ANαliZA

časopis za kritično misel

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

INTUICIONIZEM V ETIKI

Vojko Strahovnik

Intuicionizem, moralni konflikt in pluralizem dolžnosti

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Vojko Strahovnik, »Intuicionizem, moralni konflikt in pluralizem dolžnosti«, *Analiza: časopis za kritično misel* 9, št. 4 (2005): 106–129.

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 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.

Vojko Strahovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

INTUICIONIZEM, MORALNI KONFLIKT IN PLURALIZEM DOLŽNOSTI

Članek uvodoma predstavi moralni intuicionizem, njegove metaetične postavke in njegove normativne različice. Posebej je izpostavljen pluralizem dolžnosti, kakor ga srečamo pri H. A. Prichardu in W. D. Rossu. Moralni pluralizem zagovarja mnoštvo medsebojno nezvedljivih osnovnih moralnih zavezanosti (načel, dolžnosti, *prima facie* dolžnosti ipd.), ki jih ni mogoče vnaprej razvrstiti po redu pomembnosti. Pluralizem je soočen s problemoma moralnega konflikta in moralnih dilem, v katerih je postavljena pod vprašaj njegova metaetična sprejemljivost in normativna sklenjenost. Pojem *prizma facie* dolžnosti, kot ga je razvil W. D. Ross, je ponujen za modeliranje strukture moralnega konflikta. Pri tem je izpostavljena vrsta različnih interpretacij tega pojma. Konec članka zagovarja interpretacijo v okviru moralnih silnic oziroma teženj, kar prinaša tudi nekaj novih vpogledov v razmerje med intuicionizmom in moralnim partikularizmom.

Ključne besede: intuicionizem, pluralizem, moralni konflikt, *prima facie* dolžnost, partikularizem, obžalovanje, W. D. Ross, H. A. Prichard.

1. O pojmovanjih in vrstah intuicionizma

Moralni intuicionizem prvenstveno določa njegova spoznavna metaetična postavka moralne intuicije, tj. samorazvidnosti temeljnih moralnih resnic in nesklepalnega *a priori* uvida kot dostopa do njih. Vendar se širše s pojmom moralnega intuicionizma ali zgolj intuicionizma v moralni filozofiji označuje raznovrstna paleta moralnih teorij in stališč, od katerih nekatera segajo tudi daleč nazaj v zgodovino filozofije.

V zgodovini moralne filozofije je bil intuicionizem soočen predvsem z dvema glavnima ugovoroma. Prvi je vezan na njegove metaetične postavke (deskriptivizem, realizem, kognitivizem, moralna intuicija, nenaturalizem, racionalizem itd.), ki so bile (vsaka posamično ali v paketu) postavljene ob stran kot nesprejemljive. Drugi ugovor meri na domnevno normativno neinformativnost in (zgolj) opisnost intuicionizma: intuicionisti nas soočijo le z

določenimi trditvami o moralnosti in nas silijo, da se z njimi strinjamo; ne ponujajo nam argumentirane razprave o temeljnih moralnih resnicah, ampak dokaj poljubne ideje o tem, kar naj bi bilo moralno pravilno in kaj ne; in ne zmorejo narediti koraka v smeri izgradnje prave moralne teorije ipd. (Warnock, 1978: 56-78; MacIntyre, 1993: 252)

Intuicionizmu se lahko približamo preko skupne obravnave njegovih zgoraj omenjenih teoretičnih postavk. Težava pa je tem, ker bi na ta način vse intuicioniste ali avtorje, ki so intuicionizmu blizu, težko označili z enako množico teoretskih zavezanosti, najverjetneje pa bi v to metaetično mrežo zajeli tudi kakšnega neintuicionista. Zaradi te raznovrstnosti je morda bolj smiselna pot ta, da se intuicionizmu poskušamo približati preko obravnave njegovih različic.

Pomembno in še danes upoštevano delitev intuicionizma je podal že Henry Sidgwick v svoji knjigi *Metode etike* (Sidgwick, 1907), ki je izšla leta 1874[1] in kjer razlikuje med tremi vrstami (tudi razvojnimi fazami ali metodami) intuicionizma:

(i) zaznavni intuicionizem,

(ii) dogmatski intuicionizem,

(iii) filozofski intuicionizem.[2]

Pomembno je, da razlika med temi tremi vrstami intuicionizma ni v spoznavnih postavkah, temveč v splošnosti moralnih sodb/resnic, ki naj bi bile temeljne in samorazvidne. Hkrati se z dvigom ravni splošnosti sodb pri teh razvojnih fazah povečuje naša gotovost v te resnice. Zaznavni intuicionizem zagovarja samorazvidnost posamičnih moralnih sodb, tj. sodb o konkretnih in posamičnih primerkih dejanj, situacij ali oseb. Podobno kot pri običajnih zaznavnih sodbah naj bi tudi na področju moralnosti imeli preproste, neizpeljane in takojšnje moralne intuicije, ki povsem zadostujejo za oblikovanje in upravičenje naših moralnih sodb. (Sidgwick, 1907: I, 8, §2)

Dogmatski intuicionizem se glede na kriterijev splošnosti moralnih sodb oziroma tega, na kar meri naša intuitivna vednost, ukvarja s tipi dejanj in poskuša znotraj zdravorazumske morale zgraditi sistem takšnih načel, ki bi pokrival vsa dejanja. Do teh splošnih moralnih načel naj bi nas vodil jasen in gotov uvid oziroma intuicija. Poglavitna razlika med dogmatskim intuicionizmom in tretjo vrsto, filozofskim intuicionizmom, ni najprej splošnosti sodb, temveč v tem, da se filozofski intuicionizem ne čuti več povsem zavezanega okvirom

[1] Sidgwick intuicionistični pristop v moralni filozofiji najsplošneje opredeli kot stališče, da moralnost sestavljajo brezpogojne dolžnosti in moralna načela. Slednja temeljijo na intuitivni vednosti, doseženi preko neposrednega uvida moralne pravilnosti in napačnosti posamičnih dejanj ali tipov dejanj. (Sidgwick, III, 13) Sidgwick o razliki med intuitivnimi sodbami o moralno pravilnem in napačnem (oziroma o naših dolžnostih) in med intuitivnimi sodbami o dobrem pravi, da so prve po svoji naravi avtoritativne in preskriptivne sodbe o tem, kaj moramo ali česa ne smemo storiti. Sodbe o dobrem so v tem oziru drugačne, saj nam ne narekujejo, da bi morali zasledovati neko dobro ali vrsto dobrega pred drugimi dobri. Pomembno pa je to, da se intuicije o dolžnostih in intuicije o dobrem razlikujejo le po svojem predmetu, ne pa po svojem spoznavnem statusu in kvaliteti. (Sidgwick, 1907: I, 9)

[2] Sidgwickovega govora o razvojnih fazah ne gre razumeti v zgodovinsko razvojem smislu, saj se je v zgodovini filozofije najprej pojavil filozofski intuicionizem. (Sidgwick, 1907: I, 8; o tem glej tudi Stratton-Lake, 2002: 4-6.) Metoda pri Sidgwicku pomeni tudi način pridobitve utemeljenega prepričanja o tem, kar bi morali izvršiti oziroma česar bi se morali ogibati.

zdravorazumske moralnosti:

> "Tudi če dopustimo, da bi ta načela lahko bila zasnovana tako dovršeno, da bi bila medsebojno skladna in bi pokrivala celotno polje človeškega delovanja, ne da bi prihajalo do konfliktov in preostanka nerešenih praktičnih vprašanj, – se bo tako vzpostavljen kodeks zdel zgolj naključen zbir uvidov, ki potrebuje neko razumsko strnitev. Na kratko – ne da bi se nagibali k temu, da zanikamo, da je to, kar se ponavadi presodi kot moralno pravilno, tudi moralno pravilno – lahko stremimo k razlagi, zakaj je temu tako. Iz te zahteve vznikne tretja vrsta intuicionizma, tj. filozofski intuicionizem, ki ob tem, da zdravorazumsko moralnost sprejema v glavnem kot zdravo, poskuša najti zanjo filozofsko podlago, ki je sama ne ponuja – dospeti hoče do enega ali več načel, ki bi bila bolj absolutno in nezanikljivo resnična in razvidna. Iz teh bi nato lahko izpeljali pravila, bodisi taka, kot so običajno sprejeta, ali pa ta pravila z manjšimi spremembami in popravki." (Sidgwick, 1907: I, 8, §4.)

Tudi če dogmatskemu intuicionizmu uspe pokriti celotno polje moralnosti in se znebiti vseh neskladij med posameznimi načeli, bo lahko filozofski intuicionizem v tem skupku načel še vedno videl zgolj naključno zbrana načela, ki jim manjka filozofske podlage. Sidgwick postavi štiri značilnosti oziroma zahteve, ki naj bi jih izpolnjevala načela filozofskega intuicionizma oziroma temeljna načela etike: (i) uporabljeni pojmi morajo biti jasno in razločno opredeljeni; (ii) načela morajo biti po skrbnem premisleku samorazvidna (Samorazvidne propozicije so nesklepalne, ob polnem razumevanju pa je njihova resničnost privlačna in nas sili, da jih sprejmemo. Ne glede na samorazvidnost A se tistim, ki nimajo zadostnega razumevanja A-ja, A ne bo zdel nujno in očitno resničen. Sidgwick tu vzpostavi tudi analogijo aksiomov intuitivne moralnosti s preprostimi matematičnimi aksiomi in resnicami, ki jo zatem srečamo tudi pri Mooru, Prichardu in Rossu.); (iii) načela morajo biti konsistentna; (iv) načela naj bi bila splošno sprejeta in naj bi težila k strinjanju o njihovi resničnosti. (Sidgwick, 1907: III, 11, §2)

Ugotovimo lahko, da se, razen z morebitno izjemo zadnje zahteve (iv), filozofski intuicionizem nikjer posebej ne zaveže zdravorazumski morali, in tako je lahko moralni sistem, čeprav intuicionističen, tudi precej oddaljen od le-te:[3]

[3] Filozofskemu intuicionizmu ni potrebno sprejeti zdravorazumske moralnosti kot osnove sistema, ki ga gradi. Pri iskanju najbolj temeljnih aksiomov morale pa se mora hkrati izogniti še težavi naivideznih načel, tj. načel, ki so sicer samorazvidna, vendar je to zgolj posledica njihove tavtološke narave; povedo nam nič več in nič manj kot to, da je moralno pravilno storiti to, kar je moralno pravilno, npr. načelo "Vsakomur moramo dati to, kar je njegovo oziroma kar mu pripada", ki se izteče v to, da moramo opredeliti to, kar nekomu pripada, kot to, kar bi po pravici moral imeti. Sidgwick torej išče temeljna in hkrati informativna načela, katerih resničnost bo po skrbnem premisleku lahko samorazvidna vsakomur in jo bo lahko sprejel vsak, ki bo nepristranski in odprt. Sidgwick v osredje svojega na intuicionizmu zgrajenega hedonističnega utilitarizma postavi tri moralna načela, ki se mu zdijo samorazvidna, hkrati pa tudi pravilno oblikovana in temeljna. Ta so:

(a) načelo razumne dobrodelnosti,

(b) načelo pravičnosti oz. nepristranskosti,

(c) načelo ljubezni do sebe oz. težnje po dobrem zase in v celoti. (Sidgwick, 1907: III, 13)

Ta načela se za Sidgwicka razlikujejo od bolj običajnih načel zdravorazumske moralnosti kot, npr., "Vedno moram držati svoje obljube" ali "Ne laži!" Slednja za Sidgwicka niso samorazvidna in potrebujejo dodatno upravičenje in oporo. S svojimi temeljnimi načeli pa je tako Sidgwick na koncu preko filozofsko intuicionistične nadgradnje zdravorazumske morale dospel do utilitarizma: "Utilitarizem se tako pokaže kot končna oblika, v katero se pretvori intuicionizem, če je zahteva po samorazvidnih prvih načelih docela in

> "Tako se zdi, da če naj predpisi intuitivne moralnosti res služijo kot znanstveni aksiomi, ki bodo jasno in neizpodbitno dokazljivi, se morajo prej povzpeti – z napori razmisleka, ki ga običajni ljudje ne storijo – na višjo raven natančnosti, kakor pa jo nosijo v običajni misli človeštva." (Sidgwick, 1907: III, 1, §5)

Sodobna razmišljanja o vrstah moralnega intuicionizma puščajo kriterij splošnosti samorazvidnih moralnih prepričanj, načel ali resnic bolj ali manj ob strani in se bolj usmerjano na druge metaetične značilnosti. Robert Audi v svoji knjigi *Dobro* v *pravem* (Audi, 2004) tako osvetli razlikovanje med dvema rabama intuicionizma v moralni filozofiji, ki vzpostavi razliko med epistemološkim in celostnim intuicionizmom. Pri prvem gre za tezo o tem, da so osnovna moralna prepričanja in moralna načela spoznavno dana nesklepalno in da jih kot vednost lahko upravičuje zgolj njihovo temeljito razumevanje oziroma intuicija. Gre za minimalno postavko, ki jo lahko nadgradimo in dopolnimo na različne načine (samorazvidnost moralnih resnic, nezmotljivost, intuicija kot posebna kognitivna zmožnost ipd.). Celostni intuicionizem ima za Audija tri glavne značilnosti: (a) je moralni pluralizem (tudi metodološki intuicionizem) – obstaja mnoštvo medsebojno nezvedljivih osnovnih moralnih zavezanosti (načel, dolžnosti, *prima facie* dolžnosti, ipd.), ki jih ni mogoče vnaprej razvrstiti po redu pomembnosti; (b) vsako od teh načel meri na samosvojo vrsto temelja moralne pravilnosti, ki ga običajen moralni akter lahko zapopade (npr. zavezujočnost dane obljube); (c) o vsakem od teh načel imamo (ob ustreznem razumevanju) intuitivno vednost določene vrste. (Audi, 2004: 21)

Nadalje bi lahko med vrstami intuicionizma razlikovali po ločnici metaetično – normativno. Če pričnemo z metaetično analizo intuicionizma, lahko preko njegovih temeljnih postavk zarišemo metaetični intuicionizem: (i) moralna načela, ki povezujejo naravne oziroma nemoralne in moralne lastnosti dejanj (oseb, situacij ipd.), so *a priori* sintetične nujnosti; (ii) moralna intuicija kot podlaga za moralno upravičenje in moralno vednost; (iii) moralni realizem (pravilno zatrjene in razumljene moralne sodbe prepričanja so resnične ali neresnične (kognitivizem) in vsaj nekatere so tudi dejansko resnične).[4] Normativni intuicionizem je pluralistično stališče, za katerega je temelj moralnosti mnoštvo bolj ali manj splošnih moralnih sodb, ki jih sprejemamo v

strogo upoštevana." (Sidgwick, 1907: III, 13, §5)

[4] "[*Prima facie* dolžnost] je samorazvidna, kakor je samorazviden matematični aksiom ali kakor je razvidna pravilnost pravila sklepanja. Moralni red, izražen v teh propozicijah, je sam prav tako del temeljne narave tega univerzuma (in lahko dodamo: vsakega univerzuma, v katerem najdemo moralna bitja), kakor sta prostorska ali aritmetična struktura izraženi v aksiomih geometrije ali aritmetike." (Ross, 1930: 29-30) "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. [...] To spoznanje oziroma ta uvid je neposreden ravno v istem smislu, kot je neposreden matematični uvid, npr. uvid, da mora imeti tristranični lik zaradi tega, ker ima tri stranice, 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 z druge smeri zatrdimo, da sta v obeh primerih spoznani dejstvi samorazvidni." (Prichard, 2005: 98) "Ne moremo reči, kaj vse je mogoče navesti v podporo sodbi 'To ali ono je dobro' ali zoper sodbo To ali ono je slabo", če ne vemo, kakšna mora vedno biti narava takih trditev. Iz pomena dobrega in slabega pravzaprav izhaja, da so vse take trditve, če naj si sposodim Kantov izraz, 'sintetične': vse se morajo nazadnje opirati na neko trditev, ki jo kaže preprosto sprejeti ali zavrniti, ki je torej ni mogoče logično izpeljati iz nobene druge trditve. To spoznanje, ki izhaja iz naše prve raziskave, lahko drugače izrazimo rekoč, da morajo biti temeljna načela etike samorazvidna." (Moore, 2000: 268)

našem vsakdanjem moralnem življenju in ki se zdijo intuitivno in začetno sprejemljive oziroma se bi takšne zdele moralno zrelim osebam po zadostnem premisleku njihove vsebine. Tipična predstavnika normativnega intuicionizma sta zagotovo H. A. Prichard in W. D. Ross, medtem ko metaetičnega intuicionista Moora gledano z normativnega vidika ne moremo uvrstiti vanj, pač pa v teleološki utilitarizem.

1.1. H. A. Prichard

Na začetku svojega spisa "Ali moralna filozofija temelji na zmoti?" (1912) si Prichard zastavi vprašanje: kaj podpira oziroma s čim lahko utemeljimo moralno zavezanost izpolnitvi naših dolžnosti ali ogibanju moralno napačnih dejanj? Izpostavi dve najpogostejši vrsti odgovora: (a) ker je izpolnitev dolžnosti to, kar je dobro za nas, našo dobrobit, srečo ali ker izvršitev vodi do izpolnitve naših želja; in (b) ker je izpolnitev dolžnosti, tj. dejanje izvršitve samo dobro ali povezano z nekim dobrim. Za Pricharda niti prvi niti drugi odgovor nista zadostna za pojasnitev moralnih dolžnosti.[5] Zmota, o kateri govori Prichard v povezavi z moralno filozofijo, pa je širša. Moralni filozofiji pripisuje zgrešenost poskusa, da bi priskrbela splošno in teoretično utemeljitev moralnih načel. Za Pricharda je spoznanje moralnih dolžnosti neizpeljano in neposredno. Moralni uvid vzporeja z uvidom preprostih matematičnih resnic. Če se nam določena dolžnost ne zdi samorazvidna, potem je za Pricharda to lahko posledica tega, da je dejanje premalo ali nepravilno opredeljeno. Za Pricharda moralna pravilnost in nepravilnost dejanj temeljita v zasnovanosti dejanja kot določene vrste udejanjenja A v situaciji, kjer je akter postavljen v odnos B do drugih ali do samega sebe (Prichard, 2005: 98). Pri presoji, ali je neko dejanje naša dejanska dolžnost, je pomembno, da smo v celoti seznanjeni z naravo A in B, na tej podlagi ne specifično moralnega mišljenja pa potem neposredno uvidimo, ali je dejanje moralno pravilno ali napačno. Najstvo je zanj vezano le na dejanja[6], ne pa na stvari ali stanja stvari. (Prichard, 2005: 96) Moralne obveze oziroma dolžnosti vznikajo iz različnih odnosov, v katere vstopamo z drugimi (ali s sabo) in niso dokazljive:

> "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." (Prichard, 2005: 99)

[5] "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 B-ja? Z drugimi besedami, ali je ta vidik dejanja tisti, ki vodi do spoznanja, da ga moramo izvršiti? Takoj in brez obotavljanja odgovorimo: "Ne." [...] Zmota tega stališča (druge vrste odgovora, op. V. S.) 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 motivi." (Prichard, 2005: 96 in 97)

[6] Oziroma še natančneje, najstva so vezana na osebo, ki je v situaciji obvezana izvršiti določeno dejanje. (glej Prichard, 2005: 98)

Prichard vidi tri možne ugovore takšni utemeljitvi moralnih dolžnosti. Prvi je ta, da tako utemeljeno mnoštvo iz naših običajnih odnosov izvirajočih dolžnosti predstavlja le nepovezan skupek, kjer v kaosu različnosti ni mogoče doseči jasnosti, za katero moralni filozofiji gre. (Primerjaj razliko med dogmatskim in filozofskim intuicionizmom zgoraj.) Prichard odgovarja, da so tudi dobra, ki jih pripoznavamo (npr. pogum, skromnost, vedoželjnost ...), prav tako različna in nepovezana. Drugi ugovor meri na nestrinjanje, ki pogosto spremlja premisleke o naših dolžnosti. Kako je nestrinjanje možno, če so dolžnosti samorazvidne? Prichardov odgovor meri na različne možne stopnje moralne zrelosti in nepopolnosti informacij o dejanju, oboje pa lahko vodi do nestrinjanja. Samorazvidnost dolžnosti, kot jo zagovarja Prichard, tudi ne izključuje primerov, da je lahko zaradi pomanjkanja pozornosti določena moralno povsem razvita oseba slepa za nekatere izmed dolžnosti. Tretji ugovor je ta, da je konflikt med več samorazvidnimi dolžnostmi nerešljiv. Na to slednje Prichard odgovori, da v primeru konflikta dolžnosti pravilna odločitev ni odvisna od količine dobrega, do katere bo vodilo naše dejanje, ali od njegovih posledic, pač pa od tega, katera od dolžnosti je v dani situaciji bolj pomembna oziroma bolj zavezujoča.[7] K temu problemu pluralizma in moralnega konflikta se bomo vrnili tudi v nadaljevanju.

Zdi se, da se Prichard zaveže neke vrste dogmatskemu intuicionizmu, s tem ko pripoznava dolžnosti, ki jih običajno postavlja tudi zdravorazumska moralnost in jih nadalje ne utemelji. Zdravorazumsko moralnost za Pricharda sestavljajo dolžnosti, ki so splošno sprejete in o katerih vlada precejšnje soglasje. Mednje sodijo npr. dolžnost, da povrnemo dobro, ki nam je bilo storjeno, da izpolnimo dane obljube in zaveze, da ne lažemo in zavajamo drugih, da drugim ne škodujemo in ne povzročamo duševnih bolečin ljudem, ki so nam blizu ipd. Prichard kot nelegitimne zavrne zahteve po dodatni ali naknadni utemeljitvi naših (po moralnem razmisleku oblikovanih in spoznanih) dolžnosti, ki nam jih nalagajo situacije, v katerih se znajdemo. Dolžnosti noben dokaz (v smislu izpeljave iz nemoralnih premis) in nobena dodatna vednost ne moreta potrditi ali ovreči; vsako zahtevo po tem pa je treba zavrniti. Prichard se pri zavrnitvi moralnega skepticizma opre na dogmatski intuicionizem oziroma filozofijo (moralne) zdrave pameti, (prim. op. 16) Slednja je oz. mora biti temelj tudi za moralno filozofijo, saj temelji na najbolj sprejemljivih začetnih postavkah:

> "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." (Prichard, 2005: 105)

Poglejmo na hitro še Prichardove misli o razmerju med smotrom/ciljem in motivom ter med moralnostjo in vrlino. Za določeno osebo lahko rečemo, da je

[7] Tu je predpostavljeno, da lahko imamo stopnje dolžnosti. O tem glej Prichard (2005: 100).

imela smoter S pri dejanju D, če je želela S in je bila ta želja tista, ki jo je motivirala za D. Kakor ugotavlja Prichard, je smoter ponavadi nekaj drugega kot dejanje D, lahko pa je tudi to dejanje samo, (glej Prichard, 2005: 100-101) Če delujemo iz občutka dolžnosti, tj. zgolj zaradi prepričanosti, da je neko dejanje D naša dolžnost, potem po Prichardu delujemo brez posebnega smotra. Kajti za razliko od delovanja z določenim smotrom si v tem primeru ne želimo izvršiti dejanja kot takega, niti kot sredstva za nekaj drugega, česar obstoja si želimo." Motiv je tisti, ki priskrbi motivacijo za delovaje in Prichard pripoznava tako željo po doseganju smotra kot željo po moralno pravilnem dejanju (tj. občutek dolžnosti) kot enakovredni obliki motiva. Razlikuje tudi med moralnim delovanjem in vrlin delovanjem. Prvo predstavljajo dejanja, ki so storjena iz želje izvršiti našo dolžnost in prepričanja, da je določeno dejanje naša dolžnost. Slednje predstavljajo dejanja, ki so storjena iz nekega intrinzično dobrega motiva, ki izhaja iz intrinzično dobrih čustvenih dispozicij (hvaležnost, skrb, zvestoba, dobrodelnost ipd.). Dejanje lahko črpa svojo vrednost iz obeh motivov, v najboljšem primeru sta oba tudi ustrezno združena. (glej Prichard, 2005: 101-102)

Za Pricharda je temelj moralne filozofija pripoznanje, da sta tako spoznanje moralne pravilnosti dejanja kot spoznanje vrednosti/dobra stanj stvari neposredna, tj., da sta dosežena z neposrednim uvidom v naravo teh dejanj in stanj stvari. In zmotno bi bilo, če bi moralna filozofija poskušala priskrbeti razloge za to, kar lahko le neposredno zapopademo.

1.2. W. D. Ross

Osrednje delo za ponazoritev značilnosti in posebnosti intuicionizma W. D. Rossa je njegova knjiga *Prav in dobro* (Ross, 1930). Ross je v njej podal enega najbolj sklenjenih zagovorov moralnega intuicionizma in pluralizma dolžnosti. Slednjega je utemeljil s pomočjo pojma *prima facie* dolžnosti:

> "Predlagam pojem '*prima facie* dolžnosti'[8] ali 'pogojne dolžnosti' kot kratek način nanašanja na značilnost (ki se razlikuje od značilnosti biti dejanska dolžnost), ki jo dejanje ima zaradi tega, da je določene vrste (npr. izpolnitev obljube); dejanje, ki bi bilo naša dejanska dolžnost, če ne bi bilo hkrati tudi še dejanj druge vrste, ki bi bila moralno pomembna. To, ali je dejanje dejanska dolžnost *[duty proper]*, je odvisno od vseh moralno pomembnih vrst, katerih uprimerjenje je." (Ross, 1930: 19-20)

To, da je v določenem dejanju ali situaciji prisotna *prima facie* dolžnost, nam vedno daje moralni razlog, da ravnamo, kakor nam ta veleva. To dejanje lahko postane naša dejanska dolžnost v primeru, ko ni prisotne nobene druge *prima facie* dolžnosti.[9] Če sem prijatelju nekaj obljubil, moram to, če ni drugih moralno

[8] Pojem *prima facie* dolžnosti je tehničen termin in potrebuje v tej rabi dodatna pojasnila, da bi se izognili nesporazumom. *Prima facie* namreč ne meri na to, da je neka dolžnost le navidezna oziroma dolžnost le na prvi pogled (kakršen je običajen pomen tega izraza) in bi podrobna analiza pokazala. da takšne dolžnosti dejansko ni. Ross doda, da govori "o objektivnem dejstvu, ki je vsebovano v naravi situacije oziroma natančneje v delu njene narave". (Ross, 1930: 20)

[9] Ne glede na to, da so takšni primeri v dejanskem moralnem življenju precej redki, to dejstvo ne predstavlja

pomembnejših ovir, tudi izpolniti. V primeru pa, da je v dejanju ali v situaciji prisotnih več *prima facie* dolžnosti, nas te opozarjajo na vse moralno pomembne (relevantne) vidike teh dejanj ali situacij, našo dejansko dolžnost pa spoznamo z dobro moralno presojo oziroma moralnim občutkom za pomembnost posameznih *prima facie* dolžnosti v vsakem posameznem primeru.

Ross v osnovi loči šest oziroma sedem vrst temeljnih *prima facie* dolžnosti: zvestoba, povračilo, hvaležnost, pravičnost, dobrodelnost, samoizboljšanje in neškodovanje.

(1) Prva vrsta dolžnosti temelji na naših preteklih dejanjih. Sem uvrstimo: (1a) *prima facie* DOLŽNOST ZVESTOBE, ki izvira npr. iz danih obljub ali iz implicitnih predpostavk določenih medčloveških odnosov o iskrenosti leteh in (1b) *prima facie* DOLŽNOST POVRAČILA, ki nas zavezuje, da popravimo škodo, ki jo je povzročilo naše preteklo napačno dejanje.

(2) Druga vrsta *prima facie* dolžnosti temelji na preteklih dejanjih drugih oseb. Tako nas *prima facie* DOLŽNOST HVALEŽNOSTI zavezuje, da drugim povrnemo dobro, ki smo ga od njih prejeli ali so nam ga pomagali doseči.

(3) *Prima facie* DOLŽNOST PRAVIČNOSTI temelji na zavezanosti udejanjenja enake in preprečitve neenake razdelitve sreče ali užitka med ljudmi, kakor si ga zaslužijo.

(4) Peta vrsta *prima facie* dolžnosti izvira iz dejstva, da lahko mnogokrat pomagamo drugim, da si izboljšajo svoj značaj, pridobijo novo vednost ali pri njih povečamo užitek/ugodje[10] oziroma zmanjšamo bolečino. To dolžnost imenujemo *prima facie* DOLŽNOST DOBRODELNOSTI.[11]

(5) Prav tako imamo tudi moralno obvezo, da izboljšujemo svoj značaj in povečujemo svojo vednost – to pomeni, da imamo *prima facie* dolžnost SAMOIZBOLJŠANJA.

(6) Zadnja je *prima facie* DOLŽNOST NEŠKODOVANJA. Vsako dejanje, ki bi pomenilo, da bi z njim nekomu škodovali oziroma mu povzročili bolečino, spremlja hkrati tudi dejstvo, da to moralno šteje proti takemu ravnanju; imamo torej *prima facie* dolžnost, da tega dejanja ne storimo. Obravnavati in razumeti jo moramo ločeno od (4), saj gre za dve različno vrsti *prima facie* dolžnosti, vsako s svojimi značilnostmi (npr., (6) je *ceteris paribus* bolj moralno pomembna in obvezujoča).[12]

---

večje težave za Rossov pluralizem, (glej Ross, 1930: 33-34)

[10] Ta Rossov izbor se ujema s stvarmi, ki jim priznava intrinzično vrednost: vrlost [virtue], vednost in užitek/srečnost: "Pokazal bom, da so tri poglavitne stvari, ki so intrinzično dobre: vrlost, vednost in, z določenimi omejitvami, užitek." (Ross, 1930: 24) Kasneje Ross tem doda še četrto, ki je izpeljana in sestoji iz pravilnega razmerja med užitkom/srečnostjo in vrlostjo (Ross, 1930: 27, 134- 141).

[11] Zanimiva je razprava o tej *prima facie* dolžnosti, saj Rossu pogosto očitajo, da naj bi to bila najšibkejša točka njegove teorije. Ross naj bi namreč s to *prima facie* dolžnostjo spustil vanjo posledicistično motivacijo. V primeru upravičenosti kritik o tem, da lahko vse preostale *prima facie* dolžnosti zvedemo na *prima facie* dolžnost dobrodelnosti, naj bi s tem pravzaprav Ross sam zagovarjal različico stališča, ki mu je želel kar najodločneje nasprotovati. (glej Wiggins, 1998 in Dancy, 1998)

[12] Pomembni so tudi načini, kako *prima facie* dolžnosti vznikajo, lahko bi rekli nad naravnimi lastnostmi dejanj, in kako so te dolžnosti povezane s stvarmi, ki so za Rossa intrinzično dobre (omenjene so že v opombi zgoraj: vrlost, vednost, užitek in pravilno razmerje med srečnostjo in vrlostjo). Skupina *prima facie* dolžnosti, ki jim Ross pravi splošne, je neposredno vezana na intrinzično dobro; *prima facie* dolžnosti dobrodelnosti in

Ross pri tem poudari:

> "Glede teh *prima facie* dolžnosti ni nič poljubnega. Vsaka temelji na določenih okoliščinah, za katere ni mogoče z resnostjo trditi, da so brez moralne pomembnosti." (Ross, 1930:20)

Poleg nepoljubnosti je lastnost spiska tudi ta, da ni nujno dokončen in nespremenljiv.[13] To izhaja tudi iz postavke, da vsakršno upravičenje izbire posamezne *prima facie* dolžnosti kot moralno pomembne značilnosti dejanj izhaja iz naše moralne intuicije v posamezni situaciji.

Pomembna je tudi Rossova slika povezanosti in prepletenosti posameznih *prima facie* dolžnosti v konkretnih situacijah ter načina njihove povezanosti z dejansko dolžnostjo. Povečini je v moralno obloženih situacijah prisotnih več temeljnih ali izpeljanih *prima facie* dolžnosti, ki se povezujejo med seboj na zelo kompleksne načine. Dolžnost posameznika, da se rav na po zakonih svoje države, je izpeljana dolžnost[14] in je vezana na posameznikovo *prima facie* dolžnost hvaležnosti za dobrine, ki jih je prejel oziroma mu jih nudi država; deloma na implicitno zavezanost posameznikov, ki so se odločili za skupno bivanje v državi, da bodo sledili zakonom *(prima facie* dolžnost zvestobe); in nenazadnje tudi iz razloga (ki pa ni nujno in povsod prisoten), ker ravnanje po teh zakonih vodi k nekemu splošnemu dobremu. (Ross, 1930: 27-28) Pogosto posamezne *prima facie* dolžnosti podkrepljujejo in osvetljujejo še nekatere druge in obratno. Zato je toliko bolj zanimivo vprašanje, kako lahko iz te kompleksne prepletenosti *prima facie* dolžnosti ugotovimo in določimo našo dejansko (absolutno) dolžnost v vsaki posamezni situaciji. Kot smo videli, je tukaj Rossov odgovor podoben Prichardovemu; pretehtati moramo, katera dolžnost je v dani situaciji najpomembnejša in kaj to pomeni glede na ostale *prima facie* dolžnosti (ali je ustvarjena npr. kakšna nova dolžnost nadomestitve ipd.).

Kaj se zgodi, ko v določeni situaciji uvidimo našo dejansko dolžnost in ta npr. nasprotuje eni ali več *prima facie* dolžnostim? Ali lahko rečemo, da le-te izginejo oziroma da prenehajo biti naše dolžnosti? Ne. Pojem *prima facie* dolžnosti nam

samoizboljšanja izvirata iz doseganja le-tega in *prima facie* dolžnost neškodovanja iz izogibanja bolečini (kot nasprotju užitka). V isto skupino sodi še *prima facie* dolžnost pravičnosti, ta je neposredno vezana na porazdelitev dobrega glede na zasluge. (To poenotenje v nekakšno *prima facie* zasledovanje in udejanjenja dobrega nas lahko pripelje do sprejetja končnega seznama le petih temeljnih *prima facie* dolžnosti.) Druga skupina *prima facie* dolžnosti so posebne dolžnosti, ki so le posredno vezane na intrinzično dobro; tukaj *prima facie* dolžnosti povračila in hvaležnosti izvirata iz preteklih dejanj (lahko tudi nenamernih) povzročanja bolečine ali prejemanja dobrega, in *prima facie* dolžnost zvestobe, ki izvira iz namernih dejanj, npr. dajanja obljube oziroma zavezanosti k iskrenosti. (glej Ross, 1930: 26-27)

[13] Audi dopolni Rossov sistem *prima facie* dolžnosti, tako da mu da naslednjo obliko: (1) Prepoved škodovanja: ne smemo povzročati bolečin ali škode ljudem. (2) Odkritost: ne smemo lagati. (3) Zavezujoča zvestoba: držati moramo svoje obljube. (4) Pravičnost: z ljudmi ne smemo ravnati nepravično ali prispevati k nepravičnosti ter preprečevati popravo krivic. (5) Poprava: popraviti moramo napačna dejanja, ki smo jih storili. (6) Dobrodelnost: prispevati moramo k dobru soljudi. (7) Hvaležnost: izražati moramo hvaležnost (z dejanji ali tudi zgolj z besedami zahvale) na način, ki ustreza dobra, ki nam je bilo storjeno, kjer je, *ceteris paribus*, naša obveza močnejša, če je bilo to storjeno za nas in nam ni bilo dolgovano. (8) Samoizboljšanje: razvijati ali vsaj ohranjati moramo naše specifično človeške zmožnosti in sposobnosti. (9) Napredek in ohranitev svobode: prispevati moramo k povečanju (ali vsaj ohranitvi) svobode ljudi, pri čemer moramo dati prednost odstranjevanju mir pred povečevanjem priložnosti. (10) Spoštovanje: v naših odnosih z drugimi moramo te drage obravnavati spoštljivo. (Audi, 2004: 161-174)

[14] Z razlikovanjem med temeljnimi in izpeljanimi dolžnostmi Ross vnaša vertikalno sistematičnost v normativni del svoje moralne teorije. Horizontalno sistematičnost uvajajo *ceteris paribus* posplošitve o relativni moralni pomembnosti posameznih *prima facie* dolžnostih. (glej Ross, 1930: 30 in Stratton-Lake, 2002: xxxvi-xxxvii)

omogoča, da se izognemo nekonsistenci, saj gre, kakor je bilo omenjeno že zgoraj, pri *prima facie* dolžnosti in dejanski dolžnosti za dvoje povsem različnih stvari. Glede na to, da, na primer, z našim dejanjem prelomimo obljubo, iz tega dejstva in naše vednosti o *prima facie* dolžnostih izhaja zgolj to, da bo ta značilnost moralno pomembna in da bo težila v smeri, da se temu dejanju izognemo. Temu Ross pravi delna rezultantnost *[parti-resultance] prima facie* dolžnosti, saj je le-ta vezana le na del narave dejanja. Za razliko od te je naša dejanska ali absolutna dolžnost celostno rezultantna [*toti-resultant*] in pripada dejanju v celoti:

> "Nobeno dejanje ni nikoli, zaradi tega, ker pade pod določen splošni opis, dejansko moralno pravilno; njegova pravilnost je odvisna od njegove celotne narave in ne samo od katerega elementov le-te." (Ross, 1930:33)

In še razlika pri naši vednosti glede na to, ali gre za *prima facie* ali dejanske dolžnosti. Vednost o prvih nam daje naša moralna intuicija in izvira iz posameznih primerov moralnih situacij, zanje ne moremo zahtevati posebnega dokaza.[15] Resničnost *prima facie* dolžnosti, pravi Ross, je tako samorazvidna kot preprosti matematični aksiomi in logične resnice ter sestavlja naravo sveta (našega sveta in vsakega drugega možnega sveta, za katerega lahko upravičeno trdimo, da pozna moralne akterje).[16] *Prima facie* dolžnosti so nujne apriorne resnice, ampak ne v analitičnem smislu.[17] So sintetične apriorne resnice. Drugače pa je z našo vednostjo o dejanskih dolžnostih v posameznih situacijah. Tu ni več iste zanesljivosti in razvidnosti (ker dejanska dolžnost ni ne samorazvidna, niti je ne moremo z dedukcijo izpeljati iz drugih samorazvidnih ali drugače dokazanih resnic). Dosežemo lahko gotovo vednost o *prima facie* dolžnosti, o dejanski dolžnosti v konkretni situaciji pa zgolj informirano in verjetno mnenje, saj gre pri slednji za tehtanje relativne moralne pomembnosti posamičnih *prima facie* dolžnosti v pogosto zelo kompleksnih okoliščinah. Gre za zanimiv kontrast, za katerega se zdi, da je blizu tudi običajni moralni fenomenologiji, ki jo najbolj razkrivajo prav moralni konflikti in dileme. Ross sicer ob *prima facie* dolžnostih bolj kot o intuiciji sami govori o *intuitivni indukciji*, pri kateri iz primera moralne situacije pred nami in refleksije o moralno pomembnih značilnosti v njej to pomembnost posplošimo tudi na vse druge primere. Na primer, ko enkrat opazim, da je namerno povzročanje trpljenja (npr. pretepanje psa) moralno pomembno in govori proti takšne vrste dejanjem, spoznam, da to velja vedno in povsod. Ko svoje misli še posplošim (od povzročanja trpljenja na druge vrste škodovanja oziroma delovanja proti dobremu), sem dospel do vednosti o *prima*

[15] Seveda ne nujno, ko smo ljudje še otroci oziroma v fazi moralnega zorenja; tukaj Ross misli na intuicije moralno zrelih ljudi. (Ross, 1930: 32)

[16] "Jasno moram tukaj poudariti, da predpostavljam pravilnost nekaterih naših poglavitnih prepričanj glede prima facie dolžnosti, ali ožje, trdim, da zanje vemo, da so resnične. Tako se mi zdi samorazvidno. kot je le lahko, da je npr. dajanje obljube nekaj, kar ustvari našo moralno zavezanost do drugega. Mnogo bralcev bo mogoče odgovorilo, da ne vedo, da bi bilo to resnično. Če je temu tako, jim jaz tega zagotovo ne morem dokazati; lahko jim samo rečem, da naj o tem razmislijo znova, in upam, da se bodo konec koncev strinjali, da tudi oni preprosto vedo, da so resnične." (Ross, 1930: 20-21)

[17] Če bi bile analitično nujne, potem bi iz njihovega zanikanja moralo slediti protislovje, kar pa pri *prima facie* dolžnostih ne sledi. Trditev "Povzročanje bolečine ni *prima facie* moralno nepravilno" – za razliko od npr. "Krutost ni zla" – ni protislovna, kar pokaže, da so lahko nekatera drugačna moralna načela analitične apriorne resnice.

facie dolžnosti neškodovanja. Vednost o *prima facie* dolžnostih torej vedno izhaja iz moralnega izkustva. (Ross, 1930: 32-34) Samorazvidnost splošnih *prima facie* dolžnosti temelji na samorazvidnosti moralne pomembnosti določene značilnosti v konkretni, posamični situaciji, s katero je akter soočen. Sele nato prihaja do posplošitve na raven *prima facie* dolžnosti. Pri določanju dejanske dolžnosti pa ta dva koraka od posamičnega k splošnemu in nazaj pogosto umanjkata, saj se zdi, da se "nikoli ne znajdem v položaju, da ne bi mogel neposredno uvideti pravilnosti npr. posamičnega dejanja dobrote/prijaznosti in da bi moral to šele razbrati iz splošnega načela". (Ross, 1939: 171) Akter mora biti tako občutljiv na moralno pomembne značilnosti v situaciji.

2. Moralni konflikt in intuicionistični pluralizem

Moralne dileme in moralni konflikti morda niso najpogostejša tema, s katero se ukvarjajo moralne teorije, čeprav so pomemben člen naših moralnih življenj. Želim trditi, da moralne dileme (kot je npr. ta ob situaciji, ko se moramo odločiti med držanjem dane obljube in pomočjo v nesreči) niso zgolj iluzija niti zgolj spoznavne dileme, ampak pristni moralni konflikti in pristne dileme. Vsekakor takšna zavezanost moralnemu konfliktu in moralnim dilemam s seboj prinaša več teoretskih težav. Po drugi strani pa je moralna teorija, ki zmore ponuditi prepričljivo sliko moralnega konflikta in pojasniti moralna izkustva, naravnanosti in občutja, ki takšne konflikte spremljajo, v prednosti pred moralno teorijo, ki tega ne zmore in možnost pristnega moralnega konflikta in dilem preprosto odpravi.

Za namen te razprave bo koristno razlikovati med pojmoma moralnega konflikta in moralne dileme na naslednji način:

Moralni konflikt se pojavi v situacijah, kjer si naše temelje moralne intuicije nasprotujejo in se kažejo kot nezdružljive, kjer se določena načela pokažejo kot nezadostna ali napotujejo na različna in nasprotujoče si dejanja, kjer gre za konflikt med dvema vrednostma oziroma dobrima ipd. Nas bo v okvirih te razprave v prvi vrsti zanimal moralni konflikt kot konflikt dolžnosti, obvez in najstev.

Moralna dilema je moralni konflikt, kjer smo postavljeni pred odločitev med enako "močnimi" dolžnostmi, ki si medsebojno nasprotujejo. Pri moralnih dilemah gre za metafizično ekvipolenco, tj. široko enakovrednost moči moralnih obvez (najstev in vrednosti), ki si nasprotujejo in jih ne moremo izpolniti hkrati. Pogosto so takšne situacije spoznavno težke za pravilno dojetje (tudi zaradi neprimerljivosti in nenadomestljivosti posameznih dolžnosti ali vrednosti) in jih pogosto spremlja tudi močno čustveno breme odločitve (npr. Sartrov primer mladeniča, Sofijina izbira ipd.). Nekateri avtorji slednje vrste moralnih dilem imenujejo tudi tragične dileme.

Ni pa nujno vsaka težka moralna odločitev tudi pristen moralni konflikt ali pristna dilema, kajti v mnogih primerih lahko gre zgolj za spoznavno dilemo, ki vznika iz nezadostnosti spoznavnih dokazil o situaciji, v kateri je akter. Slednji,

na primer, ni dovolj seznanjen z vsemi vidiki te situacije, možnimi posledicami alternativnih dejanj, ki se mu nudijo ipd., ter zaradi tega ne more enostavno sprejeti prave odločitve. Kot smo že dejali, se moralna dilema porodi iz konflikta najstev ali vrednosti, ne pa iz pomanjkanja spoznavnih dokazil. Ne želim zanikati, da ni med obema tipoma dilem tudi precejšnje sivo področje ali da ena vrsta dileme pogosto spremlja drugo. Vendar menim, da je razlika med njima intuitivno dovolj jasna za namene te razprave.[18]

Običajno primere pravih moralnih konfliktov in dilem opredeljujejo naslednje značilnosti:

(1) Akter A je zavezan storiti dejanje 1 (D_1) (in lahko stori D_1).

(2) Akter A je zavezan storiti dejanje 2 (D_2) (in lahko stori D_2).

...

(*n*) A ne more storiti obeh (ali več) dejanj hkrati oziroma ne more hkrati izpolniti vseh dolžnosti.

Posledice dopustitve možnosti pravih moralnih konfliktov in moralnih dilem so vezane na tri področja, tj. na metaetiko, moralno teorijo in deontično logiko.

Nekateri avtorji (npr. Williams) trdijo, da so metaetične posledice za vsako moralno teorijo, ki hoče ponuditi prepričljivo sliko moralnega konflikta, v tem, da sem mora odpovedati postavkama moralnega realizma in kognitivizma. Ker naj bi slednja ne bila sposobna ponuditi takšne slike, potemtakem dopustitev pravega moralnega konflikta favorizira nekatera metaetična stališča pred drugimi, tj. antirealizem in nekognitivizem. Willams je tradicionalne emotivistične in ekspresivistične argumente proti realizmu in kognitivizmu, ki so temeljili na razlikah med besednjakom moralnih sodb in besednajkom opisnega jezika, navezal tudi na problem moralnega konflikta in dilem. (Williams 1978; Foot 1983 in Brink, 1996: 116-120.)[19] Glede na realistične in kognitivistične metaetične postavke je pri akterjevi soočenosti z dvema nasprotujočima si dolžnostma vsaj ena od njiju napačna. In če je napačna, potem ni razloga, da bi akter takšno situacijo sploh občutil kot moralni konflikt in da bi, na primer, obžaloval opustitev zadevnega dejanja. Realizem in kognitivizem po Williamsu ne moreta pojasniti občutij, ki spremljajo moralni konflikt in so vezana na t. i. "moralni preostanek". Za Williamsa so moralni konflikti kot konflikti najstev bližje konfliktom želja kakor konfliktom prepričanj. Če je akter ujet med

[18] Poleg delitve na (a) spoznavne in na prave moralne dileme (tudi epistemske dileme in ontološke dileme) lahko moralne dileme razdelimo še na: (b) samonaložene in vsiljene od zunaj, (c) vezane na zapovedi (obligacijske) in prepovedi (prohibicijske), (d) dileme med različnimi načeli in dileme znotraj enega samega načela (tudi simetrične dileme) in (e) vezane na eno osebo in vezane na več oseb.

Samonaložene dileme so dileme, ki nastanejo zaradi akterjevih lastnih (napačnih ali nepremišljenih) dejanj, npr., ko je dal dve obljubi, za kateri je vedel, da obeh ne bo mogel izpolniti. Dileme, ki so vsiljene od zunaj, so neodvisne od pravilnosti ali nepravilnosti akterjevega prejšnjega ravnanja. Dileme, vezane na zapovedi, vznikajo iz situacij, kjer je prisotno več enako pomembnih zapovedanih dejanj (Sartrov mladenič), medtem ko prohibicijske dileme nastajajo tam, kjer so vsa alternativna dejanja prepovedana. Simetrične dileme so dileme znotraj enega samega načela in zadevajo enak tip dejanja (Sofijina izbira). Poleg običajnih dilem, ki so vezane zgolj na enega akterja, pa si lahko zamislimo tudi dileme, ki so vezane na več akterjev: (1) Oseba A je zavezana storiti D_1 in lahko stori D_1; (2) Oseba B je zavezana storiti D_2 in lahko stori D_2; (3) A in B ne moreta storiti D_1 in D_2 hkrati oziroma ne moreta izpolniti obeh dolžnosti. (prim. McConnell, 2002)

[19] Za preskriptivistično obravnavo moralnega konflikta glej npr. Hare (1978).

nasprotujoči si želji, ne prihaja do ošibitve ene izmed njih, ko ugotovi, da sta hkrati neizpolnljivi; želja B ne izgine, ko smo ugodili želji A, pojavi pa se težnja po nadomestitvi neizpolnjene želje in obžalovanje, ki je vezano na to neizpolnitev. Takšne dinamike konflikta pri konfliktih prepričanj ni. Torej je s tega vidika kognitivizem nezdružljiv z moralnim konfliktom. Williams trdi, da je nerazumno sprejeti nasprotujoča si prepričanja. Po drugi strani pa ni nič nerazumnega v sprejemanju nasprotujočih si drugih, neprepričanjskih naravnanosti do istega predmeta. V moralnem konfliktu je normalno, da akter sprejema nasprotujoče si moralne obveze in oblikuje nasprotujoče moralne sodbe. Torej te moralne sodbe v primerih moralnih dilem izražajo naravnanosti do predmeta, ne pa prepričanj. Če naj bi bila semantična interpretacija sodb in pripisov obvez enotna za vse primere moralnih situacij, potem moralne sodbe v splošnem izražajo naravnanosti, ne pa prepričanj. (Williams, 1978; Brink, 1996: 117) Tudi če je slika strukture moralnega konflikta, ki jo predlaga Williams, pravilna, bomo v nadaljevanju poskušali pokazati, kako jo lahko moralni pluralizem, ki je utemeljen na pojmu *prima facie* dolžnosti, prilagodi ne glede na svoje kognitivistične in realističen postavke.

Druga vrsta posledic je vezana na moralno teorijo. Prvi razlog izhaja iz urejenosti in konsistentnosti moralne teorije, saj se zdi, da teorija, ki bi konflikte in dileme dopuščala, ne bi mogla v zadostni meri zadostiti tema zahtevama. Nadaljnji razlog je vezan na praktično plat moralnih teorij, saj naj bi le-te bile enoznačno napotovalne [*uniquely action-guiding*], tj., ne glede na zapletenost situacije, v kateri se je znašel akter, naj bi dajale jasna napotila, katero dejanje je prava izbira zanj. Na drugi strani se spomnimo, da smo zgoraj dejali, da je moralna teorija, ki zmore ponuditi prepričljivo sliko moralnega konflikta in pojasniti moralna občutja in moralno ustrezne naravnanosti (obžalovanje, občutek krivde, slabo vest, dolžnost povračila ipd.), ki konflikte spremljajo, v prednosti pred moralno teorijo, ki tega ne zmore in konflikte in dileme preprosto odpravi.

Posledice, ki so vezane na deontično logiko, pa izhajajo iz dejstva, da dopustitev moralnega konflikta skupaj s privzemanjem nekaterih zelo sprejemljivih načel te logike privede do protislovij in paradoksov ter da se moramo v luči tem težav bodisi odpovedati možnosti moralnega konflikta bodisi pokazati, zakaj in katera od teh načel (aksiomov ali teoremov deontične logike) niso veljavna.[20]

[20] Na kratko bom skiciral dva najpomembnejša argumenta, ki temeljita na deontični logiki. Pri prvem argumentu je predpostavljena veljavnost dveh načel: (i) načela deontične konsistentnosti (DK): OA → ¬O ¬A; in (ii) načela deontične logike (DL): □(A → B) → (OA → OB). Prvo pravi, da isto dejanje ne more biti hkrati zapovedano in prepovedano, drugo pa, da če izvršitev dejanja A vodi do dejanja B in če je A obvezen, potem je tudi B obvezen.

Argument 1:
(1) OA [dejanje A je obvezno]
(2) OB
(3) ¬C(A & B) [¬C pomeni "ni možno storiti"]
(4) □(A → B) → (OA → OB) [DL; "□" pomeni materialno nujnost]
(5) □¬(B & A) [iz 3]
(6) □(B → ¬A) [iz 5]
(7) □(B → ¬A) → (OB → O¬A) [inst. 4]
(8) OB → O¬A [iz 6, 7]
(9) O¬A [iz 2, 8]
(10) OA in O¬A [iz 1, 9]

V nadaljevanju bomo predstavili teorijo *prima facie* dolžnosti kot model za soočenje s problemom moralnega konflikta. Ta teorija dopušča, da ohranimo intuitivni in zdravorazumski moralnosti bližnji pluralizem in se hkrati izognemo problemu nerešljivosti moralnega konflikta.

3. *Prima facie* dolžnosti

Osnovne značilnosti Rossove teorije *prima facie* dolžnosti smo spoznali že zgoraj. Tukaj nas bo zanimala predvsem pravilna interpretacije njihove narave in vloge pri tvorbi moralnih sodb. Prav tako nam bo pojem *prima facie* dolžnosti služil kot model izgradnje sklenjene slike strukture moralnega konflikta. Ross je pojem *prima facie* dolžnosti v prvi vrsti uvedel iz razloga, da bi se izognil neposrednemu konfliktu znotraj mnoštva dolžnosti, ki ga postavlja njegov pluralizem, saj "[č]e, kakor meni večina moralnih filozofov (z izjemo Kanta) in večina običajnih ljudi, je včasih prav, da lažemo ali prelomimo obljubo, potem moramo vzpostaviti razliko med *prima facie* in dejansko ali absolutno dolžnostjo". (Ross, 1930: 28) Težavnosti uvedbe tega pojma se je zavedal že Ross sam, zato je k zgoraj navedeni opredelitvi dodal naslednje pojasnilo:

> "Opravičiti se moram za uporabo fraze *"prima facie* dolžnost", saj bi le-ta lahko: (1) napeljevala na to, da govorimo o določeni vrsti dolžnosti, čeprav ne gre za dolžnost, ampak za nekaj, kar je na poseben način povezano z dolžnostjo [... in] (2) *"prima" facie* bi lahko napeljevalo na to, da govorimo le o navideznosti, v kakršni se nam neka situacija kaže na prvi pogled, in za katero se lahko izkaže, da je zmotna, medtem ko sam s tem merim na objektivno dejstvo, ki je vsebovano v naravi situacije oziroma, natančneje, v delu te narave, torej ne na način kot dejanska dolžnost, ki vznika iz celotne narave situacije." (Ross, 1930: 19-20)

Ključni sta predvsem dopolnili, v katerih Ross zatrjuje, da *prima facie* dolžnosti sploh niso dolžnosti v pravem smislu in da so vezane zgolj na določen vidik dejanja ali situacije. Vzpostavi se vprašanje, kako torej ustrezno interpretirati pojem *prima facie* dolžnosti. Če same še niso dolžnosti, kako lahko potem dospemo do dejanskih zavezujočih dolžnosti? Kako so posamezni vidiki situacije

---

(11) ¬O¬A [iz 1, DK; protislovje 9, 11]

Argument 2:

(1) OA
(2) OB
(3) ¬C(A & B)
(4) OA → CA [*načelo* "naj" implicira "lahko"]
(5) (OA & OB) → O(A & B) [*načelo aglomeracije*: če je akter dolžan storiti A in dejanje B, potem je dolžan storiti obe]
(6) O(A & B) → C(A & B) [inst. 4]
(7) OA & OB [iz 1, 2]
(8) O(A & B) [iz 5, 7]
(9) ¬O(A & B) [iz 3, 6; protislovje 8, 9]

Premise (1)-(3) predstavljajo v obeh argumentih standarden logični zapis moralnega konflikta. Argumenta se zdita veljavna in zdrava. Ker sta med seboj tudi neodvisna, se moramo, da bi se iizogniti paradoksom, odpovedati ali možnosti moralnega konflikta ali pa vsaj enemu zgoraj predstavljenemu načelu iz vsakega argumenta. O tem glej McConnell (2002) in Brink, D. O. (1996). Za podrobnejšo razpravo glej tudi De Haan (2001) in Morscher (2002).

povezani s celostno dolžnostjo?

V svojem članku "*Prima facie* Obligations" iz leta 1978 se je John Searle že pred ponovnim vzponom zanimanja za intuicionizem in pred njegovo rehabilitacijo na polju zastopanih metaetičnih stališč ukvarjal z interpretacijo pojma *prima facie* dolžnosti. Ponudil je zanimivo analizo, ki jo lahko za namene naše razprave strnemo takole.

W. D. Ross je uvedel pojem *prima facie* dolžnosti, da bi lahko natančneje zajel strukturo moralnega konflikta, vendar se po natančnejšem pregledu možnih interpretacij pojem pokaže kot nezadosten za ta namen. Searle izpostavi dve možni interpretaciji. Po prvi izmed teh je *prima facie* dolžnost nasprotna *dejanski* dolžnosti. *Prima facie* dolžnosti so le dozdevne dolžnosti, katerih zavezujočnost izgine, ko se v konkretni situaciji spoznamo z vsemi dejstvi in ko določimo našo dejansko dolžnost. Takšna interpretacija seveda ne more zadostiti kakršnemukoli pravemu pojmu moralnega konflikta. In kot smo videli zgoraj, jo je zavračal že Ross sam Po drugi interpretaciji je *prima facie* dolžnost nasprotna *absolutni* dolžnosti. Pri *prima facie* in absolutni dolžnosti naj bi šlo za dvoje vrst dolžnosti, od katerih je prva takšna, da jo lahko absolutna dolžnost povozi in izključi. Vendar je takšno razlikovanje po Searlu zelo težko zagovarjati, saj so si moralne situacije lahko zelo različne in v njih lahko enkrat prevlada ena, drugič pa druga dolžnost. Če s tem razlikovanjem med dvema vrstama dolžnosti merimo na posamične in konkretne pripise obvez, kot je npr. "Peter je dolžan storiti A, ker je obljubil A", potem je vsaka izmed teh dolžnosti glede na dano situacijo lahko bodisi *prima facie* bodisi absolutna dolžnost. Če pa v obzir vzamemo splošne trditve kot "Vse obljube so zavezujoče", potem dospemo do tega, da so vse (ali vse razen ene) takšne trditve zgolj *prima facie.* Searle sklene, da je potrebno pojem *prima facie* dolžnosti odpraviti iz filozofske govorice moralnih teorij, saj zamegljuje prave rešitve. Po Searlovem predlogu je namesto med vrstami dolžnosti bolje razlikovati med dvema vrstama deontičnih sodb, in sicer med: (i) sodbami, ki zatrjujejo/izražajo obstoj obvez, dolžnosti in drugih podobnih razlogov za delovanje; in (ii) sodbami, ki zatrjujejo/izražajo, kaj mora akter gledano v celoti [*all-things-considered*] storiti. Ta predlog naj bi bil ustrezen, saj lepo opiše situacije moralnega konflikta, kjer je dopuščen obstoj nasprotujočih si obligacij oz. dolžnosti. Dejstvo, da mora nekdo – gledano v celoti – storiti nekaj, je lahko nezdružljivo z eno ali več teh dolžnosti, ne da bi zanikali obstoj teh posameznih dolžnosti in ne da bi jih delili na nejasne kategorije, kot so *prima facie* in absolutne ali dejanske dolžnosti. Akter je zavezan temu, da mora storiti A (če je npr. dal obljubo, da A), toda to ni nezdružljivo s tem, da je morda – gledano v celoti – zavezan, da ne stori A. (Searle, 1978: 88-90) Toda, ali nas ta predlog res pripelje korak naprej k pravi ustrezni strukturi moralnega konflikta? Ali lahko ponudimo sprejemljivo razlikovanje med tema dvema vrstama sodb (ki naj bi bilo po Searlovem mnenju že prisotno v našem običajnem moralnem jeziku) ali pa smo izvorni problem le preoblikovali in ga pustili nerazrešenega?

Oglejmo si skupaj z že omenjenima interpretacijama *prima facie* dolžnosti še nekaj drugih, ki jih lahko srečamo v literaturi:

(A) Spoznavna interpretacija (i) v okvirih *dozdevnih dolžnosti*: "*Prima facie* dolžnosti so zgolj navidezne dolžnosti, za katere se lahko izkaže, da v resnici sploh niso zavezujoče." Ta interpretacija vidi zatrditev *prima facie* dolžnosti kot zatrditev o tem, kako se stvari zdijo s stališča določenega spoznavno omejenega pogleda na situacijo; (ii) v okvirih *spoznavnih zagotovil:* "*Prima facie* dolžnosti nam dajejo dobra spoznavna zagotovila, da smo lahko ob udejanjenju temelja za *prima facie* dolžnost upravičeno prepričani, da ta temelj spremlja tudi hkrati ustrezna moralna lastnost."

(B) Statistična interpretacija, ki dovoljuje izjeme: *"Prima facie* dolžnosti se vezane na lastnosti dejanj, ki z določeno verjetnostjo težijo k temu, da narede dejanja tega tipa tudi – gledano v celoti – moralno pravilna in zavezujoča." Ta interpretacija dopušča, da je lahko posamezen primerek dejanja (npr. določena prelomitev obljube) – gledano v celoti – moralno pravilen, ali pa, da je ta sam vidik tega dejanja moralno nepomemben, četudi dejanja tega tipa v splošnem težijo k temu, da so zavezujoča.

(C) Pogojno branje: *"Prima facie* dolžnost je pogojna dolžnost v smislu, da ji lahko umanjka moralna pomembnost ali da je le-ta odvisna od določenega nadaljnjega pogoja, ki mora biti izpolnjen."

(D) Metafizično branje: "*Prima facie* dolžnost izvršiti dejanje A pomeni, da A poseduje značilnost, ki ga dela moralno obvezujočega." To, da je dejanje A *prima facie* dolžnost, rezultira nad tem, da ima določeno moralno pomembno značilnost M in je M *prima facie* obvezujoča.

(E) Interpretacija v okvirih moralnih razlogov: *"Prima facie* dolžnost izvršiti dejanje A pomeni, da obstaja dober (a ne nujno tudi odločujoč ali zadosten) moralni razlog za izvršitev A."

(F) *Ceteris paribus* branje (odvisni pogojnik): "Sprejemljiv način za razumevanje *prima facie* dolžnosti za izvršitev A je trditev, da je *ceteris paribus* izvršitev A – gledano v celoti – obvezujoča. *Ceteris* bo *paribus, če* bo moralni faktor F (ki je temelj dolžnosti A) neporažen, tj., (i) ni prisotnih drugih moralnih faktorjev; (ii) drugi prisotni moralni faktorji izključujejo drug drugega; (iii) drugi prisotni moralni faktorji ne izključujejo drug drugega, a ne porazijo podpore, ki jo ima F za A."

(G) Interpretacija v okviru moralnih sil, faktorjev oziroma teženj: *"Prima facie* dolžnosti moramo razumeti kot moralne silnice, faktorje oziroma težnje, ki skupaj določajo našo celostno dejansko dolžnost, tj. dolžnost gledano v celoti."[21]

Kot smo videli v razdelku 1.2., je najbolj običajen način, kako razumeti *prima facie* dolžnost, ta, da jo razumemo preko modela pogojne dolžnosti, združene s kriterijem osamitve (F). Da je določeno dejanje naša *prima facie* dolžnost, pomeni, da če bi bila ta *prima facie* dolžnost v določeni situaciji edina prisotna, bi to dejanje postalo – gledano v celoti – naša dejanska dolžnost. Govor o

[21] Večino teh interpretacij lahko najdemo v članku D. Brinka "Moral Conflict and Its Structure" (1996). pri čemer Brink eksplicitno zavrača le prvi dve, medtem ko ostale obravnava kot bolj ali manj enakovredne, (glej tudi Pietroski, 1993 in Shope, 1965)

"pogojnosti" *prima facie* dolžnosti tukaj seveda ne pomeni, da bi le-ta sama bila odvisna od izpolnitve nekega nadaljnjega pogoja. Ta interpretacija je pri večini sodobnih avtorjev obravnavana tudi kot Rossova "uradna" interpretacija, (prim. Dancy, 2004: 116)

Toda le nekaj strani kasneje Ross v knjigi *The Right and the Good* spregovori še v okvirih druge, nekoliko spremenjene interpretacije razmerja med *prima facie* in dejansko dolžnostjo.

> "Razlikovati moramo med značilnostjo biti naša dolžnost in težiti k biti dolžnost. Vsako dejanje, ki ga izvršimo, vsebuje različne gradnike, glede na katere ga lahko uvrstimo v različne kategorije. Glede na to, da gre za prelomitev dane obljube, na primer, teži k temu, da je moralno nepravilno; glede na to, da gre za lajšanje trpljenja, teži k moralni pravilnosti. Težnjo biti dolžnost lahko imenujemo tudi delno rezultantna [*parti-resultant*] značilnost, tj. kot značilnost, ki pripada dejanju zaradi določenega dela njegove narave. Biti dolžnost pa je celostno rezultantna [toti-resultant] značilnost, ki pripada dejanju zaradi njegove celotne narave in nič manj od tega." (Ross, 1930: 28)

Sedaj se zdi, da želi Ross *prima facie* dolžnost razumeti v okviru teženj oziroma moralnih silnic ali faktorjev.[22] Pomembno je, da te interpretacije ne beremo zgolj kot statistično utemeljene (Brink, 1996: 104) ali kot *ceteris paribus* interpretacijo v njeni spoznavni različici, ki bi dovoljevala izjeme. (glej Strahovnik, 2003a) Vsaka takšna težnja, ki je vezana na element narave dejanja, predstavlja obvezo (četudi ne obvezo gledano v celoti, ki bi govorila o tem, kaj mora akter storiti) in nudi razlog za izvršitev dejanja. Ob prisotnosti konflikta med temi posameznimi težnjami oziroma *prima facie* dolžnostmi lahko akter celostno dolžnost določi le z neposredno refleksijo o situaciji. Na akt te refleksije pa ne smemo gledati kot na golo seštevanje in odštevanje moralnih teženj oziroma silnic, saj ni nujno, da pristajamo na atomistične predpostavke (pripisovanje natanko določene stopnje moralne pomembnosti in polarnosti vsaki posamezni *prima facie* dolžnosti) in je narava celostne dolžnosti lahko tudi organska. Nadalje, takšen model *prima facie* dolžnosti in moralnega konflikta dopušča, da je lahko posamezna moralna težnja tudi utišana. Namreč, poleg tega, da lahko v posamezni situaciji ugotovimo, da nek tip dejanja sploh ne sodi pod določeno *prima facie* dolžnost, je lahko sama struktura konflikta (okoliščine) takšna, da se dva moralna faktorja (dva razloga) medsebojno izničita glede na celostno dolžnost.[23] (prim. Rossovo razpravo

[22] Da bi se izognil nejasnostim in ponudil ustreznejše razumevanje pojma *prima facie* dolžnosti, je Ross v svojem kasnejšem delu *Temelji etike* (Ross, 1939) govoril tudi o zahtevah *[claims]* in odgovornostih *[responsibilities]*, pri čemer je dajal prednost slednjemu izrazu. *Prima facie* dolžnosti so moralno pomembne odgovornosti, ki jih imamo do drugih in do sebe, ter skupaj določajo našo dejansko dolžnost. "Spregledovanje razlike med obvezami *(obligations)* in odgovornostmi, med zavezujočnostjo in težnjo po njej je vzrok domnevnih težav s konfliktom dolžnosti. [... MJoralne teorije so pri odgovornostih preveč poudarjale absolutnost obveze, ki ne dovoljuje izjem, in tako se je neobstoječ problem konflikta dolžnosti zdel dejanski." (Ross, 1939: 86)

[23] Ta dopustitev utišanja je ključna tudi za razpravo o razmerju med pluralizmom in partikularizmom. V zadnjem času je namreč veliko razprav o tem, kaj je z utišanjem moralne pomembnosti sploh mišljeno in kako razumeti pojem privzetega [*default*] razloga, na katerega se opira najvplivnejša različica partikularizma (Dancy). Model *prima facie* dolžnosti kot teženj bi lahko služil kot ena izmed rešitev, (glej Dancy, 2001, 2004; Little, 2000; Audi, 2004; Strahovnik, 2003b; Potrč & Strahovnik, 2004)

dolžnosti držati obljubo; Ross, 1939: 110) Gre za holizem, ki je vezan n celostno dolžnost, ki trdi, da lahko ob prisotnosti več moralno pomen bnih značilnosti v situaciji našo celostno dolžnosti določimo samo v luči vseh teh; temu stališču je zavezan zmerni intuicionizem, ki ga zagovarja npr. Audi (2004: 73).

Poglejmo sedaj še k pluralistični sliki moralnega konflikta in poskusimo podati odgovor na to, kako rossovski pluralizem pojasni fenomenologijo moralnega preostanka. Ko Ross obravnava pojem moralne pravilnosti, poudarja, da le-ta ni sinonimen z pojmom "to, kar bi morali storiti" ali "kar smo zavezani storiti". V situaciji pogosto nahajamo več alternativnih poti delovanja, ki so lahko moralno pravilne. Toda le eno (ali eno izmed množice) je to, kar moramo storiti oz. je naša dejanska dolžnost. (Ross, 1930: 3-4 in 1939: 43) Kot smo omenili že zgoraj, je *prima facie* dolžnosti dobro obravnavati kot moralne težnje, ki ostajajo v situaciji in nosijo moralno pomembnost tudi po tem, ko smo določili našo dejansko dolžnost (prim. Brink, 1996):

> "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)

V luči dejstva, da gre za prelomitev obljube, dejanje teži k temu, da bi bilo moralno napačno, in v luči tega, da gre za pomoč osebi, ki nas potrebuje, teži k temu, da bi bilo moralno pravilno. Kot smo videli zgoraj, sta obe težnji delno rezultantni, medtem ko je dejanska dolžnost celostno rezultantna.[24] Takšna slika moralnega konflikta nam že ponuja odgovor na običajen ugovor, temelječ na občutjih, ki spremljajo moralni preostanek. Obžalovanje je vezano na neizpolnjeno *prima facie* dolžnost oz. moralno težnjo, ki je prisotna v situaciji.[25] Ohrani se tako pristnost konflikta kot racionalnost obžalovanja. Tukaj se še enkrat razkrije nezadostnost in neustreznost spoznavne interpretacije, saj če gre pri *prima facie* dolžnostih le za navidezne dolžnosti, potem ne moremo pojasniti pojava obžalovanja in občutka zavezanosti dani obljubi.

Toda tukaj je še nek drug, na obžalovanju temelječ ugovor pluralizmu, ki je morda bolj usoden. Ta ni posebej naravnam proti realističnim ali kognitivističnim postavkam pluralizma[26], ampak neposredno na samo generalistično strukturo moralnega konflikta. Dancy (1993) predstavi naslednjo težavo pri generalističnem pojasnjevanju racionalnosti moralnega obžalovanja. Obžalovanje definira[27] kot ustrezno naravnanost/držo do poraženih razlogov, tj. razlogov, ki so

[24] Za pojem rezultance in njegovo razmerje do supervenience glej Strahovnik (2003b: 39-43).

[25] Williams npr. tukaj trdi nasprotno, kajti po njegovem mnenju je nezadostnost mnogih (med njimi tudi Rossove) moralnih teorij v tem, "da iz konflikta eliminirajo najstvo, ki ni izpolnjeno/izbrano" (Williams, 1978: 99-100). Že sam "neuspeh" določene *prima facie* dolžnosti, ki je bila v konfliktu povožena, je za Williamsa zadosten razlog, da ne dopušča pravega moralnega preostanka, na katerega bi lahko vezali ustrezno moralno fenomenologijo.

[26] Kar je razumljivo v luči tega, da je ta ugovor podan s strani moralnega partikularizma Jonathana Dancyja, ki deli ti dve metaetični postavki z rossovskim pluralizmom.

[27] Običajno v vsakdanjem moralnem govoru ta pojem uporabljamo zelo široko, pogosto tudi tako, da izrekamo

v situaciji govorili nasproti odločitvi, ki smo jo sprejeli, torej so bili s strani prevladujočih razlogov povoženi. 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: 120-125; 1993b: 227) Obe vrsti obžalovanja Dancyjev partikularizem pojasnjuje na podoben način. Pri partikularizmu (temelječem na holizmu razlogov) tudi po naši moralni odločitvi razlogi, ki so bili poraženi pri presoji, ostanejo "v igri" kot razlogi oz. normativne silnice v situaciji. In ker ostanejo, ostane tudi temelj za obžalovanje. Pri monizmu in pluralizmu temu ni tako, saj je moralna pravilnost dejanja odvisna od celotne narave dejanja, in v to celostno dolžnost so všteti tudi razlogi proti naši odločitvi. Tako ne ostane dosti prostora za. racionalno obžalovanje vrste, ki zanima Dancyja, ker po njegovem mnenju ni ničesar, kar bi lahko obžalovali. Dancy v splošnem trdi, da večina težav Rossovega intuicionizma, med njimi tudi težava, povezana s pojasnjevanjem obžalovanja, izhaja iz zavezanosti moralnemu generalizmu, natančneje iz nesprejemljive slike odnosa med zmagovalnimi in premaganimi razlogi v situaciji. Ross naj bi premagane razloge, ki bi lahko bili temelj za racionalnost obžalovanja, odpravil iz končne slike moralne situacije oziroma situacije moralnega konflikta s tem, ko jih uvrsti med razloge, ki sodoločajo celostno moralno pravilnost ali napačnost dejanja. (Dancy 1993: 111) Toda, kakor smo že opozorili, razmerja med *prima facie* dolžnostmi kot težnjami in celostno dolžnostjo ni treba razumeti atomistično. Četudi določena *prima facie* dolžnost povozi druge, le-te še vedno ostajajo moralni faktorji v situaciji. Kakor pri partikularizmu tudi v rossovskem pluralizmu celosten moralni status dejanja superveniira nad celotno naravo dejanja, to pa nam ne preprečuje, da ne bi razlikovali med posameznimi razlogi, ki so prisotni v tem dejanju oz. situaciji in jih kot take preproznavamo. To slednje lepo razkriva interpretacija *prima facie* dolžnosti v okvirih razlogov, ki je združljiva z interpretacijo, vezano na moralne težnje, saj obe omogočata tako govor o stopnjevitosti (močnejša ali šibkejša težnja, močnejši ali šibkejši razlog) in dopuščata holistično in organsko pojmovanje razlogov.

Kaj lahko sedaj ob koncu rečemo o metaetičnih posledicah moralnega konflikta za realizem in kognitivizem rossovskega pluralizma. Willamsov argument, ki temelji na analogiji med konfliktom dolžnosti in konfliktom želja, je brez moči, če prevzamemo model *prima facie* dolžnosti. Nadalje mu lahko ugovarjamo s premislekom, da ni verjetno, da lahko ima nekdo nasprotujoče si želje, ki so naperjene na eno isto stvar, ne pa nasprotujočih si prepričanjskih naravnanosti. Tako (nasprotujoče si) želje kot (nasprotujoča si) prepričanja so lahko (brez nekonsistentnosti) usmerjena na različne vidike ene in iste stvari. (Brink, 1996: 117) Podobno je v situaciji moralnega konflikta, kjer ima akter dolžnost D, ki temelji na razlogu X, in dolžnost D., ki temelji na razlogu Y. Že večkrat smo omenili, da so *prima facie* dolžnosti delno rezultantne, tj., vezane so le na delni

obžalovanje vrsto stvari in zaradi vrste razlogov (npr. da smo se odločili kot smo se; da smo sploh bili postavljeni v tak položaj, ko smo morali ravnati slabo ...).

vidik situacije oziroma dejanja. Tako sta lahko tudi dve nasprotujoči si sodbi o različnih *prima facie* dolžnostih hkrati resnični, ne da bi zašli v protislovje.

Na koncu se vrnimo še k problemom deontične logike, ki so vezani na moralni konflikt. Tukaj se zagovorniku rossovskega pluralizma, ki se kljub zagovoru pristnosti moralnega konflikta želi izogniti paradoksom, ponujata dve možni poti. Prvo vrsto odgovora ponudi Brink. Če sprejmemo model *prima facie* dolžnosti, običajen konflikt le-teh ne pripelje do paradoksov, problem ostaja le pri nerešljivih moralnih dilemah.[28] Brink predlaga, da v primeru, ko gre za dve enako moralno pomembni *prima facie* dolžnosti (A in B), potem niti A niti B ni naša celostna dolžnost, pač pa imamo celostno disjunktivno dolžnost, da storimo A ali B; oziroma je nedopustno, da ne bi storili niti A niti B.[29] S tem se Brink izogne zgoraj omenjenim paradoksom deontične logike, saj ta korak sploh preprečuje, da bi lahko govorili o dilemah in deontičnih paradoksih na ravni celostnih oz. absolutnih dolžnosti. Ta pot ne vodi do paradoksov, preostala neizpolnjena in nepovožena *prima facie* dolžnost pa pušča prostor za upravičenja racionalnosti obžalovanja tudi v primerih nerešljivih dilem. (Brink, 1996: 113-119) Gotovo ima takšna rešitev z disjunktivno dolžnostjo tudi svoje pomanjkljivosti. V primerih moralnih dilem se nam ne zdi, kakor da je vseeno, katero od dejanj izvršimo in da kakorkoli se že bomo odločili, se bomo odločili prav. Ravno nasprotno, zdi se, da se v tragičnih dilemah vsaka odločitev zdi napačna. Toda te težave v moralni fenomenologiji se da zaobiti s tem, da rečemo, da ti spremljajoči občutki izhajajo iz dejstva, da bo vsaka izmed alternativ pomenila kršitev močne *prima facie* dolžnosti. Drugačno razrešitev predlaga Pietroski (1993). Pietroski sprejema načelo aglomeracije za celostne dolžnosti, a ga zavrača za *prima facie* dolžnosti. *Prima facie* dolžnosti razume kot *ceteris paribus* dolžnosti, ki so podobne in imajo podobno vlogo kot *ceteris paribus* zakoni ali posplošitve v znanosti (npr. evolucijski znanosti ali fiziki). *Ceteris paribus* posplošitve naj ne bi dovoljevale uporabe načela aglomeracije:

> "Glede na naravno selekcijo, ki preferira gen *g*, se bo razvoj vrste *ceteris paribus* odvijal v smer g; in glede na nasprotujočo težnjo v smeri tekmovalnega gena *g**, se bo razvoj vrste *ceteris paribus* odvijal v smer g*. Iz tega pa ne izhaja, da bo razvoj vrste sedaj sledil tako selekciji kot težnji v obe smeri." (Pietroski, 1993: 504)

Prav tako Pietroski za *prima facie* dolžnosti zavrača voluntaristično načelo. Tako naj bi bilo res, da lahko akterju pripišemo *prima facie* dolžnost storiti A, tudi če v moralno pomembnem smislu ne more storiti A. (Pietroski, 1993: 503-504) Tako se izogne drugemu paradoksu, ki smo si ga ogledali zgoraj.

---

[28] Nerešljiva moralna dilema se pojavi, ko gre za dve, po svoji moralni moči enako pomembni *prima facie* dolžnosti (npr. v simetričnih dilemah) ali pa zaradi neprimerljivosti in nenadomestljivosti posameznih dolžnosti.

[29] Glede argumenta 2 Brink zanika veljavnost načela aglomeracije, saj se intuitivno zdi, da je dovolj, če v situaciji, ko smo dolžni storiti A in dolžni storiti B, pripoznamo dolžnost, da storimo A ali B. Skupaj z načelom korelativnosti (-P(-A) s OA) pa nas to privede do končne situacije, da ko smo zmožni storiti tako A in B hkrati, potem smo dolžni storiti oboje, v nasprotnem pa izpolniti le eno izmed dolžnosti. Tako lahko to načelo korelativnosti uporabimo za ohranitev intuicije, da smo v primeru, ko med dolžnostima ni konflikta, zares dolžni storiti oboje, izognemo pa se načelu aglomeracije, ki vodi v paradoks.

Sprejetje interpretacije *prima facie* dolžnosti kot moralnih teženj ali silnic nam omogoča podati jasnejšo sliko moralnega konflikta in moralnih dilem. Ta se ujema z običajno moralno fenomenologijo, saj dopušča t. i. moralni preostanek in pojasnitev na novo vzniklih dolžnosti ali ustreznih naravnanosti, ki so vezane na ta preostanek. Hkrati takšna interpretacija omogoča lažjo zavrnitev paradoksalnih posledic moralnega konflikta na področju deontične logike.[30]

vojko.strahovnik@guest.arnes.si

[30] Rad bi se zahvalil Matjažu Potrču, Terryju Horganu in Frideriku Klampferju za koristne pripombe in razpravo ob pripravi tega članka ali njegovih predhodnih verzij.

INTUITIONISM, MORAL CONFLICT AND PLURALISM OF DUTIES

Paper introduces the basic characteristics of intuitionism, its metaethical posits and normative varieties. A special focus pertains to moral pluralism as present in moral theories of H. A. Prichord and W. D. Ross. Pluralism posits a plurality of basic and mutually irreducible moral obligations (principles, duties, *prima facie* duties, or grounds for obligation) that do not come in a strict order of importance. Pluralism faces the problem of moral conflict and the problem of genuine moral dilemmas, which question its metaethical plausibilily and normative consistency. Intuitionist notion of *prima* facie duties os originally developed by W. D. Ross is introduced as a possible model of the structure of moral conflicts. The guestion of different interpretations of this notion is put forward. At the end of the paper a reading in terms of moral forces or tendencies is defended, offering also some important insights into the debate between moral generalism and moral particularism.

Keywords: intuitionism, pluralism, moral conflict, moral dilemmas, *prima facie* duty, particularism, moral regret, W. D. Ross, H. A. Prichard.

Literatura

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

Brink, D. O. (1996). "Moral Conflict and Its Structure". V Mason H. E. (ur.), *Moral Dilemmas and Moral Theory,* New York – Oxford: Oxford University Press, str. 102-126.

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

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

Dancy, J. (1993b). "An ethic of *prima facie* duties". V Singer, P. (ur.), *A Companion to Ethics,* Oxford: Blackwell Publishers, str. 219-229.

Dancy, J. (1998). "Wiggins and Ross". *Utilitas,* 10, str. 281-285.

Dancy, J. (2001). "Moral Particularism". Geslo v *Stanford Encyclopedia of*

Philosophy, URL=http://plato.Stanford.edu/archives/sum2001/entries/ moral-particularism.

Dancy, J. (2004). *Ethics Without Principles.* Oxford: Oxford University Press.

De Haan, J. (2001). "The Definition of Moral Dilemmas: A Logical Problem". *Ethical Theory and Moral Practice*, 4, str. 267-284.

Foot, P. (1983). "Moral Realism and Moral Dilemma". *The Journal of Philosophy*, 80(7), str. 379-398.

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

Little, M. (2000). "Moral Generalities Revisited". V Hooker, B. in Little, M. (ur.), *Moral Particularism*, Oxford: Oxford University Press, str. 276-304.

MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike.* Ljubljana: ZPS.

McConnell (2002). "Moral Dilemmas". Geslo v *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/moraldilemmas/.

McNaughton, D. (1996 [2002]). "An Unconnected Heap of Duties?". *Philosophical Quarterly*, 46, str. 433-447. [Ponatis v Stratton-Lake, P. (ur.) (2002), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, Oxford: Claredon Press, str. 76-91.]

Morscher, E. (2002). "The Definition of Moral Dilemmas: A Logical Confusion and a Clarification". *Ethical Theory and Moral Practice*, 5, str. 485-491.

Pietroski, P. M. (1993). "*Prima facie* Obligations, *Ceteris paribus* Laws in Moral Theory". *Ethics*, 103, str. 489-515.

Potrč, M. in Strahovnik, V. (2004). *Practical Contexts*, Frankfurt: Ontos Verlag.

Prichard, H. A. (1949). *Moral Obligation.* Oxford: Clarendon Press.

Prichard, H. A. (1949b). "Does moral philosophy rest on a mistake?" V Prichard (1949), str. 1-17. [Slovenski prevod: Prichard, H. A. (2005). "Ali moralna filozofija temelji na zmoti?", *Analiza*, let. 9, št. 4, str. 93-105.]

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

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

Shafer-Landau, R., (1997). "Moral Rules". *Ethics*, 107, str. 584-611.

Shope, R. K. (1993). "Prima Facie Duty". *The Journal of Philosophy*, let. 66, štev. 11, str. 279-287.

Sidgwick, H. (1907). *Methods of Ethics*, 7. izdaja. London: Macmillan and Company. (Dosegljivo na *Classical Utilitarianism*: http://www.la.utexas.edu/cuws/index.html.)

Smith, M. (1994). *The Moral Problem.* Oxford: Blackwell Publishers.

Strahovnik, V. (2003a). "*Prima facie* duty is not the same as *ceteris paribus*

duty". *Ethics* – XI" *Bled Philosophical Conference.*

Strahovnik, V. (2003b). "Oris moralnega partikularizma". *Analiza*, 3, str. 33-55.

Stratton-Lake, P. (ur.) (2002). *Ethical Intuitionism: Re-evaluations.* Oxford: Oxford University Press.

Stratton-Lake, P. (2002). "Introduction". V Ross, W. D. *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press, str. ix-xlix.

Warnock, M. (1978). *Ethics since 1900.* Oxford: Oxford University Press.

Wiggins (1998). "The Right and the Good and W. D. Ross's Crticism of Consequentialism". *Utilitas* 10, str. 261-280.

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