ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 9, številka 4, december 2005 · ISSN 1408-2969

INTUICIONIZEM V ETIKI

H. A. Prichard

Ali moralna filozofija temelji na zmoti?

prevedel Vojko Strahovnik

Citiranje: H. A. Prichard, »Ali moralna filozofija temelji na zmoti?«, *Analiza: časopis za kritično misel* 9, št. 4 (2005): 93–105.

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 bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

H. A. Prichard
prevedel Vojko Strahovnik

ALI MORALNA FILOZOFIJA TEMELJI NA ZMOTI?*

Verjetno pri večini, ki pričenjajo s študijem moralne filozofije, v nekem trenutku nastopi nejasen občutek nezadovoljstva s celotnim predmetom. In ta občutek nezadovoljstva se nato, namesto da bi se zmanjševal, še stopnjuje. Povečini ne gre za to, da se zdela stališča ali pa argumenti posamičnih mislecev neprepričljivi, čeprav je to slednje res. Gre bolj za to, da postaja celoten smoter predmeta vse bolj in bolj zamegljen. "Kaj se bomo v resnici naučili z moralno filozofijo?" se sprašujemo, "Kaj poskušajo knjige o moralni filozofiji pokazati, in ko je njihov namen jasen, zakaj so tako neprepričljive in neživljenjske?" In dalje: "Zakaj je to tako težko spremeniti na bolje?" Mene samega je to stopnjujoče nezadovoljstvo pripeljalo do spraševanja, ali ni morda razlog v samem predmetu, kakor je običajno razumljen, ki sestoji iz poskusa odgovarjanja na napačno vprašanje. V tem članku sem bom podal na pot zatrditve, da obstoj predmeta samega, kakor je običajno razumljen, temelji na zmoti, in nadalje, na zmoti vzporedni tej, na kateri menim, da temelji tudi predmet, ki ga običajno imenujemo spoznavna teorija oziroma teorija védenja.

Če razmislimo o svoji duševni zgodovini ali o zgodovini predmeta, brez dvoma lahko občutimo naravo zahteve *[demand],* ki napaja predmet. Vsakdo, ki je vzpodbujen s primerno vzgojo, je v življenju občutil moč raznolikih obvez oziroma dolžnosti in je ob nekem trenutku začutil napor, ki je prisoten ob njihovi izvršitvi in prepoznal odrekanje prisotnim interesom. Če je bil pozoren, si je nedvomno zastavil vprašanje: "Ali je sploh kak razlog, zaradi česar bi moral ravnati na tak način, na kakršen mislim, da sem obvezan ravnati? Ali nisem s tem vseskozi pod utvaro? Ali ne bi moral le več čas skrbeti le za to, da se bom imel dobro?" Toda imel je (kot tudi Glavkon) občutek, da na nek način mora slediti temu delovanju in se je vprašal po *dokazu* upravičenosti tega občutka. Z drugimi besedami, vprašal se je: "*Zakaj* moram storiti te stvari?" in njegovo moralno razmišljanje *[philosophising]* in moralna razmišljanja ostalih ljudi so poskus, da bi priskrbeli odgovora, tj., preko procesa razmišljanja priskrbeti dokaz resničnosti tega, kar je on in kar so drugi prej neposredno ali brez dokazil verjeli. Takšna razmišljanja so zelo blizu razmišljanjem v spoznavni teoriji. Kakor nas spoznanje, da je izvrševanje naše dolžnosti pogosto v konfliktu z izpolnitvami naših nagnjenj ali želja, vodi do razmišljanj, ali moramo res izvršiti našo dolžnost, tako nas tudi spoznanje, da smo glede vednosti zmotljivi, vodi do

* Prevedeno po H. A. Prichard, "Does moral philosophy rest on a mistake?". V H. A. Prichard, *Moral Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1949), str. 1-17. Članek je bil prvič objavljen v reviji *Mind*, let. XXI, štev. 81, januar 1912. – op. prev.

razmišljanj, ali nismo bili morda vse do sedaj vedno v zmoti, kakor je to vidno, na primer, pri Descartesu. In kakor se trudimo najti dokaz o nujnosti moralnega delovanja, ki bi temeljil na splošnih ugotovitvah o delovanju in človeškem življenju, da moramo delovati na moralen način, tako tudi poskušamo, kot Descartes, preko refleksije o našem mišljenju najti test za vednost, tj. načelo, ki ga lahko uporabimo za to, da pokažemo, da je neko stanje duha zares tudi vednost; stanje, ki je *ex hypothesi* obstajalo neodvisno od te naše refleksije.

Ali je moralno vprašanje že dobilo odgovor? Kakor jaz vidim stvar, vsi odgovori (po nujnosti predmeta) padejo v dve skupini. *Bodisi* trdijo, da moramo storiti to in to, ker bo to po premisleku in preučitvi dejstev pripeljalo do naše dobrobiti, tj., kakor bi raje rekel, do koristi, oziroma še bolje, do naše sreče. *Ali* pa trdijo, da moramo storiti to in to, ker je s tem dejanjem ali v tem dejanju udejanjeno neko dobro. Z drugimi besedami, razlog "zakaj" je bodisi izražen v okvirih akterjeve srečnosti ali v dobru, ki je vezano na nekaj v dejanju.

Da bi uvideli prevlado teh dveh vrst odgovorov, moramo pogledati le v zgodovino moralne filozofije. Vzemimo nazorne primere: Platon, Butler, Hutcheson, Paley in Mill skušajo vsak na svoj način prepričati posameznika v moralno delovanje s tem, da pokažejo, kako bo to prispevalo k njegovi sreči. Platon je morda tukaj najpomembnejši, ker je od vseh filozofov tisti, ki smo mu v teh stvareh najmanj pripravljeni pripisati zmoto. Njegova zmota pa bi pomenila le potrditev njene zakoreninjenosti. Da bi pokazali, da Platon res upravičuje moralnost z njeno donosnostjo oziroma koristnostjo, se je potrebno spomniti, (1) da sama formulacija njegove teze, tj., da je pravičnost *allotrion agathon* (tuje dobro, tj. dobiček ali korist drugega), predpostavlja, da mora vsako njeno zavrnitev tvoriti pokaz, da je pravičnost *oikeion agathon* (lastno dobro, tj. dobro za nas same), tj., kakor je razvidno iz konteksta, doprinosna oziroma koristna za nas same; in (2) da izraz *lysitelein* (glagol *lysitelein* pomeni koristiti) ni le ključen za problem, temveč tudi za njegovo rešitev.

Težnja po takšnem utemeljevanju moralnega delovanja je običajna. Kajti če si zastavimo vprašanje "Zakaj moram storiti to in to?", kar se pogosto zgodi, potem je dovolj, da nas prepričajo: ali da bo to pripeljalo do nečesa, kar si želimo (npr., da bo zaužitje zdravila ozdravilo našo bolezen), ali da je to dejanje samo (potem ko ustrezno, ocenimo njegovo naravo) nekaj, kar si želimo ali bi si morali želeti, npr. igranje golfa. Že zasnovanost vprašanja samega predpostavlja stanje odsotnosti motivacije ali indiferentnost glede dejanja in odgovor naj bi to stanje spremenil. Ta proces se zdi ravno to, kar iščemo, ko se vprašamo, npr., "Zakaj bi se morali držati dogovora ne glede na našo škodo?", kajti očitno je, da je držanje dogovora nasprotno zadovoljitvi naših želja, ki so privedle do vprašanja.

Ta odgovor seveda ni pravi odgovor, saj nas ne uspe prepričati, da se moramo držati dogovorov; in tudi če je v svojih okvirih uspešen, nas prepriča zgolj, da se jih *želimo* držati. Kant je s svojim razlikovanjem med hipotetičnimi in kategoričnimi imperativi meril prav na to dejstvo, čeprav ga je nekoliko zabrisal s tem, ko je opisal svoje tako imenovane "hipotetične imperative" kot imperative.

Toda če ta odgovor ni pravi, kaj lahko še ponudimo? Zdi se, da samo tak odgovor, ki dolžnost nekaj storiti utemeljuje z *dobrim* bodisi tega, k čemur dejanje vodi, ali pa dejanja samega. Predpostavimo, da nam pri vpraševanju, ali moramo res delovati moralno, na naše dvome nekdo ponudi odgovor, da so pravilna tista dejanja, ki vodijo do srečnosti. Takoj lahko vprašamo: "Čigave srečnosti?" In če je odgovor, da naše, potem, četudi se bomo znebili omahljivosti za delovanje, ne bomo vzbudili ali prišli do našega čuta [sense], da moramo tako ravnati. Se lahko tej posledici sploh izognemo? Očitno le z dvema odgovoroma. *Ali* je srečnost vsakogar dobra stvar v sebi in moramo *zato* storiti, karkoli bo do nje pripeljalo. *Ali* pa je delovanje za srečnost samo v sebi dobro in je intrinzično dobro tega dejanja razlog, zaradi katerega ga moramo izvršiti. Prednost takšnega sklicevanja na dobro nečesa je v tem, da se izogne sklicevanju na željo in se namesto tega obrne k nečemu neosebnemu in objektivnemu. Na ta način se lahko izognemo temu, da zvedemo dolžnost oziroma obvezo na težnjo oziroma naravnanost [inc*lination]*. Toda prav iz tega razloga je za ta odgovor bistveno, da se mora, če hoče biti uspešen, izogibati vsaki navezavi na pogled ali vključitvi pogleda, da spoznanje nekega dobra nujno vzbudi tudi željo po njem. V nasprotnem se odgovor izteče zgolj v različico prejšnjega odgovora s tem, ko zamenja željo ali težnjo s čutom za dolžnost, in na ta način izgubi svoje posebne prednosti.

Zdi se mi, da sta obe ti dve vrsti odgovora neuspešni, čeprav vsaka iz drugačnega razloga.

Premislimo o prvi vrsti. Ta predstavlja nekaj, kar bi lahko imenovali utilitarizem v generičnem smislu, kjer to, kar je dobro, ni omejeno le na ugodje. Temelji na razlikovanju med nečim, kar samo ni dejanje, ampak ga lahko slednje proizvede, in tem dejanjem ter trdi, da če je to prvo dobro, potem *moramo* izvršiti slednje dejanje, ki bo to dobro neposredno ali posredno udejanjilo/ustvarilo [*originate*].[1]

Toda če hoče ta argument vzpostaviti čut za izpolnjevanje dolžnosti v pravem smislu, mora predpostaviti posredno povezavo, tj. nadaljnjo tezo o tem, da naj to, kar je dobro, obstaja.[2] Nujnost tega koraka je očitna. Če naj bo "najstvo" izpeljano, potem ga lahko izpeljemo le iz drugega "najstva". Ta povezava pa predpostavlja še nadaljnjo, tj., da doumetje tega, da naj neko dobro (ki ni dejanje) obstaja, vsebuje občutek kategorične zavezanosti ali dolžnosti, ki bo vzniknil z mislijo na dejanje, ki bo to dobro proizvedlo. V nasprotnem nas ta argument ne bo pripeljal k občutku dolžnosti, da naj to dobro proizvedemo s tem dejanjem. Nedvomno pa sta tako ta povezava kot njena posledica napačni.[3] Beseda "najstvo" se nanaša le in zgolj na dejanja. Nikoli ni pravilno reči "To in to naj bo", temveč "Storiti moram to in to". Čeprav smo včasih nagnjeni k temu, da bi o svetu ali o nečemu v njem dejali, da ni takšno, kakršno bi moralo biti, s tem v bistvu mislimo, da Bog ali neko človeško bitje ni storilo tistega, kar bi moralo

[1] Cf. dr. Rashdall, *Theory of Good and Evil*, 1. del, str. 138.

[2] Če ga ustrezno razumem, dr. Rashdall takšno zvezo predpostavi (cf. *ibid.*, str. 135-136).

[3] Ko govorimo o nečem, npr. nekem čustvu ali neki kvaliteti človeškega bivanja, kot o dobru, ne razmišljamo o tem. da bi v naši vsakdanji naravnanosti to povezovali s tem, da mora iz tega razloga obstajati.

storiti. In tako le z druge strani zatrdimo dejstvo, da občutimo zavezujočost le tistega, kar je v naši moči; kajti samo dejanja so tista (vsaj neposredno), ki so v naši moči.

Morda lahko najlažje uvidimo zmotnost tega pogleda v njegovem neuspehu, da bi se ujemal z našimi dejanskimi moralnimi prepričanji. Predpostavimo, da se vprašamo po tem, ali naš občutek, da moramo poravnati naše dolgove ali govoriti resnico, izvira iz spoznanja, da bomo s tem udejanjili neko dobro, npr. materialno ugodje A-ja ali resnično prepričanje Bja? Z drugimi besedami, ali je ta vidik dejanja tisti, ki vodi do spoznanja, da ga moramo izvršiti? Takoj in brez obotavljanja odgovorimo: "Ne." Če za primer vzamemo naš občutek dolžnosti, da moramo pri posredovanju med dvema strankama delovati pravično, je naše obotavljanje pri tem odgovoru še manjše, kajti uravnoteženost razdelitve dobra ni nujno (in pogosto tudi ni) na strani pravičnosti.

V najboljšem primeru lahko trdimo, da je resničen ta vidik utilitarizma, po katerem moramo prepoznati neko dobro, do katerega bo pripeljalo dejanje, da bi to dejanje sploh prepoznali kot obvezno. Če vednosti ne smatramo kot dobro, potem lahko rečemo, da ne smemo misliti, da moramo govoriti resnico; če bolečine nimamo za slabo, potem njeno povzročanje (brez posebnega razloga) ne bi smelo biti napačno. Toda to ne pomeni, da je slabo zmote razlog, zakaj je napačno lagati, ali da je slabo bolečine razlog, zakaj je ne smemo povzročati brez posebnega razloga.[4]

Ker je ta vrsta odgovora v tako očitnem razkoraku z našo moralno (za)vestjo, mislim, da nas to žene k sprejetju druge vrste, tj., da je dejanje dobro na sebi in da je njegovo intrinzično dobro razlog, zakaj ga moramo izvršiti. Ta odgovor se je že od nekdaj ponujal kot privlačen, saj se dobro dejanja samega zdi bolj povezano z dolžnostjo storiti ga, kakor pa zgolj z njegovimi posledicami. In če mora dolžnost temeljiti na dobru, potem se zdi, da mora biti to dobro dejanja samega. Nadalje, to stališče svojo privlačnost črpa iz dejstva, da so prav moralna dejanja najbolj očitno tista, na katera lahko vežemo pojem "intrinzično dobro".

Ne glede na vse je tudi to, četudi manj površinsko stališče, podobno neubranljivo. Vodi namreč naravnost k dilemi, na katero naleti vsakdo, ki poskuša razrešiti problem, ki ga je vzpostavil Kant v svoji teoriji dobre volje. Za ta uvid moramo le razmotriti naravo dejanj, ki jim pravimo "intrinzično dobra".

Brez dvoma nekatera dejanja odobravamo in celo občudujemo, in prav tako jih moramo opisati kot dobra in dobra po sebi. Toda menim, da je onkraj dvoma prav tako tudi to, da sta naše odobravanje in uporaba pojma "dobro" vedno v odnosu do motiva in se nanašata na dejanja, ki so že bila izvršena in za katere menimo, da poznamo motiv. Nadalje, dejanja, ki jih odobravamo in jim pripisujemo intrinzično dobro, so lahko dveh in le dveh vrst. So bodisi dejanja, ki jih je akter izvršil zaradi tega, ker je menil, da jih je moral izvršiti, bodisi dejanja,

[4] Lahko dodam, da če bi bilo slabo bolečine razlog, zakaj je ne smemo povzročati drugim, potem bi bil to tudi razlog, da je ne smemo povzročati sebi. Toda: čeprav lahko imamo samovoljno samopovzročanje bolečine za neumno, ga ne moremo imeti za napačnega.

katerih motiv je bila želja povezana z določenim pozitivnim čustvom, kot je hvaležnost, skrb, zvestoba družini ali skrb za javno dobro, ter najbolj občudovanja vrednim čustvom, ki ga najdemo v knjigah o moralni filozofiji, tj. z dobrodelnostjo. Zaradi večje jasnosti bom tukaj izpustil dejanja, ki so storjena deloma iz takšne želje, deloma pa iz občutka dolžnosti, kajti četudi so vsa dobra dejanja storjena zaradi takšne kombinacije, to na argument ne vpliva. Dilema je naslednja. Če je občutek dolžnosti ta motiv, zaradi katerega sodimo dejanje kot dobro, potem je bilo njegovo dobro izpeljano iz tega občutka in torej prepoznava slednjega predpostavlja občutek dolžnosti. Z drugimi besedami, v tem primeru prepoznava dejanja kot dobrega preprosto *predpostavlja* prepoznavo njegove pravilnosti, medtem ko si želimo biti na sledi stališču, ki pravilnost dejanja *izvaja* iz prepoznave njegovega dobra. Če je po drugi strani motiv, zaradi katerega sodimo dejanje kot dobro, neka intrinzično dobra želja, kot npr. želja pomagati prijatelju, bo prepoznava dobra dejanja enako neuspešna pri vzniku dolžnosti, da ga izvršimo. Kajti ne moremo imeti občutka dolžnosti pri tem, česar izvršitev je *ex hypothesi* odvisna zgolj od želje, da to storimo.[5]

Zmota tega stališča je v utemeljevanju moralne pravilnosti dejanja na njegovi intrinzični vrednosti, kar predpostavlja, da je ta vrednost dobrost motiva, medtem ko v resnici moralna pravilnost dejanja ni z ničimer povezana z vprašanji motivov. Kajti, kakor bi razkril vsak primer, moralna pravilnost ne zadeva pojma dejanja v celoti, v katerega je zajet tudi motiv, ampak dejanje v ožjem in običajnem smislu, pri katerem razlikujemo dejanje od njegovega motiva in z dejanjem merimo zgolj na namerno udejanjenje nečesa. Udejanjenje, ki je lahko ob različnih priložnosti ali pri različnih ljudeh vzpodbujeno z različnimi motivi. Vprašanje "Naj poravnam svoje račune?" v resnici pomeni preprosto "Ali naj udejanjim trgovčeve posest, ki sem mu jo z mojimi preteklimi dejanji eksplicitno ali implicitne obljubil?". Ne gre in ne more iti za vprašanje, ali moram poravnati dol gove iz nekega določenega motiva. Seveda vemo, da v kolikor bomo poravnali dolgove, jih bomo poravnali iz nekega določenega motiva. Toda pri premisleku o tem, ali jih moramo poravnati, je neizogibno, da o tem dejanju premislimo ne oziraje se na motiv. Tudi če poznamo naš motiv ob izvršitvi dejanja, nas to ne pripelje nič bližje odgovoru na to vprašanje.

Še več, če na koncu poravnamo naš dolg zaradi strahu pred sodnim pregonom, bomo še vedno storili to, *kar* smo morali storiti, čeprav tega ne bomo storili, *kot* bi morali storiti. Poskus vključitve motiva vsebuje zmoto podobno tej, da si lahko želimo želeti *[will to will]*. Občutiti dolžnost, da moramo poravnati svoje dolgove, pomeni *stremeti [be moved towards]* k njihovi poravnavi. Toda to, k čemur lahko stremim, mora vedno biti dejanje in ne dejanje, pri katerem stremim na določen način, tj. dejanje z določenim motivom. V nasprotnem bi moral stremeti k stremljenju, kar pa ni mogoče. Obravnavano stališče vsebuje prav to nemožnost, kajti občutek, da moram nekaj storiti, zvede na občutek, da moram na

[5] Mislim, da se prav na tem kraku dileme zlomi Martineauovo stališče. Cf. *Types of Ethical Theory*, 2. del, 1. knjiga.

določen način stremeti k temu, da to storim.[6]

Do sedaj so bila moja izvajanja povečini negativna, vendar menim, da predstavljajo uporaben in celo nujen uvod k temu, kar je po mojem mnenju pravilno stališče. To si bom sedaj prizadeval predstaviti. Najprej bom opredelil, kar je po mojem mnenju prava narava spoznanja ali spoštovanja moralnih dolžnosti, potem pa bom te ugotovitve uporabil pri razjasnjevanju vprašanja obstoja moralne filozofije.

Občutek dolžnosti za delovanje ali moralne pravilnosti neke posamične vrste dejanja je absolutno neizpeljan in neposreden. Moralna pravilnost dejanja sestoji v njegovi zasnovanosti, da je določene vrste *A* v določeni situaciji, situaciji, ki sestoji iz določenega odnosa *B* akterja do drugih ali do samega sebe. Za presojo njegove moralne pravilnosti sta lahko potrebni dve predhodni stvari. Morda bi morali podrobneje premisliti posledice obravnavanega dejanja, kot pa smo jih predhodno, da bi ugotovili, da bi morali storiti A. Tako je, na primer, možno, da ne vidimo napačnosti pripovedovanja določene zgodbe, dokler ne sprevidimo, da lahko z njo prizadenemo čustva enega od prisotnih poslušalcev. Ali pa bi morali upoštevati in premisliti odnos *B,* ki ga sprva nismo opazili in je bil vključen v situacijo. Spregledali bi lahko, na primer, dolžnost, da X-u poklonimo nekaj v dar, dokler ne bi spoznali, da je bila ta oseba do nas prijazna in ustrežljiva. Toda če preko procesa običajnega (in ne posebno moralnega) mišljenja spoznamo, da bo neko dejanje udejanjilo A glede na B, potem to dolžnost prepoznamo takoj in neposredno, ta prepoznava pa je dejanje *moralnega* mišljenja. Spoznamo lahko, na primer, da smo zavezani izvršitvi dejanja vračila usluge X-u, ki bo povrnila nam storjeno uslugo, zgolj zaradi tega, ker gre za vračilo usluge. To spoznanje oziroma ta uvid je neposreden ravno v istem smislu, kot je neposreden matematični uvid, npr. uvid, da mora imeti tristranični lik, ker ima tri stranice, imeti tudi tri kote. Oba uvida sta neposredna v smislu, da nas vpogled v naravo subjekta vodi naravnost k spoznanju njegovega posedovanja predikata. In s tem samo iz drugačne smeri zatrdimo, da sta v obeh primerih spoznani dejstvi samorazvidni.

Sprejemljivost stališča, da moralne dolžnosti niso samorazvidne, ampak potrebujejo dokaz, izvira iz tega, da je lahko dejanje samo nepopolno poda no, in torej ni izpolnjeno to, kar sem imenoval tudi predpogoj zavezujočnosti dolžnosti. Če, na primer, dejanje poplačila X-u z darilom opišemo zgolj kot dajanje darila X-u, potem se zdi in tudi je nujno, da moramo navesti še razlog. Z drugimi besedami, kadar je dejanje podano na tak nepopoln način, je vprašanje "*Zakaj* moram to storiti?" popolnoma legitimno. To dejstvo nas zavajajoče napeljuje k temu, da moramo tudi v primeru popolno podanega dejanja nujno navesti še razlog za izvršitev ali, povedano drugače, priskrbeti dokaz.

Odnosi, ki so vključeni v dolžnosti različnih vrst, so seveda zelo raznoliki. V nekaterih primerih so to odnosi do drugih, ki izhajajo iz njihovih ali naših

[6] Seveda tukaj nočem zanikati, da dejanje, storjeno iz določenega motiva, ne more biti *dobro.* Zanikam zgolj to, da bi bila *pravilnost* dejanja odvisna od motiva za to dejanje.

preteklih dejanj. Dolžnost poplačati nam storjeno dobro je odnos, ki je vezan na že izvršeno dejanje dobrotnika. Dolžnost poravnati dolg izvira iz odnosa, ki vključuje naše preteklo dejanje, s katerim smo bodisi izrekli bodisi nakazali, da bomo nekaj povrnili v zameno za to, kar smo prosili in prejeli. Po drugi strani dolžnost govoriti resnico ne predpostavlja takšnega posebnega predhodnega dejanja, ampak temelji na tem, da nam drugi zaupajo, da bomo iskreni, in kjer moramo prepoznati, da je resnica/iskrenost v našem sporazumevanju nekaj, kar drugim dolgujemo. Dolžnost ne prizadeti čustev drugih ne vključuje kakšnega posebnega odnosa do tega drugega, temveč je podana že s tem, da sva oba človeka oziroma osebi, ki živita v istem svetu. Zdi se torej, da za v dolžnost vključen odnos sploh ni nujno, da je odnos do drugega. Torej moramo pripoznati tudi dolžnost, da prevladamo našo naravno bojazljivost ali pohlep in da to prav tako ne predpostavlja takšnega odnosa do drugega. Je pa vključen nek drug odnos, tj. odnos do naše lastne dispozicije. Gre preprosto za to, da sami lahko spremenimo naše dispozicije, medtem ko jih drugi neposredno ne morejo, in smo zato zavezani k njih izboljšanju, medtem ko to za druge ne velja, vsaj ne v takšni meri.

Negativna stran tega je seveda, da dolžnosti nimamo za posledice *sklepanja oz. argumenta*, tj. procesa mišljenja, ki ne bi bil moralen, še posebej ne kot sklepanja, katerega premisa bi bila etična, a ne moralna dejavnost cenjenja dobra bodisi dejanja ali pa njegovih posledic. To pomeni, da naš moralni čut za pravilnost dejanja ni sklep, ki bi izviral iz cenjenja dobra tega dejanja ali česarkoli drugega.

Verjetno bo kdo temu stališču raznolikih dolžnosti ugovarjal s tem, da bo trdil, da so le-te, podobno kot Aristotelove kategorije, nepovezan in neurejen skupek, s katerim se je težko sprijazniti. Kajti dolžnosti povračila dobra, plačila dolga ali držanja obljube predpostavljajo predhodna dejanja drugih, medtem ko dolžnosti iskrenosti ali neškodovanja ne; spet dolžnost ogibanja naše bojazljivosti sploh ne predpostavlja nobenega odnosa do drugih. Kakorkoli že, pri roki imamo učinkovit *argumentum ad hominem*, tj., da so raznolike kvalitete, ki jih prepoznamo kot dobre, v isti meri nepovezane, npr. pogum, skromnost, radovednost. Če, kakor je očitno, se *agatha* (dobre stvari) razlikujejo *he agatha* (kot dobre stvari), zakaj se ne bi mogle dolžnosti enako razlikovati *qua* njihovi dolžnostnosti oz. zavezujočnosti. Če temu ne bi bilo tako, potem bi na koncu bila le ena dolžnost, kar pa je očitno skregano z dejstvi.[7]

Nekaj opazk bi moralo stvari narediti jasnejše.

[7] Pričakovati je še dva druga ugovora: (1) dolžnosti ne morejo biti samorazvidne, ker nekatera dejanja. ki jih vidijo eni kot dolžnosti, za druge to niso; in (2) če so dolžnosti samorazvidne, potem je problem pravilnega ravnanja v primeru njihovega konflikta nerazrešljiv. K prvemu bi odgovoril: (*a*) Prepoznava dolžnosti je seveda možna le pri moralno zrelemu bitju in ta zrelost je lahko stopnjevita. (b) Za neuspeh pri spoznanju posamične dolžnosti je ponavadi krivo pomanjkanje premišljenosti in posledično neizpolnjenost zgoraj omenjenih predpogojev za to spoznanje. (c) Predlagano stališče je združljivo z dopustitvijo, da so lahko zaradi pomanjkanja premišljenosti tudi najbolj dobri/moralni ljudje slepi za nekatere svoje dolžnosti in da se zde konec koncev naše dolžnosti sorazsežne z našim celotnim življenjem. Na drugi ugovor bi odgovoril, da tudi dolžnost dopušča stopnjevitost, in da v primeru konflikta dolžnosti odločitev, kaj moramo storiti, ni odvisna od odgovora na vprašanje "Katero dejanje bo proizvedlo največ dobrega?", temveč od odgovora na "Katera dolžnost je bolj zavezujoča oziroma pomembnejša?".

Prvič, morda se lahko zazdi, da mora predlagano stališče kot nasprotno stališču, da je moralna pravilnost izpeljana iz dobrega, samo vsebovati nasprotje, tj. kantovsko stališče, da tisto, kar je dobro, temelji na pravilnem; da je dejanje dobro, zato ker je pravilno. Toda temu ni tako. Kajti – glede na ponujeno stališče – moralna pravilnost dejanja temelji zgolj na njegovi vrsti *[origination in which the act consist^*, medtem ko intrinzično dobro oziroma vrednost dejanja leži zgolj v njegovem motivu. To pa pomeni, da moralno dobro dejanje ni moralno dobro preprosto zato, ker bi bilo moralno pravilno dejanje, ampak zato, ker je moralno pravilno dejanje, ki je izvršeno zaradi te pravilnosti, tj. iz občutka dolžnosti. In ta posledica, še lahko dodam, se zdi očitno resnična.

Drugič, stališče vključuje to, da kadar ali, bolje, v kolikor ravnamo iz občutka dolžnosti, nimamo smotra *[purpose]* ali cilja [end]. S "smotrom" ali "ciljem" mislimo nekaj, česar udejanjenja oziroma obstoja si želimo, in željo po nečem, kar nas spodbudi k delovanju. Običajno je naš smoter nekaj, do česar bo dejanje pripeljalo, kot v primeru, ko se obrnemo, da bi pogledali sliko. Lahko pa je smoter tudi dejanje samo, tj. udejanjenje nečesa, tako kot, na primer, udarimo žogico za golf v luknjo ali ubijemo nekoga iz maščevanja.[8] Če sedaj s smotrom mislimo nekaj, česar udejanjenja oziroma obstoja si želimo, in željo po nečem, kar nas spravi v delovanje, tedaj je jasno, da če delujemo iz občutka dolžnosti, nimamo smotra niti v dejanju samem niti v nečem, kar bo dejanje proizvedlo. To je tako očitno, da si komajda zasluži posebne omembe. Toda to sem storil iz dveh razlogov. (1) Če nam ne uspe temeljito pretresti pomena pojmov "cilja" in "smotra", potem lahko nekritično prevzamemo pogled, po katerem morajo vsa namerna/premišljena *[deliberate]* dejanja, tj. prava dejanja, imeti smoter; kar nas posledično zbega, ko iščemo smoter dejanj, ki so bila storjena iz občutka dolžnosti, in ko poskušamo pri takšnih dejanjih razlikovati med sredstvi in cilji, medtem ko je resnica vseskozi v tem, da ker ta nimajo ciljev, ni tudi sredstev. (2) Poskus utemeljitve občutka dolžnosti na dobru nečesa je v resnici poskus, da bi znotraj moralnega dejanja našli smoter v obliki nečesa dobrega, ki si ga kot dobro želimo. In pričakovanje, da neko dobro utemeljuje občutek dolžnosti, se izgubi takoj, ko prenehamo z iskanjem smotra.

Vsekakor pa teza, da ko delujemo iz občutka dolžnosti, nimamo smotra, ne sme biti napačno razumljena. To ne pomeni in ne vodi do tega, da ko tako delujemo, delujemo brez *motiva*. Brez dvoma sta v vsakdanji govorici besedi "motiv" in "smoter" pogosto obravnavani kot soodnosni, pri čemer "motiv" pomeni željo, ki nas vzpodbudi k delovanju, "smoter" pa predmet te želje. Toda temu je tako zgolj tedaj, ko z iskanjem motiva za neko dejanje, npr. nek zločin, ponavadi predpostavljamo, da je bilo to dejanje spodbujeno s strani neke želje, ne pa iz občutka dolžnosti. Toda konec koncev mislimo z motivom na to, kar nas spodbudi k dejanju in občutek dolžnosti nas včasih spodbudi k delovanju. V svoji običajni zavesti torej ne bi smeli zavračati tega, da ima lahko neko dejanje kot

[8] Tukaj ne moremo ugovarjati, da dejanje ne more samo sebi biti smoter, ker smoter nečesa ne more biti ta stvar sama. Kajti, strogo gledano, smoter ni smoter dejanja, temveč naš smoter, in v stališču, da je naš smoter lahko dejanje, ni nobenega protislovja.

svoj motiv tudi občutek dolžnosti. Želja in občutek dolžnosti sta enakovredni obliki ali vrsti motiva.

Tretjič, če naj bo predlagano stališča pravilno, moramo strogo razlikovati med moralnostjo in vrlostjo kot dvema neodvisnima, čeprav povezanima vrstama dobra. Pri tem nobena ni vidik nečesa, kar je tudi druga, niti vrsta ali oblika druge, niti nekaj, kar bi lahko izpeljali iz druge. Hkrati moramo dopustiti, da lahko isto dejanje izvršimo vrlo ali moralno ali oboje hkrati. In temu je zagotovo tako. Vrlo dejanje mora biti, kakor je uvidel že Aristotel, izvršeno voljno ali z veseljem *[with pleasure]*. Kot tako ni izvršeno iz občutka dolžnosti, temveč iz neke želje, ki je intrinzično dobra kot izhajajoča iz nekega intrinzično dobrega čustva. Tako je motiv dobrodelnega dejanja želja – ki izhaja iz sočutja z drugim – pomagati drugemu; motiv dejanja poguma in zgolj poguma (tj. dejanja, ki ni hkrati dejanje iz občutka za javni blagor ali družinske navezanosti ipd.) pa je želja – ki izhaja iz občutka sramu pri ustrahovanju – zoperstaviti se nadvladi občutka strahu. Dobro takšnega dejanja je različno od dobra dejanja, ki ga označimo kot moralnega v strožjem in ožjem smislu, tj. dejanja, ki je storjeno iz občutka dolžnosti. Njegovo dobro leži v intrinzičnem dobru čustva in posledične želje, iz katere delujemo, pri čemer je dobro tega motiva različno od dobra moralnega motiva v ožjem smislu, tj. občutka dolžnosti ali zavezanosti. Vseeno pa je lahko v nekaterih primerih dejanje izvršeno bodisi vrlo bodisi moralno ali pa na oba načina hkrati. Možno je, da povrnemo dobro bodisi zaradi želje, da ga povrnemo, ali iz občutka, da ga moramo povrniti, ali iz obeh združenih motivov. Zdravnik lahko oskrbuje svoje paciente bodisi iz želje, ki vznika iz interesa za njegove bolnike, ali zaradi vaje svojih spretnosti bodisi iz občutka dolžnosti ali združene želje in občutka dolžnosti. Nadalje, čeprav v vsakem primeru pripoznamo, da je dejanje intrinzično dobro, ga smatramo kot najboljšega tedaj, ko sta ta oba motiva združena. Z drugimi besedami, kot najboljšega človeka smatramo tistega, v katerem sta združeni vrlina in moralnost.

Lahko bi ugovarjali, da je to razlikovanje med dvema vrstama motivov nesprejemljivo zaradi tega, ker je *želja* povrniti dobro lahko, na primer, zgolj manifestacija tega, kar se manifestira kot *občutek dolžnosti* povrniti v dejanju nekaj, za kar menimo, da ni zgolj povračilo dobra in česar si ne želimo, na primer izgube ali bolečine. Vendar lahko to razlikovanje povsem sprejemljivo utemeljimo. Če vzamemo analogen primer maščevanja, potem sta želja, da bi povrnili škodo, in občutek, da tega ne smemo storiti, glede na to, da napotujeta v nasprotni smeri, jasno oddeljena. Očitnost tega razlikovanja odpravlja vsakršne zadržke pri pripoznavanju vzporednega razlikovanja med željo po povračilu dobra in občutkom, da ga moramo povrniti.[9]

[9] To strogo razlikovanje vrline oziroma vrlosti in moralnosti kot enakovrednih in neodvisnih oblik dobra bo lahko pojasnilo dejstvo, ki ga je drugače težko razložiti. Če se od knjig o moralni filozofiji obrnemo h kateremukoli polnemu opisu človekovega življenja in delovanja, kot jih, na primer, najdemo pri Shakespearu, potem nas nič ne preseneti bolj kot oddaljenost moralne filozofije od dejanskega življenja. Ali ni poglaviten razlog prav v tem, da se je moralna filozofija povsem upravičeno osredotočala na dejstva dolžnosti, medtem ko v življenjih teh, ki jih najbolj občudujemo in katerih življenja nas najbolj zanimajo in privlačijo, ta občutek dolžnosti, čeprav pomemben, ni odločujoč?

Nadalje to stališče vodi do tega, da dolžnost ne more temeljiti na vrlini ali biti izpeljana iz nje, kakor tudi vrlina ne more biti izpeljana iz dolžnosti, pri čemer bi vrlost tvorilo izpolnjevanje dolžnosti. Ta posledica je vsekakor resnična in pomembna. Vzemimo primer poguma. Napačno je trditi, da moramo ravnati pogumno, ker je pogum vrlina. To je in mora biti zmotno, ker bi, kakor vidimo na koncu, občutek dolžnosti delovati pogumno vseboval protislovje. Kajti, kakor sem dokazoval zgoraj, lahko občutimo zgolj dolžnost *delovati*, ne pa dolžnosti *delovati iz neke želje*, *v* tem primeru iz želje, da se zoperstavimo nadvladi občutka strahu zaradi občutkov sramu, ki jih ta vzpodbudi. Nadalje, če občutek dolžnosti ravnati na določen način vodi k dejanju, potem bo to dejanje storjeno iz občutka dolžnosti, in torej, če zgornja analiza drži, ne bo šlo za dejanje poguma.

Zdi se, da zmota v predpostavljanju obstoja dolžnosti delovati pogumno izvira iz dveh vzrokov. Najprej, pogosto smo obvezani storiti nekaj, kar vsebuje premagovanje ali obvladovanje našega strahu, na primer dolžnost, da – zato da bi priklicali zdravnika k članu družine – hodimo po robu prepada. Tukaj je dejanje dolžnosti zunanje in zgolj zunanje enako dejanju poguma samemu. Drugič, lahko obstaja dolžnost postati pogumen, tj. izvrševati dejanja, ki nam bodo omogočila pogumno delovanje, to pa se lahko zmotno zamenja z dolžnostjo delovati pogumno. Enake razmisleke lahko *mutatis mutandis* uporabimo tudi pri drugih vrlinah.

To dejstvo, če se bo kot tako izkazalo, da vrlina ni temelj moralnosti, bo pojasnilo, kar je sicer težko pojasniti, tj. močan občutek razočaranja ob podrobnem branju Aristotelove *Etike*. Zakaj predstavlja ta etika takšno razočaranje? Mislim, da ne zaradi tega, ker na dve popolnoma različni vprašanji odgovarja, kot bi bili eno: (1) “Kaj je srečno življenje?” in (2) “Kaj je vrlo življenje?” Ampak zato, ker Aristotel ne stori tega, kar od njega kot moralni filozofi pričakujemo, tj., da nas prepriča, da smo zares obvezani storiti to, za kar smo v svoji nereflektirani moralni (za)vesti prepričani, da moramo storiti, in če ne, da nam pove, katere so tiste stvari, ki jih moramo izvršiti, in nam dokazati, da ima prav. Če so pravkar zatrjene stvari resnične, potem sistematičen nauk o vrlem karakterju oziroma značaju tem zahtevam ne more zadostiti. V najboljšem primeru nam lahko razkrije podrobnosti, ki se nanašajo na eno od naših dolžnosti, tj. dolžnosti, da postanemo boljše osebe. Toda ta dosežek nam ne pomaga razkriti tega, kako moramo delovati v življenju kot celoti in zakaj. Misliti, da je temu tako, bi pomenilo, da je samoizboljšanje naš edini predmet zanimanja v življenju. Zatorej ni presenetljivo, da ima za nas Aristotelova misel o dobrem/vrlem človeku zgolj akademsko vrednost z malo navezavami na našo resnično potrebo, ki je opisana s Platonovimi besedami: *ou gar peri tou epitychontos ho logos, alla peri tou ontina tropon chre zen* (ni govora o kakšni poljubni stvari, temveč o tem, na kakšen način je treba živeti; *Država*, 352d).

Seveda Aristotela ne kritiziram zaradi tega, ker ne izpolni te zahteve, ampak zgolj v toliko, kolikor nas tu in tam napeljuje na misel, da jo namerava izpolniti. Kajti moja glavna misel je v tem, da ta zahteva ni izpolnljiva, izpolnljiva pa ni,

ker je nelegitimna. Sedaj smo postavljeni pred vprašanje: "Ali obstaja kaj takšnega, kot je moralna filozofija, in če je odgovor pritrdilen, v kakšnem smislu?"

Najprej lahko pogledamo k analognemu primeru spoznavne teorije. Kot sem trdil že prej, bo ob določeni pozornosti v nekem trenutku naše zgodovine pogostost ponavljanja naših napak in napak drugih pripeljala do premisleka o tem, da smo morda mi in drugi *vse do sedaj* bili v zmoti zaradi določene pomanjkljivosti naših kognitivnih zmožnosti. Posledično stvari, ki bi jih poprej zatrdili brez obotavljanja kot *vednost*, na primer, da je 7 x 4 = 28, postanejo predmet dvoma. Rečemo lahko samo, da smo mislili, da te stvari vemo. To neizogibno vodi k iskanju določenega splošnega postopka, ki bi lahko z zanesljivostjo potrdil oziroma določil neko stanje našega duha kot pravo vednost. To vključuje iskanje kriterija za vednost, tj. načela, katerega uporaba bo lahko odločila, ali je neko stanje duha vednost. Iskanje tega kriterija in njegova uporaba, ko je najdem, je to, čemur pravimo spoznavna teorija. Iskanje ne predpostavlja tega, da bi bila vednost "A je B" pridobljena neposredno z razmislekom o naravi A in B, ampak da je vednost v polnem smislu dosegljiva šele z vednostjo, da A je B, in nadalje z vednostjo, da to vemo preko uporabe določenega kriterija, kot je, na primer, Descartesovo načelo, da je resnično to, kar jasno in razločno dojemamo.

Sedaj lahko pokažemo, da pravega dvoma o tem, ali A je B, temelječega na tej spekulativni in splošni podmeni, ni mogoče nikoli odpraviti. Zakaj če bi hoteli zares vedeti, da A je B, bi morali najprej vedeti, da smo to vedeli, in potem bi morali, da bi vedeli, da smo to vedeli, najprej vedeti, da smo vedeli, da smo to vedeli. Toda pomembneje je, da lahko pokažemo tudi, da ta dvom ni pravi dvom, ampak temelji na zmedi, katere razkritje ta dvom odpravlja. Kajti ko *pravimo,* da dvomimo o našem prejšnjem kriteriju vednosti, s tem *mislimo*, če sploh kaj, da dvomimo, ali je bilo naše prejšnje *prepričanje resnično;* prepričanje, ki bi ga morali izraziti kot *mišljenje*, da A je B. Če želimo dvomiti v to, da je bilo naše prejšnje stanje duha res vednost, potem ga ne smemo misliti kot vednost, temveč zgolj kot prepričanje. In edino naše vprašanje je lahko: "Ali je bilo to prepričanje resnično?" Toda takoj, ko uvidimo, da mislimo naše prejšnje stanje duha zgolj kot prepričanje, lahko vidimo, da to, v kar zdaj dvomimo, ni to, za kar smo na začetku *trdili,* da dvomimo, tj., ali je bilo prejšnje stanje vednosti res vednost. Da bi odpravili dvom, je potrebno zgolj to, da upoštevamo pravo naravo naše zavesti pri spoznanju, na primer tega, da je 7 x 4 = 28, in uvideti, da ni šlo zgolj za stanje prepričanosti, ampak vednosti, in da je v našem poznejšem dvomu ni šlo za dvom v to, ali je bilo to stanje zares vednost, ampak ali je bilo stanje neke druge vrste, tj. prepričanje, da 7 x 4 = 28 resnično. Tako lahko vidimo, da čeprav je dvom na spekulativni podlagi možen, ne gre za dvom, ki se nanaša na to, v kar smo bili prepričani, da dvomimo, in da je dvom te slednje vrste nemožen.

Iz tega sledita dve posledici. Prvič, če s spoznavno teorijo kakor ponavadi mislimo vednost, ki priskrbi odgovor na vprašanje "Je to, za kar smo doslej mislili, da je vednost, tudi res vednost?", potem takšne stvari ni in je ne more biti.

In nasprotna postavka je preprosto posledica zmešnjave. Na nelegitimno vprašanje ne moremo odgovoriti drugače, kot da povemo, da gre za nelegitimno vprašanje. Ne glede na vse to, vprašanje postavljamo vse dotlej, dokler ne spoznamo neizogibne neposrednosti vednosti [im*mediacy of knowledge]*. In gre za pozitivno vednost, da je vednost neposredna, in niti ne more niti ji ni treba biti podprta ali upravičena z dodatno vednostjo, da gre za vednost. Ta pozitivna vednost odpravi neizogiben dvom, in v koliko s "spoznavno teorijo" merimo na to vednost, potem ne glede na to, da gre za vednost o tem, da v tem zadnjem smislu ni spoznavne teorije, prav v tej meri spoznavna teorija obstaja.

Drugič, recimo, da pričnemo resno dvomiti v, na primer, 7 x 4 = 28 zaradi pristnega dvoma v to, ali smo bili včeraj resnično prepričani, da 7 x 4 = 28, torej dvoma, ki se lahko porodi zgolj iz izgube stika, in se ne spominjamo več prave narave naše včerajšnje zavesti in zato mislimo, da sestoji iz prepričanja. Očitno lahko ta dvom odpravimo samo tako, da števili zmnožimo še enkrat Ali, povedano splošneje, če pričnemo dvomiti v to, da A je B, kakor smo nekoč mislili, potem sredstvo za odpravo tega dvoma ni v nobenem procesu refleksije, ampak v tem, da ponovno premislimo naravo A in B, kar nas privede do vednosti, da A je B.

S temi premisleki se lahko zdaj obrnemo k vzporednici, ki je – z določenimi razlikami – prisotna v moralni filozofiji. Občutek, da moramo narediti določene stvari, vznikne v naši nereflektirani zavesti in je aktivnost moralnega mišljenja, ki jo sproži naša umeščenost v različne situacije. V tej fazi je naša naravnanost do teh dolžnosti brezpogojno zaupanje. Toda ta raven zaupanja neizogibno upade s tem, ko izvrševanje teh dolžnosti nasprotuje našim interesom, in porodi se dvom v to, ali so te res zavezujoče, tj., ali ni naš občutek, da nekaj ne smemo storiti, zgolj iluzija. Nato si želimo dokaza, da moramo tako delovati, tj. biti prepričani preko nekega procesa, ki je kot argument različen od našega začetnega in nereflektiranega zaupanja. Ta zahteva je, kakor sem dokazoval, nelegitimna.

Prvič, če torej, kakor je obče sprejeto, z moralno filozofijo mislimo na vednost, ki bo zadostila tej zahtevi, potem takšne vednosti ni in so vsi poskusi njenega iskanja obsojeni na neuspeh, ker temeljijo na zmoti. Ta zmota je v tem, da predpostavljamo možnost dokaza za to, kar lahko z dejanjem moralnega mišljenja zgolj neposredno zapopademo. Čeprav nelegitimna, je ta zahteva ne glede na vse neizogibna, vse dokler procesa refleksije ne bomo izpeljali tako daleč, da bomo spoznali samorazvidnost naših dolžnosti, tj. neposrednosti njihovega dojema. Ta dosežena samorazvidnost je pozitivna vednost, in dokler ter samo dokler ostaja pojem moralne filozofije v okviru te vednosti in vednosti, ki izvira iz neposrednega spoznanja dobra različnih vrlin in dobrih nagnjen/dispozicij na splošno, nekaj takega kot moralna filozofija obstaja. Ker pa lahko ta vednost zmanjšuje dvome, ki pogosto vplivajo na naše delovanje in življenje v celoti, je, čeprav ni obsežna, pomembna oziroma celo zelo pomembna.

Drugič, recimo, da pričnemo resno dvomiti v to, ali moramo, na primer, poplačati

naše dolgove, in to izhaja iz pristnega dvoma o tem, ali je bilo naše prejšnje prepričanje, da moramo tako ravnati, resnično; dvoma, ki se lahko dejansko porodi le, če se ne uspemo več spominjati prave narave naše pretekle zavezanosti in prepričanosti. Edino sredstvo za odpravo tega dvoma je to, da se dejansko postavimo v situacijo, ki zahteva izpolnitev dolžnosti, ali pa – če je naša domišljija dovolj močna in živa – si zamislimo takšno situacijo in delo nato prepustimo našim zmožnostim moralnega mišljenja. Oziroma, povedano splošneje, če dvomimo v to, da je udejanjenje A v situaciji B zares naša dolžnost, potem sredstvo za odpravo tega dvoma ni v nobenem procesu splošne refleksije, ampak v tem, da se iz oči v oči srečamo s situacijo B in potem neposredno zapopademo dolžnost, da v tej situaciji udejanjimo A.