnih primerih nam situacija govori z dvema glasovoma. In v teh primerih je najjasneje prisotno to, da razlogi na nasprotni strani ne izginejo. Ostajajo tam in glasno kričijo.«* (Dancy, 1993: 119)

eno vrsto vrednosti, mora dobro, ki ga imajo, imeti tudi naša izbira in še več – drugače sploh ne bi bila moralno pravilno izbira. Torej tovrstni monizem sploh ne more osmisliti govora o manjkih in posledično osmisliti obžalovanja. Po drugi strani ima pluralizem, ki pristaja na nezvedljivo mnoštvo vrst vrednosti, na voljo vsa sredstva, da osmisli manjke in obžalovanje«. (Dancy, 1993: 121) Poleg tega mora pluralizem sprejeti zmerno pojmovanje *nesomernosti* oz. *nenadomestilnosti* vrednosti, kajti popolnoma urejena (glede na pomembnost in medsebojno primerljivost vrednost) pluralistična vrednostna teorija bi bila v tem pogledu podobna monistični teoriji – alternative bi lahko razvrstili po količini vrednosti, do katere privedejo in pri moralno pravilnih izbirah ne bi bilo smiselno govoriti o manjkih.[17]

4. Intuicionizem in moralna fenomenologija

Najprej naj kratko uvedem stališče *moralnega intuicionizma*, kakor ga sam razumem. Tradicionalno lahko razlikujemo med intuicionizmom kot s*poznavno-teoretskim* stališčem, vezanim na naravo moralne vednosti (sklop tez o samorazvidnosti temeljnih moralnih resnic, *a priori* uvidu kot dostopu do njih in nesklepalni spoznavni dostopnosti temeljnih moralnih prepričanj, ki jih kot vednost lahko upravičuje njihovo ustrezno razumevanje oz. intuicij) in med *celostnim intuicionizmom*. Slednjega opredeljujejo naslednje teoretske postavke:

(CI_1) *strukturno-logična teza*: moralni *pluralizem* – obstaja mnoštvo medsebojno nezvedljivih osnovnih moralnih zavezanosti (dolžnosti, načel, *prima facie* dolžnosti ipd.);

[17] Drugačen argument priskrbi Hurka (1996), ki nasprotuje tezi, da je vrednostni pluralizem edini zmožen prilagoditi in pojasniti racionalno obžalovanje. Smiseln govor o obžalovanju v okviru moralnega konflikta prvenstveno ne določa izbira med vrednostnim monizmom in pluralizmom, temveč *model pojasnjevanje obžalovanja*, na katerega pristaja moralna teorija. Hurka ločuje med dvema modeloma pojasnjevanja obžalovanja, tj. med *modelom strnjenosti* (model S) in *modelom proporcionalnosti oz. porazdeljenosti* (model P). Po modelu S moramo vse naše čustvene naravnanosti strniti v eno izbiro, tj., če smo se odločili prav in izbrali najboljše alternativno dejanje, potem je racionalno ob tem občutiti zgolj zadovoljstvo, če pa smo izbrali napak, pa zgolj obžalovanje. Model P pravi, da je racionalno porazdeliti naša občutja oz. naravnanosti – lahko smo ob pravilni izbiri zadovoljni, a hkrati obžalujemo neko vrednost glede druge, neizbrane alternative, ter obratno. Naše zadovoljstvo je v primeru prvega večje od naše žalosti in za tak opis se zdi, da ustreza našemu moralnemu izkustvu. Izkaže se, da glede na model P obžalovanje ni združljivo le s pluralizmom, temveč tudi z monizmom (pace Wiggins, Nussbaum, Dancy in Kekes). Kljub temu argumentu, pa ostaja omejitev, da mora moralna teorija sprejemati prispevno pojmovanje razlogov. Tudi Hurka je s svojim modelom, čeprav v okvirih vrednostne teorije, zavezan prispevnemu pojmovanju. Model proporcionalnosti oz. porazdeljenosti namreč vključuje prav to – za vsako vredno stanje stvari je ustrezno oz. racionalno, da do njega zavzamemo pozitivno naravnanost, bodisi v obliki ljubezni, da si ga želimo ali po njem stremimo, da ga dejavno zasledujemo njegovo udejanjenje ali pa da smo zadovoljni, ko je le-to udejanjeno. (Hurka, 1996: 557) Tudi v primeru »konflikta« med dvema dobrima stanjema stvari je ustrezno oz. racionalno do obeh zavzemati to pozitivno naravnost, kar pomeni, da nam vrednost obeh vsakega od stanj daje razloge za to naravnanost.

(CI_2) *ontološka teza*: vsako od teh načel meri na *samosvojo vrsto temelja*, ki ga običajen moralni akter lahko zapopade (torej omenjena načela oz. dolžnosti ne morejo temeljiti zgolj v moralnem temelju iste vrste, npr. presežku ugodja nad bolečino);

(CI_3) *spoznavno-teoretska teza*: o vsakem od teh načel imamo (ob ustreznem razumevanju) *intuitivno vednost* določene vrste. (cf. Audi, 2004: 21)

Takšno razlikovanje lahko zaobjame razliko med celostnimi intuicionisti, kot sta bila npr. Prichard in Ross in kakršen je njegov sodobni zagovornik Audi, in med moralnimi filozofi, ki so zavezani zgolj spoznavni tezi, npr. Sidgwick in Moore.[18] Poleg postavke moralne intuicije je moralni intuicionizem tradicionalno v metaetičnem smislu zavezan še moralnemu realizmu, kognitivizmu in nenaturalizmu. Kot realistično, kognitivistično in pluralistično stališče torej intuicionizem prejme precejšnjo podporo fenomenoloških argumentov, ki sem jih predstavil v prejšnjem razdelku. Toda, kako lahko intuicionist odgovori na Williamsove izzive argumenta iz moralnega konflikta in ohrani svojo zavezanost *moralnemu realizmu* in *kognitivizmu*, hkrati pa prilagodi izkustvene vidike moralnega konflikta in moralnih dilem?

Za odgovor se bom obrnil k moralnemu intuicionizmu W.D. Rossa, kjer nahajamo odgovore na zgornje vprašanje. Ross je namreč prav zaradi problema moralnega konflikta, ki se vzpostavlja znotraj pluralizma dolžnosti, uvedel razlikovanje med *prima facie* in *absolutno oz. dejansko* dolžnostjo. V določeni situaciji prisotna *prima facie* dolžnost nam vedno daje dober moralni razlog, da ravnamo, kakor nam ta veleva. To dejanje postane naša dejanska dolžnost v primeru, ko ni prisotne nobene druge *prima facie* dolžnosti. Če sem dal obljubo, jo moram izpolniti, če ni drugih moralno pomembnejših ovir. V primeru pa, da je v dejanju ali v situaciji prisotnih več *prima facie* dolžnosti, nas le-te opozarjajo na vse moralno pomembne vidike.

Toda problem ostaja v vprašanju, ali to razlikovanje konflikta ne odpravlja oz. ali ne odpravlja vidikov, na katere opozarja Williams? Vsekakor je Rossa na ta način razumel Williams sam. Moralni konflikt in moralne dileme naj bi Ross videl kot neke vrste *logično nekonsistentnost* znotraj *moralne misli*, kar ga je

[18] Razlikovanje med *spoznavnim* in *celostnim intuicionizmom* pa ni edino možno. Williams (1995) tako npr. predlaga, da moramo razlikovati med (a) *spoznavnim intuicionizmom* (SI) in (b) *metodološkim intuicionizmom* (MI). SI je stališče, da nam je moralna vednost dostopna preko intuicije, kakršno sta npr. zagovarjala Ross in Prichard. MI pa je stališče, da obstaja mnoštvo temeljnih moralnih načel, ki si lahko medsebojno nasprotujejo in katerim z nobeno metodo ali metapravilom ne moremo vnaprej določiti reda pomembnosti. (Williams, 1995: 182; cf. Rawls, 1999: 30) Sam za takšno stališče uporabljam izraz moralni pluralizem. Rawls, ki je oživel takšno pojmovanje MI in ga kritiziral, je menil, da je SI le dodatna teza k splošnemu stališču MI in da je torej SI le vrsta, ki spada v rod stališč MI. Williams meni, da je to zmotno in da sta MI in SI medsebojno neodvisna ter da lahko zagovarjamo enega, ne da bi hkrati tudi drugega. Sam zagovarja MI, medtem ko nasprotuje SI. MI zagovarja preko premisleka o tem, da je za vsako moralno presojo bistvena presoja pomembnosti različnih moralno pomembnih značilnosti v situaciji in da ta bogatost morale, ki jo Williams poimenuje kot »*banalno resnico*«, terja sprejetje MI, pri tem pa ostaja odprto, s kakšnim spoznavno-teoretskim stališčem o moralni vednosti ga bomo podprli. (Williams, 1995: 189)

vodilo do omenjenega razlikovanja med dvema vrstama dolžnosti in s tem do neke vrste *odprave moralnega konflikta*. (Williams 1978: 96) Pri pa tem Williams kot relevantno za moralni konflikt in kot možen *temelj moralnega preostanka* upošteva zgolj raven *dejanskih dolžnosti*.

Naj na kratko povzamem Rossova stališča vezana na ta problem. Pri ločevanju med absolutno oz. dejansko dolžnostjo in *prima facie* dolžnostmi je prva oz. zgornja raven raven moralne pravilnosti in absolutne dolžnosti, spodnja pa raven *prima facie* dolžnosti oz. zahtev, ki izhajajo iz situacije in ki jih lahko z mojim dejanjem izpolnim ali ne. *Prima facie* dolžnost ni dolžnost, temveč nekaj, kar je prav na poseben način povezano z dolžnostjo. Naše dejanje je *moralno pravilno* tedaj, (i) ko ni drugega dejanja, ki bi bolj popolno oz. bolj celovito izpolnilo zahteve situacije, in (ii) vsako dejanje, ki je moralno pravilno, je izpolnitev vsaj ene zahteve oz. *prima facie* dolžnosti. Izbrano dejanje je *moralo obvezno* oz. naša *dolžnost*, če (a) je moralno pravilno in (b) bi bilo vsako drugo možno dejanje v teh okoliščinah moralno napačno. Iz obojega izhaja, da nam lahko situacija nalaga dvoje enako moralno pomembnih zahtev in da moramo torej reči, da nahajamo v tem primeru *dvoje* moralno pravilnih dejanj (A in B), od katerih pa *nobeno ni moralno obvezno oz. naša dolžnost*. Obvezani smo storiti A ali B, torej je naša dolžnost *disjunktivna*. (Ross, 1939: 43–4)

Torej Williamsov očitek, da Rossova teorija ne zmore prilagoditi nekaterih dejstev o moralnem konfliktu in da ne dopušča pristnih moralnih dilem, ni upravičen. Prvič, njegova teorija dopušča moralni konflikt na ravni *prima facie* dolžnosti. Posamezne *prima facie* dolžnosti si lahko medsebojno nasprotujejo, saj merijo zgolj na posamezne vidike dejanja. Če vzamem zgoraj opisan primer obljube in pomoči v nesreči, potem sta v konfliktu *prima facie* dolžnost zvestobe in neškodovanja. Torej Ross *dopušča možnost moralnega konflikta*. Še več, v nekem smislu *dopušča tudi možnost moralnih dilem*, saj sta v primeru enako močnih *prima facie* dolžnosti v situaciji dve dejanji, ki sta moralo pravilni. Rečeno drugače, njuni opustitvi sta moralno napačni. Torej lahko v nekem pomembnem smislu rečemo, da je delovalec postavljen pred izbiro na način, da kar koli bo storil, bo storil nekaj moralno napačnega. To pa je pomemben (fenomenološki) vidik moralne dileme. Res pa je, da Ross kot nadaljnjo rešitev uvede disjunktivno dolžnost, za katero se zdi, da ni povsem skladna s fenomenologijo moralne dileme. Ob uvidu izenačenosti med dejanjema (primer Sartrovega študenta ali Sofijine izbire) delovalec ne zapade misli, da je tako ali tako vseeno, kaj bo storil, ker bo ne glede na to, ali se odloči za eno ali drugo dejanje, izpolnil svojo dolžnost. Torej lahko do odločitve privede tudi met kovanca. Kljub izenačenosti namreč *občutek konflikta* in *ujetosti* v dilematično situacijo vztraja. Znotraj Rossove teorije lahko ta občutja pojasnimo z že omenjenim – v primeru izenačenosti oz. dileme bomo prekršili eno izmed *prima facie* dolžnosti oz. opustili vsaj eno moralno pravilno dejanje. Od tod tudi občutja, ki dilemo spremljajo. Ross je tako za primer moralnega konflikta kot moralne dileme dejansko *dopuščal obstoj moralnega preostanka*, o katerem govori Williams. To dokazuje naslednji navedek:

> Ko se nam zdi, da smo upravičeno moralno zavezani, da prelomimo obljubo, da bi nekomu pomagali v nezgodi, niti za trenutek ne pomislimo, da ne bi več pripoznali *prima facie* dolžnosti držanja naše obljube. To nas vodi do občutij, ne ravno sramu ali kesanja, ampak obžalovanja, da smo ravnali tako; nadalje uvidimo, da se moramo za prelomljeno obljubo tej osebi nekako oddolžiti. (Ross, 1930: 28)

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

Kako lahko sedaj ubranimo realizem in kognitivizem pred argumenti Williamsa? Če se zaobrnem naprej k realizmu in Williamsovi obtožbi *nekonsistentnosti*, potem lahko ugotovim, da že samo razlikovanje med *prima facie* in dejansko dolžnostjo razreši problem. *Prima facie* dolžnosti merijo na posamezne vidike situacije in jih razkrivajo kot moralno pomembne. Nič nekonsistentnega ni v tem, da so lahko medsebojno v konfliktu. Podobno obrambo realizma poda Philippa Foot v svojem znamenitem članku »Moral Realism and Moral Dilemma« (2002), kjer pozove, da moramo razločevati med *dvema vrstama najstvenih izjav* oz. propozicij, ki jih sama imenuje propozicije $tipa_1$ in propozicije $tipa_2$. Najstvene propozicije $tipa_1$ so najstvene propozicije, ki so vezane na *posamezen vidik situacije*. So kot propozicije o domenkih, za katere pa vemo, da jih lahko imamo hkrati več, tudi nezdružljive oz. hkrati neizpolnljive. Najstvene propozicije $tipa_2$ so *celostne* najstvene propozicije, ki so vezane na situacijo kot celoto. »$Moram_1$ storiti α.« in »Ne $smem_1$ storiti α.« sta tako združljivi propoziciji, prav tako »$Moram_2$ storiti α.« in »Ne $smem_1$ storiti α.«, nista pa združljivi »$Moram_2$ storiti α.« in »Ne $smem_2$ storiti α.«.

Pri tem pa Footova zanimivo vztraja, da delitev na najstvene propozicije $tipa_1$ in $tipa_2$ ni analogna delitvi na izjave o *prima facie* dolžnostih in izjave o dejanskih dolžnostih (ali kot pravi Footova celostnih (*all things considered*) dolžnostih). Sam menim, da obe imenovanji merita na isto razliko in da mestoma Footova *napačno interpretira* Rossa. Analiza njenega protiprimera omenjeni analogiji bi morala narediti stvari jasnejše. Najprej Footova dokaj zagonetno uvede razliko med tem, da je neka najstvena izjava $tipa_1$ lahko *prima facie* resnična ali celostno resnična. Tak govor o resničnosti *zgreši* rossovsko pojmovanje *prima facie* dolžnosti. Neka izjava, pa najsi bo o posameznem vidiku situacije ali pa o situaciji kot celoti, je bodisi resnična ali neresnična. Kaj bi lahko sploh pomenilo biti *prima facie* resnično? Če Footova meri na dejstvo, da je lahko neka izjava navidezno resnična, potem lahko omenjeno razliko razumemo. Toda Ross izrecno zavrača vsako misel, da bi pri *prima facie* dolžnostih šlo zgolj za navidezno dolžnost. Poglejmo, kakšen primer ponudi Footova.

> Npr. obstaja *prima facie* razlog (*case*) za prepričanje, da moram skrbeti za nekoga v visoki starosti, glede na dejstvo, da gre za mojega očeta. Toda morda je zapustil mojo mamo še pred mojim rojstvom, in potemtakem lahko gledano v celoti rečem, da nimam nobene obveze do njega.

> Ampak četudi bi – v precej drugačnih okoliščinah – menila, da imam obvezo (*obligation*) do tega človeka, še ne pomeni, da bi bilo to dejanje podpore moralno pravilno, ker bi lahko npr. obveza do mojih otrok povozila omenjeno obvezo. (Foot, 2002: 45)

Footova razume, da je šlo v primeru prve situacije zgolj za *prima facie* resnično najstveno izjavo tipa$_1$, medtem ko je za primer druge ta izjava tudi celostno resnična, kljub temu da mojo dolžnost povozi neka druga dolžnost, kar pa je že temelj za najstveno izjavo tipa$_2$. Glede na Rossovo teorijo bi zgornje primere obravnavali drugače. Bodisi imam *prima facie* dolžnost do mojega očeta bodisi je nimam. V primeru zanemarjanja žene in mene samega do njega gotovo nimam *prima facie* dolžnosti hvaležnosti, saj me ta zavezuje le, da drugim primerno povrnem dobro, katerega sem od njih prejel ali so mi ga pomagali doseči. (Do tega človeka imam lahko tako samo *prima facie* dolžnost dobrotnosti, ki pa jo imam do vseh soljudi v enaki meri.) Ross bi torej v nasprotju s Footovo zanikal, da v prvi situaciji sploh imam *prima facie* dolžnost skrbi za očeta. V drugem primeru pa imamo dve *prima facie* dolžnosti, skrb za očeta in skrb za otroke, pri čemer pa slednja povozi prvo in predstavlja našo dejansko oz. celostno dolžnost. Tako je razlika, katero poskuša Footova zajeti s parom najstvena izjava tipa$_1$ – najstvena izjava tipa$_2$ *analogna* temu, na kar je meril Ross z razliko *prima facie* dolžnost – dejanska dolžnost. Kakor koli pa ta razlikovanje že poimenujemo, nam pomaga razrešiti domnevno težavo, ki naj bi jo moralnemu realizmu predstavljal moralni konflikt.

Kako pa je z argumenti proti kognitivizmu? Če z njimi Williams meri na to, da kognitivizem ne zmore pojasniti moralnega preostanka in naravnanosti obžalovanja ali vznika nadomestilne dolžnosti, potem nam zopet model *prima facie* dolžnosti omogoči ravno to. Zgoraj sem pokazal, kako znotraj rossovskega pluralizma moralni preostanek tvorijo neizpolnjene *prima facie* dolžnosti, na katere lahko racionalno navežemo omenjene naravnanosti. Ker prepričanja o teh dolžnostih *niso zmotna*, jih *ne zavržemo*.

Moralni intuicionizem kot celostno stališče torej podpirajo zgoraj omenjeni fenomenološki argumenti, in sicer tako njegove metaetične postavke kot tudi moralni pluralizem je ukoreninjen v normativni strukturi intuicionistične moralne teorije.

Moral Phenomenology and Phenomenological Arguments

The article deals with moral phenomenology, i.e. with qualitative dimensions of moral experience. These include subjective, qualitative experiences, attitudes and states that accompany moral judgment and action, e.g. experience of what it is like to be caught in a moral dilemma or what it is like to feel demand of a duty. Based on the nature of these experiences, the so-called phenomenological arguments can be put forward by moral theorist. A phenomenological argument is an argument that starts with a phenomenological description of (a) given dimension(s) of moral experience and ends with consequences for metaethics and moral theory. As a case study of such argument I present and discuss Williams' argument against cognitivism that at least partially rests on moral phenomenology. Then I pose a question regarding the role and strength of such arguments. In the last part I put forward a series of arguments supporting various metaethical and normative facets of moral theory (e.g. realism, cognitivism, pluralism) and I introduce moral intuitionism as a position that receives considerable support form these arguments.

Keywords: moral theory, moral phenomenology, moral experience, phenomenological arguments, cognitivism, realism, intuitionism

Literatura

Audi, R. (2004). *The Good in the Right*. Princeton: Princeton University Press.

Bagnoli, C. (2007). »Phenomenology of the Aftermath: Ethical Theory and the Intelligibility of Moral Experience«. V S. Tenenbaum (ur.), *Moral Psychology*, Amsterdam/New York: Rodopi.

Blackburn, S. (1993). *Essays in Quasi-Realism*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Brink, D.O. (1996). »Moral Conflict and Its Structure«. V H. E. Mason (ur.), *Moral Dilemmas and Moral Theory*, New York, Oxford: Oxford University Press.

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

Dancy, J. (1998). »Two Conceptions of Moral Realism«. VJ. Rachels (ur.), *Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press, prevod članka v tej številki Analize, str. 57-71.

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

Foot, P. ([1983]2002). »Moral Realism and Moral Dilemmas«. *The Journal of Philosophy*, 80 (7), str. 379–98; ponatis v *Moral Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, str. 37–58.

Foot, P. (2002). »Moral Dilemmas Revisited«. V *Moral Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, str.. 175–88.

Horgan, T. & Timmons, M. (2000). »Nondescriptivist Cognitivism: Framework for a New Metaethic«. *Philosophical Papers*, 29, str. 121–53.

Horgan, T. & Timmons, M. (2006). »Cognitivist Expressivism.« V T. Horgan & M. Timmons (ur.), *Metaethics After Moore*, Oxford: Clarendon Press, str. 255–98.

Horgan, T. & Timmons, M. (v pripravi-a). »Moorean Moral Phenomenology«.

Horgan, T. & Timmons, M. (v pripravi-b). »Moral Phenomenology and Moral Theory«.

Horgan, T. & Timmons, M. (v pripravi-c). »What Does Moral Phenomenology tell us about Moral Objectivity?«.

Hurka, T. (1996). »Monism, Pluralism, and Rational Regret«. *Ethics,* 106, str. 555-73.

Kalderon, M. E. (2005). *Moral Fictionalism*, Oxford: Clarendon Press.

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

Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.

McNaughton, D. (1988). *Moral Vision.* Oxford: Blackwell.

Moore, G. E. (2000). *Principia Ethica*. Ljubljana: Študentska založba.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* (Revised Edition). Cambridge, MA.: Belknap Press.

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

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

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

Strahovnik V. (2006). »Moral Dilemmas, Conflict of Duties and Intuitionist Notion of Prima Facie Duty«. V J. Juhant & B. Žalec (ur.), *Person and Good*, Münster: Lit Verlag.

Van Roojen, M. (2004). »Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism«. V Zalta, E. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Stanford: Stanford University; URL: http://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/

Wiggins, D. (1987). »Truth, Invention, and the Meaning of Life«. V G. Sayre-McCord (ur.), *Essays on Moral Realism*, Itaca & London: Cornell University Press, str. 127–65.

Williams, B.A.O (1995). »What Does Intuitionism Imply«. V B. Williams, *Making Sense of Humanity and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 182–91.