ANαliZA

časopis za kritično misel

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.daf-drustvo.si)

03

2008 letnik 12.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3, leto XII., november 2008
Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
www.daf-drustvo.si/analiza
e-naslov: analiza@uni-lj.si

Založnica: Založba Aristej d.o.o., Marčičeva ulica 19, 2000 Maribor
e-naslov: info@aristej.si
Naročila sprejema založba na zgornji naslov.
Na leto izidejo štiri številke Analize. Cena številke v prosti prodaji je 6,00 EUR,
za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 12,00 EUR (z vključenim DDV).

Izdajateljski svet: Bojan Borstner, David Owens, Matjaž Potrč, Marko Uršič,
Matthias Varga von Kibéd, Elizabeth Valentine, Bojan Žalec

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

Uredniški odbor: Borut Cerkovnik, Friderik Klampfer, Olga Markič,
Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: Grafični studio OK

Tisk: Dravska tiskarna d.o.o., Valvasorjeva ulica 38, 2000 Maribor, december 2008

Naklada: 400 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo MINISTRSTVA ZA KULTURO REPUBLIKE SLOVENIJE.
Revija **ANαliZA** je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

Kazalo

DEONTIČNA LOGIKA IN MORALA

Danilo Šuster
Uvod v deontično logiko 5

Vojko Strahovnik
Moralne dileme in moralna teorija 29

B. A. O. Williams
Etična konsistentnost 61

NARAVNA IN UMETNIŠKA LEPOTA

Božidar Kante
Naravna in umetniška lepota pri Kantu:
svobodna in zgolj pripadajoča (pogojna, odvisna) lepota 81

Frank Sibley
Estetski pojmi 101



Deontična logika in morala

Danilo Šuster
Filozofska fakulteta Maribor

Uvod v deontično logiko

V članku je predstavljen kratek uvod v deontično logiko. Po pregledu tradicionalnih filozofskih pristopov k obravnavi praktičnih in etičnih argumentov (Aristotel – praktični silogizem in Hume, "Humov zakon" – najstva ne sledijo iz dejstev) je uvedena analogija med *deontično* in *aletično* modalnostjo, ki jo prikaže modalni kvadrat. Logika deontičnih pojmov ni ekstenzionalna, zato je izhodišče za izgradnjo sodobne deontične logike (imenovano tudi logika norm, logika obligacij, logika normativnih sistemov, logika ukazov) obravnava obveznosti kot posebnega primera nujnosti, saj so modalne logike danes dobro znani in temeljito preučevani sistemi intenzionalnih logik. Deontična logika je predstavljena kot aksiomatski sistem – podrobno je predstavljen standardni sistem deontične logike – SDL s filozofsko in logično motivacijo, ki utemeljuje vsako tezo ali pravilo sklepanja tega sistema. Obravnavane so značilne logične posledice SDL, na koncu pa še dileme in paradoksi: dilema Jørgensena (kako je sploh možna logika ukazov in norm); Rossov paradoks; paradoks dobrega samaritana; paradoksi imperativov prekršene dolžnosti in problem moralnih dilem. Nakazane so tudi rešitve, ki kažejo na izrazne omejitve SDL in na to, da moramo preseči ozko izhodišče, po katerem je deontična logika samo posebni primer modalne logike.

Ključni pojmi: deontična logika, modalna logika, sistem SDL, paradoksi deontične logike.

1.

Ali naj smrtno kazen odpravimo? Ali naj dopustimo umetno oploditev samskih žensk? Ali naj se bojimo smrti? Ali je dovoljeno, da preselimo romsko družino iz njenega prebivališča? Ali je pravično, da vladajo samo modri? Ali je dobro, da prepovemo osebno posedovanje orožja? Argumente o tem, kaj moramo, smemo ali je (ne)dopustno, srečujemo vsak dan, praviloma pa vodijo do vročih sporov in čustvenih razprav. S pojmi najstev, prepovedi in dopustitev urejamo skupno življenje in vrednotimo stanja stvari. Najdemo jih v statutih in kodeksih raznih organizacij, v ustavi, deklaraciji o človekovih pravic, kazenskem zakoniku, medicinskem etičnem kodeksu, nastopajo v praktičnih argumentih v morali, etiki, politiki, pravu … Ali nam logična orodja analize takšnih argumentov lahko kako pomagajo? Težava je, da tu ne gre za vprašanja o tem, kakšen svet (deskripcija) *je*, ampak kakšen *naj* svet in ljudje bodo (preskripcije, najstva), kaj

je prav ali narobe (norme), kaj je dobro ali slabo (vrednote), kaj moramo ali česa ne smemo storiti. Izhodiščno vprašanje tradicionalne logike v preučevanju argumentov je vedno: če so premise *resnične*, ali mora biti potem *resničen* tudi sklep? Tisto, kar ni resnično ali neresnično, sploh ni predmet logičnega preučevanja. Norme, vrednote, dopustitve in predpisi pa niso resnični ali neresnični. Kaj pravi filozofska klasika o takih sklepanjih?

V svojih razmišljanjih o možnosti ravnanja, ki nasprotuje najboljši presoji – »kako sploh more nekdo, ki pravilno spoznava, izgubiti oblast nas sabo?«, Aristotel v sedmi knjigi *Nikomahove Etike* v fragmentarni obliki uvede *praktični* silogizem – obliko sklepanja, v katerem sklep govori o nekem delovanju ali pa kar je neko delovanje (akcija).

> »Pri sklepanju je eno mnenje vedno splošnega značaja, drugo pa je v zvezi s posameznostmi, ki so odvisne od čutnega zaznavanja. Kadar se dve mnenji spojita v eno miselno celoto, pride duša v položaj, da mora tak sklep potrditi in nato takoj tudi v dejanju izvesti. Splošna trditev je npr.: 'Vse, kar je sladko, je treba poskusiti,' posameznostna pa: 'To in to je sladko.' V tem primeru je nujno, da človek, če je le mogoče, če ni nobene zapreke, to tudi poskusi.« (Aristotel, 2002: 214-215)

Odlomek nakazuje, da lahko praktično sklepanje predstavimo v obliki silogizma (dve premisi in sklep). Prva, splošna premisa dejanju pripiše neko zaželenost (»Vse, kar je sladko, je treba poskusiti«), druga premisa označi neko posameznost (»To in to je sladko«), sklep pa je dejanje ali nekaj, kar je v tesni zvezi z dejanjem (»Človek bi moral to poskusiti«). Na drugih mestih ima sklepanje drugačno obliko – dejavnik izreka neko svojo potrebo in potem najde sredstvo, ki tej potrebi zadosti. V naslednjem koraku se odloči, da naredi tisto, kar potrebuje (*De Motu Animalium* 701 a 19, po Waltonu: 8)[1]:

> »Potrebujem pokrivalo.
> Plašč je pokrivalo.
> Torej potrebujem plašč.
> Kar potrebujem, moram izdelati
> In (kot smo ugotovili zgoraj), potrebujem plašč.
> Torej moram izdelati plašč.«

Praktični silogizem govori o tem, kaj moramo ali smemo storiti glede na določene cilje, sposobnosti, standarde in okoliščine. Dejavnik si najprej postavi

[1] V angleškem prevodu izvirnika: »I need a covering, a coat is a covering: I need a coat. What I need I ought to make, I need a coat: I make a coat. And the conclusion I must make a coat is an action. And the action goes back to the beginning or first step. If there is to be a coat, one must first have B, and if B then A, so one gets A to begin with. Now that the action is the conclusion is clear. But the premisses of action are of two kinds, of the good and of the possible.« *On the motion of animals*, translated by A. S. L. Farquharson, http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/motion/

neko namero, cilj, standard ali obvezo. V drugi premisi naznači nekaj konkretnega, kar to izpolni in kar je mogoče realizirati v posameznih okoliščinah. Končno dejavnik sklene, da bo to storil ali vsaj postavi trditev, da bi to moral storiti.

Toda nobene *logične* napake ni v tem, da sprejmemo premise, pa ne oblikujemo namere po tem, da pojemo nekaj sladkega ali si izdelamo plašč. Kako je neko delovanje lahko logični *sklep*? In kako priti do začetne, splošne premise, ki govori o neki obvezi? Zakaj bi sploh morali poskusiti vse, kar je sladko? Če gre za obvezo (normo), potem ta ne *sledi* iz nobenih dejstev, pravi Hume v naslednjem znamenitem odlomku na koncu razdelka o moralnih razlikovanjih, ki naj ne bi temeljila na razumu:

> »V vsakem sistemu morale, ki sem ga do zdaj srečal, sem vedno opazil, da avtor nekaj časa uporablja običajni način razmišljanja in uvede bivanje božje ali kakšno opažanje o človeški naravi; potem pa naenkrat presenečeno ugotovim, da namesto običajnih veznikov (kopul) v propozicijah – je in ni – ne naletim več na nobeno propozicijo, ki ni povezana z nekim 'moral bi' (angl. *ought*) ali 'ne bi smel' (angl. *ought not*). Sprememba je neopazna, ima pa trajne posledice. Kolikor ta 'moral bi' ali 'ne bi smel' izraža neki novi odnos afirmacije, bi ga morali opaziti in pojasniti in istočasno razložiti, kar se zdi povsem nepojmljivo, kako lahko ta novi odnos izpeljemo iz drugih, ki so od njega povsem različni.« (Hume, *A Treatise of Human Nature*, T3.1.1.27)

V literaturi je ta odlomek, v katerem Hume opisuje »vulgarne« sisteme morale, osnova za tako imenovan »Humov zakon«, ki v ortodoksni interpretaciji pravi, da najstev ne moremo izpeljati iz dejstev, nobena obveza ali zahteva ne sledi iz množice premis, v kateri nastopajo samo opisne propozicije o tem, da je nekaj tako ali tako. Noben vrednostni sklep ne more slediti iz množice zgolj faktičnih premis. Tolmačenje tega mesta in zakona samega je sicer sporno, toda praktično je še vedno dober napotek za rekonstrukcijo argumentov ta, da mora v premisah argumenta, ki se ukvarja s preskriptivno temo in ima v sklepu neki 'naj' ali '(ne) smeš', nastopati najstvo, dopustitev, prepoved ali pa zanikanje prepovedi v eni od svojih oblik.

Aristotel in Hume nam morda nista v veliko pomoč, kljub temu pa nekakšno *logiko* takšnih pojmov razbere vsakdo, ki razume njihov pomen. In razumemo jo v zelo zgodnji dobi življenja. Najstnik ve, da sta zahtevi »Ne smeš se vrniti domov po osmi zvečer!« in »Ni obvezno, da prideš domov ob osmih« med seboj logično nezdružljivi. Prav tako ve, da je zahteva, »Zmagati moraš v šolskem tekmovanju v teku!« ko je to zaradi okoliščin (recimo zvita noga) nemogoče, nesmiselna, saj moraš samo to, kar zmoreš.

V razumevanju logike teh pojmov se bomo oprli na naravni jezik ter logično-filozofsko zgodovino. Vzemimo nekaj primerov uporabe izrazov *morati* in *lahko*:

1. Če vržem kamen v zrak, potem *mora* pasti na tla.
2. Na izpit se *lahko* prijaviš največ pet dni pred rokom.
3. Pomagati *moraš* ženici čez prometno cesto.
4. Obtoženi je kriv, ker *bi lahko* ravnal drugače.
5. V veljavnem argumentu sklep *mora* slediti iz premis.
6. V tem osebnem avtomobilu se *lahko* vozi največ pet oseb.
7. *Morala* bi se prijaviti na prvi rok.

V naravnem jeziku 'morati' lahko izraža obvezo (normo) – primer (3) – ali nujnost (nujno je, da …) – primera (1) in (5). Izraz 'lahko' pomeni neko dopustnost (dovoljenost – 'smeš') – primer (6) – ali pa možnost (mogoče je, da …) – primer (4). Nekateri primeri so dvoumni, recimo (2): ali prijava tri dni pred izpitom ni dopustna ali sploh ni več mogoča?

Filozofi ločijo med *deontično* in *aletično* modalnostjo. Prva je povezana s pojmom obveze (zahteve, norme), druga s pojmom resnice (gr. *aletheia*). (Aletično) možno resnična propozicija je tako tista, katere zanikanje ni nujna resnica – modalitete ("modus" = način) označujejo način posedovanja resnice. Beseda 'deontičen' izvira iz grške besede 'deóntos' – »tisto, kar veže, obvezuje«, ki pomeni dolžnost ali tisto, kar naj bo. Bentham je uporabljal izraz *deontologija* za *znanost o morali*, Mally (prim. Reicher 2006) pa je prvi uvedel izraz »Deontik« za logično preučevanje normativne rabe jezika. 'Morati' v primeru dejanj lahko deluje aletično – »nemogoče je ravnati drugače« ali pa deontično – »prepovedano, nemoralno ali morda samo nespametno je ravnati drugače«. Tudi deontična raba sama je večpomenska – v primeru (3) gre za neko dolžnost, v primeru (7) pa za neko 'prudencialno' nujnost (moraš, če želiš doseči nek cilj ali moraš glede na najboljšo presojo o tem, kaj je dobro zate …). A obveze so lahko tudi legalne (davčni upravi *moraš* prijaviti prodajo nepremičnine), religiozne (*moraš* se udeležiti nedeljske maše) in še kakšne.

Že v srednjem veku so odkrili podobnost med pojmoma deontične obveznosti in aletične nujnosti ter možnosti in dopustnosti. Za Leibniza so deontične kategorije (obvezno, dopustno, prepovedano) »legalne modalitete« (lat. *iuris modalia*) – ugotovil je, da za njih veljajo osnovni zakoni modalne logike. Leibniz je tudi avtor zelo moderne zamisli, da lahko deontične pojme označimo s pomočjo modalnosti: dopustno je tisto, »kar je mogoče, da stori dober človek«, obvezno pa tisto, »kar je nujno, da stori dober človek«. (Hilpinen, 2002: 500) V 20. stoletju je za von Wrighta izhodišče za izgradnjo sodobne deontične logike teza, da je odnos med »nujnostjo« in »možnostjo« enak odnosu med »dolžnostjo« in »dopustnostjo.« Tako je neka propozicija nujna, če in samo če njena negacija ni mogoča – »Nujno je, da je vsaka oseba moralno odgovorna« če in samo če »ni mogoče, da neka oseba ni moralno odgovorna«. In podobno je neko stanje stvari obvezno, če in samo če ni dopustno stanje stvari, ki ga izraža zanikanje prvotne propozicije. Tako je obvezno, da ne ubijemo nedolžne osebe, če in samo če ni dopustno, da ubijemo nedolžne osebe.

Osnova vsake logike modalnih pojmov je po Łukasiewiczu modalni kvadrat. Navajata ga že srednjeveška logika William iz Sherwooda in Peter Španski, veljal pa naj bi že za Aristotelovo modalno logiko. Modalni kvadrat temelji na analogiji med nujnostjo in splošnostjo, ki jo kodificira Aristotelov logični kvadrat odnosov med kategoričnimi propozicijami. Nujnost ('□') in možnost ('◊') sta v modalni logiki operatorja (delujeta kot klasična negacija – iz enostavnih propozicij (*p*) tvorita sestavljene – »Nujno je, da *p*« ali '□p'). Podobno velja za obveznost ('O')[2], ki jo včasih imenujejo kar »deontična« nujnost: iz enostavnih propozicij (*p*) tvori sestavljene (»Obvezno je, da *p*« ali 'Op'). Po analogiji z modalnima pojmoma 'nujno' in 'možno' v deontični logiki nastopata operatorja moralne nujnosti ali 'obveznosti' ('Op' – obvezno (dolžnost, zahteva) je, da …; naj bi bilo res, da …; moraš ravnati tako, da …) in moralne ali deontične 'možnosti' ('Pp' – dopustno/dovoljeno/sprejemljivo je, da …; *p* smeš). Kot poseben operator včasih nastopa tudi pojem »prepovedano je, da …« ('Fp' – prepovedano je, da …; nedopustno je, da …; ne smeš …; ni zaželeno, da …). Če aletični in deontični nujnosti za primerjavo dodamo še izhodiščno aristoteljansko splošnost, dobimo naslednjo shemo:

Vsi S so P. Nujno je, da *p*. □*p* Obvezno je, da *p*. **O*p***	⇐ NASPROTJE ⇒ (kontrarnost)	Noben S ni P. ¬◊*p* Nemogoče je, da *p*. **F*p*** Prepovedano je, da p.
↓ Ta S je P.* Dejansko *p*. ↓	PROTISLOVJE	↓ Ta S ni P.* Dejansko ne-*p*. ↓
Nekateri S so P. * Mogoče je, da *p*. ◊*p* Dopustno je, da *p*. **P*p***	⇐ PODNASPROTJE ⇒ (subkontrarnost)	Nekateri S niso P.* ¬*p* Mogoče je, da ne *p*. **P¬*p*** Dopustno je, da ne *p*.

Znak '↓' označuje odnos sledenja, a tu velja biti pazljiv. Samo za nujnost velja, da iz nujnosti sledi (dejanska) resnica, iz (dejanske) resnice pa možna resnica. V kvadratu kategoričnih propozicij sklepanje iz »vsi« na »nekateri« velja samo, če predpostavimo, da termina *S* in *P* nista prazna (iz »Vsi škrati so majhni« ne sledi »Ta škrat je majhen« in »Nekateri škrati so majhni«, saj škratov ni) – zato zvezdica '*'. Iz obveznosti nečesa pa žal ne sledi ničesar o dejanski izpol-

[2] V besedilu bom zaradi lažje berljivosti uporabljal izraze dolžnost, obveza, zahteva …

njenosti te obveze. Iz dejanske resnice prav tako ne sledi dopustnost (dogaja se marsikaj, kar je prepovedano …), iz obveznosti pa lahko izpeljemo dopustnost.

Dejstvo, da iz dolžnosti ne sledi ničesar o dejanski (ne)izpolnjenosti te dolžnosti, kaže, da logika deontičnih pojmov ni ekstenzionalna (ne moremo jim določiti resničnostne tabele):

p	Op
R	?
N	?

»Da bi se izognili takim dogodkom [pretepli so nedolžne otroke, op. av.], ki so tudi nam neljubi, naj se tisti, ki nimajo namere kršiti javnega reda in miru, čim prej odstranijo s kraja, kjer potekajo izgredi,« je pisalo v uradnem sporočilu policijske uprave. Naj bo *p* – »Tisti, ki nimajo namere kršiti javnega reda in miru, se hitro odstranijo s kraja, kjer potekajo izgredi«, in naj bo *q* – »Tisti, ki imajo namero kršiti javni red in mir, se ne odstranijo hitro s kraja, kjer potekajo izgredi«. Naj bo *r* – »Policija je pretepla nedolžne otroke«. Potem vidimo: *p* je (v konkretnem primeru) neresničen, 'O*p*' pa resničen (po priporočilih policije); *q* je neresničen (pravi izgredniki so hitro pobegnili), 'O*q*' pa neresničen; *r* je resničen, 'O*r*' pa neresničen (pravzaprav je res 'F*r*'!). Kakšne stvari dejanske so, nam ne pove ničesar o tem, kakšne *bi* morale biti. To je, med drugim, imel v mislih Hume s svojo tezo, da najstev ne moremo izpeljati iz dejstev (prim. tudi Bonevac, 2003: 363). V bolj prozaični logiki to pomeni, da operator 'O' ni ekstenzionalen (je *intenzionalen*), torej deontične logike ne moremo zgraditi s pomočjo resničnostnih tabel.

Izhodišče za izgradnjo sodobne deontične logike (imenovano tudi logika norm, logika obligacij, logika normativnih sistemov, logika ukazov) je podobnost med pojmoma obveznosti in nujnosti, saj so modalne logike danes dobro znani in temeljito preučevani sistemi intenzionalnih logik. Včasih deontično logiko uvrščamo med filozofske logike, saj filozofsko zanimivi normativni izrazi nastopajo kot nove konstante, ki postanejo del logične oblike (tako kot negacija, konjunkcija, kvantifikator …). Seveda pa v logiki ne pričakujte vsebinskih filozofskih trditev tipa »Ravnaj tako, da boš vedno maksimiral ugodje!«, ampak le splošna načela, ki urejajo abstraktne logične odnose, recimo: »Če je obvezno, da *p*, in obvezno da *q*, potem je obvezno oboje, *p* in *q*.« Logika uvede natančni formalni jezik, ki (čimbolj) ustrezno prevaja normativne izraze naravnega jezika, prikaže odnose med normativnimi pojmi (recimo »kar je obvezno, je dopustno«) ter med normativnimi in ne-normativnimi (recimo »smeš samo tisto, kar je možno«). Logična vprašanja so – kakšni odnosi logičnega sledenja veljajo med takšnimi pojmi? Ali so dane propozicije združljive? Tudi ta abstraktna vprašanja so lahko v praksi zelo pomembna – UNESCO zaposluje profesionalne logike za povsem »logične« nasvete glede raznih normativnih aktov, deklaracij, ipd.!

Standardni postopek za odgovor na logična vprašanja v intenzionalnih logikah je aksiomatski sistem – določitev vseh tez (teoremov, tavtologij), ki veljajo na nekem področju, iz majhnega števila začetnih aksiomov in pravil. Na tak način je prvi formalni sistem deontične logike predstavil E. Mally (*Grundgesetze des Sollens*, 1926).[3] Logik analizirani pojem označi s pomočjo aksiomatskega sistema, v katerem s pomočjo značilnih tez in pravil predstavi osnovne logične značilnosti preučevanega pojma.

Uporabi enotnega simbolnega sistema za propozicionalno (stavčno) in deontično logiko je nasprotoval drugi znani pripadnik graške šole France Veber. Za Vebra je deontična logika netradicionalna logika 'čustvovanja' in 'stremljenja'. Veber govori o dveh vzporednih logikah, o tradicionalni ali aristotelovski logiki »umske poti« in o logiki »nagonske pameti« (*Etika*, *Prvi poizkus eksaktne logike nagonske pameti*, Ljubljana, 1923). No, nagonska pamet je za Vebra kar morala in morda nas nasprotovanje logični formalizaciji morale opozori na vprašanja *osnov* deontične logike.

Deontična logika je logika normativnih in preskriptivnih pojmov, ki nastopajo v vrednostnih in normativnih sodbah. V klasični formalni logiki takšne norme niso resnične ali neresnične, saj se obnašajo kot ukazi (»Ne hodi po travi!«), ne pa kot trditve, da je nekaj tako ali tako. Dejstvo je, da je smrtna kazen v mnogih državah najvišja kazen za določene zločine. Vrednostna sodba pa je, da je smrtna kazen moralno neupravičena. Propozicija, ki pravi, da je pri nas smrtna kazen uzakonjena, je neresnična. Trditev, da bi smrtna kazen *morala* biti uzakonjena, pa, striktno gledano, ni neresnična, ampak (ne)upravičena ali morda (ne)utemeljena. Kako lahko potem uporabimo temeljne logične pojme logičnega sledenja in veljavnosti, ki ju definiramo s pojmom resnice? Danski filozof Jørgensen je problem predstavil kot dilemo. Na eni strani je jasno, da lahko ukaze in norme izpeljemo iz drugih norm in da sta dve normi lahko logično nezdružljivi, torej obstaja nekakšna logika takšnih pojmov. Po drugi strani pa ukazi niso resnični ali neresnični, zato o logiki ukazov nima smisla govoriti.

Večina logikov problem rešuje tako, da opozori na dve rabi normativnih stavkov. Lahko jih uporabljamo za izražanje *norm* in ukazov ali pa za izražanje *normativnih propozicij*, opisnih propozicij o normah, ki sporočajo, da je nekaj obvezno, dopustno, prepovedano … glede na dani sistem norm. Stavek:

Motorna vozila morajo voziti po desni strani ceste.

lahko izraža ukaz (zapoved), namenjen voznikom, ali pa propozicijo, ki opisuje, sporoča nekaj o prometnih pravilih v neki državi. Ta propozicija je resnična v Sloveniji, ni pa resnična v Veliki Britaniji (prim. Hilpinen, 1971: 164). Normativne propozicije so lahko resnične ali neresnične, zato je možna tudi *logika* takšnih propozicij.

[3] V Kranju rojeni filozof in logik, ki je leta 1925 nasledil Meinongovo stolico v Gradcu. Prim. Reicher 2006.

2.

Sodobna modalna logika je oživila staro Leibnizovo idejo, da je nujna resnica tista, ki je resnična v vseh možnih svetovih, možna pa tista, ki je resnična vsaj v enem možnem svetu (prim. Šuster, 1994). Toda moralno »nujne« resnice niso resnične v vseh logično možnih svetovih, ampak le v vseh svetovih določene vrste. Iz perspektive deontike opazujemo druge možne svetove glede njihovih moralnih vrednot. Zanimajo nas tisti svetovi, v katerih so izpolnjene vse norme dejanskega sveta. Žal dejanskega sveta ne bo med temi idealnimi svetovi, ker ne velja, da so vse obveze tudi dejansko izpolnjene. Idealni svetovi ne bodo čisto popolni, med seboj se bodo razlikovali v značilnostih, ki nas ne zanimajo z vidika obvez in norm (nekateri bodo imeli več, drugi manj rek; v nekaterih bodo ljudje nosili črne nogavice, v drugih črtaste ipd.). Toda v vseh idealnih svetovih bodo izpolnjene vse moralne norme dejanskega sveta (v teh svetovih ne bo umorov, nepravičnih vojn, mučenja nedolžnih, prevar in prelomljenih obljub …). Potem velja, da je nekaj obvezno na dejanskem svetu, če in samo če je resnično na vseh idealnih svetovih (glede na dejanski svet). Ali: 'Op' je resnično na dejanskem svetu, če in samo če je *p* resnično na vseh idealnih svetovih. Poenostavljeno: »najstva« so resnična na vseh moralno popolnih svetovih. Enostaven je tudi pogoj za dopustnost: nekaj je dopustno na dejanskem svetu, če in samo če je resnično na vsaj enem idealnem svetu (glede na dejanski svet).

Za nujnost ('□') in možnost ('◊') vemo, da veljata med njima naslednji logični ekvivalenci, ki omogočata, da enega definiramo s pomočjo drugega: »$\Box p \leftrightarrow \neg\Diamond\neg p$« in »$\Diamond p \leftrightarrow \neg\Box\neg p$«. Po analogiji iz kvadrata in logične zakonitosti, da je dani izraz logično ekvivalenten zanikanju izraza, ki je prvemu protisloven, razberemo vrsto logičnih ekvivalenc in implikacij, ki veljajo za pojma obveznosti in dopustnosti:

$Op \leftrightarrow \neg P\neg p$	// protislovje »po diagonali«, začnemo levo zgoraj
$Fp \leftrightarrow \neg Pp$	// protislovje »po diagonali«, začnemo desno zgoraj
$\neg(Op \wedge Fp)$	// nasprotje zgoraj
$Op \rightarrow Pp$	// leva stranica kvadrata
$Fp \rightarrow P\neg p$	// desna stranica kvadrata

V teh primerih je *p* propozicija, ki opisuje neko stanje stvari (po sodobnem razumevanju, pri von Wrightu gre sicer za ime nekega dejanja). V izgradnji standardnega sistema deontične logike (SDL) začnimo kar z naslednjo logično ekvivalenco:

[Def O] $Op \leftrightarrow \neg P\neg p$

Če bi začeli v spodnjem desnem kotu kvadrata, bi dobili:

1 $P\neg p \leftrightarrow \neg Op$

V propozicionalni logiki velja načelo substitucije [SUB] – v logični ekvivalenci lahko, tako kot v vsaki tavtologiji, propozicionalno črko *p* nadomestiš z drugo črko ali kombinacijo črk, če je ta zamenjava uniformna (na vseh mestih nastopa *p*), pa bo začetni izraz še vedno logična ekvivalenca. Tako zamenjamo v (1) 'p' z '¬p' in dobimo:

2 $P\neg\neg p \leftrightarrow \neg O\neg p$

Zdaj morda takoj vidimo ekvivalenco, ki omogoča, da dopustnost (moralno možnost) *P* definiramo s pomočjo *O* (moralne nujnosti):

[Def P] $Pp \leftrightarrow \neg O\neg p$

Ampak ta korak, ki temelji na zamenjavi 'p' z '¬¬p' *znotraj* izraza 'P¬¬p', ni samoumeven. Potrebno je pravilo, ki nam pove, kako se zakoni (tavtologije) propoziconalne logike obnašajo *znotraj* konteksta deontičnih operatorjev ('P' in 'O'). To je morda še najmanj sporno pravilo deontične logike, včasih imenovano pravilo normalnosti, ki označuje vsako klasično modalno logiko (v poimenovanju pravil sledim delu Chellas 1980):

[RE-P] Iz $\vdash \phi \leftrightarrow \psi$ izpelji $\vdash P\phi \leftrightarrow P\psi$

Zato lahko iz '$\vdash \neg\neg p \leftrightarrow p$' izpeljemo '$\vdash P\neg\neg p \leftrightarrow Pp$', dokazano ekvivalentne izraze pa lahko med seboj zamenjujemo in tako iz (2) izpeljemo ekvivalenco [Def P], ki nam pove, kako lahko dopustnost izrazimo s pomočjo obveze. V deontični logiki je operator obveznosti izbran kot osnovni, s katerim definiramo vse ostale. Zato v osnovnem sistemu deontične logike nastopa definicija:

[Def P] $P\phi =_{def} \neg O\neg\phi$

Ker je 'O' osnovni operator, je tudi osnovno pravilo deontične logike (*p*ravilo *N*ormalnosti, tudi »monotonija«), ki pravi, da dokazljivo ekvivalentna izraza ostaneta dokazljivo ekvivalentna, če postavimo pred njiju izbrani osnovni deontični operator:

[RON] Iz $\vdash \phi \leftrightarrow \psi$ izpelji $\vdash O\phi \leftrightarrow O\psi$

Iz kvadrata in ekvivalenc [Def O] in [Def P] sta v SDL vključena definicija [Def P] in pa naslednja implikacija:

[D] $O\phi \rightarrow P\phi$

Za SDL je značilen tudi aksiom, ki kaže na modalno poreklo SDL (temeljni aksiom [K] – '$\Box (p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q)$') :

[OK] $O(p \rightarrow q) \rightarrow (Op \rightarrow Oq)$

Kaj bi pomenilo, če OK ne bi veljal? Potem bi bilo res '$O(p \rightarrow q)$' in 'Op', ne pa 'Oq.' Ker so obveze resnične na vseh moralno popolnih svetovih, to pomeni, da v nekem idealnem svetu velja '$(p \rightarrow q)$' ter 'p', ne pa 'q'. V tem idealnem svetu torej ne velja *modus ponens*!? Potem sploh ne velja več nobena logika, zato je [OK] upravičeno sprejeta kot ena od osnovnih tez. Mnogo bolj sporno pa je naslednje pravilo sklepanja sistema SDL:

[NEC] Iz $\vdash \phi$ izpelji $\vdash O\phi$

V modalni logiki pravilo '$Iz \vdash \phi$ izpelji $\vdash \Box\phi$' ni sporno, saj je tisto, kar je logično izpeljivo (teorem), zares tudi nujno. Toda [NEC] v SDL pravi, da so teoremi *obligatorni*. To nam zagotavlja, da vedno obstaja nekaj obveznega; če nič drugega, vsaj resnice logike. Pravilo je čudno – zakaj bi bil, denimo, zakon izključene tretje možnosti '$p \vee \neg p$' nekaj *moralno* obveznega? Pa recimo, da *ni*. Potem velja:

$\neg O(p \vee \neg p)$

Po [Def P] to pomeni:

$P\neg(p \vee \neg p)$

Po DeMorganu potem dobimo:

$P(p \wedge \neg p)$

Če zanikamo [NEC], potem so protislovja moralno dopustna. Spomnimo se, da je nekaj dopustno na dejanskem svetu, če in samo če je resnično na vsaj enem idealnem svetu (glede na dejanski svet). Torej obstaja idealni svet, na katerem so resnična logična protislovja? Nemogoče! V osnove sistema in v analogijo z modalno logiko je zato vgrajeno pravilo [NEC], ki zagotavlja, da je SDL le ena od dobro znanih modalnih logik, ki smo ji dodelili deontično interpretacijo.

Standardni aksiomatski sistem deontične logike (SDL) je razširitev klasične propozicionalne logike (PL), ki ji dodamo enomestni deontični operator 'O'.

Kot osnovo za PL vzemimo kar Russellov aksiomatski sistem (prim., recimo, Uršič, Markič 2003). SDL potem vsebuje:

1) Primitivni (nedefinirani) pojmi
   Negacija '¬', disjunkcija '∨', oklepaji '(' in ')', neskončna množica propozicionalnih črk *p, q, r, . . .* (z ali brez indeksov) *ter* znak za »obvezno je, da ….« 'O'.

2) Definicije
   Standardne definicije konjunkcije '∧', implikacije '→' in ekvivalence '↔'.

   [Def P] $P\phi =_{def} \neg O\neg\phi$

3) Pravila tvorbe pravilno oblikovanih izrazov (POI)
   Pravila tvorbe POI v jeziku PL.

   Če je ϕ pravilno oblikovan izraz, potem sta to tudi $O\phi$ in $P\phi$.

4) Pravila sklepanja
   Pravila PL – modus ponens [MP] »Iz ϕ in $\phi \rightarrow \psi$ izpelji ψ« in pravilo substitucije [SUB]: »Propozicionalno črko *p* lahko (v dokazu) nadomestiš z drugo črko ali kombinacijo črk, če je ta zamenjava uniformna (na vseh mestih nastopa *p*).«

   [NEC] Iz $\vdash \phi$ izpelji $\vdash O\phi$

5) Aksiomi
   Vsi teoremi (teze) propozicionalne logike (sistem PL označen z Russellovim aksiomatskim sistemom)

   [OK] $O(p \rightarrow q) \rightarrow (Op \rightarrow Oq)$
   [D] $Op \rightarrow Pp$

Krajše – SDL je določen s propozicionalno logiko PL in naslednjimi značilnimi tezami in pravili:

[Def P] $P\phi =_{def} \neg O\neg\phi$
[NEC] Iz $\vdash \phi$ izpelji $\vdash O\phi$
[OK] $O(p \rightarrow q) \rightarrow (Op \rightarrow Oq)$
[D] $Op \rightarrow Pp$

Oznako PL bomo uporabili, kadarkoli se bomo sklicevali na kako tezo (tavtologijo) ali pravilo klasične propozicionalne logike. V dokazu neke teze v

sistemu SDL lahko vedno vpeljemo poljubno tavtologijo PL ali uporabimo kako propozicionalno veljavno pravilo sklepanja. V sistemu SDL je veljavnih nekaj značilnih tez in pravil, njihovi dokazi pa nudijo dober vpogled v logiko sistema. Začnimo s tezo, da logična protislovja niso obvezna (protislovja so označena kot '⊥', tavtologije pa kot 'T'):

[OD] $\neg O\bot$

Protislovja so paradigma za nekaj, kar je logično nemogoče, zato [OD] lahko beremo tudi kot tezo, da nihče ne more biti pod obvezo, da stori tisto, kar je nemogoče. To pa je, po obratu, natanko znano Kantovo načelo: če moraš, potem zmoreš (*Du kannst, denn du sollst*)! Izpeljava je enostavna:

1.	T	PL
2.	OT	NEC
3.	$OT \rightarrow PT$	D
4.	PT	2, 3 MP
5.	$\neg O\neg T$	4 [Def P]
6.	$\neg O\bot$	PL (zanikanje tavtologije je protislovje)

Spomnimo se, da bi zanikanje pravila [NEC] pomenilo, da so protislovja moralno dopustna. To je bilo v nasprotju z interpretacijo dopustnosti kot resnice na nekem idealnem svetu – tisto, kar je dopustno, mora biti možno. Drugače povedano, smeš samo tisto, kar tudi zmoreš. Zdaj vidimo, da iz tega (in nekaj očitnih resnic PL ter Def P) sledi, da moraš samo tisto, kar tudi zmoreš!

Zelo značilno (in, kot bomo videli, sporno) je tudi naslednje pravilo SDL:

[ROM] Iz $\vdash \phi \rightarrow \psi$ izpelji $\vdash O\phi \rightarrow O\psi$

Izpeljava (spomnimo se, da v aksiomatskem sistemu v izpeljavi nastopajo samo *teze* ('K') in tisto, kar je iz njih izpeljivo):

1	$\phi \rightarrow \psi$	Domneva
2	$O(\phi \rightarrow \psi)$	1 NEC
3	$O(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (O\phi \rightarrow O\psi)$	OK
4	$O\phi \rightarrow O\psi$	2, 3 MP

Pravilo [ROM] nastopa tudi v obliki, ki ponazarja, da gre za tezo, po kateri so logične posledice obligacij prav tako obligatorne (zaprtost 'O' za odnos logičnega sledenja): »Iz $O\phi$ in $\phi \vdash \psi$ izpelji $O\psi$.« Še dokaz te zveze:

1	Oϕ	Domneva
2	ϕ ⊢ ψ	Domneva
3	⊢ ϕ → ψ	2 PL
4	Oϕ → Oψ	3 ROM
5	Oψ	1, 4 MP

Intuitivno pravilo pravi, da moramo storiti vse, kar je potrebno, da izpolnimo svoje obveznosti. Če je obvezno, da *p* in je *q* nujni pogoj za *p* (če je res, da *p*, potem mora biti res, da *q* ali 'nujno p → q'), potem si obvezen ravnati tako, da bo res, da *q*. Recimo – obvezno je, da se udeležim sestanka. Če grem na sestanek, potem (nujno) zamudim prenos nogometne tekme. Torej je obvezno, da zamudim prenos nogometne tekme. Na drug način to izrazimo tudi s tezo, da so zadostni pogoji za tisto, kar je prepovedano (nedopustno), tudi sami prepovedani. Recimo: če uporabimo vojaška silo (*v*), bomo ogrozili življenja talcev (*t*). To pa je nesprejemljivo (¬P*t*), zato ne *smemo* uporabiti vojaške sile (¬P*v*).

Zlahka vidimo, da različica [ROM] velja tudi za dopustnost: »Iz ⊢ ϕ → ψ izpelji ⊢ Pϕ → Pψ.« Še dokaz:

1	ϕ → ψ	Domneva
2	¬ψ → ¬ϕ	1 PL
3	O¬ψ → O¬ϕ	2 ROM
4	¬O¬ϕ → ¬O¬ψ	3 PL
5	Pϕ → Pψ	4 [Def P]

Zato velja tudi:

Iz Pϕ in ϕ ⊢ ψ izpelji Pψ.

In primer, ki ponazori to sklepanje. Dopustno je, da grem na naslednji izpitni rok. Nujno je, da če grem na naslednji izpitni rok, potem zamudim prvi izpitni rok. Torej je dopustno, da zamudim prvi izpitni rok.

V nekaterih aksiomatizacijah SDL nastopa značilna teza, da je obveznost distributivna čez konjunkcijo:

[OR] $O(p \wedge q) \leftrightarrow (Op \wedge Oq)$

Še izpeljava:

1	$(p \wedge q) \rightarrow p$	PL
2	$O((p \wedge q) \rightarrow p)$	1 NEC
3	$O((p \wedge q) \rightarrow p) \rightarrow (O(p \wedge q) \rightarrow Op)$	OK
4	$O(p \wedge q) \rightarrow Op$	2, 3 MP
5	$(p \wedge q) \rightarrow q$	PL
6	$O((p \wedge q) \rightarrow q)$	5 NEC
7	$O((p \wedge q) \rightarrow q) \rightarrow (O(p \wedge q) \rightarrow Oq)$	OK
8	$O(p \wedge q) \rightarrow Oq$	6, 7 MP
9	$O(p \wedge q) \rightarrow (Op \wedge Oq)$	4, 8 PL
10	$(p \wedge q) \rightarrow (p \wedge q)$	PL
11	$p \rightarrow (q \rightarrow (p \wedge q))$	10 PL
12	$Op \rightarrow O(q \rightarrow (p \wedge q))$	11 ROM
13	$O(q \rightarrow (p \wedge q)) \rightarrow (Oq \rightarrow O(p \wedge q))$	OK
14	$Op \rightarrow (Oq \rightarrow O(p \wedge q))$	12, 13 PL
15	$(Op \wedge Oq) \rightarrow O(p \wedge q))$	14 PL
16	$O(p \wedge q) \leftrightarrow (Op \wedge Oq)$	9, 15 PL

V nekaterih aksiomatizacijah SDL ima teza (15) posebno ime:

[AGG] $(Op \wedge Oq) \rightarrow O(p \wedge q)$

V naši oznaki sistema nastopa definicija [Def P], s katero smo 'P' označili s pomočjo 'O'. V nekaterih oznakah SDL pa operator dopustnosti sploh ne nastopa, saj lahko vse, kar želimo, izrazimo tudi brez njega. Značilni deontični aksiom [D] potem nastopa v obliki:

[D'] $Op \rightarrow \neg O \neg p$

Spomnimo se, da smo za izpeljavo [Def P] potrebovali pravilo:

[RON] Iz $\vdash \phi \leftrightarrow \psi$ izpelji $\vdash O\phi \leftrightarrow O\psi$

Zdaj lahko pokažemo, da je pravilo [RON] izpeljivo iz SDL, v katerem [D'] nadomesti [D]:

1	$\phi \leftrightarrow \psi$	Domneva
2	$(\phi \rightarrow \psi) \wedge (\psi \rightarrow \phi)$	1 PL
3	$O((\phi \rightarrow \psi) \wedge (\psi \rightarrow \phi))$	2 ROM

4	$O(\phi \rightarrow \psi) \wedge O(\psi \rightarrow \phi)$	3 OR
5	$O(\phi \rightarrow \psi)$	4 PL
6	$O(\psi \rightarrow \phi)$	4 PL
7	$O(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (O\phi \rightarrow O\psi)$	OK
8	$O\phi \rightarrow O\psi$	5, 7 MP
9	$O(\psi \rightarrow \phi) \rightarrow (O\psi \rightarrow O\phi)$	OK
10	$O\psi \rightarrow O\phi$	6, 9 MP
11	$O\phi \leftrightarrow O\psi$	8, 10 PL

Kot vemo, lahko isto množico logičnih tez označimo (aksiomatiziramo) na različne načine. Ule (1997: 89), denimo, navaja naslednjo aksiomatizacijo SDL: [PL], [D], [AGG], [Def P] in [RON]. Izpeljivost [AGG] in [RON] iz naše predstavitve sistema SDL ponazarja, da gre le za različne oznake istega sistema deontičnih resnic.

V SDL je dokazljiva distributivnosti dopustnosti čez disjunkcijo:

$(Pp \wedge Pq) \leftrightarrow P(p \wedge q)$

Ne pa tudi čez konjunkcijo:

$(Pp \wedge Pq) \leftrightarrow P(p \wedge q)$

Če nadomestimo 'q' z '¬p', bi iz zgornje distributivnosti dopustnosti čez konjunkcijo dobili:

$(Pp \wedge P\neg p) \leftrightarrow P(p \wedge \neg p)$

Leva stran je včasih sprejemljiva (dopustno je, da razmišljaš o Kantu, in dopustno je, da ne razmišljaš o Kantu), desna pa nikdar, saj je v SDL dopustno samo tisto, kar je možno (ni mogoče, da hkrati razmišljaš in ne razmišljaš o Kantu).

Kako naprej? Ali smo pokrili že vse smiselne teze deontične logike? Vprašanje, ki ostaja odprto, je, kaj storiti z večkratnimi nastopi deontičnih modalitet (iteracije operatorjev 'P' in 'O'). Za mnoge sprejemljiv dodatni aksiom SDL je teza:

[OT] $O(Op \rightarrow p)$

[OT] *zahteva*, da so obligacije izpolnjene. Vemo, da iz obligacije ne sledi resnica ('$Op \rightarrow p$' ni teza), ampak morala pa bi! Z dodatkom [OT] takoj sledi '$OOp \leftrightarrow Op$':

1.	$O(Op \rightarrow p)$	OT
2.	$O(Op \rightarrow p) \rightarrow (OOp \rightarrow Op)$	OK
3.	$OOp \rightarrow Op$	1, 2 MP

Zelo težko pa je v naravnem jeziku najti interpretacijo za obrat te implikacije, 'Op → OOp'. Z dodatkom te teze bi se ob [OT] vsi večkratni nastopi *O* reducirali na en sam nastop (saj bi veljalo 'Op ↔ OOp').

Zanimivo je, da je Prior zagovarjal naslednji aksiom (Hilpinen, 1971: 15):

$(Op \wedge (p \rightarrow Oq)) \rightarrow Oq$

V grobem: »Če smo obvezni, da storimo, da *p*, in če iz *p* sledi obveza, da *q*, potem moramo storiti *q*.« A to ne more biti teza! Recimo, da smo obvezni izpolniti obljubo pomoči prijatelju v soboto zvečer ('Op') in da iz pomoči prijatelju sledi, da moramo preklicati večerjo v soboto zvečer ('p → Oq)'). A iz tega še ne sledi, da moramo preklicati večerjo v soboto zvečer – temu se izognemo, če pač ne izpolnimo začetne obljube prijatelju ('Op ∧ (p → Oq)' je potem še vedno resnično). Samo če bi iz obveze, da *p*, sledila resnica, da *p*, bi to veljalo. To pa žal ne sledi.

3.

»Če je tvoje edino orodje kladivo, potem boš težil k temu, da boš vsako stvar obravnaval kot žebelj,« pravi Krauss (Krauss, 2007). Napredek sodobne fizike je bil po Kraussu prav v tem, da je pokazala, kako je nove probleme mogoče zvesti na že rešene. Podobno velja za deontično logiko – njen sodobni razvoj se začne z von Wrightom (1951), ki sistematično razvije staro zamisel, da je deontična logika posebni primer modalne logike, saj je 'O' samo posebno tolmačenje operatorja nujnosti ('□'). A vsaka stvar ni žebelj in vsaka deontična modalnost ni (enostavno) zvedljiva na aletično. Od vsega začetka spremljajo deontično logiko kritike, da SDL vsebuje paradoksalne trditve. Najbolj enostaven je Rossov paradoks (gre za Danca Alfa Rossa in ne bolj znanega britanskega etika W. D. Rossa), ki opozarja, da je v SDL teza:

$Op \rightarrow O(p \vee q)$

Izpeljava je enostavna:

1.	$p \rightarrow (p \vee q)$	PL
2.	$Op \rightarrow O(p \vee q)$	[ROM]

Ker nekateri vidijo vir težav v pravilu [NEC], si oglejmo še malo daljšo izpeljavo:

1.	$p \rightarrow (p \vee q)$	PL
2.	$O(p \rightarrow (p \vee q))$	1 NEC
3.	$O(p \rightarrow (p \vee q)) \rightarrow (Op \rightarrow O(p \vee q))$	OK
4.	$Op \rightarrow O(p \vee q)$	2, 3 MP

Sliši se zares paradoksalno: »Če moram oddati pismo na pošto, ga moram oddati ali zažgati.« Z vidika oznake resnice za 'Op' pa paradoksalnost izgine: deontične resnice so resnične v vseh idealnih svetovih. In če je *p* resnično v vseh idealnih svetovih, potem avtomatsko velja tudi 'p ∨ q'. Paradoksalnost je morda samo zadeva pragmatike in rabe jezika (čeprav se s tem vsi ne strinjajo). Po Gricu je učinkovita komunikacija mogoča le, če sogovorniki upoštevajo določena pravila – eno od njih pravi, naj bo naš prispevek v razgovoru toliko informativen, kot to razgovor zahteva. Če zahtevamo, da uslužbenec odda pismo, bi bilo zelo nenavadno to *izreči* kot zahtevo, da uslužbenec pismo odda ali pa ga zažge (Hilpinen, 1971: 22)!

Po različici pravila [ROM] za 'P' velja tudi: »$Pp \rightarrow P(p \vee q)$.« Nenavadno: »Če je dovoljeno kaditi, potem je dovoljeno kaditi ali ubijati.« Tudi tu je zgoraj opisana možna pragmatična rešitev, velja pa opozoriti na posebnost rabe veznika 'ali' v kombinaciji z dopustnostjo. Če rečem otroku: »Danes smeš ven na igrišče *ali* pa na obisk k prijatelju,« otrok to (pravilno) razume kot: »Smem ven na igrišče *in* smem na obisk k prijatelju.« Filozofi (von Wright) so uvedli posebni termin – »dopustitev po svobodni izbiri« (DSI, angl. *free choice permission*), ki ima drugačno logiko od standardne dopustitve 'P' v sistemu SDL. Za DSI *ne* velja načelo:

$$(Pp \vee Pq) \leftrightarrow P(p \vee q)$$

ampak:

$$P(p \vee q) \leftrightarrow (Pp \wedge Pq)$$

Za DSI potem sploh ne velja problematična teza '$Pp \rightarrow P(p \vee q)$'. V našem primeru: »Če je dovoljeno kaditi (*k*), potem je dovoljeno kaditi (*k*) ali ubijati (*u*).« Če je v konsekvensu dopustitev tipa DSI, potem ga simboliziramo kot '$Pk \wedge Pu$', ta konjunkcija pa seveda *ne* sledi iz antecedensa v obliki 'Pk'!

DSI kaže, da prevajanje normativnih izrazov v jezik SDL ni enoznačno. Na to opozarja tudi t. i. paradoks dobrega samaritana, ki je vedno pripravljen pomagati (Prior 1958):

(1) Obvezno je, da Novak pomaga Kovaču, ki so ga oropali.

A kaj pomeni, da Novak pomaga oropanemu Kovaču? Zdi se, da ta propozicija vsebuje dvoje – rop in pomoč:

(2) Novak pomaga Kovaču, ki so ga oropali, če in samo če Novak pomaga Kovaču (*p*) in Kovača so oropali (*k*).

Desna stran te ekvivalence je konjunkcija, tako dobimo (1') kot simbolizacijo za (1):

(1') $O(p \wedge k)$

Ampak zdaj v SDL sledi:

(3) $p \wedge k \vdash k$	PL
(4) $O(p \wedge k) \rightarrow Ok$	3 ROM
(5) Ok	1', 4 MP

Torej iz moralno neoporečne pomoči oropanemu, ki jo izraža (1), sledi (5): »Obvezno je, da so Kovača oropali«?? Prej bi rekli, da je res:

(6) Obvezno je, da Kovača ne oropajo.

Nekaj mora biti hudo narobe z logiko ali pa simbolizacijami. Nekateri s prstom kažejo na neustreznost pravila [ROM], ki nastopa, kot bomo videli, tudi v paradoksu imperativov prekršene dolžnosti. A zdi se mi, da je v ozadju prej izrazna neustreznost sistema SDL. Sprejemljivo rešitev po mojem mnenju predlaga Jackson (1985), ki opozarja na *relativnost* obvez glede na množico alternativ, ki se spreminja s kontekstom. Novak bi moral pomagati oropanemu Kovaču, a še bolje bi bilo, če Kovača sploh ne bi oropali. Kontekst (1) pa že predpostavlja obstoj ropa. Glede na alternativi *C1*: {Kovač je oropan in Novak mu ne pomaga; Kovač je oropan in Novak mu pomaga} je (1) resnično. Ko pa » … da Novak pomaga Kovaču, ki so ga oropali« zapišemo kot konjunkcijo »Novak pomaga Kovaču in Kovača so oropali«, potem se zdi, da so alternative, med katerimi izbiramo najboljšo, zbrane v kontekstu *C2*: {Kovač je oropan in Novak mu ne pomaga; Kovač je oropan in Novak mu pomaga; ropa ni}. Glede na *te* alternative pa je zadnja najboljša – moralo bi biti res, da Kovač sploh ni oropan, kot to zatrjuje (6), (1) pa je v tem primeru neresnično. Sprememba konteksta vodi do spremembe alternativ, glede na katere je nekaj določeno kot obvezno. (1) je res glede na kontekst *C1*, ne pa glede na kontekst *C2*.

Za Jacksona so vsakdanje sodbe o obvezah relativne glede na množice med seboj izključujočih se alternativ. »Obvezno je, da A glede na {A, A1, A2, A3, … Ai}« je resnično, če in samo če je A najboljša izbira med {A, A1, A2, A3, … Ai}. Določanje pomena normativnih sodb je zato bolj zapleteno kot enostavni pogoj »Obvezno je, da A« je res, če in samo če je A resnično na vseh idealnih svetovih (glede na dejanski svet). Jackson predlaga semantiko, ki jo sicer srečamo pri protidejstvenikih (prim. Šuster 2002). »Obvezno je, da A glede na {A, A1, A2, A3 … Ai}« je res, če in samo če je dejanskemu svetu najbližji A svet bolj idealen kot katerikoli dejanskemu svetu najbližji Ai svet. Do podobne semantike vodi razmislek o simbolizaciji pogojnikov v deontični logiki.

Posebna družina deontičnih paradoksov je povezanih z deontičnimi pogojniki (paradoksi izpeljane obveze, paradoksi imperativov prekršene dolžnosti – angl. *contrary-to-duty imperatives*). Chisholm je prvi opozoril na naslednjo množico trditev, ki se zdi konsistentna:

1. Obvezno je, da grem na pomoč k sosedu, ki mu gori hiša.
2. Obvezno je, da če grem na pomoč, soseda obvestim, da prihajam na pomoč.
3. Če pa ne grem na pomoč, je obvezno, da soseda ne obvestim o tem, da prihajam na pomoč.
4. Ne grem na pomoč.

(1) je primarna in brezpogojna dolžnost, (2) nam pove, kaj bi morali storiti, če izpolnimo primarno dolžnost. (3) pa je »imperativ prekršene dolžnosti«, ki govori o tem, kaj bi moralo biti res, če prekršim primarno dolžnost. In (4) je enostavno trditev o dejstvih, ki nam pove, da zares kršim svojo primarno dolžnost. Naj bo p – »Grem sosedu na pomoč« – in naj bo o – »Soseda obvestim, da prihajam na pomoč«. Ampak intuitivna simbolizacija teh trditev v SDL vodi v težave:

1. Op	d
2. $O(p \rightarrow o)$	d
3. $\neg p \rightarrow O\neg o$	d
4. $\neg p$	d

Potem iz (1) in (2) dobimo, da je obvezno soseda obvestiti o pomoči:

5. $O(p \rightarrow o) \rightarrow (Op \rightarrow Oo)$	OK
6. $Op \rightarrow Oo$	2, 5 MP
7. Oo	1, 6 MP

Toda iz (3) in (4) sledi, da obvestilo soseda ni obvezno:

8. O¬o	3, 4 MP
9. O¬o → ¬O¬¬o	D’
10. ¬O¬¬o	8, 9 MP
11. ¬Oo	10 RON

(7) in (11) sta si seveda v protislovju, a začetna množica (1) – (4) se zdi logično združljiva. V jedru paradoksa je (3), ki govori o tem, kaj bi moralo biti res, če prekršim neko dolžnost. Takšne obveze so pogoste v vsakdanjem življenju in pomembne za »življenjske« etične teorije, saj potrebujemo napotke o tem, kako ravnati tudi takrat, ko ne storimo tistega, kar bi morali. Slikoviti primer takšnega imperativa je »nežni umor« (tudi Forresterjev paradoks) – naslednja množica se zdi konsistentna:

1. Obvezno je, da ne ubijaš.
2. Če pa že ubijaš, potem ubijaj nežno.
3. Ubiješ Adolfa.

Dodajmo temu še »Nemogoče je, da nekoga ubiješ nežno, ne da bi ga pri tem zares ubil« ali – če nekoga nežno ubiješ, potem iz tega logično sledi, da ga ubiješ. A po standardni simbolizaciji v SDL takoj izpeljemo protislovje.

1. O ¬u	d
2. u → On	d
3. u	d
4. n ⊦ u	PL
5. On	2, 3 MP
6. Ou	4, 5 ROM
7. O ¬u → ¬O¬¬u	D’
8. ¬O¬¬u	1, 7 MP
9. ¬Ou	8 RON

(6) in (9) sta med seboj v protislovju. »Nežni umor« je postal slikovita oznaka za sicer zelo vsakdanje imperative prekršene dolžnosti. Vojna je sicer prepovedana, če pa že do nje pride, je obvezno, da vojskujoči spoštujejo humanitarne konvencije. Paradoksalno zgradbo (ne smeš *p*, ampak če pa to že počneš, počni to na način *q*!) zlahka razberemo tudi v naslednji množici:

Otroci ne bi smeli kolesariti po tej prometni ulici. (O¬k)
Če otroci že kolesarijo, potem morajo kolesariti s čelado. (k → Oč)
Otroci kolesarijo po tej ulici. (k)
Otroci ne morejo kolesariti s čelado, ne da bi pri tem kolesarili. (č ⊦ k)

Iz te množice trditev sledi, da otroci morajo kolesariti, obenem pa ni res, da morajo. Imperativi prekršene dolžnosti so pomembni, saj gre za vprašanje, kako logično razmišljati, kadar so dolžnosti prekršene. Kot ugotavlja McNamara (2006) predstavlja Chisholmov paradoks »začetno stopnjo rakete, s katero je deontična logika pridobila potrebno ubežno hitrost, da se je izvila iz objema normalne modalne logike« in dobila status posebne logike. Večina logikov se strinja, da imperativov prekršene dolžnosti ne moremo ustrezno predstaviti v SDL.

Videli smo, da gre pri teh paradoksih za zgradbo: obvezno je, da ne *p*, če pa že *p*, potem je obvezno, da *q*. Pogojnik (če *p*, potem obvezno *q*) pravi, da je *q* resničen v vseh svetovih, v katerih je res, da *p* (recimo, otroci imajo čelado v vseh svetovih, v katerih kolesarijo). No, ti svetovi niso idealni (svetovi, v katerih otroci kolesarijo po prometni ulici, takšni ne morejo biti), so pa takšni, da je v njih res, da *p*, in so drugače tako idealni, kot sploh so lahko svetovi, v katerih je prekršena zapoved, da ne *p*. Takšne »pogojne« obveze ne moremo predstaviti v SDL, saj tu nastopa samo operator 'O', ki govori o tem, kaj je res v vseh idealnih svetovih. Klasični popravek SDL je uvedba posebnega dvomestnega operatorja relativne obveze: 'O(q|p)' – obvezno je, da *q glede* na *p*. Semantična oznaka novega operatorja pa je:

> O(q|p) pomeni, da je *q* resničen v vseh možnih svetovih, v katerih je resnično, da *p*, in ki so v vseh drugih pogledih tako podobni idealnim svetovom, kot je le mogoče.

V našem zadnjem primeru simbolizacija za »Če otroci že kolesarijo, potem morajo kolesariti s čelado« zato ni 'k → Oč,' ampak 'O (č|k)', ki zdaj pomeni: »Otroci kolesarijo s čelado v vseh možnih svetovih, v katerih kolesarijo (po tej prometni ulici) in ki so v vseh drugih pogledih (razen v tem, da otroci kolesarijo) tako podobni idealnim svetovom, kot je le mogoče.« Množica propozicij, ki jo simboliziramo kot {O ¬k, O (č|k), k, č ⊢ k} pa ni več nekonsistentna – vsaj ne po plavzibilni logiki dvomestnega operatorja relativne obveze 'O … | …', ki pa že presega okvir tega uvoda.

In za konec še »paradoks«, ki za nekatere to ni, za druge pa je globoko filozofsko vprašanje. Chellas (1980, 190) označi SDL zgolj s pravilom sklepanja [ROK] in aksiomom [OD*]:

[ROK] Iz $(A_1 \wedge \ldots A_n) \vdash A$ izpelji $(OA_1 \wedge \ldots OA_n) \vdash OA$

[OD*] $\neg(Op \wedge O\neg p)$

ROK je zelo močno pravilo, ki pravi, da so logične posledice množice premis tudi deontične posledice. A posebej zanimiva je teza [OD*], ki jo v naši aksiomatizaciji SDL zlahka izpeljemo iz bolj splošne teze [OD]:

1	$\neg O\bot$	[OD]
2	$\neg O (p \wedge \neg p)$	PL
3	$\neg(Op \wedge O\neg p)$	2 OR

Ali, na drug način, uporabimo zgolj aksiom [D'] in propozicionalno logiko, dokaz oblike *reductio*, prim. Šuster 2000):

1.	$\vdash Op \wedge O \neg p$	h, RAA
2.	$\vdash O\neg p$	1 PL
3.	$\vdash Op$	1 PL
4.	$\vdash Op \rightarrow \neg O\neg p$	D'
5.	$\vdash \neg O\neg p$	3, 4 MP
6.	$\vdash O\neg p \wedge \neg O\neg p$	2, 4 PL
7.	$\neg(Op \wedge O \neg p)$	1-6 RAA

[OD*] pravi, da nastop med seboj izključujočih se obligacij ni možen – če takšno situacijo označimo kot moralno dilemo, potem SDL prepoveduje nastop *moralnih dilem*! To lahko pokažemo na več načinov, recimo tako, da [OD] zapišemo kot Kantovo načelo – tisto, kar je obvezno, je možno:

[Kant] $Op \rightarrow \Diamond p$

Potem dobimo (logična protislovja so seveda nemogoča):

1	$(Op \wedge O\neg p) \rightarrow O(p \wedge \neg p)$	AGG
2	$O(p \wedge \neg p) \rightarrow \Diamond(p \wedge \neg p)$	Kant
3	$\neg\Diamond(p \wedge \neg p)$	PL
4	$\neg O(p \wedge \neg p)$	3, 2 MT
5	$\neg(Op \wedge O\neg p)$	4, 1 MT

Spomnimo se, da je 'Op' resnično, če in samo če je *p* resnično na vseh idealnih svetovih. Možnost dilem bi pomenila, da na *vsakem* idealnem svetu velja tako *p* kot $\neg p$, kar se zares bije s samo logično oznako idealnosti. Kot se spomnimo, je bilo za logiko nevzdržno že zanikanje teze [NEC], ki bi pomenilo, da obstaja *nek* idealni svet, na katerem so resnična protislovja.

Toda prepoved protislovij je logična zadeva, ki morda nima življenjskega in etičnega »pokritja« – morda pa so možni moralno popolnih svetovi, na katerih veljajo med seboj nasprotujoče si obveze? Morda je vprašljivo tudi samo izhodišče, da so najstva resnična na vseh moralno popolnih svetovih. Kakorkoli, prepoved moralnih dilem je substancialna in v etiki sporna teza, zato ni ravno

zaželeno, da se osnovni sistem deontične logike, ki bi naj bila glede vsebinskih etičnih vprašanj nevtralna, o njej tako odločilno izreka.

No, ali so takšne dileme in moralni konflikti sploh možni? Spomnimo se velikih dilem iz literature – Abrahama, ki se pri Kierkegaardu odloča med brezpogojno poslušnostjo Bogu, ki mu zapoveduje žrtvovanje sina Izaka in enako brezpogojno obvezo očetovske dolžnosti do sina. Abraham pri Kierkegaardu simbolizira slehernika in njegove eksistencialne dileme. No, bolj prozaična, a nič manj tragična ni usoda afriške matere, ki se mora odločiti, katerega od dveh otrok bo rešila, saj ne more nahraniti obeh. Če nahrani sina, bo hči umrla in obratno. Zdi se, da njeno situacijo opiše prav zahteva »Op (reši hčerko) ∧ O¬p (reši sina).« Več možnosti za nekakšno rešitev najdemo pri Sofoklejevi Antigoni – njena dolžnost, da pokoplje brata Polinejka na nek način »premaga« dolžnost do zakonov države (mesta), ki jih zastopa kralj Kreon in ji to prepoveduje. Dolžnost do zakonov ima izjemo. V tragediji razberemo primer med seboj nasprotujočih si obvez različnih »tež«, pri čemer ena razveljavi drugo.

Morda je večina moralnih dilem tega zadnjega tipa, ko ena dolžnost odtehta druge. V tistih redkih primerih, ko gre za resnično in popolno simetrijo dveh enakovrednih dolžnosti (»afriška mati«) pa nobena ne more predstavljati prave obveze. Na ta način bi rešili vsaj osnovno deontično logiko in vanjo vgrajeno prepoved moralnih dilem. Seveda pa moramo SDL potem dopolniti z modeli razmišljanja, ki dopuščajo izjeme ali z logiko razveljavljenih dolžnosti (angl. *defeasibility*). No, vprašanje moralnih dilem je težko in zahteva posebno obravnavo, ki presega okvire kratkega uvoda v deontično logiko.[4]

Introduction to deontic logic

A short introduction to deontic logic is presented. Traditional philosophical approaches to practical and ethical reasoning are sketched (Aristotle – practical syllogism; Hume and Hume's law – 'ought' can not be derived from 'is'). Deontic logic proper is based on an analogy between deontic and alethic modality as displayed in the modal square of oppositions. Deontic logic is not extensional, so the starting point for deontic logic (also called logic of norms, logic of obligations, logic of normative systems, logic of imperatives) is a treatment of obligation as a special case of necessity. Modal logics are nowadays well investigated intensional systems. Deontic logic is presented in the form of an axiomatic system. Standard system of deontic logic (SDL) is analysed, every thesis and rule is explained in detail and derivations of typical consequences are given. At the end challenges to standard deontic logics in the form of dilemmas and paradoxes are presented (Jørgensen's dilemma – how can there be a logic of normative sentences?); free choice permission paradox (or Ross' paradox); Good Samaritan and contrary-to-duty paradox and the problem of moral dilemmas. Most plausible solutions point to expressive inadequacies of SDL and problems of treating deontic logic just as a special case of modal logic.

Key words: deontic logic, modal logic, system SDL, paradoxes of deontic logic.

[4] Zahvaljujem se Vojku Strahovniku za pripombe.

Literatura

Aristotel (2002). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Bonevac, D. (2003). *Deduction*. *Introductory symbolic logic*. Oxford: Blackwell.

Chellas, B. F. (1980). *Modal Logic: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hilpinen, R. (1971). *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht, D. Reidel.

Hilpinen, R. (2002). »Deontic, Temporal, and Epistemic Modal Logics.« V Jacquette, D. (ur.), *A Companion to Philosophical Logic,* Oxford: Blackwell Publishers, str. 491-509.

Jackson, F. (1985). »On the Semantics and Logic of Obligation.« *Mind* 94, str. 177-195.

Krauss, L. M. (2007). *Fear of Physics: A Guide for the Perplexed*. Cambridge, MA: Basic Books.

McNamara, P. (2006). »Deontic Logic.« V Zalta, E. N (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2006 Edition) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/logic-deontic/>.

Reicher, M. E. (2006). »Graška šola predmetnostne teorije.« *Analiza*, št. 1-2.

Šuster, D. (1994). »Uvod v semantiko možnih svetov.« *Anthropos* 26, št. 1-3 (1994), str. 121-129.

Šuster, D. (2000). *Simbolna logika*. Maribor: Pedagoška fakulteta.

Ule, A. (1997). *Mali leksikon logike*. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije.

Uršič, M. in Markič, O. (2003). *Osnove logike*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

von Wright, G. H. (1951). »Deontic Logic.« *Mind* 60, str. 1-15.

Walton, D. N. (1990). *Practical Reasoning: Goal-driven, Knowledge-based, Action-guiding Argumentation*. Rowman & Littlefield.

Vojko Strahovnik
Univerza v Ljubljani

Moralne dileme in moralna teorija

V članku je predstavljena tema moralnih dilem. V uvodu so nanizani osrednji problemi, ki so v etiki vezani na pojav moralnega konflikta in moralnih dilem, ter zgodovina in struktura razprave o dilemah. Nato sledijo štirje vsebinski sklopi. V prvem sklopu je obravnavan odnos med moralnim konfliktom in moralnimi dilemami; predstavljenih je nekaj primerov dilem ter vrste dilem. V drugem razdelku so predstavljani argumenti, ki iz obstoja, strukture ter fenomenologije moralnega konflikta izpeljujejo pomembne posledice za metaetiko. Tretji razdelek se ukvarja s posledicami moralnih dilem za moralno teorijo, posebej njeno konsistentnost. Predstavljeni so paradoksi v deontični logiki, ki izhajajo iz situacije moralne dileme. V zadnjem razdelku je obravnavan moralni preostanek skupaj z njegovo fenomenologijo, kjer je razprava usmerjena k naravnanostim, kot so obžalovanje, slaba vest, kesanje in krivda.

Ključne besede: moralna teorija, moralne dileme, metaetika, deontični paradoksi, moralni preostanek, obžalovanje.

Zamislite si, da se znajdete na trgu majhne vasi v Južni Ameriki in ste priča naslednjemu prizoru. Na enem koncu trga je ob zid privezanih dvajset indijanskih domorodcev, v očeh katerih lahko razberete strah, grozo in obup. Pred njimi stojijo oboroženi moški. Do vas stopi uglajeno oblečen moški, za katerega se izkaže, da je nekakšen vodja oborožene skupine na vasi. Temeljito vas izpraša o tem, kako ste se znašli v vasi, in prepričate ga, da vas je v te kraje pripeljala botanična odprava in pustolovski duh. Moški vam razloži, da so privezani naključni izbrani člani domorodskega ljudstva, ki je nedavno protestiralo proti vladnih ukrepom, ker krčijo njihovo ozemlje. Nameravajo jih usmrtiti. Toda, ker ste obiskovalka oz. obiskovalec iz daljne dežele, vam vodja po tradiciji in kot izkaz spoštovanja ponudi izjemno pravico, da lahko sami usmrtite enega izmed domorodcev. Če se odločite za to možnost, bodo v čast tega izjemnega dogodka in kot znak posebne milosti izpustili preostalih devetnajst ljudi. Če zavrnete ponudbo, bo postopek usmrtitve dvajseterice izvršen, kakor je bilo sprva predvideno.[1] Kaj bi morali storiti v tej situaciji? Če bi sledili posledicistični etiki (npr. preprosti različici utilitarizma), potem je najbrž pravi odgovor ta, da bi morali sprejeti ponujen predlog in usmrtiti nesrečnega

[1] Primer je vzet iz članka Bernarda Williamsa »A Critique of Utilitarianism« (1973) in deloma spremenjen.

domorodca. Navsezadnje je smrt zgolj enega človeka boljše stanje stvari, kot pa smrt dvajsetih. Po drugi strani bi glede na etike zapovedi in pravil s tem kršili načelo prepovedi ubijanja. Je možen še kakšen odziv? Bi lahko npr. sploh zavrnili predlog sam kot nemoralen oz. stanje kot moralno nesprejemljivo do te mere, da ne bi želeli sodelovati kot nekdo, ki mora ubiti enega, da bi rešil devetnajst ljudi? Je takšen umik lahko sam po sebi moralno sporen? Gotovo je primer zagoneten in kakršnakoli rešitev se bo verjetno izkazala kot pomanjkljiva vsaj v nekaterih ozirih. So pa takšni in podobni primeri moralnih dilem ter njihova struktura zanimivo področje moralne teorije.

Moralna dilema vznikne, ko se npr. znajdemo v situaciji, kjer si naše temeljne moralne intuicije nasprotujejo med sabo oz. se med njimi ne znajdemo več; kjer se določeno moralno načelo izkaže kot nezadostno ali pa bi njegova uporaba imela moralno katastrofalne posledice; kjer so si enako pomembne dolžnosti, vrednote, pravice, vrline ali ustrezna skrb v medsebojnem nasprotju (npr., ko bi želeli biti pravični, a bi s tem nekoga hudo prizadeli); nadalje jih lahko razumemo tudi kot situacijo, kjer bi morali narediti dve sicer nezdružljivi dejanji; kot situacijo, ki se nam kaže kot takšna, v kateri bomo ravnali napak, ne glede na to, za katero izmed alternativ se bomo odločili; kot situacijo, v kateri je vrednost alternativ neprimerljiva oz. nesomerna ipd. Takšni moralni konflikti in dileme se zdijo del naših življenj in pogosto smo ujeti v težaven ter zagoneten precep glede tega, kaj bi bilo moralno pravilno storiti. Nekatere izmed takšnih dilem so vezane na našo zasebno življenje in odnose, ki jih imamo s pomembnimi drugimi, druge so lahko npr. vezane na naš poklic in delo, spet tretje lahko zadevajo dobro skupnosti, v kateri živimo. Pomislimo npr. samo na razprave o moralnem statusu evtanazije ali pomoči pri samomoru, o priznavanju nekaterih pravic živalim kot čutečim bitjem, o kloniranju ljudi in posegih v genski material, ki se bo v prihodnosti verjetno zelo radikalno soočilo s številnimi moralnimi vprašanji.

Začetno bi lahko moralno dilemo opredelili kot situacijo, v kateri smo kot delovalci obvezani, da storimo dejanje α in hkrati obvezani, da storimo dejanje β, a ne moremo storiti obojega. Preprosteje in na nekoliko drugačen način bi lahko rekli tudi, da smo v moralni dilemi obvezani, da storimo dejanje α in hkrati obvezani, da tega ne storimo. Gre torej za neko napetost, nezadostnost ali celo vrsto protislovja ali paradoksa znotraj moralne misli. Poleg pravkar omenjene normativne strukture, v kateri nas dvoje dolžnosti, vrednosti, vrlin ali razlogov vleče v nasprotne si smeri, imajo moralne dileme tudi svojstveno fenomenologijo, tj. kvalitativna izkustva, ki so vezana na to, kako je biti ujet v moralni dilemi, se v njej odločati in delovati ter kaj odločitvi sledi. Eden izmed vidikov moralne fenomenologije dilem bi bil lahko npr. ta, da takšno situacijo občutimo kot moralno pomembno, pri čemer si kljub občuteni težavnosti ali celo brezizhodnosti prizadevamo priti do pravilnega odgovora na vprašanje, kaj storiti ter v skladu z njim ravnati. V primeru tragičnih moralnih izbir se npr. počutimo, kakor da je na nas ostal moralni madež, čeprav smo po najboljši možni presoji storili vse, kar smo lahko storili.

Na tematiko moralnih dilem je v moralni teoriji vezana kopica vprašanj in problemov. Ali so moralne dileme sploh možne oz. ali obstajajo pristne moralne

dileme ali pa so zgolj navidezne? Ali nam moralnost sploh kdaj lahko nalaga dve nezdružljivi dolžnosti? Kako najbolje opredeliti moralne dileme in moralni konflikt? Kakšne posledice ima pripoznanje pristnih moralnih dilem za moralno teorijo samo? Kakšna je temeljna fenomenologija moralnih dilem in moralnega konflikta ter na kakšen način je lahko pomembna za moralno teorijo? Ali so katera moralno-teoretska stališča oz. moralne teorije v prednosti pred drugimi glede razlage možnosti in narave moralnih dilem? Bolj praktične plati moralnih dilem pa se npr. dotikajo vprašanj o tem, ali so vse moralne dileme razrešljive ali pa obstajajo tudi nerešljive dileme, ter katerim moralnim merilom, vodilom ter odločitvenim postopkom je v primerih moralnega konflikta modro slediti, če takšna merila in odločitveni postopki sploh obstajajo? Ali smo v situaciji moralne dileme res storili nekaj moralno napačnega, ne glede na to, kako smo se odločili? Kakšne naravnanosti naj bi kot moralni delovalci oblikovali po odločitvi v dilemi? Ali se lahko moralnim dilemam izognemo in kaj bi takšno izogibanje pomenilo?

Moralne dileme tako predstavljajo zelo zanimiv problem moralne teorije, ki pa je bil v preteklosti precej zapostavljen. Zanimanje zanj je poraslo šele v zadnjih desetletjih. Slikovito je to opisal Alasdair MacIntyre; če bi zbrali literaturo o moralnih dilemah in bi njen prvi zvezek segal skozi vso zgodovino moralne teorije od Platona do Rossa, drugi pa bi se začenjal v drugi polovici dvajsetega stoletja, bi slednji zvezek po obsegu daleč presegal prvega (MacIntyre, 1990: 382, nav. po Donagan, 1993: 7). Od kod ta vzpon zanimanja pri filozofih? MacIntyre kot nezadostna zavrne dva sicer pogosta odgovora. Prvi odgovor poskuša najti izvore tega porasta zanimanja v razvoju in napredku sodobnega sveta, npr. na področjih medicine, biotehnologije, vojaške industrije, zapletenih birokratskih struktur, razvoja informacijskih ter komunikacijskih tehnologij ipd. Gotovo je res, da smo npr. s sedanjimi možnostmi podaljševanja in ohranjevanja življenja človeškega telesa postavljeni pred nove izzive, zanimiva vprašanja in tudi vsakodnevne težavne odločitve, ki jih prej ni bilo, stare moralne teorije pa nam o teh vprašanjih pogosto ponujajo nasprotujoče si odgovore ter preprosto odpovedo. Drugi odgovor vidi porast zanimanja za dileme kot posledico gibanj za pravice manjšin, neenakopravnih in zatiranih skupin kot npr. temnopoltih, žensk, istospolno usmerjenih in živali, ki so pokazala na neskladja v tradicionalnih moralnih teorijah na eni strani in praksah na drugi ter odprla številna moralna vprašanja. Toda nobeden izmed teh odgovorov vzet zase niti oba skupaj ne moreta v zadostni meri pojasniti porasta zanimanja za dileme. Pojav novih okoliščin in novih primerov ne kaže nujno na zmotnost moralnih teorij, temveč kvečjemu na njihovo nepopolnost in nedodelanost. In vedno nova vprašanja, ki jih odpiramo, lahko vidimo tudi kot porast moralne občutljivosti družbe. Vzrok je bolje iskati v novem gledišču moralnih teoretikov, ki vse bolj poudarjajo širok pogled na moralno teorijo, ki ne more biti več omejena zgolj na metaetiko ali na razpravo o temeljni normativni strukturi (npr. utilitarizem, deontološke teorije, vrlinska etika) moralnosti, temveč mora zaobjeti celotno moralno izkušnjo ter se zavedati tudi svoje zgodovinske pogojenosti.

V razpravi o dilemah si nasproti stojita dve temeljni gledišči. Z gledišča *poenotenosti* in *urejenosti* moralne teorije so dileme videti kot tujki, ki moralno teorijo razbijajo. Ker naj bi obstoj dilem pomenil nekonsistentnost moralne misli, lete niso možne. Izkustvo moralnega konflikta je zgolj dozdevno, pojasnimo pa ga lahko s pomanjkanjem spoznavnih dokazil, pomembnih za presojo in nameravanje ter pomembnostjo, ki jo moralnost ima v naših življenjih. V tem toku razmišljanj so v zgodovini etiške misli tako raznorodni misleci, kot so Akvinski, Kant, Mill in Ross, vsi zavračali možnost pristnih moralnih dilem. V sodobnejšem delu razprave so nasprotniki možnosti dilem med drugimi Hare, Davidson, Donagan, Conee in McConnell.

Drugo gledišče pričenja z *moralnim izkustvom*. Pogosto se nam zdi, da smo ujeti v moralni konflikt in v pristne moralne dileme – ne nazadnje so bogato zastopane v literarnem ustvarjanju, ki bi pogosto brez njih bilo manj privlačno – in če so dileme dejstvo naših moralnih življenj, potem moramo dopustiti možnosti in obstoj takšnih dilem. Še več, razkrivajo pomemben del oz. pomembne značilnosti moralnosti same. Kljub množici nasprotnih argumentov pripoznanje moralnega konflikta in pristnih moralnih dilem nima usodnih posledic za moralno teorijo. Nasprotno, slednjo to pripoznanje okrepi, saj preko tega dobi model, kako pojasniti moralno fenomenologijo, ki konflikte in dileme – kakor jih nahajamo v našem moralnem izkustvu – spremlja. Moralna teorija, ki zmore ponuditi prepričljivo sliko moralnega konflikta in pojasniti moralna izkustva, naravnanosti in občutja, ki takšne konflikte spremljajo, je v prednosti pred moralno teorijo, ki tega ne zmore in možnost pristnega moralnega konflikta in dilem preprosto odpravi. Zagovorniki tega drugega stališča so Sartre, Williams, Nussbaumova, Marcusova, Lemmon in van Frassen.

Na splošno lahko rečemo, da se v razpravi o moralnih dilemah srečujejo štiri vsebinska osišča, ta pa so (i) *metaetični* vidik (vprašanje združljivosti obstoja pristnih dilem in izbranih metaetičnih stališč), (ii) vidik *normativne strukture* moralnih teorij (struktura moralnega konflikta; konflikt v monističnih in pluralističnih moralnih teorijah), (iii) *meta-teoretski* vidik (vprašanja konsistentnosti moralne teorije in njene vloge) in (iv) vidik *moralne fenomenologije* (izkustveni vidiki moralnega konflikta in dilem ter fenomenologija moralnega preostanka). Vseh teh se lotevamo tudi v nadaljevanju.

Članek je razdeljen na štiri glavne razdelke. V prvem razdelku obravnava pojme moralne dileme, moralnega konflikta in moralnega preostanka. Opisanih je nekaj primerov moralnih dilem, ki bodo v nadaljevanju lahko služili kot ilustracije ob razreševanju teoretskih problemov. Kratko je podana tudi taksonomija dilem. Drugi razdelek se ukvarja z odnosom med moralnimi dilemami in metaetiko. Razvita je predvsem razprava o združljivosti pristnih moralnih dilem s stališčem moralnega realizma (moralne sodbe imajo resničnostno vrednost in vsaj nekatere so resnične) in s stališčem moralnega kognitivizma (moralne sodbe so oz. izražajo pristna prepričanja). Tretji razdelek namenja prostor razpravi o odnosu med dilemami in moralno teorijo. Predstavljeni so argumenti, ki kažejo na to, kako lahko moralne dileme pomenijo določene notranje napetosti in nekonsistentnosti znotraj moralne teorije. V četrtem razdelku je obravnavana struktura moralnega konflikta in moralnih dilem, kolikor je ta pomembna za

fenomenologijo moralnega preostanka, posebej pa je obravnavan problem obžalovanja in sorodnih naravnanosti. Ob koncu je kratko orisano tudi stališče glede obstoja in narave moralnih dilem, ki izvira iz pluralističnega intuicionizma W.D. Rossa.[2]

1. Dileme, moralni konflikt in moralni preostanek

Neredko se pri svojem moralnem presojanju znajdemo v situaciji, ko ni enostavnega odgovora na vprašanje o tem, kaj moramo storiti. Soočeni smo s *težko moralno odločitvijo*, ki jo lahko spremlja tudi čustveno breme narave ali posledic te odločitve. Prijatelju sem obljubil pomoč, sedaj pa me je bolezen v družini postavila v položaj, ko moram tehtati med izpolnitvijo dane obljube in pomočjo pomembnemu drugemu. Sartre je slikovito opisal primer študenta, ki se je v tragičnih okoliščinah izbruha vojne znašel ujet med dolžnostjo pomoči in skrbi za svojo bolno mater ter dolžnostjo obrambe domovine. V takšnih primerih rečemo, da smo se znašli v moralnem *konfliktu* oz. pred moralno *dilemo*. Pomembno pa je, da slednja ni nujno *vsaka* moralno težka odločitev. Pogosto gre namreč v prvi vrsti za *spoznavni problem* oz. za nezadostnost spoznavnih dokazil, na podlagi katerih bi lahko oblikovali premišljeno in utemeljeno sodbo oz. odločitev. Kadar npr. situacije pred nami ne poznamo dovolj, se moramo odločiti v naglici, ne zmoremo predvideti vseh posledic določenega dejanja ali njegove opustitve, ali pa kadar ne vemo, katero moralno načelo je pomembnejše oz. ali sploh velja za dani primer, potem lahko gre v prvi vrsti za spoznavno dilemo, ne pa za *pristno moralno dilemo* oz. *pristen konflikt*. Z drugega gledišča lahko to razliko opazimo takrat, kadar neko našo, sicer težko odločitev spremlja misel »Če bi vedel…«. Slednja nakazuje, da je problem v pomanjkanju vednosti ali v negotovosti, ne pa v moralnem konfliktu samem. To značilnost je lepo izrazil Dancy z mislijo, da pripoznanje pristnih moralnih dilem pomeni, da »*je svet lahko moralno zelo neprijazen* [*angl. morally nasty*] *in to ne zgolj zato, ker mi sami ne zmoremo ustrezno dojeti in razrešiti stvari*« (Dancy, 1993: 125). Ne želim zanikati, da ni med obema tipoma dilem tudi precejšnje sivo področje, niti ne tega, da ena vrsta dilem pogosto spremlja drugo. Vendar menim, da je razlika med njima intuitivno dovolj jasna za namene te razprave.

Preden bomo skušali zarisati razliko med moralnim konfliktom in dilemo, naj opišem še nekaj primerov moralnih dilem kot dobrodošlo pomoč za ponazoritev posameznih točk nadaljnje razprave ter podam preprosto taksonomijo dilem.

> *Obljuba in pomoč v nesreči.* Prijatelju sem obljubil, da se z njim ob določenem času dobim v mestu, da mu bom pomagal pri pripravi pomembnega projekta. Na poti tja sem priča prometni nesreči, v kateri je udeleženec resno poškodovan. Če se ustavim in pomagam, bom moral prelomiti dano obljubo. Če se ne ustavim, bodo ponesrečenca doletele resne posledice za njegovo zdravje.

[2] Članek je skrajšana in predrugačena različica 5. poglavja moje doktorske disertacije *Moralni intuicionizem, partikularizem in sodobna metaetika* (Ljubljana, 2007).

Heinzova dilema. Poznanih je več različic te dileme, kjer si nasproti stojita dolžnost pomoči bližnjim in prepoved prisvajanja tuje lastnine. Heinz doma skrbi za bolno ženo, ki svoje dneve preživlja v hudih bolečinah, ker na voljo nima ustreznega zdravila. V bližnji lekarni imajo to zdravilo, vendar je cena za Heinza previsoka, saj lahko s prihranki zbere le polovico potrebne vsote. Lekarnar prodaja zdravilo za ceno, ki je mnogo višja od »priporočene«, saj zagovarja zakone ponudbe in povpraševanja, zavrne pa tudi vse Heinzove predloge, da bi za zdravilo ponudil, kolikor pač ima ali da bi mu zdravilo poplačal kasneje. Kaj naj Heinz stori? Naj poskuša ukrasti zdravilo ali pusti svojo ženo trpeti bolečine?

Sartrov mladenič. Sartre opisuje primer situacije, ko ga je med drugo svetovno vojno s prošnjo za nasvet obiskal mladenič, ki se je odločal med tem, ali naj ostane doma in skrbi za svojo bolno mater ali pa naj odide od doma, se pridruži francoskemu uporniškemu gibanju v Angliji in se bori proti nacističnim okupatorjem, ki so mu ubili starejšega brata, ter na ta način izpolni svojo dolžnost do domovine in maščuje smrt brata. Mladenič je živel sam z materjo, ki jo je že prizadela bolečina ob izgubi enega sina, in odhod mlajšega bi jo močno prizadel.

Sofijina izbira. Sofija je mati dveh otrok. Skupaj se med vojno znajdejo v nacističnem koncentracijskem taborišču. Paznik stopi pred Sofijo in ji naloži naslednjo izbiro. Prizanesel bo enemu izmed njenih otrok, drugemu pa namenil smrt. Sofija mora odločiti, kateri izmed otrok bo preživel. Če bi zavrnila odločitev, bo ubil oba njena otroka ter njo samo. Zdi se, da ima Sofija enako močne razloge, da reši katerega koli od otrok. Kaj naj torej stori? Katero izmed možnosti naj izbere?

Goreča hiša. Prebudiš se sredi požara v goreči hiši. V sobi poleg tvoje sta otroka dvojčka. Iz požara lahko rešiš le enega. Za katerega se boš odločil? O podobnem resničnem primeru so poročali tudi iz Etiopije, kjer se ženska brez hrane in vode ostala sama v vasi s svojima dvema otrokoma. Vedela je, da je preslabotna, da bi oba otroka nesla do postaje s pomočjo, da pa bi sama zgolj z enim imela dobre možnosti za preživetje. Kaj bi morala storiti? Naj pusti enega izmed otrok v zapuščeni vasi?

Reševalni čoln. Po brodolomu ladje se na reševalni čoln reši nekaj ljudi. Po kratkem času v ledeno mrzli vodi najdejo še nekaj preživelih, jih potegnejo na krov čolna, a zaradi prevelike obremenitve in nevihte z nalivi začne ta počasi toniti. Ali morajo sedaj ti zadnji preživeli zapustiti čoln? Naj ga zapusti nekdo drug?

Tramvaj. Na zelo strmem delu delavci popravljajo progo tramvaja. Temu nenadoma popustijo zavore in strga se tudi varnostna vrv, ki ga je držala

pri miru. Tramvaj zdaj drvi navzdol in bo gotovo usodno povozil pet delavcev, ki ravno popravljajo tir, po katerem tramvaj pelje. Na srečo smo v bližini kretnice in lahko preusmerimo drveči tramvaj na drugi tir, kjer trenutno dela izvaja le en delavec. Ali bomo prestavili ročko kretnice? (Primer je v razpravo uvedla Philippa Foot, za njo pa preoblikovala tudi Judith Jarvis Thomson.)

Votlina in debeluh. Ko skupina ljudi raziskuje votlino, se poruši strop rova, ki jo je povezoval z izhodom. Sedaj vodi iz votline le ozka odprtina. Votlino tudi hitro zaliva voda, ki grozi z utopitvijo. V izhodni odprtini pa se je zagozdil debeluh, ki ne more ne naprej ne nazaj, niti s pomočjo ljudi v votlini. Ostali udeleženci v nesreči sicer lahko uporabijo dinamit, da bi povečali odprtino, a bi s tem ubili debeluha v odprtini. Ali je moralno dopustno, da se rešijo s tako grozovitim dejanjem?

Primer Sammyja Linaresa. V avgustu 1988 je osemmesečni Sammy Linares pogoltnil balon in se pričel dušiti. Odpeljan je bil v bolnišnico v Chicagu, kjer so ga oživljali in nazadnje priključili na respirator. Ugotovili so, da ima nepopravljive možganske poškodbe in bo v komi vztrajal v vegetativnem stanju. Proti željam staršev je bolnišnica zavrnila vse prošnje, da naj izključijo respirator, ker naj bi to bilo proti »politiki bolnišnice«. Po večkrat ponovljenih prošnjah je v decembru oče Rudy v bolnišnici odklopil respirator, a ga je osebje priključilo nazaj. 26. aprila 1989 je oče prišel na oddelek bolnišnice s pištolo z namenom, da prisili osebje, da naj mu pustijo izključiti Sammyev respirator. Ali naj izvede svoj načrt? … Oče se je odločil uporabiti grožnje, ter končati sinovo življenje. Šestnajstmesečnega Sammyja, ki je bil osem mesecev priključen na respirator, je pestoval, dokler deček pol ure zatem ni umrl v njegovem naročju.

Jeftejeva dilema. V 11. knjigi *Sodnikov* je opisana naslednja dilema. Jefte se je kot vojvoda v boju Gileádcev z Amónovi sinovi zaobljubil Bogu, da če mu ta milostno nakloni zmago, mu bo kot žrtveno daritev podaril živo bitje, ki mu bo kot prvo v dobrodošlico prišlo naproti skozi vrata njegove hiše, ko se bo vračal iz bitke. Bog mu nakloni veličastno zmago nad Amónci, a ob vrnitvi domov ga prva priteče pozdravit njegova hči edinka. Jefte je razklan med dvema absolutnima dolžnostma (glede na moralo, ki ji sledi) – med obljubo, ki jo je dal Bogu, in med zavezo ne ubijati nedolžnih ljudi.

Agamemnonova dilema. Ko se je Agamemnon s svojo zbrano vojsko v Avlidi pripravljal, da izpluje proti Troji, je med zbranimi začela kositi kuga, ladjevje pa je bilo ujeto v brezvetrje. Agamemnonu je modrec napovedal, da bo lahko pomiril jezo bogov le s tem, da namesto običajne živalske žgalne daritve žrtvuje svojo hčer Ifigenijo. Agamemnon je tako

pred izbiro, da bodisi pogubi nešteto svojih vojakov in svoji državi odvzame možnost pomembne zmage nad Trojo bodisi ubije svojo hčer.[3] (Za zbirko drugih moralnih dilem in razpravo o njih glej Cohen, 2003.)

V splošnem lahko razlikujemo med naslednjimi vrstami moralnih dilem (prim. McConell, 2002):

(A) *Spoznavne dileme* in *prave moralne dileme.* To razliko sem opredelil že na začetku razdelka. Spoznavne dileme vznikajo iz pomanjkanja in nezadostnosti informacij o predmetu sodbe, medtem kot gre pri pristnih moralnih dilemah za nasprotovanje med moralnimi dolžnostmi, vrednostmi ali razlogi.

(B) *Samonaložene dileme* in *dileme vsiljene od zunaj*. Samonaložene dileme so dileme, ki nastanejo zaradi delovalčevih predhodnih napačnih ali nepremišljenih dejanj. Takšen je primer dileme, ko se zavežem z dvema obljubama, za kateri vem, da jih ne bo mogoče oboje izpolniti. Dileme, ki so delovalcu vsiljene neodvisno od njegovih izbir, dejanj oz. od zunaj, so neodvisne od moralne pravilnosti in nepravilnosti oz. od premišljenosti in nepremišljenost delovalčevega predhodnega ravnanja (*Goreča hiša* in primer matere iz Etiopije). Razlika je pomembna predvsem za racionaliste, kot je bil npr. Akvinski, ki znotraj svojih etičnih sistemov ne dopuščajo obstoja moralnih dilem te druge vrste, saj naj bi to kazalo na njihovo nekonsistentnost in posledično zmotnost. Sistem resničnih moralnih načel je za Akvinskega torej takšen, da če jim v delovanju vedno slediš, potem se ne moreš znajti v takšni situaciji, kjer bi ti ta načela nalagala, da moraš neko dejanje storiti kot tudi to, da ga ne smeš storiti; torej, da se ne moreš znajti v moralni dilemi. Nič pa ne preprečuje možnosti dilem prve vrste, torej dilem, ki so posledica naše predhodne napačne odločitve oz. moralno napačnega ravnanja. Dileme te druge vrste pa ne pomenijo nekonsistentnosti v izbranem sistemu moralnih načel.

[3] Nekateri izmed teh primerov dilem so dejanski, drugi temeljijo na dejanskih primerih, spet tretji pa imajo v razpravi pogosto zgolj vlogo t. i. miselnih poskusov, kjer gre za testiranje moralnih intuicij ljudi. Strinjam se s tezami Julie McDonald (1993), da je sama razprava o dilemah lahko pogosto določena s strani predhodnih predpostavk moralne teorije (o delovalcih, o moralnem odločanju, o vlogi moralne teorije ipd.) ter s strani izbranih primerov samih. Večina primerov dilem, ki jih srečamo v razpravi, je *»tankih«*, tj., opisane so zgolj z nekaj stavki in večinoma je govora o konfliktu med dolžnostmi. V resnici so dileme dosti bolj bogate, in »tankost« osiromaši sliko moralnega konflikta, kar lahko vodi do neutemeljenih zaključkov v razpravi o dilemah. Prav tako so avtorji večinoma osredotočeni na »javne« dileme (vojna, zdravniki, skupnost), manj pa na »osebne« dileme, ki vznikajo znotraj *bogate mreže povezanosti, navezanosti, skrbi, odnosov* in kjer ne gre zgolj dolžnosti, temveč tudi druge odtenke odgovornosti. Nadalje je spregledana njihova časovna dimenzija; *»moralna zgodovina«* dileme je običajno postavljena ob stran, posledično pa umanjka umestitev dileme v *kontekst*. Delovalec je pojmovan kot »idealen, popoln, nevtralen, brezzgodovinski delovalec«. Avtorica tako kot eno izmed posledic zgornjih ugotovitev navaja obravnavo moralnih dilem kot nečesa negativnega, nečesa, čemur se moramo ogibati, ne pa npr. kot priložnosti za moralno rast.

(C) *Dileme vezane na zapovedi (obligacijske dileme)* in *vezane na prepovedi (prohibicijske dileme)*. Dileme vezane na zapovedi vznikajo iz situacij, kjer je prisotno več enako pomembnih zapovedanih dejanj (*Sartrov mladenič*), medtem ko prohibicijske dileme nastajajo tam, kjer gre za enako močne prepovedi, ki izločijo oz. prepovedo alternativna ravnanja (*Jeftejeva dilema*, *Sofijina izbira*).

(D) *Dileme vključujoče več različnih moralnih načel (nesimetrične dileme)* in *dileme znotraj enega samega načela (simetrične dileme)*. Nesimetrične dileme vključujejo več raznolikih načel ali vrednosti (*Sartrov študent, Jeftejeva dilema, Heinzova dilema*), simetrične dileme pa so dileme znotraj enega samega načela in zadevajo enak tip dejanja (*Goreča hiša, Sofijina izbira*).

(E) *Dileme vezane na eno osebo* in *vezane na več oseb*. Poleg običajnih dilem, ki so vezane zgolj na enega delovalca, si lahko zamislimo tudi dileme, ki so vezane na več delovalcev. Njihovo strukturo bi lahko zajeli takole: (1) oseba A je zavezana storiti α in lahko stori α; (2) oseba B je zavezana storiti β in lahko stori β; (3) A in B ne moreta storiti α in β hkrati oz. ne moreta izpolniti obeh obvez.

(F) *Tragične dileme.* Tragične dileme so nerešljive moralne dileme, ki jih spremlja občutek, da kakor koli bomo ravnali, bomo ravnali napak. Zdi se, da v njih ne moremo sprejeti prave odločitve. Wiggins je to ubesedil, da »*se zdi, da na polju praktičnega zagotovo obstajajo absolutno neodgovorljiva vprašanja – npr. primeri, ko je situacija tako grozna in so alternative tako strahovito odbijajoče, da nič ne more šteti kot ustrezen praktičen odgovor*« (Wiggins, 1988: 159–60).

Vseskozi do sedaj smo govorili tako o moralnih *dilemah* kot o moralnem *konfliktu*. Za namen nadaljnje razprave bi potrebovali natančnejše razlikovanje med obojim. Tu in tam pri avtorjih ne srečamo jasne razlike oz. sta pojma konflikta in dileme rabljena kot sinonima (prim. Williams, 1978; Hare, 1978). Pozorni moramo biti tudi na to, da opredelitve obeh pojmov in razlike med njima že same ne predpostavljajo določenih normativnih ali metaetičnih stališč. Najbolj pogosto je razumevanje, kjer so moralne dileme opredeljene kot vrsta moralnega konflikta (Brink, 1996; Donagan, 1993). Namesto para moralni konflikt–moralna dilema, pa nahajamo tudi razlikovanje med rešljivimi in nerešljivimi moralnimi konflikti, kjer so moralne dileme mišljene kot slednja vrsta konfliktov (Foot, 1983, 2002).

Moralni konflikt naj bi tako bila situacija, kjer si naše moralne intuicije ali sodbe o dolžnostih nasprotujejo, kjer se izbrana moralna načela izkažejo kot nezadostna ali pomanjkljiva, kjer sta v nasprotju dve vrednosti oz. dve moralni dobri, dve dolžnosti, dve pravici, dve vrlini ali pa poljubna kombinacija le-teh. Moral-

na dilema je tisti moralni konflikt, kjer sta dolžnosti, vrednoti ali vrlini na obeh straneh v grobem enako močni oz. enakovredni (prim. Brink, 1996: 106). Kakor smo že omenili, so takšne situacije neredko spoznavno težavne za pravilno dojetje (tudi zaradi nesomernosti in nenadomestilnosti posameznih dolžnosti ali vrednot) in jih pogosto spremlja tudi močno čustveno breme odločitve ali njenih posledic. Tako je npr. za Harea moralni konflikt situacija, *»v kateri se nam zdi, da imamo nasprotujoči si dolžnosti«* (Hare, 1978). Pogost in znan je konflikt med moralno (ne)pravilnostjo dejanja in vrednostjo posledic (dobrim ali slabim) tega dejanja. Znamenit je npr. Kantov primer, ali smo obvezani povedati resnico in torej ne lagati tudi zlonamernemu morilcu, ki zasleduje svojo nedolžno žrtev. V tem primeru je moralno napačno lagati, a bi imela ta laž najverjetneje dobre posledice, ker bi z njo rešili žrtev. Z drugega gledišča je izrekanje resnice moralno pravilno oz. naša dolžnost, a ima slabe posledice. Sorodnen temu je tudi Platonov primer vrnitve shranjene stvari (meča) prijatelju, ki trenutno ni povsem priseben. Toda vseh dilem ne moremo preprosto zvesti na ta vzorec, niti samih predpostavk tega vzorca ne sprejemajo vse moralne teorije. Za moralnega posledicista oz. utilitarista je dolžnost preprosto izenačena z dejanjem, ki bi izmed vseh alternativ privedlo do najboljših posledic.

Pojma moralnega konflikta in moralnih dilem lahko (morda najenostavneje in najbolj nevtralno) razumemo tudi s pomočjo *moralnih razlogov. Moralni konflikt* je situacija, kjer smo soočeni z moralnimi razlogi, izmed katerih nekateri govorijo v prid, drugi pa proti določenemu ravnanju ali različnim ravnanjem, ki jim ne moremo slediti hkrati. (Razlogi lahko izhajajo iz moralnih načel, dolžnosti, vrednot, vrlin, skrbi ipd.) Pri tem ni pomembna moč oz. izenačenost moči posameznih razlogov. Npr. v zgoraj opisanem primeru konflikta med izpolnitvijo obljube in pomočjo bolnemu članu družine si lahko zamislimo, da gre za razmeroma nepomembno obljubo na eni in življenje ogrožajočo situacijo na drugi strani. Ne glede na moč vpletenih razlogov gre za moralni konflikt, čeravno z vidika presoje situacija ne predstavlja posebnih težav (vsaj večini moralno občutljivih moralnih delovalcev verjetno ne).

Ob robu si lahko zastavimo tudi vprašanje, ali gre pri nasprotovanju med *moralnim* in *nemoralnim* razlogom (ali več razlogi na katerikoli strani) prav tako za moralni konflikt? Zamislimo si, da pri odločitvi tehtam med izpolnitvijo obljube in lagodnim popoldanskim počitkom, ki si ga že tako dolgo želim. Ne želim zanikati, da se pogosto znajdemo v takšnih konfliktih ali da vprašanje, kdaj moralni razlog pretehta nemoralnega, ni pomembno praktično in tudi moralno vprašanje. Vendar takšnih primerov primarno ne bom razumel kot moralnih konfliktov. Williams (Williams, 1978: 108–9) npr. glede tega vprašanja uporabno razlikuje med *moralnim* najstvom in *namernostnim* oz. *deliberativnim* najstvom. Tudi v primerih konflikta med moralnim in nemoralnim razlogom si zastavljamo vprašanje »Kaj moram oz. naj storim?«, vendar je pomen najstva pri tem vprašanju drugačen in nadomesti ga lahko običajno vprašanje »Kaj (mi je) storiti?«.[4] Odgovor na moralno vprašanje se v konfliktu med moralnim in

[4] Prvo je »What I ought to do?« drugo pa »What am I to do?«.

nemoralnim razlogom zdi na prvi pogled jasen. Samo moralni razlogi lahko ustvarijo moralno obvezo, torej *moram* storiti, kar mi nalaga moralni razlog. Ne bom razpravljal o vprašanju, ali moralni razlogi vedno pretehtajo nemoralne razloge in o vprašanju šibkosti volje, saj bi to terjalo posebno obravnavo.

Moralno dilemo lahko sedaj opredelimo kot moralni konflikt, v katerem so razlogi na vsaki strani enako močni oz. enako močno podpirajo dve dejanji (ali več dejanj), ki jih ne moremo izvršiti hkrati. Kaj šteje kot »enako močno«, zadeva seveda na težavno vprašanje, odgovor nanj pa je odvisen tudi od podrobnosti normativne teorije in teorije vrednosti, ki ju zagovarjamo. Možnost takšnih izenačenj je najmanj postavljena pod vprašaj v primerih povsem simetričnih moralnih dilem (npr. *Goreča hiša*), ki sicer gotovo niso med pogostejšimi, a si jih je nedvomno možno zamisliti.

Preostane nam še, da uvedemo pojem *moralnega preostanka*. Moralni preostanek je to, kar ostaja za moralnim konfliktom in za moralno dilemo, po tem, ko smo se odločili za eno izmed alternativnih dejanj in v skladu s to odločitvijo delovali. O tovrstnem preostanku je prvi obširneje govoril Williams, ki je izbrane moralne teorije kritiziral, da *»njihove razlage moralnega konflikta in njegove razrešitve ne zmorejo zadovoljivo pojasniti dejstev glede obžalovanja in z njih povezanih premislekov; to pa je v temelju tako, ker iz situacije odstranijo najstvo, kateremu v ravnanju nismo sledili«* (Williams, 1978: 99). Williamsova osnovna misel je, da moralni konflikt ni razrešljiv brez preostanka, na katerega med drugim kažejo *občutja obžalovanja*, ki se pojavijo tudi v primerih, ko smo ravnali prav.

> To slednje nam lahko razjasnijo (čeprav le z nekega omejenega zornega kota) tudi tragični primeri kot skrajni primeri moralnega konflikta. Ena izmed njihovih posebnosti je, da lahko tu ideja 'storiti kar najbolje' [acting for the best] izgubi svojo vsebino. Agamemnon bi v Avlidi lahko rekel: 'Pa naj se zgodi,' a v to ni niti prepričan niti s tem ni prepričljiv. Agonije, ki jo bo človek izkusil po ravnanju v takšni situaciji, ne moremo pripisati ponavljajočim se dvomom, da morda ni izbral najboljše stvari, ampak npr. jasnemu prepričanju, da ni storil najboljše, ker se to sploh ni dalo. Po drugi strani bi bilo lahko celo res, da je prepričan, da je po določenem, ne povsem nerazumnem merilu, res storil najboljše – razumni ljudje so Agamemnona gotovo opozorili na njegove dolžnosti kot poveljnika, na število vpletenih ljudi, na premisleke časti ipd. Če bi sprejel vse to in ustrezno ravnal, se nam bi zdel precej površinski moralist ta, ki bi na Agamemnona kot neke vrste kritiko naslovil sodbo, da mora biti nerazumen, ker ponoči ne more spati zaradi misli o uboju svoje hčerke. In ne zaradi dvoma, da ne more spati, temveč zaradi gotovosti. Nekateri bodo dejali, da mitologija Agamemnona in njegove izbire ni pomembna za nas same, kajti ne delujemo v svetu, v katerem bi nerazumni bogovi ukazovali, da moramo ubijati naše otroke. A za nastanek tragičnih situacij ne potrebujemo nerazumnih bogov (Williams, 1978: 97–8).

Williams nadaljuje, da lahko celo rečemo, da bi vsega občudovanja vreden moralni delovalec ob ustreznih priložnostih moral oblikovati in zavzeti tovrstne naravnanosti. V njih vidimo določeno *moralno vrednost* in znak *značajnosti*. Še več, če bi moralni teoretiki vztrajali pri tem, da je tovrstno obžalovanje v situacijah, kjer smo izpolnili svojo dolžnost, nerazumno, potem je Williams pripravljen sprejeti to, da je *»je občudovanja vreden moralni delovalec občasno nerazumen«* (Williams, 1978: 99).

Moralni preostanek je torej to, kar ostane po odločitvi oz. po ravnanju v situaciji moralnega konflikta. Brez posebnega ozira na tragične dileme in (ne)sprejemljivost teze, da v teh situacijah ne moremo ravnati prav, lahko rečemo, da je naša odločitev bodisi pravilna bodisi napačna. Glede na vsako od teh možnosti, se zdi, da se razlikujejo tudi naravnanosti in izkustva, ki preostanek spremljajo. V primeru, ko smo ravnali napak, občutimo npr. krivdo, slabo vest, obžalovanje, kesanje, neke vrste madež na značaju ali žalost. V primerih, ko smo ravnali prav, pa se zdi na mestu predvsem obžalovanje, deloma pa gotovo tudi žalost. Moč teh izkustev pa je odvisna od moči in strukture razlogov, ki so tvorili moralni konflikt. Strinjanja o naravnanostih, ki spremljajo moralni preostanek, ni, prav tako ni enotnosti glede vprašanja, ali moralni preostanek in naravnanosti, ki ga ob njem oblikujemo, sploh dokazujejo obstoj pristnih moralnih dilem ali pa jih lahko razložimo z drugimi sredstvi. K tej temi se bomo vrnili tudi v četrtem razdelku.

2. Dileme in metaetika

Pogosto srečamo v razpravi o moralnih dilemah tudi argumente, ki so povezani s tem, ali ima (oz. bi imela) dopustitev obstoja pristnih moralnih dilem kakšne posledice za izbrana metaetična stališča oz., če gledišče zaobrnemo, katera izmed metaetičnih stališč so najbolj primerna za pojasnitev naših običajnih, široko razširjenih zdravorazumskih prepričanj o naravi moralnih dilem ter moralne fenomenologije, ki dileme spremlja (prim. Hare, 1978; Foot, 1983; Williams, 1978).

Pomembne argumente, ki opredeljujejo odnos med moralnimi dilemami in metaetiko, je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja v ospredje postavil Williams. V seriji člankov je tradicionalne emotivistične in ekspresivistične argumente proti realizmu in kognitivizmu, ki so temeljili na splošnih metafizičnih in semantičnih premislekih (npr. o razlikah med besednjakom moralnih sodb in besednjakom opisnega jezika), predrugačil in tesno navezal na problem moralnega konflikta in dilem. Trdil je, da niti realizem niti kognitivizem ne zmoreta razložiti nekaterih značilnosti situacij moralnega konflikta in moralnih dilem, predvsem *fenomenologije*, ki jih spremlja. To je bila takrat še ena v vrsti domnevno pogubnih kritik moralnega realizma in kognitivizma. Od tedaj sta se moralni realizem in kognitivizem vrnila med zanimiva in neredko zastopana stališča v etiki, Williamsovi argumenti pa še vedno ostajajo pomembna referenčna točka v razpravi.

Moralni realizem je stališče, ki zagovarja obstoj moralnih lastnosti oz. stališče, po katerem so moralne izjave *resnične* ali *neresnične* glede na to, kako je s svetom, in vsaj nekatere izmed teh moralnih izjav so resnične. Moralni kognitivizem je stališče, da moralne sodbe primarno so oz. izražajo pristna prepričanja, ne pa nekognitivnih naravnanosti, kot npr. želja ali stremljenj, niti ne predpisov ali zapovedi. Williamsovi argumenti merijo na oba omenjena vidika moralne teorije.

Zamislimo si lahko preprosto obliko argumenta, ki bi podpiral sklep o nezdružljivosti moralnih dilem in moralnega realizma. Realist bo npr. trdil, da moralna sodba izraža propozicijo, ki meri na neko *stanje stvari v svetu*. Moralno dilemo razumemo kot konflikt dveh enako močnih obvez, kjer je dejanje α obvezno in dejanje β prav tako obvezno, pri tem pa sta α in β nezdružljivi. Če moralne izjave izražajo stanja stvari, potem mora njihova nezdružljivost izhajati iz *nezdružljivih stanj stvari*, ta pa ne morejo dejansko obstajati. Torej, če je moralni realizem resnično stališče, potem ne more biti res, da smo obvezani storiti tako α kot β, kar pa sedaj ogrozi začetno razumevanje moralnih dilem.[5] Podoben je preprost argument proti kognitivizmu. Moralne sodbe so prepričanja, ta pa merijo na stvarnost oz. jo predstavljajo. Zato mora biti nekaj narobe pri dveh nezdružljivih prepričanjih; obe ne moreta biti enako dobri oz. obe ne moreta biti resnični. Ta problem pa ne zadeva nekognitivističnih teorij, ki lahko moralne sodbe razumejo npr. kot predpise ali izraz želja.

Williamsov argument proti moralnemu realizmu in kognitivizmu je po drugi strani v osnovi fenomenološki argument. *Fenomenološki argument* je argument, ki pričenja s fenomenološkim opisom izbranih vidikov moralnega izkustva, konča pa pri posledicah za metaetiko in moralno teorijo (prim. Strahovnik, 2007). Najbolj pomembna fenomenološka dejstva so pri Williamsu vezana na moralni konflikt in na moralni preostanek. V grobem lahko njegov argument strnemo v obliko: če moralna teorija sprejema moralni realizem in kognitivizem, potem ne more dopustiti obstoja moralnega konflikta in pristnih moralnih dilem oz. ne more pojasniti ali prilagoditi nekaterih značilnosti moralnega konflikta in dilem. Moralni konflikt in dileme so možne oz. so dejstvo naših moralnih življenj. Torej sta moralni realizem in kognitivizem zmotni stališči.

Williams najprej razišče značilnosti konfliktov med prepričanji in konfliktov med željami. V nadaljevanju nato želi pokazati, kako je moralni konflikt (konflikt med moralnimi sodbami) mnogo bolj soroden konfliktu med željami kot pa konfliktu med prepričanji. Konflikt med prepričanji je stanje, ko imam dve prepričanji, ki se medsebojno nasprotujeta, kar pomeni, da obe prepričanji ne moreta biti hkrati resnični. Npr., lahko sem prepričan, da je Triglav najvišja gora v Sloveniji, in hkrati, da je Triglav visok preko 3000 metrov. Prepričanji sta medsebojno v konfliktu, in sicer ne na način, da bi bili protislovni, temveč, da sta nekonsistentni, ker zaradi določenega empiričnega razloga ne moreta biti obe hkrati resnični. (V tem primeru je razlog ta, da nobena gora v Sloveniji ni

[5] Za podobno poenostavljen argument glej Railton (1992: 738.) Realist se lahko temu ugovoru izmakne npr. na način, da zavrne predpostavko, da mora normativna teorija ponuditi povsem *določen* odgovor na vsa vprašanja, nedoločnost pa je lahko posledica npr. nesomernosti vrednot (cf. Railton 1992: 740).

višja od 3000 m.) Konflikt med željami je po drugi strani stanje, kjer imam dve želji, od katerih pa lahko zadovoljim le eno. Npr., danes zvečer bi si želel malo odpočiti, hkrati pa bi si, da preženem dolgčas, želel ogledati kakšen dober film, a nimam doma nobenega medija s takšnim filmom. Situacija je torej podobna zgornji s prepričanji; imam dve želji, ki sta zaradi nekega tretjega empiričnega razloga hkrati neizpolnljivi. A čeprav sta želji hkrati neizpolnljivi, si lahko zamislimo stanje stvari, v katerem bi obe bili izpolnjivi (npr., da najdem v predalu DVD z dobrim filmom).

Če primerjamo konflikt med željami in konflikt med nasprotujočimi si prepričanji, potem lahko iz strukture tega konflikta in njegove razrešitve razberemo dvoje razlik.

(A) Če in ko odkrijemo, da si dve izmed naših prepričanj nasprotujeta, potem posledično pride od ošibitve gotovosti o vsaj enem izmed teh prepričanj. Ko se zavem konflikta med tema dvema prepričanjema (npr., da z gotovostjo izvem, da nobena slovenska gora ni višja od tri tisoč metrov), se bo gotovost o vsaj enem od začetnih prepričanj oslabila, kajti sedaj sem postavljen pred dejstvo, da vsaj eno od prepričanj ni resnično. Vsaj eno izmed prepričanj bo potrebno zavreči, saj ne moreta biti obe resnični. Ko pri konfliktu med željami ugotovimo, da so okoliščine takšne, da ne bomo mogli zadovoljiti obeh, takšne ošibitve ni. *»Čeprav je izpolnitev povezana z željo na podoben način, kakor je resnica povezana s prepričanjem, odkritje, da dve želji ne moreta biti hkrati izpolnjeni, ni na podoben način povezano s tema željama, kakor je odkritje, da dve prepričanji ne moreta biti hkrati resnični, povezano s temi prepričanji. Biti prepričan, da p, je biti prepričan, da je p resnično, zato je odkritje, da dve izmed mojih prepričanj ne moreta biti hkrati resnični, že samo po sebi korak k temu, da se vsaj enemu odpovem. Po drugi strani želja, da bi nekaj imel, in prepričanje, da to bom imel, očitno nista povezana na tak način«* (Williams, 1978: 94).

(B) Po razrešitvi oz. odločitvi v konfliktu ena izmed želja ne izgine povsem, ko zadovoljimo drugo. Ponovno se lahko vzpostavi oz. pojavi kot težnja po nadomestitvi neizpolnjene želje in kot obžalovanje vezano na to neizpolnitev. Npr., lahko ostanem doma zleknjen na kavču, a si bom še vedno želel spremljati dober film, ali pa bom namesto tega posegel po kakšni zanimivi knjigi. Takšne dinamike konflikta pri nasprotujočih si prepričanjih ni. Eno izmed prepričanj je potrebno zavreči, saj ne moreta biti obe resnični. Ko in če se odločim za pravo, tj. resnično prepričanje, potem je napačna sodba oz. napačno prepričanje zavrženo in ne igra več nobene vloge, kot je to npr. z opuščenim prepričanjem, da je Triglav visok preko tri tisoč metov. Ko spoznam, da je to prepričanje neresnično, ga hkrati tudi opustim. Nekaj neobičajnega bi bilo, če bi vztrajal: »Vem, da to ni res, toda ne morem si pomagati, da ne bi še naprej bil prepričan,« razen če ne obstaja kakšen razlog, zaradi katerega si želim biti tako prepričan.

Moralni konflikt lahko po drugi strani razumemo kot konflikt med dvema moralnima sodbama, ki jima ne morem v delovanju hkrati slediti. V primeru Sartrovega študenta ima mladenič dve nasprotujoči si moralni sodbi o tem, kaj bi moral storiti. Williams si sedaj zastavi za razpravo temeljno vprašanje. Ali je konflikt med moralnimi sodbami bolj podoben konfliktu med prepričanji ali konfliktu med željami? Odgovor je, da je bolj podoben konfliktu med željami. Moralni konflikt *ni razrešljiv brez preostanka*, pri čemer se ta odraža prvič, v dejstvu, da pri moralnih sodbah, ki si nasprotujejo, ne prihaja do *ošibitve* ene izmed njih, in drugič, da po odločitvi oz. po ravnanju, sodba, ki ji sicer nismo sledili, preživi to točko ter se npr. pojavi v obliki *obžalovanja* ali nadomest(il)-ne dolžnosti. Moralne sodbe so torej bolj podobne željam kot pa prepričanjem, kar pomeni, da sta moralni realizem in kognitivizem zmotni stališči. Če bi bili resnični in bi pri moralnih sodbah šlo za resnična ali neresnična prepričanja, potem bi po razrešitvi konflikta preprosto opustil eno moralno sodbo (npr., mladenič bi uvidel, da mora ostati doma in skrbeti za bolno mater, za uporniško gibanje in osvoboditev domovine pa se ne bi več menil).

> Če strukturo, ki je značilna za konflikt med prepričanji, prenesemo na moralni primer, potem se konflikt pokaže kot naključen in njegova razrešitev ni nič več kot zgolj to, da delovalca odreši zadrege glede zmotnega stališča, ki je za trenutek zameglilo situacijo. Takšen pristop mora biti notranji povsem kognitivističnim stališčem, kjer gre zgolj za vprašanje, katera od izjav o nasprotujočih najstvih je resnična in kjer ne moreta biti resnični obe. Odločiti se za pravo mora pomeniti znebiti se zmote glede druge. To pa je priložnost – če sploh za kakšna občutja – za občutja olajšanja (ker smo se izognili napaki), zadovoljstva nad samim sabo (ker smo prišli do pravega odgovora) ali morebitne samokritike (ker smo bili skoraj zavedeni) (Williams, 1978: 99–100).

Takšni sliki moralnega konflikta, ki ja za Williamsa napačna oz. nesprejemljiva, naj bi bili zavezani moralni realisti in kognitivisti. Po drugi strani lahko moralni antirealist in nekognitivist, ki npr. razume moralne sodbe kot nekognitivne naravnanosti, npr. kot izraz želj ali stremljenj, razume moralni konflikt kot analog*en konfliktu želja*. Podobnost med obema je mogoča predvsem zato, ker na ta način moralnega konflikta ne obvladuje več podmena resničnosti sodb. Zaobrne se *smer ustrezanja*. Ne gre več za to, da bi morale naše sodbe ustrezati svetu, temveč bi moral svet ustrezati sodbam. Zato npr. pri konfliktu želja in moralnemu konfliktu nahajamo omenjeno tako umanjkanje ošibitve ene izmed strani v konfliktu, kot tudi to, da neizpolnjena želja in moralna sodba, ki ji v delovanju nismo sledili, preživita točko konflikta in odločitve. Nekognitivist tako lažje pojasni vznik obžalovanja, ki je vezan na moralni preostanek – zakaj je to obžalovanje specifično moralno obžalovanje in zakaj je racionalno.

Podobno kot Williams tudi Hare (v članku »Moral Conflict« (1978)) ponudi svoj argument za nezdružljivost moralnih dilem in moralnega realizma oz. kognitivizma. Hareov argument meri na opisnost moralnih izjav in je prav tako

neke vrste fenomenološki argument. Opisnost Hare razume tako, da npr. moralno sodbo »Tvoje včerajšnje pretepanje psa je (bilo) moralno napačno« razumemo kot to, ki moralno napačnost vidi kot zgolj še eno izmed opisnih lastnosti omenjenega dejanja, pri čemer pripis moralne napačnosti nima posebne vrednosti ali predpisovalne vloge. Kognitivisti so po Hareu zavezani takšni tezi opisnosti moralnih sodb. V primerih moralnega konflikta se čutimo ujeti v dilemo in vlagamo vse napore, da bi se odločili in ravnali prav. Glede na takšen opisni pristop gre pri moralnih sodbah, ki si nasprotujejo, zgolj za različne opise sveta, kar pa ni dovolj, da bi pojasnilo bogato fenomenologijo moralnega konflikta in moralno motivacijo, tj. – kot pravi Hare –, tragične dileme *»prenehajo biti tragične«*, kajti *»gre zgolj za to, da sta obe dejanji, ki sta na voljo delovalcu, moralno napačni, a to je zgolj ena izmed njunih opisnih lastnosti in zakaj bi moralo to delovalca kakorkoli skrbeti?«* (Hare, 1978: 175). Hare nadaljuje, da kar stori v takšnih primerih situacijo tragično, je dejstvo, da oseba poskuša preko moralnega mišljenja dospeti do pravilnega odgovora, a je hkrati zavezana absolutnim moralnim načelom, ki ne dopuščajo izjem, ter je v tem smislu podobna podgani v labirintu, ki nima izhoda.

Toda, če je Williams zagovornik obstoja pristnih moralnih dilem, je Hare njihov nasprotnik. Če se nam zdi, da smo postavljeni pred moralno dilemo, je to za Harea lahko le videz. Kvečjemu lahko gre za spoznavno dilemo, kjer narave ali posledic alternativnih dejanj ne poznamo dovolj dobro. Če si nasprotujeta dve moralni načeli, kar pomeni, da imam nasprotujoči si moralni sodbi o tem, kaj moram storiti, potem se moram dvigniti na zgornjo raven moralne misli in še enkrat razmisliti o sprejemljivosti obeh načel. Pojav moralnih dilem gre po Hareu pripisati zgolj naši zavezanosti »naivni« zdravorazumski oz. intuitivni moralnosti, ki jo sestavljajo preprosta, uporabna in naučljiva moralna načela, ki pa seveda v izbranih primerih lahko vodijo do nasprotujočih si sodb. Ko se dvignemo na kritično raven moralne misli in uporabimo utilitaristično načelo kot moralno merilo moralne pravilnosti, potem ti konflikti in te dileme izginejo. Ker pa smo vseeno še tesno povezani z intuitivno moralnostjo, ki ji sicer običajno sledimo in smo je vajeni, še vedno občutimo čustveno nelagodje ob tem, ko moramo prekršiti eno izmed preprostih intuitivnih moralnih pravil. Toda razumsko vzeto tu ni nobenega konflikta in nobene dileme. Da ne bi bili podobni podgani v labirintu brez izhoda, se moramo odpovedati intuicijam in uporabiti razum.[6]

Zagovorniki in nasprotniki moralnih dilem tako uporabljajo moralno fenomenologijo, ki spremlja moralne konflikte, za dokazovanje, kako se nekatera izmed metaetičnih stališč v boljšem položaju, ko gre za prilagoditev izbranim fenomenološkim dejstvom. Metaetična stališča, ki so napadena, imajo na voljo

[6] Hare je ta stališča o ravneh moralne misli prevzel od Sidgwicka in jih podrobneje razdelal. Podobno je namreč že Sidgwick trdil, da običajna, intuitivna moralnost (dogmatski intuicionizem) vsebuje preprosta, široko razširjena moralna načela, ki pa jih mora nadgraditi, dopolniti in popraviti utilitarizem. Med prvimi načeli seveda lahko prihaja do nasprotij in posledično do moralnih dilem, ki pa niso možne znotraj utilitaristične metode. Še vedno pa lahko prvim načelom sledimo povsod, razen v primerih nejasnosti in neskladij, kjer moramo našo dolžnost določiti neposredno s kalkulacijo vrednosti posledic naših dejanj. (Sidgwick, 1907)

raznovrstno paleto obramb. Najprej lahko zavrnejo samo moralno fenomenologijo kot pomembno za metaetično razpravo (prim. Kirchin, 2003). Drugič, lahko oporekajo izbranim fenomenološkim značilnostim moralnega konflikta in jih predrugačijo na način, ki ni več v neskladju z njihovo moralno teorijo. In tretjič, pokažejo lahko, kako ima njihova izbrana moralna teorija znotraj sebe možnosti, da prilagodi prvotno izbrane fenomenološke značilnosti moralnega konflikta (prim. Foot, 1983).

3. Dileme in konsistentnost

Nadaljnja vrsta posledic dopustitve obstoja pristnega moralnega konflikta in pristnih dilem je vezana na *moralno teorijo* kot tako. Težave, pred katere je postavljena moralna teorija, ki konflikt in dileme dopušča, so tako teoretične kot praktične. Kar zadeva prve, so tu vprašanja o *urejenosti*, *sistematičnosti* ter *konsistentnosti* moralne teorije, saj se zdi, da obstoj moralnih dilem onemogoča izpolnitev teh zahtev. Že v uvodu sem omenil racionaliste (posebej Tomaža Akvinskega), ki so možnost moralnih dilem videli kot znak nekonsistentnosti in zmotnosti moralne teorije same. Drugi vidik je vezan bolj na praktično plat moralnih teorij, saj naj bi le-te bile *normativno sklenjene* oz. *enoznačno* ter *določno napotovalne*. Dajale naj bi jasne odgovore in določna napotila, katero dejanje je prava izbira za delovalca, ne glede na zapletenost situacije, v kateri se je znašel. Moralna teorija, ki dileme dopušča, ni normativno sklenjena in ni enoznačno napotovalna, kar pomeni, da nam ne daje dokončnih odgovorov glede moralne pravilnosti ali nepravilnosti našega delovanja. Še več, v primeru dilem se zdi, da nam takšna moralna teorija daje nasprotujoče si napotke za delovanje. Zagovorniki dilem temu pogosto odgovarjajo, da od moralne teorije pač ne gre pričakovati popolnih vodil za delovanje, ki bi veljala v vsaki situaciji, in da zaradi nesomernosti moralnih vrednosti in nejasnosti glede posledic dejanja v nekaterih primerih pač nimamo enostavnega odgovora na vprašanje, kaj storiti. Od moralne teorije pač ne moremo pričakovati, da nam bo ponudila odgovore na prav *vsa* vprašanja. Določeni moralni konflikti lahko ostanejo za teorijo nerazrešljivi, in – če si izposodimo Sartrovo misel – smo v teh primerih nerešljivih dilem mi sami postavljeni pred odločitev in izbiro, in sicer ne o tem, katero izmed dejanj je bolj pravilno kot drugo, temveč kakšne osebe želimo biti in kakšna življenja bomo živeli.

Vseeno pa se s tem težave za moralno teorijo ne končajo. Eden izmed najbolj zagonetnih in tudi najbolj zanimivih problemov so težave v deontični logiki. Logična (ne)konsistentnost moralne teorije je tukaj najbolj dosledno postavljena pod vprašaj. Do kakšnih težav torej vodi obstoj pristnih moralnih dilem? Tudi Williams – če je želel, da z zgoraj predstavljenimi argumenti res zavrne relativizem v etiki –, je moral pokazati, kako so moralne dileme sploh možne oz. kaj njihov obstoj pomeni za logično konsistentnost moralnih teorij. Dopustitev obstoja moralnega konflikta in pristnih moralnih dilem namreč skupaj s privzetjem nekaterih zelo sprejemljivih *načel deontične logike* privede do protislovij in paradoksov. V luči teh težav se mora moralna teorija bodisi

odpovedati možnosti moralnega konflikta bodisi pokazati, zakaj in katera od teh načel (aksiomov ali teoremov deontične logike) niso veljavna oz. jih ne moremo uporabiti za primer moralnega konflikta. V nadaljevanju bom najprej predstavil štiri paradokse, od katerih pa zadnji pravzaprav ni pravi paradoks, je pa argument, ki ima nenavadno posledico za moralno teorijo. Na začetku vsakega paradoksa bom kratko predstavil tudi uporabljena deontična načela. (Za več o deontični logiki in njenih načelih glej Šuster, 2008.)

Če pričenjamo iz izhodišča, da je delovalec v situaciji moralne dileme obvezan storiti α in obvezan storiti β, ni v tem še nič nekonsistentnega. Tudi če opišemo začetno situacijo kot to, kjer je delovalec obvezan storiti α in obvezan storiti ne-α, to še ne predstavlja protislovja znotraj moralne misli. Šele ko dilemo razumemo kot to, v kateri ni mogoče izpolniti obeh obvez in tem premisam dodamo nekatera načela deontične logike, lahko dospemo do *pravega protislovja*, tj. posledice, da je delovalec hkrati *obvezan* in *ni obvezan*, da stori α.

Moralno dilemo lahko v jeziku deontične logike formaliziramo na naslednji način. (V nadaljevanju uporabljam zapis 'Oα' za »obvezno je, da α« in 'Pα' za »dopustno je, da α«.)

$O\alpha$
$O\beta$
$\neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$

1. paradoks

VO: $O\alpha \rightarrow \Diamond\alpha$; *voluntaristično načelo* oz. tudi *Kantovo načelo*; obvezan sem storiti zgolj to, kar je v moji moči storiti.

AGG: $O\alpha \wedge O\beta \rightarrow O(\alpha \wedge \beta)$; *aglomeracija*; če sem obvezan storiti α in obvezan storiti β, potem sem obvezan storiti α in β.

1. $O\alpha$	d
2. $O\beta$	d
3. $\neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	d
4. $O\alpha \wedge O\beta \rightarrow O(\alpha \wedge \beta)$	[AGG]
5. $O(\alpha \wedge \beta)$	[1, 2, 4]
6. $O(\alpha \wedge \beta) \rightarrow \Diamond(\alpha \wedge \beta)$	[VO]
7. $\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	[5, 6]
8. $\Diamond(\alpha \wedge \beta) \wedge \neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	[3, 7; protislovje]

Poskušajmo uprimeriti zgornje sklepanje glede na dilemo Sartrovega študenta. Obvezan je ostati doma in skrbeti za mater. Obvezan je pridružiti se uporniškemu gibanju ter si s tem prizadevati za osvoboditev domovine in maščevati smrt brata. Ni možno, da bi storil oboje. Če je obvezan ostati doma ter skrbeti

za mater in obvezan pridružiti se uporniškemu gibanju, potem je obvezan tako ostati doma kot pridružiti se uporniškemu gibanju. Torej je obvezan tako ostati doma kot se pridružiti uporniškemu gibanju. Če ima obvezo, ostati doma in pridružiti se uporniškemu gibanju, potem mora biti to zanj možno. Torej je možno, da stori oboje. Kar sedaj pomeni, da hkrati je in ni možno storiti obojega!

2. paradoks

ROM: $\vdash (O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$; različica *načela izpolnitve obveze* kot teza deontične logike*;* če sem obvezan storiti dejanje α in če bi izvršitev dejanja β pomenila preprečitev izvršitve α, potem sem obvezan storiti ne-β oz. obvezan sem se izogibati temu, kar bi preprečilo izpolnitev moje obveze.

D': $O\neg\alpha \rightarrow \neg O\alpha$; različica *načela šibke obveze* – če sem obvezan storiti ne-α, potem nisem obvezan storiti α. (Gre za šibkejšo različico oz. posledico *načela korelativnosti* KO (tudi DeF O): $O\neg\alpha \leftrightarrow \neg P\alpha$; če je dejanje ne-$\alpha$ obvezno, potem je α nedopustno in obratno, ki temelji na opredelitvi obveze v deontični logiki.)

1. $O\alpha$	d
2. $O\beta$	d
3. $\neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	d
4. $\beta \rightarrow \neg\alpha$	[3]
5. $(O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$	[ROM]
6. $O\neg\beta$	[1, 4, 5]
7. $O\neg\beta \rightarrow \neg O\beta$	[D']
8. $\neg O\beta$	[6, 7]
9. $O\beta \wedge \neg O\beta$	[2, 8; protislovje]

Sklepanje lahko uprimerimo z dilemo Sofijine izbire. Sofija je obvezana rešiti svojega prvega otroka. Sofija je obvezana rešiti svojega drugega otroka. Ni možno, da bi rešila oba otroka. Če reši drugega otroka, potem ne bo rešila prvega otroka. Toda, če je obvezana rešiti svojega prvega otroka in bi rešitev drugega otroka pomenila, da ne more rešiti prvega, potem je obvezana, da ne reši svojega drugega otroka. Torej je obvezana, da ne reši drugega otroka. Če je obvezana, da ne reši drugega otroka, potem ni obvezana, da ga reši. Torej ni obvezana, da ga reši. Sofija je tako obvezana, da reši drugega otroka in ni obvezana, da reši drugega otroka!

3. paradoks

ROM: $(O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$; glej zgoraj.

SND: $\neg P\alpha \rightarrow \neg Oa$; *načelo šibke nedopustnosti*; če dejanje α ni dopustno, potem tudi ni obvezno. Načelo temelji na opredelitvi dopustnosti (Def P) v deontični logiki.

KO: $O\neg\alpha \leftrightarrow \neg P\alpha$; *načelo korelativnosti*; če je dejanje ne-α obvezno, potem je α nedopustno in obratno.

1. $O\alpha$	d
2. $O\beta$	d
3. $\neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	d
4. $\beta \rightarrow \neg\alpha$	[3]
5. $(O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$	[ROM]
6. $O\neg\beta$	[1, 4, 5]
7. $O\neg\beta \leftrightarrow \neg P\beta$	[KO]
8. $\neg P\beta$	[6, 7]
9. $\neg P\beta \rightarrow \neg O\beta$	[SND]
10. $\neg O\beta$	[8, 9]
11. $O\beta \wedge \neg O\beta$	[2, 10; protislovje]

Npr., obvezan sem, da se ustavim in pomagam udeležencu v nesreči. In obvezan sem tudi izpolniti svojo obljubo prijatelju. Ni možno, da bi storil oboje. Če bom izpolnil svojo obljubo, potem ne bom mogel pomagati ponesrečencu. Če sem dolžan pomagati ponesrečencu in če bi to, da izpolnim svojo obljubo, pomenilo, da ne bom pomagal ponesrečencu, potem sem obvezan, da prelomim obljubo. Torej moram prelomiti svojo obljubo. Obvezan sem, da prelomim obljubo, če in samo če ni dopustno izpolniti obljube. Torej ni dopustno, da izpolnim obljubo. Če to ni dopustno, potem tudi ni obvezno. Torej ni obvezno, da izpolnim obljubo. Kar pomeni, da moram izpolniti obljubo in da ni obvezno, da izpolnim obljubo!

Neizogibnost krivde

Ta argument meri na za moralno teorijo neobičajno posledico, da se v primeru moralne dileme ne moremo izogniti temu, da ne bi ravnali napak oz. da ne bi bili pogubljeni, karkoli že storimo. Gre torej za situacijo neizbežne krivde, kjer bomo moralno odgovorni za napačno dejanje ne glede na to, kako ravnamo.

1. $O\alpha$	d
2. $O\beta$	d
3. $\neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)$	d
4. $\beta \rightarrow \neg\alpha$	[3]
5. $(O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$	[ROM]
6. $O\neg\beta$	[1, 4, 5]
7. $O\neg\beta \leftrightarrow \neg P\beta$	[KO]
8. $\neg P\beta$	[6, 7]

9. $\alpha \rightarrow \neg\beta$	[3]
10. $(O\beta \wedge (\alpha \rightarrow \neg\beta)) \rightarrow O\neg\alpha$	[ROM]
11. $O\neg\alpha$	[2, 9, 10]
12. $O\neg\alpha \leftrightarrow \neg P\alpha$	[KO]
13. $\neg P\alpha$	[11, 12]
14. $\neg P\alpha \wedge \neg P\beta$	[8, 13]

Moralni teoretik ima na voljo *dve* poglavitni strategiji kot odgovor na podane paradokse. Prvič, *oporeka* lahko danim *deontičnim načelom*, ki privedejo do paradoksa. Ti so:

VO: $O\alpha \rightarrow \Diamond\alpha$; *voluntaristično načelo*
AGG: $O\alpha \wedge O\beta \rightarrow O(\alpha \wedge \beta)$; *aglomeracija*
ROM: $(O\alpha \wedge (\beta \rightarrow \neg\alpha)) \rightarrow O\neg\beta$; *načelo izpolnitve obveze*
D': $O\neg\alpha \rightarrow \neg O\alpha$; *načelo šibke obveze*
KO: $O\neg\alpha \leftrightarrow \neg P\alpha$; *načelo korelativnosti*
SND: $\neg P\alpha \rightarrow \neg O\alpha$; *načelo šibke nedopustnosti.*

Drugič, *zavrne* lahko *možnost pristnih moralnih dilem*. Pred to dilemo se je znašel že Williams, ki je v članku »Ethical Consistency« (1978) obravnaval prvi paradoks. Kot zagovornik pristnih moralnih dilem se je odločil za *prvo* možnost in zagovarjal stališče, da se mu sam obstoj moralnih dilem zdi bolj očiten in samorazviden, kot pa veljavnost voluntarističnega načela in načela aglomeracije.[7] (Podobno strategijo glede prvega paradoksa ponudi tudi Brink, ki predlaga, da je potrebno sprejeti šibkejše načelo aglomeracije, tj. $(O\alpha \wedge O\beta \wedge \neg\Diamond(\alpha \wedge \beta)) \rightarrow O(\alpha \vee \beta)$. Gre za rešitev, da imamo v primeru dileme disjunktivno dolžnost in smo torej obvezani izvršiti eno izmed dejanj. Podobno trdi Philippa Foot (Foot, 2002: 187)). Vendar Williams ni obravnaval drugih predstavljenih paradoksov, v katerih se zdijo uporabljena načela mnogo trdnejša, saj

[7] Williams je pravzaprav moral zavrniti le eno izmed načel in paradoksalen sklep ni več sledil. Za voluntaristično načelo je dejal, da sicer *»ni povsem razvidno načelo* [*angl. not a totally luminous principle*]*«*, vendar je pod resnejši vprašaj postavil načelo aglomeracije. *»Gotovo obstaja mnogo opisov dejanj znotraj splošnega polja vrednotenja, za katere aglomeracija ne velja, in za katere, kar velja za vsako od dejanj vzeto posamezno, ne velja za dejanji vzeti skupaj. Tako je lahko zaželeno, priporočljivo, razumno ali preudarno storiti a, in hkrati zaželeno, priporočljivo itd. storiti b, vendar ne zaželeno, priporočljivo itd. storiti a in b. Enako je očitno res tudi za posameznikove želje; tako se lahko Tom želi poročiti s Susan in se želi poročiti tudi z Joan, a si gotovo ne želi storiti obojega. Toda sam obstoj takšnih primerov še ni dovolj, da bi prepričali nekoga, naj zavrne aglomeracijo za najstva, kajti smiselno bi lahko vztrajal, da je najstvo v tem oziru različno. Po drugi strani je potrebno tudi dodati, da bo vsakdo, ki bo pripoznal, da so te pravkar omenjene vrste opisov dejanj vrednostne, ker imajo za posledico najstvene izjave, pod pritiskom, da znova premisli o aglomerativnosti najstev. Vsekakor ne trdim, da lahko ponudim kakršno koli odločilno ovržbo načela aglomeracije. Želim trditi le, da le-to ni samorazvidno dejstvo logike najstev. In če z njegovo ovržbo dobimo bolj stvarno sliko moralne misli, potem ne bi smeli imeti nobenih pomislekov, da ga ne bi zavrgli«* (Williams, 1978: 105–6).

se načela *»izpolnitve obveze, šibke obveze, korelativnosti in šibke nedopustnosti zdijo temeljna in nekontroverzna načela našega moralnega mišljenja«* (Brink, 1996: 114; prim. Holbo, 2002). Kot premislek, nasproten zavrnitvi zgoraj naštetih načel, lahko izpostavimo tudi dejstvo, da se za vsa načela zdi, kot da jim v našem moralnem mišljenju sledimo (eksplicitno ali, verjetneje, implicitno) in da ta načela prestavljajo temelj *izkustva moralne dileme*. Prvič, dilemo izkušamo kot situacijo, kjer smo pristno obvezani storiti oboje, in ne zgolj eno ali drugo. Z vidika fenomenologije dileme tako ni ustrezno zagovarjati šibkega načela aglomeracije, saj dileme ne vidimo kot situacije, kjer lahko storimo katero koli od dejanj in bomo izpolnili svojo dolžnost. Drugič, dilemo izkušamo kot situacijo, kjer lahko storimo eno dejanje in lahko storimo drugo dejanje, kajti v mislih imamo pristno moralno dilemo, ne pa zgolj občutja nemoči (prim. Holbo, 2002: 259–62).

4. Fenomenologija moralnega preostanka

V prejšnjih dve razdelkih smo obravnavali vprašanji, ali ima (oz. bi imelo) sprejetje obstoja moralnih dilem kakšne pomembne posledice za metaetiko in na kakšne težave naleti moralna teorija, ki bi dileme dopuščala. V prvem od teh smo se kratko dotaknili tudi vprašanja fenomenologije moralnega konflikta, kolikor je bila ta pomembna za razpravo med kognitivizmom in nekognitivizmom. Sedaj bomo obravnavali še splošnejši fenomenološki argument, ki naj bi podpiral obstoj pristnega moralnega konflikta in pristnih moralnih dilem.

Argument je vezan na moralni preostanek in ga lahko povzamemo na naslednji način. Vzemimo Agamemnonov primer. Predpostavimo, da se Agamemnon odloči žrtvovati svojo hčer, da bi tako rešil svojo vojsko pred hudo epidemijo in svoji državi omogočil zmago nad Trojo. Gotovo se bo – kakor je že zgoraj predpostavil Williams – počutil krivega ali pa občutil obžalovanje, ker je storil to, kar je. Nadalje lahko rečemo celo, da je na nek način prav, da tako čuti; gre za znak značajnosti. Po drugi strani bi tudi v primeru, da se ne bi odločil žrtvovati svoje hčere, občutil krivo in obžalovanje ob tem, ko bi gledal umiranje svojih vojakov. In če nadalje predpostavimo, da sta krivda in obžalovanje razumni zgolj v primeru, ko smo storili nekaj narobe oz. prekršili našo dolžnost, se zdi, da je Agamemnon zares ujet v moralni dilemi kot situaciji, kjer bo ravnal napak ne glede na to, za katero izbiro se odloči. Sedaj lahko argument posplošimo. (1) Ko delovalec v situaciji moralne dileme deluje, bo izkusil krivdo ali obžalovanje. (2) Ta občutja so ustrezna oz. jih moralnost terja. (3) Če bi delovalec ravnal drugače, bi prav tako izkusil krivdo ali obžalovanje. (4) Tudi ta občutja bi bila enako ustrezna in terjana. (5) Torej bosta v takšnih situacijah krivda in obžalovanje enako ustrezna ne glede na to, katero izmed alternativ delovalec izbere. (6) Izkustvi krivde in obžalovanja pa sta ustrezni le, če je nekdo ravnal narobe oz. ni izpolnil svoje dolžnosti. (7) Torej so omenjene situacije zares pristne moralne dileme, saj v njih ne moremo ravnati, ne da bi storili nekaj narobe oz. ne izpolnili naše dolžnosti (prim. McConnell, 2002). Podobno, a bolj enostavno poda ta argument Hare (Hare, 1978). Obstajajo situacije, kjer se nam zdi, da

imamo dve enako pomembni dolžnosti in kjer bomo kot delovalci občutili krivdo ne glede na to, kaj bomo storili. Krivde ne moremo ločiti od tega, da smo storili nekaj narobe. Torej imamo v teh situacijah zares dve enako pomembni moralni dolžnosti.

Podoben argument nahajamo tudi v podporo pristnega moralnega konflikta, le da mu je pogosto pridana tudi nadaljnja teza, da lahko takšen moralni konflikt vznikne zgolj znotraj pluralističnih moralnih teorij, to je teorij, ki obsegajo mnoštvo raznolikih moralnih načel, ki se jih ne da zvesti na eno samo načelo ali urediti po redu pomembnosti. Za ponazoritev si lahko izberemo primer izpolnitve obljube in pomoči v nesreči. Zamislimo si, da gre za običajen moralni konflikt, kjer razlogi za to, da pomagam ponesrečencu, premagajo razloge za držanje obljube. Kljub moralno pravilnemu ravnanju pa se bo po moralnemu konfliktu ohranil moralni preostanek v obliki tega, da npr. obžalujem, da sem moral prelomiti svojo obljubo, prijatelju sedaj dolgujem opravičilo oz. se mu moram na nek način oddolžiti. Ta preostanek naj bi kazal na to, da je moralni konflikt bil pristen, in sicer, da so premagani razlogi imeli svojo moralno težo (Dancy, 2004: 3–4).

V teh in podobnih argumentih se pravzaprav prepleta več različnih vprašanj. Prvo je vprašanje, kakšna je struktura moralnega konflikta in moralnih dilem ter ali je konflikt sploh možen. Drugo vprašanje meri na fenomenologijo moralnega preostanka; kaj sploh predstavlja ta preostanek in kako ga razumeti? Tretja vprašanje je, kakšne naravnanosti oz. katera čustva so v takšnih situacijah navzoča in ustrezna. Četrto vprašanje je, ali lahko te naravnanosti in čustva sploh ocenjujemo z vidika razumnosti in moralne vrednosti? Peto vprašanje je najsplošnejše in sprašuje po samem statusu moralne fenomenologije v razpravah znotraj moralne teorije (prim. Strahovnik, 2007).

V tem razdelku si bomo o moralnem preostanku zastavili troje vprašanj. (1) O katerih naravnanostih oz. čustvih, vezanih na moralni preostanek, sploh govorimo in kako jih gre razumeti? (2) Kdaj in zakaj je izbrana naravnanosti ustrezna, kdaj pa neustrezna? (3) Kakšne posledice imajo raznoliki odgovori na prejšnje vprašanje za moralno teorijo?

Če pričnemo pri prvem vprašanju, takoj naletimo na zmešnjavo. Avtorji namreč govorijo o zelo raznovrstni paleti čustev, naravnanosti ter občutij, ki naj bi spremljale moralni konflikt ali pa ostajale za njim, npr. o obžalovanju, krivdi, slabi vesti, nelagodju ob delovanju, sramu, žalosti, moralnemu madežu na značaju, zadregi in celo o zameri samemu sebi. Da bi bila stvar še težja, nimamo niti enotnih niti enostavnih razumevanj teh posameznih pojmov. Vzemimo za primer obžalovanje. Če pogledamo rabo te besede, lahko vidimo, da je vezana na zelo različne situacije. Tako npr. včasih slišimo državnike, ki obžalujejo, da je neka država napadla tretjo državo; naša izbrana banka včasih obžaluje, da nas mora obvestiti, da smo presegli limit; na odzivniku podjetja posneti glas zatrjuje, da je podjetju žal, da nobeden izmed njihovih operaterjev ni prost za naš klic. Obžalujemo predvsem naše lastno ravnanje oz. obnašanje, ko smo npr. storili nekaj napak, ali pa ko smo s svojim dejanjem koga prizadeli. Včasih obžalujemo tudi to, da smo se sploh znašli v situaciji, v kateri smo prisiljeni

izbirati med dvema slabima rešitvama. Vidimo lahko torej, da včasih govorimo o obžalovanju tudi v primerih, prvič, ko nismo storili ničesar moralno napačnega, in drugič, ko sploh ne gre za naše lastno ravnanje.

Poskusili se bomo omejiti na tri oz. štiri različne naravnanosti, jih opredeliti ter raziskati, kakšno vlogo imajo v moralnem konfliktu. Prva izmed naravnanosti je *krivda* oz. *slaba vest*. Lahko jo opredelimo kot neprijetno čustvo, ki je pospremljeno z mislijo, da smo storili nekaj moralno napačnega oz. nismo izpolnili svoje dolžnosti. *Obžalovanje* je v tem smislu drugačno od krivde, ker pri njem ni pogoj, da mislimo, da smo sami storili nekaj napačnega, je pa neprijetno čustvo oz. občutek, pogosto tudi želja, da ne bi storili tega, kar smo storili, ali da naj bi v situaciji bilo nekaj drugače. *Kesanje* se glede na predhodni razumevanji zdi kot spoj krivde in obžalovanja, tj. spoznanje, da smo storili nekaj slabega, ki ga spremljajo neprijetna občutja, misli, da bi bilo bolje, če do tega sploh ne bi prišlo, in tudi nekakšen sklep, da ne bomo več ravnali podobno. Avtorji govorijo tudi o *nelagodju*, *čustveni prizadetosti* in *žalosti.* Prva dva se lahko pojavita že pred odločitvijo za ravnanje oz. pred ravnanjem, medtem ko žalost ponavadi nastopi po ravnanju. Pri njiju prav tako ni pogoj, da bi delovalec imel misel, da je ravnal moralno napačno.

Poglejmo sedaj nekaj primerov konflikta in dilem. Recimo, da sem svojima otrokoma obljubil, da bom popoldan preživel z njima in ju odpeljal na lutkovno predstavo. Vendar zadnji hip izvem, da sta v mestu na obisku stara znanca, ki bi rada, da ju popeljem po mestu. Presodim, da je slednje pomembnejše od prvega. Ob tem lahko rečem, da občutim obžalovanje (ne nazadnje sem svoja otroka za nekaj prikrajšal in mi je žal, da ne bom mogel popoldneva preživeti z njima), ob sprejetju te odločitve pa lahko občutim tudi nelagodje zaradi dejstva, da sem bil postavljen v takšen položaj. Gotovo pa bi bilo pretirano, če bi občutil krivdo oz. slabo vest, saj se zdi, da nisem storil nič narobe. Podobno je v primeru obljube in nesreče. Gotovo dolgujem mojima prijateljema pojasnilo in opravičilo, da me ni bilo na dogovorjenem mestu, morda celo to, da jima obljubljeno pomoč sedaj kaj najhitreje omogočim. Drugače se zdi v primeru Sofijine izbire, kjer bi na prvi pogled lahko rekli, da karkoli bo Sofija izbrala, bo storila nekaj narobe. Tukaj lahko potem tudi krivdo razumemo kot povsem primerno naravnanost.

V nadaljnji razpravi bomo tako razlikovali med moralnim konfliktom kot situacijo, kjer imamo razloge za delovanje, ki podpirajo obe alternativi, a je en sklop razlogov močnejši od drugega, in moralno dilemo, nerešljivim moralnim konfliktom, to je situacijo, kjer so razlogi v prid obeh alternativ izenačeni.

V situacijah rešljivega moralnega konflikta sta najprej dve možnosti. Bodisi ravnamo prav bodisi ravnamo napak. Če smo ravnali napak, potem je ustrezno čutiti tako krivdo kot obžalovanje. Če pa ravnamo prav, potem se zdi, da ni ustrezno občutiti krivde, saj nismo storili nič narobe. Občutimo pa lahko npr. obžalovanje, ker je npr. eden izmed vidikov dejanja bil ta, da smo z dejanjem nekoga prizadeli, razočarali, prikrajšali ali mu npr. povzročili bolečino. Vendar tudi v teh razmeroma jasnih primerih med avtorji ni soglasja. Nekateri – kakor

smo videli zgoraj je med njimi npr. Williams – zagovarjajo ustreznost obžalovanja, drugi temu nasprotujejo. Med slednjimi tako npr. Philippa Foot zagovarja tezo, da v primeru pravilne odločitve za eno stran v moralnem konfliktu sploh ni prostora za obžalovanje ter da lahko kvečjemu govorimo o žalosti.

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

Ali ima lahko ta razlika v mnenjih oz. odgovorih kakšne pomembne posledice za moralno teorijo? Williams je iz moralnega preostanka in obžalovanja dokazoval pristnost moralnega konflikta in moralnih dilem ter na podlagi tega nasprotoval realizmu in kognitivizmu. Footova po drugi strani želi trditi, da v situaciji moralnega konflikta razlogi v prid slabši alternativi ne preživijo točke odločitve oz. ravnanja. Zato tudi obžalovanje ni ustrezno. To misel podkrepi tudi z naslednjim primerom. Vzemimo primer obljube in pomoči v nesreči. Medtem ko sam pomagam ponesrečencu, me prijatelj sicer čaka v mestu, a zaradi te moje zamude spozna ljubezen svojega življenja in svojo bodočo ženo. Footova trdi, da nam to jasno kaže, da prelomitve obljube v tem primeru ni primerno obžalovati. Težava je tudi v tem, da lahko obžalovanje razumemo na več načinov. Če se omejimo na situacije moralnega konflikta, potem se zdi, da lahko govorimo o štirih možnih predmetih našega obžalovanja. Prvič, obžalujemo lahko okoliščine, ki so takšne, da je sedaj moralni konflikt neizogiben. Drugič, obžalujemo lahko posledice našega dejanja, npr. posledice za tiste udeležene osebe, do katerih bo dolžnost ostala neizpolnjena. Tretjič, obžalujemo lahko dejstvo, da ene izmed dolžnosti v konfliktu ne bomo izpolnili. In četrtič, obžalujemo lahko dejstvo, da smo storili dejanje, ki smo ga izbrali (Brink, 1996: 121-122).

Del argumentov gre tudi v smer, da je obžalovanje razumno oz. ustrezno zgolj v primeru, da je bilo nekaj, kar je govorilo proti naši odločitvi oz. v prid alternativi, ki je nismo izbrali. Nekatere moralne teorije, ki gradijo zgolj na enem moralnem načelu in eni vrsti vrednosti (npr. različice utilitarizma) naj ne bi zmogle pojasniti ustreznost obžalovanja v primerih, ko smo sicer ravnali prav

oz. izbrali najboljšo alternativo. Npr. monizem v teoriji vrednosti pristaja na obstoj zgolj ene vrste vrednosti in dejanja so lahko vrednotena le v odnosu do količine te vrednosti, do katere privedejo. Če smo izvršili moralno pravilno dejanje, potem je moralo biti to dejanje, ki je udejanjilo največ te vrednosti izmed vseh alternativ. *»Toda takšnemu dejanju v primerjavi s temi alternativami ne more nič manjkati. Ker nahajamo zgolj eno vrsto vrednosti, mora dobro, ki ga imajo, imeti tudi naša izbira in še več – drugače sploh ne bi bila moralno pravilna izbira. Torej tovrstni monizem sploh ne more osmisliti govora o mankih, in posledično osmisliti obžalovanja. Po drugi strani ima pluralizem, ki pristaja na nezvedljivo mnoštvo vrst vrednosti, na voljo vsa sredstva, da osmisli manke in obžalovanje«* (Dancy, 1993: 121). Monist lahko v odgovor ponudi razlikovanje med dvema modeloma razumevanja obžalovanja. Smiseln govor o obžalovanju v okviru moralnega konflikta prvenstveno ne določa izbira med vrednostnim monizmom in pluralizmom, temveč *model razumevanja oz. pojasnjevanja obžalovanja*, na katerega pristaja moralna teorija. Hurka (Hurka, 1996) tako npr. ločuje med dvema modeloma pojasnjevanja obžalovanja, tj. med *modelom strnjenosti* (model S) in *modelom proporcionalnosti oz. porazdeljenosti* (model P). Po modelu S moramo vse naše čustvene naravnanosti strniti v eno izbiro, to je, če smo se odločili prav in izbrali najboljše alternativno dejanje, potem je racionalno ob tem občutiti zgolj zadovoljstvo, če pa smo izbrali napak, pa zgolj obžalovanje. Lahko sicer obžalujemo, da smo bili s situacijo prisiljeni v to izbiro, toda to ni vrsta obžalovanja, ki nas zanima tukaj. Model P pravi, da je racionalno porazdeliti naša občutja oz. naravnanosti; lahko smo ob pravilni izbiri zadovoljni, a hkrati obžalujemo neko vrednost glede druge, neizbrane alternative, ter obratno. Naše zadovoljstvo je v primeru prvega večje od naše žalosti in za tak opis se zdi, da ustreza našemu moralnemu izkustvu. Izkaže se, da glede na model P obžalovanje ni združljivo le s pluralizmom, temveč tudi z monizmom.

Kaj pa nerešljivi moralni konflikti oz. moralne dileme? Tudi za te ne nahajamo enotnih odgovorov na naša tri začetna vprašanja. Zagovorniki pristnih moralnih dilem nas želijo prepričati, da so to situacije, v katerih bomo občutili krivdo ne glede na to, kako bomo ravnali. In ker krivda predpostavlja, da smo ravnali napak oz. da smo prekršili svojo dolžnost, potem torej zares obstajajo situacije, kjer imamo dve pristni moralni dolžnosti. Nasprotniki dilem imajo tukaj pripravljena dva različna odgovora. Prvi je ta, da v primeru moralnih dilem ne moremo govoriti o krivdi, temveč lahko govorimo zgolj o obžalovanju. Vzemimo primer zdravnika, ki ima dva enako bolna pacienta, ki čakata na nujno presaditev srca. Za oba se pričakuje, da bosta v roku nekaj dni brez presaditve umrla. Končno je na voljo eno srce za presaditev. Lahko bi rekli, da ima zdravnik tako dolžnost rešiti prvega pacienta kot tudi drugega (predpostavimo, da ni pomembnih medicinskih ali drugih razlogov, ki bi za presaditev preferirali enega izmed pacientov), torej da gre za primer simetrične moralne dileme. Lahko rečemo, da je ustrezno, da bi zdravnik, potem ko je izbral enega pacienta in uspešno opravil operacijo, drugi pa je umrl, občutil obžalovanje in žalost. Zdi pa se, da mu ne gre pripisati nobene krivde, niti ni razloga, da bi se sam počutil krivega, da ni rešil drugega bolnika. Drugi odgovor nasprotnikov pristnih dilem pa je ta, da moralna fenomenologija oz. občutja, ki spremljajo moral-

ni preostanek sama pa sebi še ne govorijo nič o strukturi moralnega konflikta. Fenomenologija nas pogosto lahko zavede. Včasih lahko tako npr. občutimo obžalovanje in celo krivdo ter slabo vest, tudi ko v »moralnem konfliktu« ni bilo na drugi strani nobenega razloga oz. ko obžalujemo, da smo se znašli pred težko odločitvijo ali v takšni zagonetni situaciji. Včasih lahko obžalovanje tako občutimo tudi v primeru, ko nekomu nismo mogli rešiti življenja, čeprav sploh nismo imeli dolžnosti, da ga rešimo, ker ga nismo mogli rešiti (prim. McKeever in Ridge, 2005). Zamislimo si lahko voznika, ki pelje skozi naselje. Drži se omejitev in je pri vožnji pozoren in previden. Pred avtomobil pa mu izza ograje steče deklica, ki želi uloviti svojo žogo. Kljub naglemu zaviranju avtomobil trči v deklico, trk pa je vseeno dovolj močan, da deklica nesrečno umre. Voznik za nesrečo ni odgovoren, storil je tudi vse, kar je v njegovi moči, da bi jo preprečil. Kljub temu bo pogosto, da bo voznik občutil obžalovanje ali celo krivdo, kar bo izkazal tako, da se bo poklonil spominu na deklico in npr. izrekel sožalje ter opravičilo ali obžalovanje njenim bližnjim.

Ob koncu bom na kratko predstavil še razumevanje moralnega konflikta in možnosti moralnih dilem, ki temelji v etiški misli W. D. Rossa, za katerega menim, da nam ponuja enega izmed možnih celostnih odgovor na zgoraj predstavljene težave (za področja metaetike, deontične logike, moralne fenomenologije in moralnega preostanka), ki spremljajo razpravo o obstoju pristnih moralnih dilem. Rossovski pluralistični intuicionizem je v razpravo o moralnem konfliktu vpeljal pojem *prima facie* dolžnosti kot odgovor na očitke neodpravljivosti in nerazrešljivosti moralnega konflikta znotraj vsake pluralistične moralne teorije kot teorije, ki pristaja na nezvedljivo mnoštvo moralnih načel ali dolžnosti.

Rossovski pluralizem zagovarja mnoštvo dolžnosti in temeljev teh dolžnosti. (Ross pripoznava šest oz. sedem vrst temeljnih *prima facie* dolžnosti: zvestobo, povračilo, hvaležnost, pravičnost, dobrotnost, samo-izboljšanje in neškodovanje, a ta seznam ni nujno dokončen in zaprt). Ti temelji so odnosi, v katerih je delovalec do drugih oseb in do sebe. Vsak izmed moralno pomembnih odnosov je temelj dolžnosti, ki je glede na dane okoliščine lahko bolj ali manj moralno pomembna oz. zavezujoča. *Prima facie* dolžnosti lahko razumemo tudi kot odgovornosti, ki jih imamo do drugih in do sebe in ki v okviru situacije skupaj določajo našo dejansko dolžnost. Prav zaradi njihovega mnoštva in možnega konflikta med njimi pa to niso dejanske ali absolutne dolžnosti, temveč *prima facie* dolžnosti, saj *»[č]e je, kakor meni večina moralnih filozofov (z izjemo Kanta) in večina običajnih ljudi, včasih prav, da lažemo ali prelomimo obljubo, potem moramo vzpostaviti razliko med prima facie in dejansko ali absolutno dolžnostjo«* (Ross, 1930: 28). *Prima facie* dolžnost je dolžnost, ki bi bila naša dejanska dolžnost tudi, če v situaciji ne bi nahajali drugih moralno pomembnih ozirov oz. drugih *prima facie* dolžnosti. Če je v situaciji več *prima facie* dolžnosti, potem moramo z dobro moralno presojo pretehtati, katera od njih je pomembnejša.

Williams (Williams, 1978: 96) očita Rossovemu predlogu, da prav za prav model *prima facie* dolžnosti v celoti odpravlja moralni konflikt oz. da ne zmore pojasniti niti tega, kako sta lahko v situaciji navzoči dve (absolutni) dolžnosti, niti fenomenologije, ki spremlja moralni preostanek. Moralni konflikt in

moralne dileme naj bi Ross videl kot neke vrste *logično nekonsistentnost* znotraj moralne misli, ki je ne moremo dopustiti. Pri pa tem Williams kot relevantno za moralni konflikt in kot možen *temelj moralnega preostanka* upošteva zgolj raven *dejanskih dolžnosti*.

Ali so ti očitki utemeljeni in kakšne so možnosti rossovskega pluralizma, da ponudi celovit odgovor na težave v razpravi o dilemah? Pojasniti je potrebno predvsem odnos med *prima facie* in dejansko dolžnostjo. Pri ločevanju med dejansko dolžnostjo in *prima facie* dolžnostmi je prva oz. zgornja raven moralne pravilnosti in absolutne dolžnosti, spodnja pa raven *prima facie* dolžnosti oz. zahtev, ki izhajajo iz situacije in ki jih lahko z mojim dejanjem izpolnim ali ne. *Prima facie* dolžnost ni dolžnost, temveč nekaj, kar je prav na poseben način povezano z dolžnostjo. Naše dejanje je *moralno pravilno* tedaj, (i) ko ni drugega dejanja, ki bi bolj popolno oz. bolj celovito izpolnilo zahteve situacije, in (ii) vsako dejanje, ki je moralno pravilno, je izpolnitev vsaj ene zahteve oz. *prima facie* dolžnosti. Izbrano dejanje je *moralo obvezno* oz. naša *dolžnost*, če (a) je moralno pravilno in (b) bi bilo vsako drugo možno dejanje v teh okoliščinah moralno napačno. Iz obojega izhaja, da nam lahko situacija nalaga dvoje enako moralno pomembnih zahtev, in da moramo torej reči, da nahajamo v tem primeru *dvoje* moralno pravilnih dejanj (A in B), od katerih pa *nobeno ni moralno obvezno oz. naša dolžnost*. Obvezani smo storiti A ali B, torej je naša dolžnost *disjunktivna* (Ross, 1939: 43–4).

Rossovski pluralizem tako dopušča moralni konflikt na ravni *prima facie* dolžnosti. Posamezne *prima facie* dolžnosti si lahko medsebojno nasprotujejo, saj merijo zgolj na posamezne vidike dejanja. Če vzamem zgoraj opisan primer obljube in pomoči v nesreči, potem sta v konfliktu *prima facie* dolžnost zvestobe in neškodovanja. Torej je dopuščena *možnost moralnega konflikta*. Še več, v nekem smislu je *dopuščena tudi možnost moralnih dilem*, saj sta v primeru enako močnih *prima facie* dolžnosti v situaciji dve dejanji, ki sta moralno pravilni. Rečeno drugače, njuni opustitvi sta moralno napačni. Torej lahko v nekem pomembnem smislu rečemo, da je delovalec postavljen pred izbiro na način, da kar koli bo storil, bo storil nekaj moralno napačnega. To pa je pomemben vidik (fenomenologije) moralne dileme. Res pa je, da se za disjunktivno dolžnost zdi, da ni skladna s fenomenologijo moralne dileme. Ob uvidu izenačenosti (npr. *Sartrov študent* ali *Sofijina izbira*) delovalec ne zapade misli, da je tako ali tako vseeno, kaj bo storil, ker bo ne glede na to, ali se odloči za eno ali drugo dejanje, izpolnil svojo dolžnost. Torej lahko do odločitve privede tudi met kovanca. Kljub izenačenosti namreč *občutek konflikta* in *ujetosti* v dilematično situacijo vztraja. A ta občutja pojasnimo z že omenjenim; v primeru izenačenosti oz. dileme bomo prekršili eno izmed *prima facie* dolžnosti oz. opustili vsaj eno moralno pravilno dejanje. Od tod tudi občutja krivde ali obžalovanja, ki dilemo spremljajo.[8] Moralni preostanek ostaja tudi za konflik-

[8] Ross je tako za primer moralnega konflikta kot moralne dileme dejansko dopuščal obstoj moralnega preostanka. To dokazuje naslednji navedek: *»Ko se nam zdi, da smo upravičeno moralno zavezani, da prelomimo obljubo, da bi nekomu pomagali v nezgodi, niti za trenutek ne pomislimo, da ne bi več pripoznali prima facie dolžnosti držanja naše obljube. To nas vodi do občutij, ne ravno sramu ali kesanja, ampak obžalovanja, da smo ravnali tako; nadalje uvidimo, da se moramo za prelomljeno obljubo tej osebi nekako oddolžiti«* (Ross, 1930: 28).

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

Rossovski pluralizem je stališče, ki sprejema moralni realizem in kognitivizem. Ali torej zapade kritiki, predstavljani v drugem razdelku? Če se obrnem najprej naprej k realizmu in Williamsovi obtožbi *nekonsistentnosti*, potem lahko ugotovimo, da že samo razlikovanje med *prima facie* in dejansko dolžnostjo razreši problem. *Prima facie* dolžnosti merijo na posamezne vidike situacije in jih razkrivajo kot moralno pomembne. Nič nekonsistentnega ni v tem, da so lahko medsebojno v konfliktu.[9] Če po drugi strani razmislimo o argumentih proti kognitivizmu, ki temeljijo na pripoznanju moralnega preostanka in fenomenologiji konflikta, potem lahko ugotovimo, da nam model *prima facie* dolžnosti ponuja odgovor tudi na to. Moralni preostanek namreč tvorijo neizpolnjene *prima facie* dolžnosti, na katere lahko racionalno navežemo omenjene naravnanosti. Ker tudi prepričanja o teh dolžnostih v primeru nasprotujočih si moralnih sodb *niso zmotna*, jih *ne zavržemo*.

Rossovski pluralizem prav tako razreši del težave glede dilem in deontične logike. Če sprejmemo razlikovanje med *prima facie* in dejanskimi dolžnostmi, potem je začetno stanje moralnega konflikta pravzaprav naslednje: delovalec ima *prima facie* dolžnost, da stori α in *prima facie* dolžnost, da stori β, a ne more storiti obojega hkrati. Situacijo moralnega konflikta lahko sedaj razumem na naslednji način (kjer »oα« pomeni »*prima facie* obvezno je, da α«):

$o(a)$

$o(b)$

$\neg \Diamond(a \wedge b)$

Za situacijo dileme bi potem veljale naslednje trditve: delovalec ima *prima facie* dolžnost, da stori α in *prima facie* dolžnost, da stori β, a ne more storiti obojega hkrati. Ob tem dolžnost, da stori α, ni bolj pomembna od dolžnosti, da stori β, in obratno. Tako preostaneta dve *prima facie* dolžnosti, od katerih ni nobena pomembnejša od druge. Toda za to, da bi nekaj bilo naša dejanska dolžnost, ni dovolj zgolj, da ni nobene pomembnejše dolžnosti, ampak mora izbrana *prima facie* dolžnost poraziti vse druge alternative. Eden izmed pogojev za prvo je, da ni drugega dejanja, ki bi bolj popolno oz. bolj celovito izpolnilo zahteve situaci-

[9] Podobno obrambo realizma poda Philippa Foot v svojem znamenitem članku »Moral Realism and Moral Dilemma« (1983), kjer pozove, da moramo razločevati med *dvema vrstama najstvenih izjav* oz. propozicij, ki jih sama imenuje propozicije tipa$_1$ in propozicije tipa$_2$. Najstvene propozicije tipa$_1$ so najstvene propozicije, ki so vezane na *posamezen vidik situacije*. So kot propozicije o domenkih, za katere pa vemo, da jih lahko imamo hkrati več, tudi nezdružljive oz. hkrati neizpolnljive. Najstvene propozicije tipa$_2$ so *celostne* najstvene propozicije, ki so vezane na situacijo kot celoto. »Moram$_1$ storiti α.« in »Ne smem$_1$ storiti α.« sta tako združljivi propoziciji, prav tako »Moram$_2$ storiti α.« in »Ne smem$_2$ storiti α.«.

je. Izbrano dejanje je moralo obvezno oz. naša dolžnost, če (a) je moralno pravilno in (b) bi bilo vsako drugo možno dejanje v teh okoliščinah moralno napačno. Slednje v primeru dileme ni res, in zatorej nimamo dejanske dolžnosti izvršiti α in prav tako dejanske dolžnosti izvršiti β, temveč je naša dolžnost izvršiti α ali β. Vse drugo kot pa izvršitev enega izmed dejanj, bi bilo namreč v situaciji moralne dileme moralno napačno. Tri izmed zgoraj obravnavanih deontičnih načel oz. tez (D', KO, SND) za *prima facie* dolžnosti ne veljajo več, samo z načelom izpolnitve obveze pa ne moremo priti do protislovja v drugem in tretjem paradoksu. Tako nam za razrešitev preostane samo še prvi paradoks, kjer pa lahko s šibkejšim načelom aglomeracije zagovarjamo, da imamo v primeru moralne dileme zgolj disjunktivno dolžnost. (Za več o tem glej tudi Brink, 1996.) S tem se sicer v tem delu odpovemo fenomenološki ustreznosti slike moralnega konflikta, a po drugi strani obranimo pred drugimi, morda hujšimi težavami.

Struktura moralnega konflikta in moralne dileme tako v moralni teoriji odpirajo kopico zanimivih vprašanj, ki segajo od metaetičnih tem pa vse do praktične etike, kjer je ponavadi nezadostnost moralnih načel in zagonetnost moralne misli razkrita v najbolj praktični in hkrati zagonetni obliki (npr. Singer, 2004). O njih se strinjajo tako zagovorniki kot nasprotniki pristnih moralnih idej, da najverjetneje predstavljajo eno najbolj tragičnih dimenzij naših moralnih življenj in našega sveta.

Moral dilemmas and moral theory

The article deals with the topic of moral dilemmas. In the introductory part central problems pertaining to moral conflict and moral dilemmas in ethics are outlined. This is followed by a discussion on four topics. In the first part of this discussion the relationship between moral conflict and moral dilemmas is presented along with some cases and types of dilemmas. The second section deals with consequences of moral conflict and dilemmas for metaethics. The third section deals with consequences of moral conflict and dilemmas for moral theory, especially regarding its consistency. Several paradoxes in deontic logic as resulting out of the situation of a genuine moral dilemma are spelled out. The last section deals with moral residue and its phenomenology, focusing on such phenomena as regret, compunction, remorse and guilt.

Key terms: moral theory, moral dilemmas, metaethics, deontic paradoxes, moral residue, regret.

Literatura

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. 102–26.

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

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

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

Donagan, A. (1993). "Moral Dilemmas, Genuine and Spurious: A Comparative Anatomy". *Ethics*, 104, str. 7–21.

Foot, P. (1983). "Moral Realism and Moral Dilemmas". *The Journal of Philosophy*, 80 (7), str. 379–398; ponatis v Foot, P., *Moral Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, 2002, str. 37–58.

Foot, P. (2002). "Moral Dilemmas Revisited". V Foot, P., *Moral Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, str. 175–188.

Hare, R.M. (1952). *The Language of Morals.* Oxford: Oxford University Press.

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

Holbo, J. (2002). "Moral Dilemmas and the Logic of Obligation". *American Philosophical Quarterly*, 39 (3), str. 259–274.

Hurka, T. (1996). "Monism, Pluralism, and Rational Regret". *Ethics*, 106, str. 555–573.

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

MacIntyre, A. (1990). "Moral Dilemmas". *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, str. 367–382.

McConnell, T. (2002). "Moral Dilemmas". V E. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/moral-dilemmas/.

McDonald, J. (1993). "Thin Examples of Moral Dilemmas". *Social Theory and Practice*, 19(2), str. 255–237.

McKeever, S. and Ridge, M. (2005). "The Many Moral Particularisms". *Canadian Journal of Philosophy*, 35, str. 83–106.

Railton, P. (1992). "Pluralism, Determinacy, and Dilemma". *Ethics*, 102, str. 720–742.

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

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

Sidgwick, H. (1907/1981). *Methods of Ethics*, 7th ed. London: Macmillan and Company; ponatis Indianapolis: Hackett, 1981.

Singer, P. (2004). *Razmislimo znova o življenju in smrti: sesutje naše tradicionalne etike*. Ljubljana: SH.

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

Strahovnik, V. (2007). "Moralna fenomenologija in fenomenološki argumenti". *Analiza*, št. 4, str. 73–95

Šuster, D. (2008). "Uvod v deontično logiko", *Analiza*, št. 3, str. 5–28.

Wiggins, D. (1988). "Truth, Invention, and the Meaning of Life". V Sayre-McCord. G. (ur.), *Essays on Moral Realism*, Itacha & London: Cornell University Press, str. 127–165.

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

Zangwill, N. (1999). "Dilemmas and Moral Realism". *Utilitas*, 11 (1), str. 71–90.

B. A. O. Williams
Prevedel Vojko Strahovnik

Etična konsistentnost*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(a) Če ugotovim, da si dve izmed mojih prepričanj nasprotujeta, potem bo zgolj zaradi tega dejstva eno izmed njiju verjetno oslabelo. Po drugi strani odkritje konflikta med dvema željama ne teži k temu, da bi samo po sebi oslabilo katero od želja. Razlog je naslednji. Čeprav je izpolnitev povezana z željo na podoben način, kakor je resnica povezana s prepričanjem, odkritje, da dve želji ne moreta biti hkrati izpolnjeni, ni na podoben način povezano s tema željama, kakor je odkritje, da dve prepričanji ne moreta biti hkrati resnični, povezano s temi prepričanji. Biti prepričan, da *p*, je biti prepričan, da je *p* resnično. Zato je odkritje, da dve izmed mojih prepričanj ne moreta biti hkrati resnični, že samo po sebi korak k temu, da se vsaj enemu odpovem. Po drugi strani želja, da bi nekaj imel, in prepričanje, da bom to imel, očitno nista povezana na tak način.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

To slednje nam lahko razjasnijo (čeprav le z nekega omejenega zornega kota) tudi tragični primeri kot skrajni primeri moralnega konflikta. Ena izmed njihovih posebnosti je, da lahko tu ideja »storiti kar najbolje« [*acting for the best*] izgubi svojo vsebino. Agamemnon bi v Avlidi[†] lahko rekel »Pa naj se zgodi.«[4], a v to ni niti prepričan niti prepričljiv. Agonije, ki jo bo človek izkusil po ravnanju v takšni situaciji, ne moremo pripisati ponavljajočim se dvomom, da morda ni izbral najboljše stvari, ampak npr. jasnemu prepričanju, da ni storil najboljše, ker se to sploh ni dalo. Po drugi strani bi bilo lahko celo res, da je prepričan, da je po določenem, ne povsem nerazumnem merilu res storil najboljše – razumni ljudje so Agamemnona gotovo opozorili na njegove dolžnosti kot poveljnika, na število vpletenih ljudi, na premisleke časti ipd. Če bi vse to sprejel in ustrezno ravnal, se nam bi zdel precej površinski moralni teoretik ta, ki bi na Agamemnona kot neke vrste kritiko naslovil sodbo, da mora biti nerazumen, ker ponoči ne more spati zaradi misli o uboju svoje hčerke. In ni dvom tisti, zaradi katerega ne more spati, temveč gotovost. Nekateri bodo dejali, da mitologija Agamemnona in njegove izbire za nas same ni pomembna, kajti ne delujemo v svetu, v katerem bi nerazumni bogovi ukazovali, da moramo ubijati naše otroke. A za nastanek tragičnih situacij ne potrebujemo nerazumnih bogov.

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

[†] Ko se je Agamemnon s svojo zbrano vojsko v Avlidi pripravljal, da izpluje proti Troji, je med zbranimi začela kositi kuga, ladjevje pa je bilo ujeto v brezvetrje. Agamemnonu je modrec napovedal, da bi lahko pomiril jezo bogov le s tem, da namesto običajne živalske žgalne daritve žrtvuje svojo hčer Ifigenijo – [op. prev.]

[4] Ajshil, *Agamemnon*, 217.

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

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

6. Zdi se mi, da lahko podamo temeljno kritiko mnogih moralnih teorij, da njihove razlage moralnega konflikta in njegove razrešitve ne zmorejo zadovoljivo pojasniti dejstev glede obžalovanja in z njih povezanih premislekov; to pa je v temelju tako, ker iz situacije odstranijo najstvo, kateremu v ravnanju nismo sledili. Če strukturo, ki je značilna za konflikt med prepričanji, prenesemo na moralni primer, potem se konflikt pokaže kot naključen in njegova razrešitev ni nič več kot zgolj to, da delovalca odreši zadrege glede zmotnega stališča, ki je za trenutek zameglilo situacijo. Takšen pristop mora biti notranji povsem kognitivističnim stališčem, kjer gre zgolj za vprašanje, katera od izjav o nasprotnih najstvih je resnična in kjer ne moreta biti resnični obe. Odločiti se za pravo mora pomeniti znebiti se zmote glede druge. To pa je priložnost – če sploh za kakšna občutja – za občutja olajšanja (ker smo se izognili napaki), zadovoljstva nad samim sabo (ker smo prišli do pravega odgovora) ali morebitne samokritike (ker smo bili skoraj zavedeni). Ross – katerega stališča dokaj nepošteno do njega ne bom podrobneje obravnaval – je hrabro poskusil priti bližje dejstvom, kot pa zgornji premislek. To je storil s svojim naukom o *prima facie* dolžnostih, ki so zanj več kot zgolj dozdevne dolžnosti ter imajo bolj naravo zahtev, ki lahko ustvarijo stranske oz. nadomestne obveze, če jih ne izpolnimo.[5] Toda nejasno ostaja, kako bi to znotraj njegove teorije sploh lahko dopustili. Zahteva mora biti glede na ta izhodišča zagotovo zahteva glede premisleka, ki je edina pomembna stvar oz. dolžnost; in če je v situaciji konflikta določenemu dejanju spodletelo uveljaviti to zahtevo, kako lahko potem trdimo, da ima zdaj ta zahteva v tej situaciji nek stranski vpliv na mojo moralno misel?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(i) Moram storiti *a.*

(ii) Moram storiti *b.*

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

iz (i) in (ii) z aglomeracijo sledi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Če želimo poudariti razlikovanje med »vsako« in »obe«, potem se moramo znova vrniti k načelu aglomeracije, saj nas ravno to vodi od »vsako« do »obe«. Gotovo obstaja mnogo opisov dejanj znotraj splošnega polja vrednotenja, za katere aglomeracija ne velja in za katere, kar velja za vsako od dejanj vzeto posamezno, ne velja za dejanji vzeti skupaj. Tako je lahko *zaželeno*, *priporočljivo*, *razumno* ali *preudarno* storiti *a*, in hkrati zaželeno, priporočljivo itd. storiti *b*, vendar ne zaželeno, priporočljivo itd. storiti *a* in *b*. Enako je očitno res tudi za posameznikove želje; tako se lahko Tom želi poročiti s Susan in se želi poročiti tudi z Joan, a si gotovo ne želi storiti obojega. Toda sam obstoj takšnih primerov še ni dovolj, da bi prepričali nekoga, naj zavrne aglomeracijo za *najstva*, kajti smiselno bi lahko vztrajal, da je *najstvo* v tem pogledu različno. Po drugi strani je potrebno dodati tudi, da bo vsakdo, ki bo pripoznal, da so te pravkar omenjene vrste opisov dejanj vrednostne, *ker imajo za posledico najstvene izjave*, pod pritiskom, da znova premisli o aglomerativnosti najstev. Vsekakor ne trdim, da lahko ponudim kakršno koli odločilno ovržbo načela aglomeracije. Želim trditi le, da le-to ni samorazvidno dejstvo logike najstev. In če z njegovo ovržbo dobimo bolj stvarno sliko moralne misli, potem ne bi smeli imeti nobenih pomislekov, da ga ne bi zavrgli. Na problem lahko gledamo tudi z nasprotne plati: že samo dejstvo, da lahko obstajata dve stvari, vsako od katere bi moral in lahko storim, a ne morem storiti obeh, kaže na šibkost načela aglomeracije.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

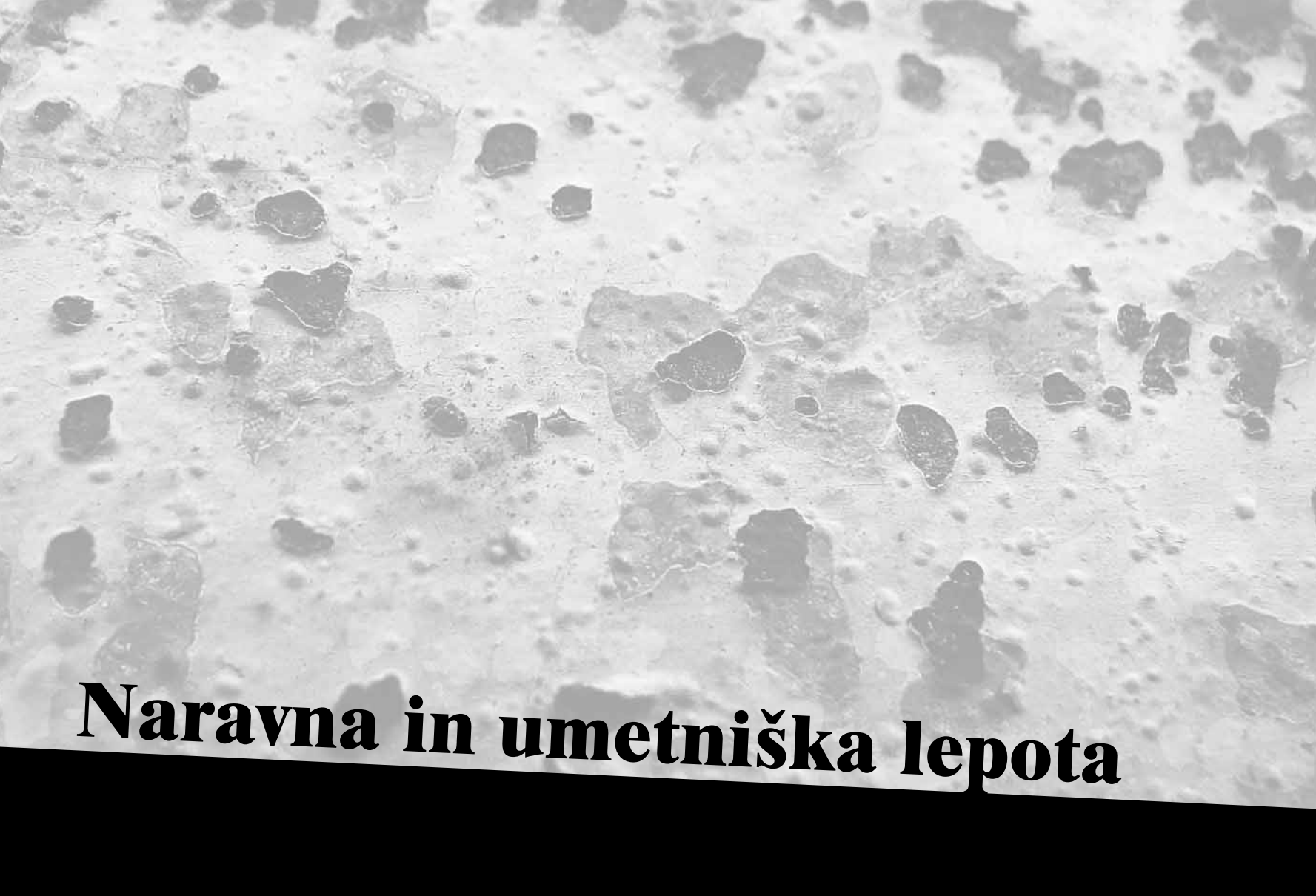
Ta ugovor temelji na enačenju *najstva*, ki ga nahajamo v moralnih načelih in v vrsti trditev o posamičnih situacijah, ki sem jih obravnaval, z *najstvom*, ki ga nahajamo v deliberativnem vprašanju »Kaj naj storim?« in v odgovorih na to vprašanje, ki jih podam sam ali drugi. Mislim, da lahko pokažemo,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

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

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

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

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



Naravna in umetniška lepota

Božidar Kante
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Naravna in umetniška lepota pri Kantu: svobodna in zgolj pripadajoča (pogojna, odvisna) lepota

Waltonovo vpeljavo »kategorije« lahko primerjamo s Kantovo vpeljavo pojma »smotra« oziroma »smotrnosti«, ko govori o odvisni lepoti oziroma o estetskih sodbah o naravi. Oba pojma – tako Waltonova »kategorija« kot Kantova »smotrnost« – se navezujeta na pojem intencionalnosti. Pri Waltonu se da to razbrati iz njegova tretjega pogoja, ki šteje v prid temu, da je pravilno zaznavati neko umetnino kot umetnino, ki sodi v določeno umetniško kategorijo. Kako pa je s pojmom smotrnosti pri Kantu. Zakaj ga pravzaprav potrebuje v svojo obravnavi estetskih sodb o naravi? Potrebuje ga ravno zaradi vpeljave pojma intencionalnosti v naravo.

Kant ne trdi, da je narava smotrna, to je, da imamo nekakšno *apriorno* zagotovilo, da je urejena na način, ki je primerljiv z našimi kognitivnimi zmožnostmi in potrebami. Niti ne trdi, da moramo biti prepričani, da je smotrna v tem smislu. Trdi prej to, da smo racionalno prisiljeni, da se narave lotimo, kot da bila tako urejena. Ali z besedami samega Kanta: v temelju vse refleksije o naravi (v temelju iskanja empiričnih zakonov) je *apriorno* načelo, in sicer, da je možen glede na te empirične zakone red narave, ki ga je mogoče spoznati. Razsodna moč za potrebe svoje refleksije o naravi glede na njene empirične zakone apriori domneva, da se narava na tak način ujema z našimi spoznavnimi možnostmi. Potrebujemo torej nekaj, kar nas ob presojanju narave opozarja na njeno smotrnost za naš razum. Seveda pa je ujemanje narave z našimi spoznavnimi zmožnostmi zgolj naključno, četudi v tem primeru občutimo ugodje.

Po Kantovem mnenju estetsko vrednotenje narave sestoji iz tega, da na naravo gledamo tako, kot da bi bila umetnost. Takšno pojmovanje je mogoče ovreči z naslednjo argumentacijo: Tako kot je estetsko vrednotenje umetnosti vrednotenje umetnosti *kot umetnosti*, je tudi estetsko vrednotenje narave estetsko vrednotenje narave *kot narave*. Kajti če menimo, da naravni svet ni artefakt nikogar, mora biti estetsko vrednotenje narave kot narave, če naj bo zvesto tistemu, kar narava dejansko je, estetsko vrednotenje narave, vendar ne kot intencionalno ustvarjenega produkta (in torej ne kot umetnosti).

Težava je naslednja: kaj je tisto, kar določa, kateri pojem narave je pravi oziroma pravilen pojem, pod katerim naj bi zaznavali neko naravno stvar? Kajti tisto, za kar tu gre, ni zgolj to, ali neka naravna stvar sodi v

določen pojem, temveč, *katerega od teh pojmov*, v katere sodi neka naravna stvar, *je treba dojeti z estetskega stališča*, kjer to pomeni, da zaznavanje pod temi pojmi razkrije estetske lastnosti, ki jih predmet realno ima in tako omogoči ustrezno oceno njegove estetske vrednosti. Odločilno dejstvo – v nasprotju z umetnostjo – je, da to, katere od kategorij so pravilne kategorije, v katere sodi nek naravni predmet, da bi ga estetsko ovrednotili, ne določa ideja, da ga cenimo *kot naravo*.

Kategorije oziroma naravne vrste ne delujejo v smislu, da delno določajo realne estetske lastnosti naravnih stvari, kot se to dogaja z estetskimi lastnostmi umetnin. To, da naravne stvari niso načrtovane s ciljem estetskega vrednotenja, jih osvobaja od omejitev, ki vodijo umetniško vrednotenje umetnin: kategorije umetnosti predpisujejo ustrezen način umetniškega vrednotenja, kategorije narave pa ne predpisujejo ustreznega načina estetskega vrednotenja narave. Estetskemu vrednotenju narave je tako podeljena svoboda, ki je zanikana umetniškemu vrednotenju.

Uvod

Kant je nedvomno mejnik v zgodovini estetike. S tem se strinja tudi F. Jerman v svoji knjigi *Sprehodi po estetiki* (glej Jerman, 1983). Moj prispevek ne bo šel v smeri zgodovinskega pristopa do estetike, kar je bila ena od Jermanovih stalnic, kar zadeva probleme estetike, temveč bo bolj problemsko obarvan in bo poskušal odgovoriti na vprašanje, kako estetsko ovrednotiti naravo. Narava v estetskem smislu sicer ni bila izrecni predmet njegovih prispevkov s področja estetike, je pa bila vsekakor v središču njegovega vsakdanjega življenja in spodbuda za filozofska razmišljanja, še posebej takrat, ko se je umaknil na deželo. Upam si reči, da bi prof. Jerman – kot zagovornik logične in pojmovne analize – taka moja razmišljanja sprejel kot popolnoma legitimna in upravičena.

Kategorije umetnosti

Vzemimo, na primer, estetsko sodbo »Himalaja je veličastna«. Nekateri bodo rekli, da so estetske sodbe o naravi in naravnih objektih ustrezne, pravilne ali celo preprosto resnične, drugi pa, da so neustrezne, nepravilne ali celo preprosto neresnične. Na eni strani imamo tiste, ki trdijo, da so taka stališča nevzdržna, kar se tiče estetskih sodb nasploh – bodisi sodb o naravi bodisi sodb o umetnosti. Ti pogosto zagovarjajo neko različico subjektivističnega, relativističnega in/ali nekognitivnega stališča o statusu tako imenovanih estetskih sodb. Na drugi strani pa so tisti, ki slednje stališče zavračajo zgolj glede estetskih sodb o umetnosti, vendar pa imajo resne zadržke glede zavračanja tega stališča v primeru estetskih sodb o naravi. Slednji odkrito dopuščajo in pogosto zagovarjajo stališče, da je trditev, kakršna je na primer »*Guernica* je dinamična«, ustrezna, pravilna ali resnična, vendar se jim zdi, da je trditev, kakršna je »Himalaja je veličastna«, nekako težavna in problematična. Čeravno je stališče

te zadnje skupine povsem običajno med estetiki, je o njem mogoče ustrezno razpravljati zgolj z obravnavo konkretnega primera.

Tak primer nam nudi Waltonova pomembna razprava z naslovom »Categories of Art« (glej Walton, 1970). Waltonovo razpravo smo vzeli v pretres zaradi dveh razlogov. Prvič, ker je primer prepričljive in dobro izoblikovane in razvite razlage glede resnice in neresnice estetskih sodb o umetnosti, razlage, ki se ne neposredno nanaša na estetske sodbe o naravi in se tako zdi, da ima za posledico relativistično stališče glede teh sodb. Drugič, ker Walton svoje stališče razvije tako, da omogoči jasno razumevanje tega, zakaj bi estetiki utegnili zagovarjati v bistvu objektivistično stališče, kar zadeva estetske sodbe o umetnosti, vendar pa relativistično stališče glede estetskih sodb o naravi. Ali ne bi morala veljati objektivnost tudi za estetske sodbe o naravi? V nadaljevanju članka bomo torej poskušali odgovoriti na to vprašanje.

Za začetek pa bomo jedrnato povzeli Waltonova stališča in argumentacijo skupaj z njegovimi zadržki, ki zadevajo možnost njene uporabe na področju estetskih sodb o naravi. Waltonovo argumentacijo je mogoče tudi razumeti kot ugovor empirizmu v umetnosti. V njegovi razpravi zavzema eno od osrednjih mest pojem »kategorija umetnosti«. Kategorijo umetnosti določajo *standardne*, *spremenljive* in *protistandardne* značilnosti oziroma lastnosti. Tako je kategorija »slika« taka, da je ena od njenih standardnih lastnosti ta, da je dvodimenzionalna. Če vemo, da je nekaj slika, potem pričakujemo, da bo imela (vsaj približno) ravno površino. Slike imajo kajpada tudi spremenljive lastnosti, na primer, teme in porazdelitev barve, ki se od slike do slike spreminjajo brez kakršnihkoli (očitnih) omejitev. Protistandardna lastnost neke umetnine (na primer slike) bi bila lastnost, katere imetje, bi umetnino (na primer sliko) izločilo iz neke kategorije. Od slik na primer ne pričakujemo, da bodo oddajale melodične zvoke ali imele gibljive dele (četudi je v sodobni umetnosti vedno težje in težje določiti, kaj je in kaj ni standardna lastnost umetnine). Podobno lahko rečemo tudi za druge umetniške oblike ali zvrsti. V klasični (grški) tragediji je tragična usoda junaka standardna, podrobnosti zgodbe so spremenljive, medtem ko je srečen konec neobičajen oziroma protistandarden (mislim, da je ni grške tragedije, ki bi imela srečen konec).

Walton v bistvu trdi, da je resničnostna vrednost estetskih sodb o umetninah funkcija dveh stvari: prvič, (ne-estetskih) zaznavnih lastnosti, ki jih umetnine dejansko imajo, in, drugič, kategorije, v katero umetnine sodijo. Dve umetnini utegneta biti vizualno istovetni, vendar pa utegneta imeti različne estetske lastnosti zato, ker sodita v različni kategoriji. Walton navede naslednji miselni eksperiment v podporo svoji trditvi:

»Zamislite si družbo, ki nima uveljavljenega medija za sliko, vendar ustvarja nekakšno vrsto umetnin, ki se imenujejo *guernicas*. *Guernicas* so podobne različicam Picassojeve *Guernice*; narejene so iz različnih nizkoreliefnih dimenzij. Vse so površine z barvami in oblikami Picassojeve *Guernice*, vendar so površine ulite, tako da štrlijo iz stene kakor reliefni zemljevidi različnih vrst terena ... Picassojeva *Guernica* bi v tej družbi štela za *guernico* – sicer popolno-

ma plosko – ne pa za sliko. Njena ploskost je spremenljivka, figure na njeni površini pa so standardne glede na kategorijo *guernicas* ... To bi naredilo temeljito razliko med našim in njihovim estetskim odzivom na *Guernico*. Nam se zdi silovita, dinamična, življenjska, vznemirljiva. Toda zamislite si, da bi nanje napravila vtis, kot da je hladna, toga, neživljenjska, ali vedra in pomirjujoča, ali morda blaga, medla, dolgočasna, vsekakor pa *ne* silovita, dinamična in življenjska« (Walton, 1970: 347).

Z *Guernico* bom torej označeval Picassojevo sliko, z *guernico* pa kategorijo umetnin v naši družbi iz miselnega eksperimenta. V družbi iz našega miselnega eksperimenta torej obstaja umetnina, *guernica*, ki je ploska in natanko podobna Picassojevemu platnu *Guernica*. Označimo Picassojevo sliko z G_1, plosko *guernico* pa z G_2. Kar nam Walton skuša dopovedati, je, da imata G_1 in G_2 enake slikovne (to je zaznavne) lastnosti, vendar pa ne tudi estetskih lastnosti. Medtem ko je G_1 dinamična, je G_2 brez življenja ali celo dolgočasna, vendar pa zagotovo ne dinamična. Ta razlika v njunih estetskih lastnostih pa je po Waltonovem mnenju posledica tega, da imata različne standardne in spremenljive lastnosti, saj sodita v različni kategoriji. Tako estetske lastnosti neke umetnine niso zgolj funkcija tega, kako je umetnina videti, temveč tudi tega, kako naj se nanjo gleda. Za to, da bi vedeli, kako gledati na sliko, moramo vedeti, kako razločevati med tistimi vidnimi prvinami, ki so standardne, in onimi, ki so spremenljive.

Vzemimo še en primer z *Guernico*. Recimo, da *Guernico* enkrat dojemamo kot kubistično, drugič pa kot impresionistično delo. Če bomo Guernico dojeli kot kubistično delo, bomo kocki podobne like zaznali kot standardne, če je bomo dojeli kot impresionistično delo, bomo taiste oblike zaznali kot protistandardne (ali vsaj kot spremenljive). Waltonova psihološka trditev je, da ta zaznani status zadeva to, katere estetske sodbe se tistemu, ki zaznava, zdijo resnične ali neresnične v določenih okoliščinah. Trditev »*Guernica* je okorna« se utegne zdeti resnična sodba, če na sliko gledamo kot na sliko, ki sodi med impresionistična dela, saj bi njene kocki podobne oblike dojeli kot protistandardne in da kot take gredo v prid okornosti. Ista sodba bi se kajpada zdela neresnična, če bi na sliko gledali kot na sliko, ki sodi med kubistična dela, saj bi v tem primeru njene kocki podobne oblike dojeli kot standardne in posledično kot tiste, ki ne govorijo v prid okornosti.

Toda ali je sodba »*Guernica* je okorna« dejansko resnična ali dejansko neresnična? To je po Waltonovem mnenju seveda odvisno od zaznavnega statusa zaznavnih lastnosti, ko *Guernico* zaznavamo v njeni pravi kategoriji. V tem posebnem primeru je zadevna estetska sodbe kajpada neresnična, saj *Guernico* pravilno dojemamo oziroma zaznavamo kot kubistično sliko: zaznani status njenih kocki podobnih oblik ne govori v prid okornosti. Štiri pogoji oziroma okoliščine, ki štejejo v prid temu, da je pravilno zaznavati *Guernico* kot kubistično sliko, so:

(1) Ima sorazmerno veliko število lastnosti, ki so standardne glede na kubizem.

(2) Je boljša slika, če jo zaznavamo kot kubistično sliko.

(3) Picasso je imel v mislih oziroma pričakoval, da jo bodo dojemali oziroma zaznavali kot kubistično sliko.

(4) Kategorija »kubistična slika« je bila v družbi, v kateri je bila *Guernica* ustvarjena, dobro uveljavljena in priznana.

Posplošena različica teh štirih okoliščin je pomembna za določanje prave kategorije, znotraj katere naj bi zaznavali vsakršno umetnino. Iz Waltonove razlage sledi, da za to, da bi določili resničnostno vrednost estetske sodbe, kakršna je »*Guernica* je okorna«, ne bo preprosto zadostovalo gledanje oziroma zaznavanje *Guernice*, kot bi zadostovalo v primeru, če bi hoteli določiti resničnostno vrednost sodbe »*Guernica* je barvna«. Prej je res, da moramo *Guernico* dojeti oziroma zaznati v njeni pravi kategoriji. To zahteva dve vrsti vednosti. Prvič, vednost, da so bili določeni dejavniki tisti, ki so povzročili, da je kubizem njena prava oziroma pravilna kategorija, to je, določena dejstvena vednost o zgodovini in naravi umetnosti 20. stoletja. Drugič, vednost, kako zaznavati *Guernico* kot kubistično delo, to je, določeno praktično vednost ali veščino, ki si jo je treba pridobiti z urjenjem in izkustvom, ki zadeva kategorijo kubističnih slik in drugih povezanih umetnin. Skratka, preprosto »preučevanje dela s čuti samo na sebi ne more razkriti niti tega, kako ga je prav zaznavati, niti tega, kako ga tako zaznavati« (Walton, 1970: 367).

Kakšen pomen pa imajo Waltonove trditve za estetske sodbe o naravi? Sicer sam Walton trdi, da njegovih trditev ni mogoče aplicirati na večino estetskih sodb o naravi. Predlaga, da je estetske sodbe o naravi verjetno mogoče bolje razumeti v okviru interpretacije, ki je odvisna od kategorije. Po tej interpretaciji je estetska sodba odvisna od vsakokratne kategorije, znotraj katere utegne kdo dojeti neko (naravno) stvar. Na primer, če bi to interpretacijo nanesli na estetske sodbe o umetninah, potem za sodbi, kakršni sta »*Guernica* je okorna« in »*Guernica* ni okorna«, ni nujno, da sta nezdružljivi. Prva utegne meriti na to, da je »*Guernica* okorna kot impresionistična slika«, druga pa, da »*Guernica* ni okorna kot kubistična slika«. Vendar se Waltonu zdi, da je ta interpretacija – vsaj kar zadeva estetske sodbe o umetnosti – šepava in neustrezna, saj takim sodbam ne dopušča, da bi bile pogosto v zmoti. Če bi omenjena interpretacija držala, potem ne bi mogli (skoraj) nikoli reči, da je sodba »*Guernica* je okorna« preprosto zmotna ali neresnična. Pogosto tudi rečemo, da posameznik, ki tako sodbo izreče, dela ne ceni zato, ker ga nepravilno dojema oziroma zaznava, kar spet ne bi mogli reči, če bi bila od kategorije odvisna interpretacija pravilna. Od kategorije odvisna interpretacija ta dejstva spregleduje.

Četudi Walton zavrača trditev, po kateri naj bi bile estetske sodbe o umetnosti odvisne od kategorije, pa predlaga, da naj bi to veljalo za estetske sodbe o naravi: »Menim, da so estetske sodbe v *nekaterih* kontekstih podvržene takim od kategorij odvisnim interpretacijam, še posebej estetske sodbe o naravnih objektih (oblakih, gorah, sončnih zahodih), ne pa o umetninah« (Walton, 1970: 355). Predlaga, da naravnim objektom preprosto pripišemo estetske lastnosti, tako kot bi jim lahko ali bi jih pripisali umetnini, o katere izvoru ne vemo prav nič in tako nismo v položaju, da bi jo estetsko presodili.

Kot smo videli, je Walton značilen primer estetika, ki ponuja v bistvu objektivistično razlago estetskih sodb o umetnosti, vendar pa relativistično razlago estetskih sodb o naravi, kar pomeni da s slednjimi ne moremo govoriti o resničnosti ali neresničnosti narave oziroma naravnega objekta. Tako stališče se zdi na prvi pogled nesprejemljivo in protiintuitivno, saj bi za mnoge estetske sodbe dali roko v ogenj, da so očitno resnične (na primer, »Himalaja je veličastna«) ali očitno neresnične (na primer, Himalaja je debelušna«). Še več, za mnoge od teh sodb se celo zdi, da so paradigmatske estetske sodbe – take, zaradi katerih spočetka dojamemo estetske pojme (na primer, graciozna gazela, veličastna gora, sublimni sončni zahod). Zakaj potem taka vrzel med estetskimi sodbami o umetnosti in onimi o naravi? Eno razlago utegnemo najti v Waltonovih štirih pogojih oziroma okoliščinah, ki govorijo v prid tega, da pravilno zaznavamo neko umetnino znotraj ustrezne kategorije. Zadnji dve sta, da je umetnik, ki je delo ustvaril, imel v mislih ali pričakoval, da bo delo zaznano znotraj določene kategorije in da je ta kategorija v družbi, v kateri je delo nastalo, dobro uveljavljena in priznana. Težava je seveda ravno v tem, da narave ni ustvaril umetnik (če kajpada odmislimo »največjega umetnika«, to je Boga), ki je meril na to oziroma pričakoval, da bodo to delo na določene načine zaznali in da narava ni bila ustvarjena znotraj neke družbe oziroma družb. Zato pomembnega dela Waltonove razlage ni mogoče brez oklevanja prenesti na večino sodb o naravnih objektih. Produkt družbe pa niso zgolj umetnine, temveč tudi kategorije same umetnosti, kar pa ne velja za naravo. Z eno besedo: narava ne ustreza kategorijam umetnosti.

Te pripombe nam zdaj omogočajo jasnejši uvid v temeljni razlog, zakaj nekateri estetiki zagovarjajo v bistvu objektivistično stališče glede estetskih sodb o umetnosti in relativistični pogled na estetske sodbe o naravi. To je zato, ker objektivnost prvega razreda estetskih sodb temelji na nekakšni vrsti razlage narave estetskega cenjenja, estetskih kvalitet in/ali estetskih objektov – ta razlaga je institucionalna oziroma kulturna. Dve okoliščini, ki jih Walton omenja zgoraj, se sklicujeta na nekatera kulturna dejstva in tudi njegove kategorije so take, da se vzpostavljajo in ohranjajo v neki kulturi. Zaradi tega je estetske sodbe o naravi težko vključiti v splošen okvir teh kulturnih razlag, ki so estetike domnevno navedle k temu, da so take sodbe prepustili relativizmu.

Zgoraj omenjenih težav glede estetskih sodb o umetnosti in naravi se je močno zavedal – kakor kaže njegova tretja kritika *Kritika razsodne moči* – Kant, saj jim v njej posveča kar nekaj paragrafov. Kot je razvidno iz teh paragrafov, igra pomembno vlogo v Kantovi misli o lepoti tudi neka vrsta ne-estetske sodbe. To je sodba o nekem objektu *kot primerku vrste V* – sodba, ki jo je mogoče, ko predpostavlja nekakšno obliko, zmotno poistovetiti s čisto sodbo okusa – namreč sodba, da so objekt in njegovi deli v skladu z ali ustrezni ali prikladni za opravljanje funkcij ali smotrov objekta ali delov objekta te vrste. Gre za tako imenovano sodbo *kvalitativne popolnosti*: kvalitativna popolnost neke stvari *kot V* je prikladnost njene oblikovane materije za njen smoter ali funkcijo kot nečesa, kar je *K*, ali za smotre oziroma funkcije njenih delov. Da bi bil objekt kvalitativno popoln kot primerek vrste *V*, mora biti izoblikovan tako, da uspešno opravlja vsakršen smoter, ki je bistven del narave *V*. »Popoln« v tem

primeru ne pomeni »ne bi mogel biti boljši«. Pomeni le, da objekt ni nekako popačen ali pomanjkljiv, kar bi izključevalo uspešno opravljanje njegovega smotra ali naravne funkcije.

Kanta skrbi predvsem zmotno zamenjevanje čiste sodbe okusa s sodbo kvalitativne popolnosti: »Objektivna notranja smotrnost, tj. popolnost, pa je predikatu lepote že bližja, zato so znameniti filozofi tudi menili, da je identična z lepoto, čeprav so hkrati dodajali, da velja to v primeru, *da je mišljena na zmeden način*. Za kritiko okusa je izredno pomembno, da odloči, ali je lepoto mogoče zares razpustiti v pojmu popolnosti« (Kant, 1999: 67). Pojem nastopa v sodbi neke osebe na zmeden (nerazločen) način, če se oseba ne zaveda lastnosti, vsebovanih v pojmu, in tako ni zmožna razložiti teh lastnosti. Za Leibniza, Wolffa in njegove naslednike je bila čutna predstava neke lastnosti zmeden pojem te lastnosti – kvalitativna popolnost neke stvari kot predstavljene v zaznavi je potemtakem zmeden pojem te popolnosti. Toda čista sodba okusa ni kognitivna sodba – in to celo niti zmedene vrste ne – medtem ko je sodba, da je neki objekt kvalitativno popoln – posebna vrsta kognitivne sodbe, namreč teleološke sodbe. Čista sodba okusa o nekem objektu pa je estetska sodba, ki temelji na subjektovem uživanju, ko objekt zaznava, medtem ko sodba kvalitativne popolnosti ni estetska sodba. Če gledamo na objekt kot na kvalitativno popoln primerek neke vrste *V*, to še nima za posledico, da se nam zdi lep, in če gledamo nanj, kot da je lep, to še – za neko *V* – ne pomeni, da nanj gledamo, kot da je kvalitativno popoln objekt vrste *V*. Zato je zlahka uvideti, da zaznavanje nekega objekta kot lepega ni enako čutni predstavi ali čutnemu zrenju kvalitativne popolnosti objekta.

Sodbe o pripadajoči (pogojni, odvisni) lepoti

Poleg nesestavljenih vrst estetskih sodb Kant priznava tudi kombinacijo čistih sodb okusa o nečem s sodbo o kvalitativni popolnosti te stvari, za katero smo rekli, da se ukvarja s *pojmom* vrste, ki jo objekt uprimerja – z vrsto stvari, ki je ali je mišljena, da je. Ta kombinacija sodb tvori neko drugo vrsto estetske sodbe – sodbo, da je nekaj lepa stvar vrste *V* – torej nečisto sodbo okusa, sodbo o pripadajoči (pogojni, odvisni) lepoti. Kant ne analizira lepote kot predikativnega pridevnika v sodbi, da je *O* lepa *V* v smislu, da ne analizira te sodbe – sodbe, da je *O* odvisno lep (kot *V*) – kot kombinacije sodbe, da je *O V*, in sodbe, da je *O* lep. Ne, prej nasprotno! Analizira jo kot kombinacijo sodbe, da je *O* dober primerek vrste *V*, in sodbe, da ima čutna raznoterost *O*-ja lepo formo oziroma obliko. Drugače povedano, »*O* je lep« (kjer ta izjava izraža sodbo o odvisni lepoti) pomeni »*O* je kvalitativno popolna *V* in *O* je (v nepripadajočem smislu) lep«, kjer prvi konjunkt (tako kot tudi drugi) zatrjujemo na temelju izgleda oziroma videza *O*-ja, tako da je v *O*-jevem pojavljanju očitno, da je kvalitativno popolna *V*. Tako sodba o odvisni lepoti od nas zahteva, da ne upoštevamo zgolj forme objekta, temveč tudi to, kakšne vrste objekt je to in ali je dober primerek te vrste: bistveni pogoj za to, da je neka stvar odvisna lepota, je, da mora v svojem pojavljanju dobro uprimerjati oziroma izkazovati smoter vrste stvari, katere

lep primerek je. Razen če stvar vrste *V* ni dober ali zadovoljiv primerek te vrste, četudi je lepa stvar, ta stvar ni lepa *kot V*. Lastnosti pojavljanja objekta oziroma stvari, ki niso v skladu z objektovo funkcijo pa odvzemajo od njegove lepote *kot* objekta s to funkcijo, četudi bi okrepile objektovo lepoto, če nanj ne bi gledali kot na objekt s to funkcijo.

Naj zgornjo argumentacijo podpremo z dvema navedkoma iz Kantove *Kritike razsodne moči*:

»Ko pa je predmet določen kot lep, je to razmerje povezano z občutjem ugodja, ki ga sodba okusa hkrati razglaša kot veljavnega za vsakogar. Določitveni razlog ne more biti torej vsebovan ne v všečnosti, ki spremlja predstavo, ne v predstavi o popolnosti predmeta in v pojmu dobrega. Ugajanje, ki ga presojamo brez pojmov, kot nekaj, kar je obče sporočljivo, se pravi, določitveni razlog sodbe okusa, lahko torej konstituira edino subjektivna smotrnost v predstavi predmeta, brez vsakega (bodisi objektivnega bodisi subjektivnega) smotra, torej gola forma smotrnosti v predstavi, s katero nam je predmet *dan*, kolikor se je zavedamo« (Kant, 1999: 61).

In še, nekoliko naprej:

»Ugajanje zaradi raznoterega v reči z ozirom na notranji smoter, ki določa njeno možnost, je ugajanje, utemeljeno na pojmu. Ugajanje zaradi lepote pa ne predpostavlja pojma, ampak je neposredno povezano s predstavo, s katero je dan predmet (ne s predstavo, s katero je mišljen). Če je torej sodba okusa z ozirom na predmet postavljena v odvisnost od smotra, vsebovanega v pojmu kot sodbi uma, in s tem omejena, tedaj ne gre več za svobodno in čisto sodbo okusa« (Kant, 1999: 70).

Smotrnost v naravi

Zdaj je mogoče potegniti vzporednico med Waltonovo in Kantovo argumentacijo. Waltonovo vpeljavo »kategorije« lahko primerjamo s Kantovo vpeljavo pojma »smotra« oziroma »smotrnosti«, ko govori o odvisni lepoti oziroma o estetskih sodbah o naravi. Oba pojma – tako Waltonova »kategorija« kot Kantova »smotrnost« – se navezujeta na pojem intencionalnosti. Pri Waltonu se da to razbrati iz njegova tretjega pogoja, ki šteje v prid temu, da je pravilno zaznavati neko umetnino kot umetnino, ki sodi v določeno umetniško kategorijo. Kako pa je s pojmom smotrnosti pri Kantu. Zakaj ga pravzaprav potrebuje v svojo obravnavi estetskih sodb o naravi? Potrebuje ga ravno zaradi vpeljave pojma intencionalnosti v naravo. Po znani Kantovi definiciji iz 10. par. *Kritike razsodne moči* lahko rečemo, »da je smoter predmet pojma, kolikor je pojem vzrok predmeta (realni razlog njegove možnosti). Kavzalnost *pojma* z ozirom na njegov *objekt* pa je smotrnost (*forma finalis*). Smoter mislimo takrat, kadar ne mislimo zgolj spoznanja o predmetu, ampak predmet sam (njegovo formo ali

eksistenco) kot učinek, ki je možen edino s pomočjo pojma o učinku. Predstava o učinku je tu določitveni razlog njegovega vzroka in je pred njim« (glej Kant, 1999: 60). Če vzrokov za neko formo ne postavljamo v voljo (volja pa je namreč želelna zmožnost, kolikor deluje v skladu s predstavo smotra), je smotrnost lahko brez smotra, hkrati pa razlago njene možnosti lahko razumemo le tako, da jo izpeljemo iz neke volje. In natanko za to gre pri smotrnosti v naravi! Drugače povedano: smotrnost glede na formo lahko torej motrimo, ne da bi jo nam bilo treba pri tem utemeljevati na nekem smotru.

Ko Kant pravi, da je smotrnost *brez smotra* ali da je finalnost *formalna*, ne meni nič več kot to, da se ta funkcionalnost (narave) ne udejanja z intencionalnim načrtom (glej Savile, 1993: 110 in naprej). Ali če parafraziramo Kanta: Narava in predmeti v njej so lahko neintencionalni, hkrati pa razlago njihovih možnosti lahko razumemo le tako, da jih izpeljemo iz neke volje (volja pa je, kot smo rekli, zmožnost, kolikor deluje v skladu s predstavo smotra/intence). Taka interpretacija nam tudi dopušča opustitev pojmovanja, da je Kantova lepota v bistvu zadeva forme. Reči, da je lepota *formalno* finalna/intencionalna ne pomeni, da sploh karkoli povemo o njenih lastnostih, ki nosijo formo. Pomeni preprosto reči, da je lepota smotrna ali funkcionalna, ne da bi izvirala – tako kot običajno – iz intence ali načrta. (Tu se lahko spomnimo na Kantovo kritiko dokazovanja Boga na podlagi načrta).

Kant torej ne trdi, da je narava smotrna, to je, da imamo nekakšno *apriorno* zagotovilo, da je urejena na način, ki je primerljiv z našimi kognitivnimi zmožnostmi in potrebami. Niti ne trdi, da moramo biti prepričani, da je smotrna v tem smislu. Trdi prej to, da smo racionalno prisiljeni, da se narave lotimo, kot da bila tako urejena. Ali z besedami samega Kanta: v temelju vse refleksije o naravi (v temelju iskanja empiričnih zakonov) je *apriorno* načelo, in sicer, da je možen glede na te empirične zakone red narave, ki ga je mogoče spoznati. Razsodna moč za potrebe svoje refleksije o naravi glede na njene empirične zakone apriori domneva, da se narava na tak način ujema z našimi spoznavnimi možnostmi. Potrebujemo torej nekaj, kar nas ob presojanju narave opozarja na njeno smotrnost za naš razum. Seveda pa je ujemanje narave z našimi spoznavnimi zmožnostmi zgolj naključno, četudi v tem primeru občutimo ugodje.

Dojemanje narave kot umetnosti

Kaj je tisto, kar estetiko narave razlikuje, na primer, od estetike umetnosti, če uporabimo ta nekoliko neroden izraz? Je to njen predmet? Odgovor mora biti nikalen, saj je dejstvo, da je predmet estetike narave narava, ne razlikuje od estetike katerekoli druge stvari, na primer že omenjene estetike umetnosti, vsaj kar zadeva estetsko vrednotenje. Kajti za razliko v vrstah objektov, ki so podvrženi estetskemu vrednotenju, se utegne izkazati, da ne uvede nikakršne ustrezne razlike v estetike različnih področij. Na primer, dejstvo, da je estetika narave prav estetika *narave*, je združljivo s stališčem, da obstaja enoten pojem estetskega vrednotenja, v skladu s katerim estetsko vrednotenje odmisli od tega, kakšne vrste je objekt vrednotenja, in se osredini le na čutne lastnosti objekta in

kako so te strukturirane, ko tvorijo zaznavno obliko objekta. To dejstvo je združljivo tudi s stališčem, da je estetika umetnosti temeljna, estetika narave pa zgolj iz te izpeljana estetika. Po prvem stališču se estetsko vrednotenje narave in umetnosti razločujeta zgolj po različni naravi svojih objektov, pri čemer nobena od obeh nima prednosti. V skladu z drugim stališčem estetsko vrednotenje narave sestoji iz tega, da na naravo gledamo tako, kot da bi bila umetnost. Privrženec takega gledanja je nedvomno tudi Kant. Za tako stališče najdemo številne dokaze v *Kritiki razsodne moči*. Navedimo jih le nekaj: »Pojem o naravi kot o golem mehanizmu je razširjen v pojem narave *kot* [kurziva moja] umetnosti [Kant, 1999: 86] ... Narava je bila lepa, če je bila hkrati videti kot umetnost. In umetnost lahko imenujemo lepo le, če se zavedamo, da je umetnost in če je kljub temu videti kot narava [Kant, 1999: 146] ... Pojem, ki ga izvorno poraja razsodna moč in ki ji je svojstven, je torej pojem o naravi kot *umetnosti*« [Kant, 1999: 336].

Takšno pojmovanje je mogoče ovreči z naslednjo argumentacijo: Tako kot je estetsko vrednotenje umetnosti vrednotenje umetnosti *kot umetnosti*, je tudi estetsko vrednotenje narave estetsko vrednotenje narave *kot narave*. Kajti če menimo, da naravni svet ni artefakt nikogar, mora biti estetsko vrednotenje narave kot narave, če naj bo zvesto tistemu, kar narava dejansko je, estetsko vrednotenje narave, vendar ne kot intencionalno ustvarjenega produkta (in torej ne kot umetnosti). Eden od naslednikov Kantovega pojmovanja je tudi Anthony Savile (glej Savile, 1982). Po njegovem mnenju je »lepota« najsplošnejši izraz za estetsko vrednotenje, ki je nedvoumen, pa naj ga pripišemo umetnosti ali naravi, kar pomeni, da analiza lahko zajame tako umetniško kot naravno lepoto, ne da bi v pojem lepote vnesla kakršnokoli dvoumnost. Čeravno pojma problema in sloga v naravi nimata svojega mesta, to še ne izključuje možnosti, da imamo naravni objekt za to, kot da bi bil umetnina, ki je bila ustvarjena kot rešitev nekega problema znotraj mnoštva slogovnih omejitev. Umetnina naj bi bila lepa, če in le če pri tem, ko rešuje nek problem v svojem slogu, prikliče ustrezen odziv, ta odziv pa je občutenje zadovoljstva, ki ga čutimo, ko spoznamo, da je rešitev, ki jo umetnina predlaga glede svojega problema znotraj slogovnih omejitev, preprosto pravilna.

Če pa je to način, kako dejansko doživljamo in bi tudi morali doživljati naravno lepoto, potem dejstvo, da v naravi ni nobenega prostora za slog in problem, ni nikakršna prepreka za enoteno razlago lepote, saj bo za vsakršen naravni objekt možno misliti nek slog in problem, ki sta taka, da na objekt lahko gledamo kot na zadovoljivo rešitev tega problema znotraj estetskih omejitev tega sloga, tako da bo vsak naravni objekt lep pod tem ali onim opisom. Savile dopolni svojo razlago tako, da je sodba o tem, da je neka stvar lepa, sodba o tej stvari *pod* določenim opisom (problemom) in slogom, tako da je resničnostna vrednost sodbe o tem, da je nek naravni objekt lep, odvisna od opisa in sloga, ki ju izbere opazovalec, ki pa je po svoji strani svoboden (v nasprotju z opazovalcem umetnine), da izbere katerikoli opis in slog, ki sta mu všeč.

To pa še ni dovolj za preseganje problema, ki ga naravna lepota postavlja za take vrsto razlage, saj možnost ni enaka dejanskosti ali nujnosti: dejstvo, da je možno gledati na naravne objekte, kot da bi bili umetnine, nima za posledico,

da tako tudi dejansko gledamo nanje oziroma bi morali gledati nanje, ko jih doživljamo kot lepe. Da bi premostil vrzel med možnostjo in dejanskostjo/nujnostjo, Savile najprej vztraja, da presojanje nečesa, kot da bi bilo umetnina (ko v resnici ni), ni zgolj možnost, temveč nekaj, kar se včasih tudi dejansko zgodi. Da bi bilo kaj takega verjetno tudi v primeru narave, moramo zgolj najti pojasnitev smiselnosti takega početja, to je, presojanja objekta narave, kot da bi bil umetnina. Moramo torej pojasniti, zakaj naj nam bi moralo biti do tega, da narava izkazuje lepoto. In Savile kajpada najde dober razlog, zakaj naravne objekte doživljati kot lepe. Ko to počnemo, jih imamo radi; z ljubeznijo do narave pospešujemo naše vključevanje v svet. Taka navezanost na svet, kakršno pospešuje vrednotenje njegovih lepot, spodbuja njegovo spoštovanje in spoštovanje do zahtev, ki jih svet ima do nas samih. Ko nekaj, kar je drugačno od nas, ljubimo brez interesa, je to koristno in pospešuje moralo.

Ta pojasnitev, zakaj nam bi moralo biti do tega, da narava izkazuje lepoto, ne premosti vrzeli v argumentu, saj potrebujemo (1) pojasnitev smisla presojanja naravnega objekta kot umetnine in (2) argument v smislu, da je ta način presoje predpisovalen ali edina možnost za sodbo o naravni lepoti. Takoj lahko spregledamo, da se argument ne loteva točke (2). Vprašanje je, ali je vrzel v argumentu sploh mogoče premostiti. Težko, oziroma nemogoče. Prvič, ni nemogoče, da bi lahko na naravni svet gledali estetsko, četudi nanj ne bi gledali kot na umetnost. Drugič, ni res, da ni velikega estetskega zanimanja oziroma interesa za naravo, če na naravo ne gledamo, kot da bi bila umetnost. Tretjič, kantovski premisleki, ki vzpostavljajo povezavo med izkustvom naravnih stvari kot lepih in pospeševanjem moralnosti, so ravno tako brez oklevanja dostopni tudi za estetsko vrednotenje narave kot narave, kakršna dejansko je. Lahko bi rekli, da so celo bolj naravno na voljo temu zadnjemu pristopu oziroma pojmovanju, kajti le tako lahko narava dejansko pokaže svojo lepoto in se zastavlja vprašanje o pomembnosti tega, zakaj nam bi bilo do tega, da izkazuje lepoto. Če naravo obravnavamo tako, kot da bi bila nekaj, za kar vemo, da ni, in smo svobodni, da izberemo problem in slog tako, da smo z malo domišljije zmožni videti vsako stvar kot lepo, potem nimamo nobenega razloga za skrb, kakšna je dejansko narava in tako tudi nobenega razloga, da jo ljubimo tako, kakršna je. Naposled, izkustvo narave kot umetnosti ne ponuja nobenih dovolj bistvenih koristi, ki bi odtehtale prednosti estetskega izkustva narave kot take, kakršna dejansko je, tako da bi bilo naravo bolje dojemati na prvi kot pa na drugi način. Torej ni nujno, da estetsko presojamo o naravni stvari tako, kot da bi bila umetnina, ker pa narava ni umetnost, je to, da jo presojamo, kot da bi bila umetnost, preprosto zmotna presoja.

Vsakršna različica trditve, da estetsko vrednotenje narave sestoji iz tega, da na naravo gledamo, kot da bi bila umetnost, mora – ne glede na to, katero pojmovanje umetniške vrednosti zagovarja – predstavljati estetsko vrednotenje narave tako, kot da ga oblikujejo pojmi, ki so bistveni za umetniško vrednotenje, vendar za katere vemo, da jih ni mogoče nanesti na naravo. Vse te različice so tarča kritičnega ugovora, namreč da niso resnične, kar zadeva fenomenologijo estetske sodbe o naravi. Estetsko izkustvo narave ni prepojeno s tistimi pojmi, ki so bistveni za vrednotenje umetnosti: zadovoljstvo, ki ga doživljamo,

ko ugotovimo, da sta drevo ali ptica lepa, ni zadovoljstvo, ki ga čutimo, ko vidimo, da je objekt odlična rešitev za problem znotraj estetskih omejitev, ki izoblikujejo slog, niti ne odgovarja na nobeno življenja zmožno alternativno pojmovanje umetniške vrednosti. Nasprotno, estetsko vrednotenje narave je nabito z neovirano zavestjo, da narava ni umetnost (razen če nismo morda teisti).

David Carrier in svet brez umetnin

David Carrier je zagovornik tistega pristopa do umetnosti, v skladu s katerim gledamo na naravo, kot gledamo na umetnost (Carrier, 1979). Torej ko gledamo neki naravni pojav, nas ne zanima zgolj vrsta lepote, ki jo utegne izkazovati privlačna oseba ali pa sončni zahod, temveč vidimo vidike tega naravnega pojava v okviru konvencij, na ozadju katerih razumemo umetniška dela. Ko zavzamemo estetsko držo do narave, jo obravnavamo, kot da bi bila izdelek umetnika, ki dela znotraj konvencij določenega umetniškega sloga ali obdobja. Zato si Carrier zastavi naslednje vprašanje: Ali na naše estetsko zanimanje za naravo naša drža do umetnosti zgolj vpliva ali pa je to zanimanje odvisno od naše drže? Carrier meni, da gre v tem primeru za odvisnost enega od drugega. To poskuša dokazati tako, da si zamišlja svet, ki je v vseh pogledih podoben našemu in se od našega razlikuje le v tem, da v njem ni umetniških del. Ker v njem ni umetniških del, ljudje ne morejo estetsko doživljati narave, tako kot to počnemo mi. V takem svetu ljudje lahko zavzamejo estetsko držo do narave in se ukvarjajo, na primer, z naravno lepoto, vendar pa naše estetsko izkustvo narave daleč presega to zanimanje. Tako jim je onemogočeno, da bi si z nami delili naše drugačno in bogatejše estetsko izkustvo narave.

Carrier torej trdi, da ljudje v svetu brez umetnosti ne morejo estetsko doživljati narave, kakor mi doživljamo tako umetnost kot naravo. Trditev, da ljudje, ki živijo v svetu brez umetnosti, ne morejo estetsko doživljati narave, kot da bi bila umetnost, se mi zdi vprašljiva.

Carrierjev argument sestavljata dva dela. V prvem delu Carrier kaže, da način, kako gledamo na umetnost, predpostavlja njeno intencionalnost. Ljudje v svetu brez umetnosti morajo naravo, če naj jo doživljajo tako kot mi, doživljati na podoben način. Prepričan je, da ni koherentno trditi, da bi jo lahko doživljali na tak način: »Družba 'umetnosti brez njenih objektov' gleda na svet, kot da bi bil umetniško delo. Obnašajo se, kot da bi imeli naš pojem umetniškega dela in torej naš pojem umetnika, ki intencionalno ustvari vsako lastnost svojega dela. Toda tisto kar ni, naposled, koherentno s to fantazijo, je zamišljanje družbe, ki se obnaša na tak način, ne da bi imela 'objekte umetnosti', umetniška dela« (Carrier, 1979: 60). Medtem ko on meni, da je za nas koherentno, da si zamišljamo, da so naravo ustvarili umetniki, saj že imamo idejo umetnosti kot izdelka umetnikovega prizadevanja, pa ni koherentno misliti, da bi ljudje v svetu brez umetnosti lahko naredili podoben domišljijski skok.

V drugem delu Carrier pravilno poudarja, da ima umetnost za nas zgodovino, ki zadeva estetske lastnosti umetniških del. Pri tem se ravna po Dantoju, ki pripominja, da Duchamp ne bi mogel spremeniti straniščne školjke v umetniško

delo zgolj zato, ker je zgodovina umetnosti tak razvoj omogočila, in da ima Duchampov *Vodomet* – kot umetniško delo – estetske lastnosti, ki jih ne izkazuje njen zaznavno nerazločljivi neumetniški dvojnik. Hkrati tudi pravilno pripomni, da na *Vodomet* člani sveta brez umetnosti, ki bi bili slepi za njegove estetske lastnosti kot umetniškega dela, ne bi gledali kot na umetnost.

Carrierjeva poanta ne more biti, da ljudje v svetu brez umetnin ne bi mogli prepoznati *Vodometa* kot umetniškega dela, njegova poanta tudi ne more preprosto biti, da ne bi mogli ceniti umetniško ustreznih lastnosti, ki jih kaže *Vodomet*. Njegova poanta preprosto ne more biti, da ljudje v svetu brez umetniških del ne morejo estetsko ceniti *Vodometa* zato, ker nimajo *naše* tradicije umetnostne zgodovine in vrednotenja. (Enako bi potem morali reči za druge ljudi na našem planetu, ki imajo umetniška dela, vendar zato, ker živijo v kulturah, ki se razlikujejo od naše, delujejo v svetu umetnosti, ki si ga ne delijo z nami). Nasprotno, njegova poanta je verjetno naslednja: ljudje lahko estetsko cenijo naravo tako, kot jo mi, če imajo – podobno kot mi – razvijajočo se zgodovinsko tradicijo cenjenja, taka tradicija pa lahko nastane zgolj v svetu, ki je podoben našemu, v katerem obstaja neprekinjena zgodovina izdelave umetniških del, ki so kot taka tudi prepoznana.

Argument se mi zdi neprepričljiv. Vprašanje je torej, ali ljudje v svetu brez umetniških del utegnejo imeti (kot mi) ali ne zgodovino vrednotenja, ki vodi (kot naša) k spremenjenim izkustvom tega, kaj estetsko vidijo. Poglejmo si Carrierjevo razlago, kako se v njegovem fikcijskem svetu utegne razviti zgodovinska tradicija estetskega vrednotenja: »Pred določenim datumom nihče ni mislil, da so estetske lastnosti megle vredne cenjenja. Potem ko je enkrat 'njihov Turner' odkril meglo, so 'odkriti' tudi snežne viharje in močno deževje. Za vse te scene, ki jih prej niso marali zato, ker niso bile jasne, so zdaj ugotovili, da imajo svojo lastno lepoto, lepoto nerazločljivosti« (Carrier, 1979: 57). Če sledimo temu načinu doživljanja megle, ki je podoben Turnerjevemu, potem estetsko vrednotenje ljudi v svetu brez umetniških del dobi nov značaj. Zdaj opažajo, kot prej niso, odsotnost nejasnih form v vidikih narave in se tako njihovo vrednotenje teh vidikov spremeni. Tako kot imamo neprekinjeno tradicijo umetniškega vrednotenja, ki – ko se spremeni – prizadene način, kako doživljamo umetnost preteklosti, imajo tudi oni neprekinjeno tradicijo estetskega vrednotenja, ki – ko se spremeni – prizadene način, kako oni doživljajo naravne dogodke, kot so sončni zahodi, ki podvajajo sončne zahode preteklosti (glej Davies, 1991). Mimogrede povedano, v tem primeru se mi zdi Daviesova kritika Carrierja neupravičena, saj sloni na paralelizmu dojemanja umetnosti in narave, ki ga bom v nadaljevanju prispevka zavrnil.

Carrier svojih dveh delov argumentacije ne poveže, vendar bi bilo to mogoče storiti. Lahko bi argumentirali takole: četudi bi ljudje v svetu brez umetniških del lahko imeli zgodovino estetskega cenjenja, pa lahko ne bi imeli zgodovine estetskega cenjenja, kakršna je naša, zato, ker obstajajo intence, ki jih imajo umetniki, ki si jih ne morejo »koherentno« zamisliti prebivalci sveta brez umetniških del. Umetniki po svoji volji delajo z in v različnih medijih – z barvami, v kamnu, v dvanajsttonski lestvici, itn. Ti mediji nudijo nekakšen odpor v smislu, da se na primer kamen ne vda reprezentaciji tople mehkosti kože, itn. Ko

cenimo umetnost, neogibno cenimo ne le tisto, kar je predstavljeno, temveč tudi njeno reprezentacijo *skozi* medij, kakor pravi Danto (Danto, 1981). Še več, izbira medija vpliva na umetniško ustrezne lastnosti dela, tako da pravilno zavedanje lastnosti dela zahteva prepoznanje ne le upornega značaja medija, temveč, splošneje, tudi umetniških možnosti, ki jih medij ponuja. Če bi odkrili, da je bil kip, za katerega smo zmotno menili, da je bil izdelan iz marmorja, dejansko izdelan iz voska, ne bi popravili le naše ocene o veščinah, ki jih kaže umetnik, temveč bi spremenili tudi našo oceno o umetniško ustreznih lastnosti dela. Ceniti umetnost kot umetnost (ali naravo, kot da bi bila umetnost) pomeni ceniti (dejansko ali zamišljeno) umetnikovo delo z medijem in ceniti to uporabo medija kot tistega, ki proizvaja estetsko naravo dela.

Ljudje v svetu, ki nima umetniških del, v nasprotju z nami, ne bi prepoznali naravnega sveta kot medija. Zato tudi ne morejo estetsko ceniti narave tako, kot jo cenimo mi, saj v naravi ne bi našli nobenega dokaza umetniške veščine. V naravi ne bi mogli doživeti številnih lastnosti, ki jih mi doživljamo in cenimo v umetnosti kot tiste, ki so odvisne od umetnikovega obvladovanja njegove veščine. Tudi ta argument ni prepričljiv, saj bil del njihovega estetskega cenjenja lahko bilo cenjenje njene sublimnosti. Tako izkustvo bi lahko, na primer, vsebovalo zavedanje stoletij, ki so bila vetru in vodi potrebna, da se je Grand Canyon izoblikoval v današnjo, estetsko všečno obliko. V tem primeru gre zares za cenjenje narave kot medija, ki nudi odpor. Njihovo estetsko cenjenje narave bi bilo mogoče primerjati z našim cenjenjem umetniške veščine.

Razpravo bi lahko popeljali še en korak naprej. Lahko bi rekli, da prejšnji odgovor dejansko ne popolnoma zadovolji ugovora. Kaže, da bi ljudje v svetu brez umetniških del lahko imeli razvijajočo se zgodovino estetskega cenjenja, vendar pa ne kaže, da imajo razvijajočo se tradicijo ustvarjanja umetnosti, kakršno imamo mi. Narava je tako rekoč nekakšna *ready made* stvar. Današnji sončni zahod se ne opira in ne razvija žanra, ki so ga vzpostavili sončni zahodi preteklosti, medtem ko umetniška dela nenehno komentirajo svoje predhodnike.

Na tako argumentacijo je mogoče dati dva odgovora. Prvič, lahko bi dopustili, da se tradicija estetskega cenjenja v svetu brez umetniških del razlikuje od naše tradicije estetskega cenjenja tako, kot je bilo predlagano, vendar bi lahko potem trdili, da gre prej za razliko v stopnji kot pa v vrsti. Gre za to, da bi pokazali, da prebivalci takega sveta nimajo natanko enake tradicije estetskega cenjenja, kot jo imamo mi, ampak, da utegnejo imeti nam podobno tradicijo. Drugič, lahko bi dokazovali, da bi ljudje v svetu brez umetniških del lahko dejansko gledali na današnji sončni zahod kot na komentar prejšnjih sončnih zahodov.

Zdi se, da je v ozadju Carrierjevega argumenta proti možnosti sveta, v katerem je narava cenjena tako, kot je cenjena umetnost navzlic temu, da v tem svetu ni umetniških del, dejstvo, da on meni, da bi možnost takega sveta pokazala, kako umetnost lahko obstaja ob odsotnosti umetniških del. Tu pritrjujem nekaterim avtorjem, da Carrierjev argument nima tistih posledic, za katere meni, da jih ima. Kar njegov argument kaže, je le to, da lahko obstaja svet, v katerem narava opravlja za njegove prebivalce enako funkcijo, kot jo za nas v tem našem

svetu opravlja umetnost. Kar še ne pomeni, da je tisto, kar opravlja funkcijo umetnosti, s tem tudi res umetnost. Poanta ni ta, da je tisto, kar imamo mi umetnost in da prebivalci Carrierjevega fikcijskega sveta nimajo tistega, kar imamo mi. Nasprotno, poanta je, da tu nimamo nobenega razloga za prepričanje, da je tisto, kar odloča o tem, ali je nekaj umetniško delo ali ne, to, ali opravlja funkcijo, ki jo opravlja umetnost.

Carrierju spodleti dokaz, da ljudje v svetu brez umetniških del ne morejo pristopiti do narave na estetski način, tako kot to počnemo mi. Ta spodleteli poskus pa seveda nima za posledico tega, da niso umetnost in njena dela nerazrešljivo povezana. To bi sledilo le, če bi bila njihova sposobnost, da privzamejo enako estetsko držo, kot jo mi zavzamemo do narave, odvisna od tega, da imajo v svojem svetu umetnost. Namesto tega je odvisna, kot sem poskušal pokazati, od možnosti, da nekaj v njihovem svetu zanje izpolnjuje funkcijo, ki jo v našem svetu za nas izpolnjuje umetnost. To pa se lahko zgodi, ne da bi njihov svet vseboval umetniška dela.

Vrednotenje narave kot take, kakršna je

Videli smo že, da Walton govori o povezavi med estetskimi lastnostmi umetnine in kategorijami umetnosti z dveh vidikov. Prvi vidik je filozofska teza, da so estetske lastnosti, ki jih umetnina *dejansko* ima, določene (tudi) s kategorijo, pod katero zaznavamo umetnino. Drugi vidik je psihološka teza: to, za katere lastnosti *se zdi*, da jih ima umetnina, je funkcija kategorije, pod katero umetnino doživljamo. Če ti dve tezi prenesemo na naravo, potem dobimo:

(1) Filozofska teza: to, katere estetske lastnosti *dejansko* ima neka naravna stvar, je določeno s pravilno naravno kategorijo, pod katero stvar doživljamo, kot da sodi. Neka naravna stvar *dejansko* ima tiste estetske lastnosti, za katere *se zdi*, da jih ima, le takrat, ko jo zaznavamo v njeni *pravi* naravni kategoriji. Kajpada ni treba dodati, da je tega zmožen le estetsko občutljiv in ustrezno izobražen opazovalec, ki uporablja ustrezno vednost o tem, kakšne so običajno videti stvari v tej kategoriji, da jih gre tako zaznavati.

(2) Psihološka teza: to, za katere estetske lastnosti *se zdi*, da jih ima neka naravna stvar – katere estetske lastnosti zaznavamo in doživljamo, kot da jih ta stvar ima – je odvisno od naravne kategorije, pod katero jo doživljamo oziroma izkušamo (kot katero naravno stvar jo doživljamo).

Vprašanje pa je, ali je mogoče obe Waltonovi tezi brez težav uporabiti za področje narave. Eden od estetikov, ki so prepričani, da je to mogoče, je (tudi) Allen Carlson. Meni, da posamezne naravne vrste (sloni, žirafe, konji, itn.) tvorijo kategorije, ki psihološko delujejo tako kot kategorije umetnosti, naše estetsko vrednotenje pa je pri tem usmerjeno na *naravni predmet*. Taisto naj bi veljalo še za nekoliko drugačne vrste primerov, namreč tudi za estetsko vrednotenje krajin ali naravnih okolij. Ob tem navaja naslednji primer R. Hepburna.

Recimo, da se sprehajam preko širokega prostranstva peska in blata. Vtis, ki ga pri tem dobim, je nemara podoben vtisu divje, vesele praznote. Vendar pa si zamislimo, da prinesem s seboj na to prizorišče vednost, da je to kotanja, ki jo napolnjuje plima, vendar je zdaj v položaju oseke. Zdaj nase gledam kot na nekoga, ki se sprehaja po tistem, kar je pol dneva morsko dno. Divjo, veselo praznino je mogoče ublažiti z vznemirljivo grozljivostjo (glej Carlson, 2002: 61 in naprej).

Ko enkrat priznamo »obalo« in »morsko dno« kot kategoriji, potem je mogoče estetske sodbe, ki jih navaja Carlson v Hepburnovem primeru, razložiti s pomočjo standardnih, spremenljivih in protistandardnih lastnosti glede takih kategorij. Če dojamemo prostranstvo v kategoriji »morskega dna« (v nasprotju s kategorijo »obale«), potem ima tako naše zaznavanje za posledico to, da ima »morsko dno« lastnost vznemirljive grozljivosti. Lastnost »biti sorazmerno suh« (ali »biti nad površino vode«) in tako »biti tak, da se je mogoče po njem sprehajati« je standardna lastnost glede na »obalo« in protistandardna glede na »morsko dno«. Suhost je med tistimi lastnostmi, zaradi katerih tako prostranstvo sodi v kategorijo obal in ki si prizadeva, da bi ga (prostranstvo namreč) izključila iz kroga stvari, ki sodijo v kategorijo morskega dna. Če torej dojemamo prostranstvo v kategoriji morskega dna, potem je njegova suhost (in to, da se sprehajamo po njegovi površini) zaznana kot protistandardna. Grozljivost ni preprosto rezultat ugotovitve, da se sprehajamo preko kotanje, ki jo napolnjuje plima, temveč rezultat tega, da se sprehajamo tam, kjer ni standardno oziroma običajno, da se sprehajamo, namreč po morskem dnu.

Težavni so torej tisti primeri, v katerih zaznavne lastnosti nekega naravnega predmeta ali dela narave same na sebi ne jasno pokažejo prave oziroma pravilne kategorije. To so primeri, ko je nek naravni predmet ali del narave mogoče – glede na zaznavne lastnosti le-tega – ustrezno zaznati, kot da sodi v dve ali več vzajemno se izključujočih kategorij. Taka primera sta na primer zaznavanje morske vetrnice bodisi kot rastline bodisi kot živali ali zaznavanje kita bodisi kot ribe bodisi kot sesalca.

Naravni predmeti in vidiki narave seveda niso rezultat našega ustvarjanja, temveč prej našega odkrivanja. Zakaj potem ne bi odkrili pravilnih oziroma pravih kategorij za njihovo zaznavanje? Odkrijemo kite in pozneje ugotovimo, da so v resnici – navzlic nekako zavajajočim zaznavnim lastnostim – sesalci, ne pa ribe. Sprejemljivo in razumno je reči – tako Carlson – da smo odkrili pravo, pravilno kategorijo, pod katero naj bi zaznavali kite. Prvič, to, da kiti niso naša stvaritev, ne šteje proti temu, da je kategorija prava oziroma pravilna. Drugič, to se ujema z našimi intuicijami o pravilni kategorizaciji ali klasifikaciji kitov, če za to zadevo menimo, da je neodvisna od estetskih zadev. In tretjič, ta pravilnost kategorije lahko filozofsko deluje za estetske sodbe o naravi tako, kot pravilnost kategorij umetnosti deluje za estetske sodbe o umetninah. Edina pomembna razlika je, da so razlogi pravilnosti za prve dejavnosti umetnikov in umetnostnih kritikov, medtem ko so za zadnje razlogi pravilnosti dejavnosti naturalistov in znanstvenikov v najširšem pomenu te besede. Kategorije, v katere sodijo naravni predmeti, so kategorije, ki jih postavlja naravna zgodovina in naravoslovne znanosti.

Pri prenosu psihološke teze iz umetnosti na naravo verjetno ne bomo naleteli na kako večjo težavo, zaplete pa se pri prenosu druge Waltonove trditve. Težava je naslednja: kaj je tisto, kar določa, kateri pojem narave je pravi oziroma pravilen pojem, pod katerim naj bi zaznavali neko naravno stvar? Kajti tisto, za kar tu gre, ni zgolj to, ali neka naravna stvar sodi v določen pojem, temveč, *katerega od teh pojmov*, v katere sodi neka naravna stvar, *je treba dojeti z estetskega stališča*, kjer to pomeni, da zaznavanje pod temi pojmi razkrije estetske lastnosti, ki jih predmet realno ima in tako omogoči ustrezno oceno njegove estetske vrednosti. Odločilno dejstvo – v nasprotju z umetnostjo – je, da to, katere od kategorij so pravilne kategorije, v katere sodi nek naravni predmet, da bi ga estetsko ovrednotili, ne določa ideja, da ga cenimo *kot naravo*.

Carlson trdi, da ja zdravorazumska vednost oziroma vednost naravoslovnih znanosti bistvena za estetsko vrednotenje narave. Vendar se zastavlja vprašanje, koliko take vednosti je potrebno za estetsko vrednotenje narave. Če ni vsa, kaj je potem tisto, kar naredi del vednosti za pomembno pri estetskem vrednotenju zadevnega naravnega predmeta. Na primer, kakšna vednost o zvezdah in njihovem odnosu do Zemlje je pomembna za estetsko vrednotenje zvezdnega neba nad nami in zakaj je ta vednost pomembna? Po eni strani je očitno, da ni treba, da vse, kar je res o nekem naravnem predmetu, razumemo, da bi ga estetsko cenili kot naravni predmet, kakršen je. Cvet je spolni organ neke rastline. Da bi sodili, da je cvet lep, pa ni treba poznati njegove funkcije kot spolnega organa rastline. Po drugi strani pa je jasno, da znanstvena vednost lahko okrepi estetsko vrednost narave. Carlson pravi, da bo poznavanje standardnih lastnosti naravnega predmeta določene vrste prizadelo estetske lastnosti, za katere se zdi, da jih ima zadevni predmet, vendar pa ne ponudi nobenega merila za razlikovanje med estetsko pomembno in estetsko nepomembno vednostjo o naravi.

Vendar pa nikakor ni jasno in samoumevno, da vednost o naravi opravlja enako funkcijo kot vednost o umetnosti, namreč to, da razmejuje estetsko relevantno vednost od nerelevantne vrednosti (glej Stecker, 1997). Pojem razmejevanja estetsko pomembne vednosti o naravi pa je dvoumen; pri tem moramo ločiti dve vprašanji. Prvič, gre za to, kaj *lahko* nastopa v estetskem vrednotenju posameznega naravnega predmeta: ali lahko obstajajo dejstva o naravnem predmetu, ki so nepomembna za njegovo estetsko vrednotenje kot naravnega predmeta? Drugič, gre za to, kaj *mora* nastopati v tem vrednotenju, če to vrednotenje naj ne bo pomanjkljivo, nepopolno, tako ali drugače neustrezno. Stecker ponuja nikalni odgovor na drugo vprašanje, vendar to še nima za posledico negativni odgovor tudi na prvo vprašanje, ki bi pravzaprav moral biti pozitiven, četudi je težko razložiti, zakaj so različne vrste dejstev izločene iz estetskega vrednotenja naravnega predmeta ali vidika.

Kategorije oziroma naravne vrste ne delujejo v smislu, da delno določajo realne estetske lastnosti naravnih stvari, kot se to dogaja z estetskimi lastnostmi umetnin. To, da naravne stvari niso načrtovane s ciljem estetskega vrednotenja, jih osvobaja od omejitev, ki vodijo umetniško vrednotenje umetnin: kategorije umetnosti predpisujejo ustrezen način umetniškega vrednotenja, kategorije narave pa ne predpisujejo ustreznega načina estetskega vrednotenja narave. Estetskemu vrednotenju narave je tako podeljena svoboda, ki je zanikana umet-

niškemu vrednotenju. V delu naravnega sveta lahko svobodno izberemo katerokoli prvino, privzamemo katerokoli gledišče ali pa se premikamo na katerikoli že način, v vsakem času dneva in noči, v kakršnihkoli vremenskih okoliščinah in uporabljamo katerikoli čut, ne da bi tvegali obsodbo, da gre za zmotno razumevanje. Z zahtevo, da je treba naravni predmet ceniti kot tak, kakršen je, ni obsojen na nepomembnost noben njegov vidni vidik, nobena njegova kvaliteta ali njegova struktura. Dejstvo, da je treba nek predmet ceniti kot sliko, pomeni, da je njena teža nepomembna, kakor so tudi njen vonj, okus in njena občutena vročina ali mrzlota, vendar pa dejstvo, da je treba nek predmet estetsko ceniti kot reko ali drevo samo na sebi ne izključuje nobenega načina zaznavanja niti nobenega zaznavnega vidika tega predmeta. To je tudi – na kratko povedana – bistvena razlika med estetskim vrednotenjem narave in estetskim vrednotenjem umetnosti.

Če je ustrezno estetsko vrednotenje tisto vrednotenje nekega predmeta, ki razkrije, kakšne estetske kvalitete in vrednost ta predmet ima, potem nasplošno ne obstaja nič takega kot ustrezno estetsko vrednotenje narave. Ne obstaja nič takega kot ta-in-ta, natanko določena, estetska kvaliteta narave v smislu, kot obstaja ta-in-ta estetska kvaliteta in vrednost umetnine. Resničnostno vrednost nekega naravnega predmeta je kajpada mogoče razumeti, kot da je odvisna od posamezne časovne rezine v predmetovi naravni zgodovini, čutnega načina, načina zaznavanja, zaznavnega vidika, itn. Ali – z besedami M. Budda: »Odgovor na vprašanje ž (i) Kaj gre estetsko ceniti in (ii) kako gre estetsko ceniti v primeru narave' je preprosto naslednji: (i) karkoli je v naravi na voljo za estetsko vrednotenje in (ii) na katerikoli način ali načine je to mogoče estetsko ceniti (kot naravo) (Budd, 2002: 147).

Natural and art beauty in Kant: free and only dependent beauty

At the beginning of the article we compare Walton's notion of category with the Kant's introduction of the concept of "purpose" or "purposiveness" when he speaks about dependent beauty. Both concepts are tied to the notion of intentionality. We argue that Kant is in need of the concept of purposiveness to introduce the intentionality in nature.

According to Kant we are rational enforced to deal with nature as purposely ordered. The aesthetic appreciation of nature consists of view that nature is seen as if it is art. In the central part of article we defend the claim that natural kinds do not function as partly determinant of real aesthetic properties of natural things as is the case with art kinds (categories). Due to this fact categories of nature (natural kinds) do not prescribe the correct way of aesthetic appreciation of nature. The aesthetic appreciation of nature is thus assigned the freedom which is denied to art appreciation.

Literatura

Budd, M. (2002). *The Aesthetic Appreciation of Nature: Essays on the Aesthetics of Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Carlson, A. (2002). *Aesthetics and the Environment*. London in New York: Routledge.

Carrier, D. (1979). »Art without Its Objects?«. *The British Journal of Aesthetics*, 19, str. 53-62.

Danto, A. C.: (1981). *The Transfiguration of Commonplace*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Davies, S. (1991). *Definitions of Art*. Ithaca: Cornell University Press.

Hegel, G. W. F. (2003). *Predavanja o estetiki: uvod*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Jerman, F. (1983). *Sprehodi po estetiki*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1983.

Kant, I. (1999). *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Savile, A. (1982). *The Test of Time: An Essay in Philosophical Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.

Savile, A. (1993). *Kantian Aesthetics Pursued*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sibley, F. (2001). *Approach to Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.

Stecker, R. (1997). »The Correct and the Appropriate in the Appreciation of Nature.« *The British Journal of Aesthetics*, 37, št. 4, str. 393-402.

Walton, K. (2007). »Kategorije umetnosti«. *Analiza*, št. 1-2, str. 68.

Frank Sibley
Prevedel Božidar Kante

Estetski pojmi

Opažanj, ki jih naredimo o umetniških delih, je več vrst. V namen tega prispevka želim pokazati na dve široki skupini. To bom naredil s primeri. Rečemo, da ima roman veliko število likov in se ukvarja z življenjem v manufakturnem mestu; da slika uporablja blede barve, predvsem modre in zelene, in da ima v ospredju klečeče figure; da se tema v fugi v kontrapunktu obrne in da se konča s *strettom*; da se dejanje predstave odvije v enem dnevu in da je v petem dejanju prizor pomiritve. Taka opažanja lahko naredi vsakdo in na take lastnosti je mogoče opozoriti vsakogar z normalnimi očmi, ušesi in inteligenco. Po drugi strani pa tudi rečemo, da je pesem zgoščena ali globoko ganljiva; da sliki manjka uravnoteženosti ali da ima neko vedrost in spokojnost ali da razvrstitev figur vzpostavlja neko vznemirjajočo napetost; da liki v romanu nikoli dejansko ne oživijo ali da neka epizoda igra na napačne strune. Bilo bi dovolj nevtralno reči, da tvorba takih sodb, kakršne so te, zahteva uporabo okusa, dojemljivost ali občutljivost estetskega razločevanja ali cenjenja; tega ne bi rekli za mojo prvo skupino. V skladu s tem bom besedo ali izraz, ko je taka, da se za njeno uporabo zahteva okus ali dojemljivost, imenoval *estetski* termin ali izraz in bom – ustrezno – govoril o *estetskih* pojmih ali pojmih *okusa*.[1]

Estetski termini zajemajo velik niz tipov in bi jih bilo mogoče razvrstiti v razne vrste podvrst. Toda moj zdajšnji namen ni, da bi ji skušal kakorkoli tako razvrstiti. Zanima me, kaj je tisto, kar jim je vsem skupno. Njihovo domala neskončno raznolikost ustrezno izkazuje naslednji seznam: *enoten*, *uravnotežen*, *integriran*, *medel*, *veder*, *otožen*, *dinamičen*, *silovit*, *živ*, *prefinjen*, *ganljiv*, *obrabljen*, *sentimentalen*, *tragičen*. Seznam kajpada ni omejen na pridevnike; izrazi v umetniškem kontekstu, kakršni so *povedni kontrast*, *vzpostavlja napetost*, *sporoča smisel* ali *drži skupaj*, so enako dobre ponazoritve. Seznam vključuje termine, ki jih uporabljajo tako laiki kot kritiki, kot tudi nekatere termine, ki so v glavnem lastnina strokovnih kritikov in specialistov.

Za moje primere estetskih izrazov sem posegel predvsem v kritiški in vredno(s)tni diskurz o umetniških delih zato, ker jih je predvsem tu v izobilju. Zdaj

[1] O »estetskem terminu« bom ohlapno govoril celo tedaj, ko bi bilo – ker ima beseda včasih druge rabe –, pravilneje govoriti o njeni *rabi* kot estetskem terminu. Govoril bom tudi o »neestetskih« besedah, pojmih, lastnostih itn. Noben od terminov, ki jih uporabljajo drugi pisci – »naraven«, »opazljiv«, »zaznaven«, »fizičen«, »objektivne« (lastnosti), »nevtralen«, »opisni« (jezik) –, ko se lotevajo razločka, ki ga delam, dejansko ni primeren za moj namen.

pa si želim temo razprave razširiti: mi uporabljamo termine, uporaba katerih zahteva izkazovanje okusa ne le tedaj, ko se razpravlja o umetnosti, temveč povsem svobodno v diskurzu v vsakdanjem življenju. Zgoraj dani primeri so izrazi, ki imajo – pojavljajoč se v kritiških kontekstih –, najbolj običajno, če že ne nespremenljivo, estetsko rabo. Zunaj kritiškega diskurza ima večina njih najpogosteje neko drugo rabo, ki ni povezana z okusom. Toda mnogi izrazi opravljajo dvojno dolžnost celo v vsakdanjem diskurzu in se včasih uporabljajo kot estetski izrazi včasih pa ne. Spet druge besede – bodisi v umetniškem bodisi v vsakdanjem diskurzu – delujejo zgolj kot ali predvsem kot estetski termini, te vrste termini so *mil*, *prefinjen*, *fin*, *čeden*, *ljubek*, *eleganten*, *kričeč*. Naposled, da bi naredili primerjavo z vsemi predhodnimi primeri, obstaja veliko besed, ki jih sploh redkokdaj uporabljamo kot estetske termine: *rdeč*, *hrupen*, *slankast*, *lepljiv*, *kvadrat*, *učljiv*, *ozdravljen*, *izginjajoč*, *inteligenten*, *zvest*, *zapuščen*, *počasen*, *čudaški*.

Jasno, ko uporabljamo besede kot estetske termine, pogosto tvorimo in uporabljamo metafore in prisilimo k rabi besede, ki prvobitno ne delujejo na tak način. Gotovo je tudi, da so mnoge besede *postale* estetski termini z nekakšno vrsto metaforičnega prenosa. To se je zgodilo s tistimi besedami, kakršne so »dinamičen«, »melanholija«, »uravnotežen«, »zgoščen«, ki običajno niso – razen v umetniških in kritiških spisih – estetski termini. Vendar si za estetski slovar ne smemo misliti, da je popolnoma metaforičen. Mnoge besede, vključno z najbolj običajnimi (*ljubek*, *čeden*, *lep*, *fin*, *mil*, *eleganten*), gotovo niso uporabljene metaforično, ko so uporabljene kot estetski termini. Zelo dober razlog, zakaj niso tako uporabljene, je, da je to njihova prvenstvena raba ali edina raba, saj nekateri od njih nimajo nobene trenutne neestetske rabe. In čeprav so izrazi, kakršni so »dinamičen«, »uravnotežen« itn., *postali* estetski termini z metaforičnim premikom, za njihovo uporabo v kritištvu le stežka rečemo, da je kaj več kot kvazimetaforična. Ko so vstopili v jezik opisa umetnosti in kritištva kot metafore, so zdaj standarden slovar v tem jeziku.[2]

Izrazi, ki jih imenujem estetski termini, ne tvorijo majhnega segmenta našega diskurza. Res je, pogosto ljudje z normalno inteligenco in dobrim vidom in sluhom nimajo, vsaj v določeni meri, občutljivosti, ki se zahteva, da bi jih uporabili. Za človeka ni nujno, da je neumen ali da slabo vidi, da mu ne bi uspelo videti, da je nekaj milo. Okus ali občutljivost sta torej nekako nekaj bolj redkega kot nekatere druge človekove zmožnosti; ljudje, ki kažejo tako široko segajočo kot prefinjeno občutljivost so v manjšini. Znano je, da se tudi z uporabo estetskih terminov dogaja, da prepiri in razlike včasih ostanejo nemočno nerazrešeni. Vendar je domala vsakdo zmožen, da v neki meri in v nekaterih zadevah izkazuje okus. Zato je presenetljivo, da so bili estetski termini tako močno zanemarjeni. Dobili so bleščečo obravnavo v drugih estetskih razpravah, toda kot široka kategorija niso dobili neposredne pozornosti, ki si jo zaslužijo.

[2] To bo okrepila primerjava. Če bi kritik opisal glasbeni odlomek kot žlobudrajoč, zoglenel ali zrnat, slikarjevo barvo kot stekleno, močnato ali kipečo ali pisateljev slog kot klejast ali strgalen, *bi* uporabljal žive metafore, ne bi si pa opiral na normalnejši jezik kritištva. Besede, kakršne so »atletski«, »vrtoglav«, »svilen«, utegnejo pasti nekje vmes.

Prej omenjeno je zakoličilo področje, o katerem želim razpravljati. Nemara pa je treba izreči neko opozorilo. Ko v tem prispevku govorim o okusu, ne bom imel opraviti s vprašanji, ki se osredinjajo okrog izrazov, kakršen je »zadeva okusa« (v grobem meneč zadeva osebne preference ali všečnosti). Z zmožnostjo *opaziti* ali *videti* ali *povedati* se zgodi, da stvari imajo nekatere lastnosti, s katerimi se ukvarjam.

I

Da bi podprli našo uporabo nekega estetskega termina, se pogosto nanašamo na lastnosti, katerih omemba vključuje druge estetske termine: »Ima izjemno vitalnost zaradi njenega svobodnega in energičnega sloga risanja«, »mila v gladkem teku njenih linij«, »fina zaradi prefinjenosti in harmonije njenega kolorita«. To je tako normalno početi kot upravičevati en mentalni epitet z drugimi epiteti iste splošne vrste, *inteligenten* z *duhovit*, *inventiven*, *bister* itn. Vendar, ko uporabljamo estetske termine, pogosto pojasnimo, zakaj to počnemo s sklicevanjem na lastnosti, ki za svojo prepoznanje *niso* odvisne od izkazovanja okusa: »prefinjen zaradi svojih pastelnih nians in ukrivljenih linij« ali »je neuravnotežena, ker je ena skupina figur tako daleč v levo in je tako močno razsvetljena«. Ko ni ponujene nobene tovrstne razlage, je legitimno, da jo zahtevamo ali poiščemo. Najti zadovoljiv odgovor utegne biti včasih težko, vendar te zahteve običajno ne moremo zavrniti. Ko sami ne moremo povsem reči, katere neestetske lastnosti naredijo neko stvar prefinjeno ali neuravnoteženo ali silovito ali ganljivo, dober kritik pogosto upre svoj prst v nekaj, kar se nam zdi kot prava razlaga. Skratka, estetski termini se naposled vselej uporabljajo zaradi prisotnosti lastnosti, in estetske lastnosti so naposled vselej odvisne od prisotnosti lastnosti, ki so – kot ukrivljenost ali kotne linije, barvni kontrasti, umeščanje mas ali hitrost gibanja – vidne, slišne ali sicer razločljive brez kakršnegakoli izkazovanja okusa ali občutljivosti. Kakršnakoli vrsta odvisnosti to že je, obstajajo pa razni odnosi med estetskimi lastnostmi in neestetskimi značilnostmi, je tisto, kar hočem razjasniti v tem prispevku, to, da ni nobenih neestetskih lastnosti, ki v *katerihkoli* okoliščinah rabijo kot logično *zadostni pogoji* za uporabo estetskih terminov. Estetskih pojmov ali pojmov okusa v *tem* pogledu sploh ne vodijo pogoji.

Skušnjava, da bi domnevali, da so estetski termini podobni besedam, ki se – kot »kvadrat« – uporabljajo v skladu z množico nujnih in zadostnih pogojev, je neznatna. Kajti medtem ko je vsak kvadrat kvadrat zaradi *enake* množice pogojev, štirih enakih stranic in štirih pravih kotov, se estetski termini nanašajo na zelo raznolike objekte; neka stvar je mila zaradi teh lastnosti, druga zaradi onih in tako naprej v neskončnost. V sedanjih časih so filozofi premagali urok strogega nujnega-in-zadostnega modela tako, da so pokazali, da mnogi vsakdanji pojmi niso pojmi te vrste. Namesto tega so opisali razne druge vrste pojmov, ki jih pogoji vodijo zgolj na veliko ohlapnejši način. Ker ti novejši modeli nudijo zadovoljive razlage mnogih znanih pojmov, bi utegnili biti sprejemljivo misliti, da so estetski pojmi pojmi take vrste in da jih pogoji podobno vodijo na

nekakšen ohlapnejši način. Želim dokazati, da se estetski pojmi temeljito razlikujejo od vsakršnih teh drugih pojmov.

Med temi pojmi, ki jim je bila nedavno posvečena pozornost, so tisti, za katere ni mogoče ponuditi nobenih *nujnih-in-zadostnih* pogojev, toda za katere obstajajo številne relevantne lastnosti, *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, tako da je prisotnost nekaterih skupin ali kombinacij teh lastnosti *zadostna* za uporabo tega pojma. Seznam ustreznih lastnosti je lahko odprt: to je, glede na *A*, *B*, *C*, *D*, *E* si lahko ne želimo zapreti možno relevantnost drugih lastnosti, ki segajo preko *E* in niso na seznamu. Primeri takih pojmov utegnejo biti »zamuden«, »neolikan«, »posedovalen«, »muhav«, »cvetoč«, »inteligenten« (toda glej spodaj). Če, na primer, začnemo seznam lastnosti, relevanten za pojem »inteligenten«, z zmožnostjo dojemanja raznih vrst navodil in sledenju le tem, z zmožnostjo obvladovanja dejstev in metodične ureditve evidence, z zmožnostjo reševanja matematičnih ali šahovskih problemov, potem lahko nadaljujemo in ta seznam domala neskončno povečujemo.

S pojmi te vrste pa je vselej mogoče – čeprav je lahko treba sprejeti odločitve in tvoriti sodbe –, izločiti in zatrditi – iz primerov, o katerih je *že* bilo jasno odločeno –, množico lastnosti ali pogojev, ki so bili mišljeni kot zadostni v teh primerih. Te relevantne lastnosti, ki jih jaz imenujem pogoji, so, to je treba omeniti, lastnosti, ki – čeprav *sami* ne zadostujejo in potrebujejo, da se jih kombinira z drugimi podobnimi lastnostmi –, kljub temu nosijo neko težo in lahko štejejo le v eni smeri. Biti dober šahovski igralec – to lahko šteje zgolj v *prid*, ne pa *proti* inteligenci. Medtem ko omenjanje te lastnosti lahko razumno spremlja druge opazke, kakršna je »Pravim, da je inteligenten zato, ker ...« ali »Razlog, zakaj menim, da je inteligenten, je, da ...«, te lastnosti pa ne moremo uporabiti za dopolnitev takih negativnih izrazov, kakršen je »Pravim, da je *ne*inteligenten zato, ker ...« Toda tisto, kar želim še posebej poudariti o lastnostih, ki delujejo kot pogoji za termin, je, da *neka* skupina ali množica njih popolnoma *zadostuje*, da zagotovi ali garantira uporabo tega termina. Posameznik, ki ga karakterizirajo nekatere od teh lastnosti, morda še ne izpolnjuje pogojev, da bi ga imeli za lenega ali inteligentnega itn. onstran vsakršnega dvoma, toda vse, kar je treba, je, da dodamo neko nadaljnje (nedoločeno) število takih karakterizacij in dosežena je točka, kjer imamo dovolj. Obstajajo posamezniki, ki imajo številne take lastnosti, za katere ne moremo zanikati, si ne moremo kaj, da ne bi priznali, da so inteligentni. Nujne-in-zadostne pogoje smo pustili za seboj. Vendar smo še vedno na področju zadostnih pogojev.

Toda estetskih pojmov ne vodijo pogoji niti na ta način. Ni nobenih zadostnih pogojev, nobenih neestetskih lastnosti, tako da bi prisotnost neke množice ali nekega njihovega števila onstran dvoma logično upravičevala ali zagotovila uporabo estetskega termina. Ni mogoče (ne glede na nekatere omejene izjeme, glej spodaj) oblikovati nikakršne trditve, ki bi ustrezala onim, ki jih lahko oblikujemo za besede, ki jih vodijo pogoji. Zmožni smo reči »Če je res, da lahko stori to in ono in nekaj drugega, potem preprosto ne moremo zanikati, da je inteligenten« ali »Če stori *A*, *B* in *C*, ne vidim, kako je mogoče zanikati, da je len«, vendar ne moremo oblikovati *nobene* splošne trditve v obliki »Če je vaza bledo rožnata, nekako ukrivljena, rahlo lisasta itn., bo prefinjena, ne more

biti nič drugega kot prefinjena«. Niti tu ne moremo spet reči *nobene* take stvari, kot »To, da je vaza visoka in drobna *samo* na sebi ni dovolj, da bi zagotovilo, da je vaza prefinjena, če pa je, na primer, nekoliko ukrivljena in bledo obarvana in tudi (in tako naprej), potem ni mogoče zanikati, da je prefinjena«. Reči so nam lahko opisane v neestetskih terminih tako popolnoma, kot si želimo, vendar s tem nismo postavljeni v položaj, da moramo priznati (ali da nismo zmožni zanikati), da so prefinjene ali mile ali kričeče ali izbrano uravnotežene.[3]

Ni dvoma, da obstajajo nekateri vidiki, v katerih estetske termine *dejansko* vodijo pogoji ali pravila. Na primer, utegne biti nemogoče, da bi stvar morala biti kričeča, če so vse njene barve bledi pasteli ali pestra, če so vse njene linije ravne. Utegnejo obstajati opisi, ki uporabljajo zgolj neestetske termine, ki niso združljivi z opisi, ki uporabljajo nekatere estetske termine. Če mi je povedano, da slika v naslednji sobi sestoji zgolj iz ene ali dveh prog zelo blede modre in zelo bledega sivega pravokotnega niza na bledem rumenkastorjavi podlagi, sem lahko prepričan, da ne more biti plameneča ali kričeča ali pestra. Opis te vrste lahko naredi, da nekaterih estetskih terminov *ni mogoče* uporabiti ali da le-ti *niso* ustrezni. Če pa sem iz tega opisa sklepal, da je slika bila ali da bi celo utegnila biti plameneča ali kričeča ali pestra, je to mogoče vzeti, kot da kaže, da nisem razumel teh besed. Ne želim torej zanikati, da pogoji lahko *negativno* vodijo pojme okusa.[4] Tisto, kar poudarjam, je, da v celoti nimajo takih pogojev, ki bi vodili, kakršne imajo mnogi drugi pojmi. Čeprav ko *vidimo* sliko, utegnemo reči, in to pravilno, da je prefinjena ali vedra ali spokojna ali bleda ali omledna, nam nikakršen *opis* v neestetskih terminih ne dovoljuje trditi, da se ti ali katerikoli drugi estetski termini morajo neizpodbitno nanašati nanjo.

Rekel sem, da če objekt karakterizirajo *zgolj* nekatere vrste lastnosti, to utegne odločilno šteti proti možnosti, da bi nanj nanesli nekatere estetske termine. Vendar kajpada prisotnost *nekaterih* takih lastnosti ne nujno šteje odločilno; druge lastnosti utegnejo biti dovolj, da odtehtajo tiste, ki bi same na sebi povzročile, da estetskih lastnosti ni mogoče uporabiti. Slika utegne biti kričeča, četudi je veliko njene barve bledo. Ta dejstva zahtevajo pozornost glede nadaljnje lastnosti pojmov okusa. *Lahko* odkrijemo splošne lastnosti ali opise, ki v nekem smislu štejejo zgolj v eni smeri, zgolj *za* ali zgolj *proti* uporabi nekaterih estetskih terminov. Robatost, debelost, svetlost ali intenziteta barve značilno *niso* povezane s prefinjenostjo ali milino. Vitkost, lahkost, blage krivine, pomanjkanje intenzivnosti barve so povezane s prefinjenostjo, vendar ne s pest-

[3] Arnold Isenberg v članku »Critical Communication«, ponatisnjenem v knjigi *Aesthetics and Language*, ur. W. Eaton (Oxford, 1954), str. 131-146, razpravlja o nekaterih problemih estetskih pojmov in lastnosti. Tako kot drugi, ki se lotevajo teh problemov, jih ne prepozna, tako kot jaz, z gledišča vprašanj o sodbah o *vrednostih* umetniških del ali z gledišča vprašanj o *všečnosti* in *preferenc*. Pravi nekaj podobnega kot moja zgornja opomba: »V vsem svetu kritištva ne obstaja ena sama čisto opisna trditev, glede katere bi bili pripravljeni vnaprej reči 'Če je resnična, mi bo to delo toliko bolj *všeč*'« (str. 139, kurziva moja). Moral bi meniti, da je *to* zelo vprašljivo.

[4] Isenberg (*nav. delo*, str. 132) naredi nekako podobno, vendar zmotno poanto: »Če nam je bilo povedano, da so barve neke slike kričeče, bi bilo *osupljivo* ugotoviti, da so *vse* zelo blede in nezasičene« (kurziva je moja). Če pa rečemo »vse«, ne pa »v glavnem«, potem je »osupljivo« napačna beseda. Beseda, ki gre skupaj z »vse« je »nemogoče«; »osupljivo« bi se utegnilo ujemati z »v glavnem«.

rostjo, veličastnostjo, veličino, sijajnostjo ali kričavostjo. To kaže, na primer, naravnost rekla, da je nekdo mil zato, *ker* je tako lahek, toda *kljub temu*, da je povsem robat ali težko grajen, in ustrezna nenavadnost rekla, da je nekaj milo zato, *ker* je tako težko ali robato, ali prefinjeno *zaradi* svojih svetlih in intenzivnih barv. To utegne torej zveneti povsem podobno kot tisto, kar sem že povedal o pogojih, ko sem razpravljal o terminih, kakršen je »inteligenten«. Kljub temu obstajajo zelo pomembne razlike. Čeprav obstaja smisel, v katerem vitkost, lahkost, pomanjkanje intenzivnosti barve itn. štejejo zgolj v prid, ne pa proti prefinjenosti, te lastnosti – tako bom rekel – v najboljšem primeru štejejo zgolj *tipično* ali *značilno* v prid prefinjenosti; ne štejejo v prid v enakem smislu kot lastnosti, ki jih vodijo pogoji, štejejo v prid lenosti ali inteligenci, to je, nobena skupina le-teh ni nikoli logično zadostna.

En način, kako to okrepiti, je, da opazimo, kako utegnejo biti lastnosti, ki so značilno povezane z enim estetskim terminom, tudi podobno povezane z drugimi in precej drugačnimi estetskimi termini. »Mil« in »prefinjen« je mogoče po eni strani zelo natančno primerjati s termini, kakršni so »nasilen«, »velik«, »plameneč«, »kričeč« ali »masiven«, ki imajo značilne neestetske lastnosti, ki so povsem drugačne od tistih za »prefinjen« in »mil«. Toda po drugi strani je mogoče »mil« in »prefinjen« primerjati tudi z estetskimi termini, ki so jima veliko bliže, kakršni so »medel«, »slaboten«, »izpran«, »suh«, »anemičen«, »brezkrven«, »omleden«. Obseg lastnosti, ki so značilne za *te* lastnosti – bleda barva, tankost, lahkost, pomanjkanje robatosti in oster kontrast, pa je dejansko identičen z obsegom za »prefinjen« in »mil«. Podobno, mnogo od teh lastnosti, ki so značilno povezane z »vesel«, »goreč«, »robusten« ali »dinamičen«, je identičnih s tistimi, ki so povezane z »kričeč«, »vreščeč«, »turbulenten«, »kičast« ali »kaotičen«. Tako se objekt, ki je opisan zelo popolno, vendar izključno v terminih lastnosti, značilnih za prefinjenost, ob pregledu lahko izkaže, da sploh ni prefinjen, temveč anemičen ali omleden. Neuspehi novincev in umetniško nesposobnih ljudi dokazujejo, da dokaj tesna podobnost glede linije, barve ali tehnike ne daje nikakršnega zagotovila milosti ali prefinjenosti. Neuspeh in uspeh na način Degasa utegneta biti na splošno bolj podobna, kolikor zadeva njune neestetske lastnosti, kot sta en in drug podobna uspešnemu Fragonardu. Vendar ni nujno niti iti tako daleč, da bi naredili mojo poanto. Za sliko, ki ima zgolj tisto vrsto lastnosti, ki bi jih povezovali z živahnostjo in energičnostjo, vendar tudi tako nima živahnosti in energičnosti, ni *nujno*, da ima nek drug značaj, ni treba, da je namesto tega, recimo, vreščeča ali kaotična. Utegne se zgoditi, da sploh nima nobenega posebnega značaja. Lahko uporablja svetle barve in podobno, ne da bi sploh bila posebno živa in živahna; vendar se utegnemo čutiti nezmožni, da bi jo opisali bodisi kot kaotično bodisi kot živahno bodisi kot kričečo. Nasprotno, preprosto nima značaja (čeprav je kajpada tudi to estetska sodba; okus se izpolnjuje tudi v tem, da vidimo, da slika nima nobenega značaja).

Obstaja kajpada mnogo lastnosti, ki na take načine značilno ne štejejo za (ali proti) posebnim estetskim lastnostim. Neka pesem ima silo in moč zaradi regularnosti svojega metra in rime, druga je monotona in nima energije in moči zaradi svojega regularnega metra in rime. Ne čutimo potrebe, da bi preklopili

od »zaradi« h »kljub temu«. Seveda sem se osredinil na lastnosti, ki so značilno povezane z estetskimi lastnostmi zato, ker bi se – če bi bilo mogoče dokazati gledišče, da pojme okusa na kakršenkoli način vodijo zadostni pogoji –, to zdelo najbolj obetajoč kandidat za pogoje, ki vodijo pojme. Toda reči, da so lastnosti zgolj *značilno* povezane z estetskim terminom, *pomeni* reči, da ne morejo nikoli pomeniti zadostnih pogojev. Noben kakorkoli popoln opis, celo v terminih, značilnih za milino, ne more postaviti onstran dvoma, da je nekaj milo na način, kot utegne opis postaviti onstran dvoma, da je nekdo len ali inteligenten.

Pomembno je kajpada pripomniti, da v tem prispevku ne zgolj trdim, da ni mogoče zatrditi nobenih zadostnih pogojev za pojme okusa. Kajti če bi bilo to vse, pojmi okusa ne bi utegnili naposled biti dejansko drugačni od neke vrste pojmov, o katerih se je nedavno razpravljalo. Lahko bi jih nemara spravili pod streho s tistimi pojmi, ki jih je prof. H. L. A. Hart imenoval »razveljavljivi« pojmi. Za razveljavljive pojme je značilno, da zanje ne moremo zatrditi zadostnih pogojev zato, ker za vsako množico, ki jo ponudimo, vselej obstaja (odprt) seznam spodbijajočih pogojev, od katerih vsak lahko izključi uporabo tega pojma. Največ, kar lahko shematično rečemo za razveljavljivi pojem, je, da so, na primer, *A*, *B* in *C* skupaj zadostni za ta pojem, da se uporabi, *razen* če ni prisotna neka lastnost, ki jih razveljavi ali izprazni. Vendar želim poudariti, da samo dejstvo, da *lahko* rečemo stvar te vrste, kaže, da smo še vedno do te mere na področju pogojev.[5] Lastnosti, ki vodijo razveljavljive pojme lahko običajno štejejo zgolj na en način, *bodisi* za *bodisi* proti. Če vzamemo Hartov primer, »ponudba« in »sprejem« lahko štejeta zgolj v prid eksistence veljavne pogodbe, sleparski zmotni prikaz, nasilje in blaznost lahko štejejo zgolj proti. In celo pri razveljavljivih pojmih, če nam je povedano, da ni prisotnih nobenih lastnosti neveljavnosti, lahko vemo, da je neka množica pogojev ali lastnosti, *A*, *B*, *C* ... dovolj – v tej odsotnosti lastnosti neveljavnosti – da, na primer, zagotovi, da obstaja pogodba. Za samo pojmovanje razveljavljivega pojma se zdi, da zahteva, da bo neka skupina lastnosti *v določenih okoliščinah* zadostna, to je, ob odsotnosti spodbijajočih lastnosti ali lastnostih neveljevnosti. Razveljavljivi pojmi potemtakem nekako nimajo zadostnih pogojev, vendar jih še vedno v opisanem smislu vodijo pogoji. Moja trditev o pojmih okusa je močnejša: da teh pojmov sploh ne – razen negativno – vodijo pogoji. Celo v nekaterih okoliščinah, na primer, če nam je bilo povedano, da ni nobenih lastnosti »neveljavnosti« ali neznačilnih lastnosti (nobenih robatosti in podobnega), ne bi mogli sklepati, da *mora* biti objekt gotovo mil ne glede na to, kako popolnoma nam je bil opisan, kot da ima lastnosti, značilne za milino.

Moji argumenti in ponazoritve so bili doslej precej preprosto shematični. Mnogi pojmi, vključno z večino primerov, ki sem jih uporabil (*inteligenten* itn., glej zgoraj), so veliko bolj korenito odprti in zapleteni, kot predlagajo moje ponazoritve. Ne le, da utegne obstajati odprt seznam ustreznih pogojev, utegne biti tudi nemogoče našteti natančna pravila, ki povedo, koliko lastnosti s sezna-

[5] H. L. A. Hart, »The Ascription of Responsability and Rights«, v *Logic and Language*. 1. serija, ur. A. G. N. Flew (Oxford, 1951). Hart res vseskozi govori o »pogojih«, glej str. 148.

ma je potrebnih za zadostno množico ali v katerih kombinacijah; podobno, utegne biti nemogoče našteti natančna pravila, ki pokrivajo vsebino ali stopnjo, v kateri morajo biti te lastnosti prisotne v takih kombinacijah. Utegne se zgoditi, da dejansko moramo opustiti kot odvečen vsakršen poskus opisa ali izoblikovanja karkoli takega kot popolnega nabora natančnih pogojev ali pravil in se zadovoljiti s tem, da damo zgolj neko splošno razlago pojma, tako da se nanašamo na primerke ali primere ali precedense. Teh pojmov torej ne moremo popolnoma obvladati ali uporabiti *preprosto* tako, da smo opremljeni s seznami pogojev, s takoj uporabljivimi postopki ali z nabori kakorkoli že zapletenih pravil. Kajti, da bi izkazovali obvladovanje kakega od teh pojmov, moramo biti zmožni nadaljevati in pravilno aplicirati besedo na nove posamezne primere, vsaj na osrednje. Vsak nov primer pa utegne biti enkratno drugačen objekt, tako kot se vsak inteligenten otrok ali študent utegne v ustreznih lastnostih razlikovati od drugih in izkazovati enkratno kombinacijo vrst in stopenj dosežkov in zmožnosti. Pri ravnanju s temi novimi primeri bodo mehanična pravila in postopki neuporabni; uporabiti bomo morali naše sodbe, ki jih bo vodil zapleten nabor primerov in precedensov. Tu je potem označena *površinska* podobnost z estetskimi pojmi. Kajti tudi pri uporabi estetskih pojmov se učimo iz vzorcev in primerov, ne iz pravil, uporabiti pa jih moramo, podobno, brez vodila pravil ali priročno uporabljivih postopkov na nove in enkratne primere. Nobena vrsta pojmov ne dovoljuje preprosto »mehanične« uporabe.

Vendar je to *zgolj* površinska podobnost. Vsaj omeniti velja, da pri uporabi besed, kakršni sta »len« ali »inteligenten« na nove in enkratne primere, pravimo, da se od nas zahteva uporabo *sodb*; bilo bi res nenavadno reči, da uporabljamo *okus*. Pri uporabi sodbe se od nas zahteva, da tehtamo enega proti drugemu za in proti in morda, da včasih odločimo, ali povsem nova lastnost šteje, kot da pretehta v eno ali drugo stran.Vendar to kaže, da nismo – čeprav se lahko učimo in opiramo na vzorce in precedense, ne pa na nabor izrečenih pogojev –, zunaj področja splošnih pogojev in vodilnih načel. Ti precedensi nujno utelešajo in jih uporabljamo za to, da ponazarjajo zapleten splet vodilnih in ustreznih pogojev, ki jih ni mogoče popolnoma izraziti. Da bi imeli kako korist od precedensov, jih moramo razumeti in konsistentno argumentirati od primera do primera. To je prava funkcija precedensov. Tako je mogoče – celo pri teh pojmih, ki jih zelo ohlapno vodijo pogoji –, vzeti zelo jasne ali paradigmatske primere *X*-a in reči »To je *X* zato, ker ...« in mu slediti z razlago lastnosti, ki logično dokončno uredijo to zadevo.

Nič podobnega ni mogoče z estetskimi termini. Primeri nedvomno igrajo odločilno vlogo pri omogočanju, da te pojme dojamemo, vendar iz teh pojmov dejansko ne izpeljujemo in ne moremo izpeljevati kakorkoli zapletenih pogojev in načel, ki nam bodo omogočili, če smo konsistentni, te termine nanašati celo na nekatere nove primere. Ko mi kdo ob jasnem primeru nečesa, kar je dejansko milo ali uravnoteženo ali zgoščeno, pove, zakaj je tako, katere so tiste lastnosti, ki ga naredijo takega, je zame vselej mogoče, da se sprašujem, ali je to – kljub tem lastnostim – dejansko milo, uravnoteženo itn. Nobena taka lastnost ne logično dokončno uredi te zadeve.

Poanto, na katero sem pokazal, je mogoče podkrepiti na naslednji način. Človek, ki mu ni uspelo spoznati narave estetskih pojmov, ali kdo, ki – vedoč, da ni bil občutljiv v estetskih zadevah – ni želel razkriti te pomanjkljivosti, se lahko z vztrajno uporabo in bistroumnim opazovanjem oskrbi z nekaterimi pravili in posplošitvami in lahko z induktivnimi postopki in inteligentnimi ugibanji pogosto pove prave stvari. Vendar ne bi mogel imeti nikakršnega velikega zaupanja ali gotovosti; neznatna sprememba v objektu bi lahko kadarkoli nenapovedano uničila njegove izračune in bi lahko bil ravno tako v zmoti, kot imel prav. Ne glede na to, kako pazljiv je bil pri oblikovanju nabora konsistentnih načel in pogojev, mu je zgolj omogočeno misliti, da je objekt zelo verjetno kočljiv. S pojmi, kot so *len*, *inteligenten*, ali *pogodba*, *bi* kdo, ki je inteligentno oblikoval pravila, ki so ga vodila, prav precej pogosto tako pokazal začetek dojemanja teh pojmov, toda oseba, ki jo obravnavamo, ni niti na začetku tega, da bi kazala, kaj je prefinjenost. Čeprav včasih pove pravo stvar, ni videl, temveč uganil, da je objekt prefinjen. Kakorkoli inteligenten že utegne biti, bi mu lahko zlahka napačno povedali, da je nekaj kočljivo, in »pojasnili«, zakaj je tako, ne da bi bil zmožen odkriti prevaro. (Zdaj zanemarjam zaplete glede negativnih pogojev.) Če pa bi enako naredili z, recimo, »inteligenten«, bi lahko vsaj pogosto odkril nekatere take ali drugačne nezdružljivosti, ki bi terjale razlago. V svetu bitij, kakršen je on, bi bili pojmi, kakršen je prefinjen, zanj neuporabni. Kakršno je zdajšnje stanje, bi ti pojmi igrali povsem drugačno vlogo v njegovem življenju. Zase ne bi imel nič večjega razloga, da bi izbral okusne objekte, slike itn., kot bi ga imel gluh človek, da bi se izognil hrupnim krajem. Ne bi ga mogli hvaliti za uveljavljanje okusa; njegova bistroumnost in inteligenca bi si nakopali le omembo. Pri »ocenjevanju« slik, kipcev, pesmi bi počenjal nekaj povsem drugega od tistega, kar počnejo drugi ljudje, ko uveljavljajo okus.

Na tej točki želim mimogrede pripomniti, da so časi, ko se utegne zdeti, kot da je mogoče estetsko besedo uporabiti v skladu s pravilom. Ti primeri so tipsko spremenljivi; omenil bom le enega. Ko uporabimo besedo »prefinjen« za stekleno posodo, utegnemo nemara reči, da tanjše kot je steklo, ob tem da druge stvari ostanejo enake, bolj je prefinjeno. Podobno, za izdelke, pohištvo itn. nemara obstajajo časi, ko tanjše ali bolj gladko je nekaj izdelano ali bolj pološčeno je, bolj gotovo je, da se uporabi takšen ali drugačen estetski termin. Ob takih priložnostih bi kdo lahko izoblikoval pravilo in mu sledil pri nanašanju besede na dani obseg artiklov. Zdaj se utegne zgoditi, da včasih, ko je stanje tako, beseda, ki se uporablja, dejansko sploh ni estetski termin: »prefinjen« tako nanesen na steklo lahko včasih dejansko ne pomeni nič več kot »tanek« ali »krhek«. Vendar to gotovo ni vselej res. Ljudje pogosto *dejansko* kažejo okus celo tedaj, ko rečejo, da je steklo zelo prefinjeno zato, ker je tako tanko, in vedo, da bi bilo manj prefinjeno, če bi bilo debelejše, in bolj prefinjeno, če bi bilo tanjše. Ti primeri, kjer se zdi, da obstajajo pravila, so obrobni primeri uporabe estetskih terminov. Če je kdo zgolj sledil pravilu, ne bi smeli reči, da je uveljavljal okus in bi se morali obotavljati, da bi dopustili, da je imel kakršenkoli realni pojem prefinjenosti, dokler nas ni prepričal, da ga lahko zazna v drugih primerih, kjer ni bilo na voljo pravila. V vsakem primeru pa so te priložnosti,

ko je mogoče estetske besede uporabiti po pravilu, izjemne, ne pa osrednje ali značilne in še vedno ni nobenega razloga za razmišljanje, da imamo opraviti z logičnim sledenjem.[6]

Ne smemo si misliti, da je to, da ni mogoče določiti nobenega pogoja (drugačnega kot negativnega) za uporabo estetskih terminov, posledica naključne revščine ali pomanjkanja natančnosti v jeziku ali da je to preprosto izjemno zapleteno vprašanje. Res je, da besede, kakršne so »rožnat«, »modrikast«, »ukrivljen«, »lisast«, ne dovoljujejo nič takega, kot je posebno poimenovanje prav vsake raznovrstne nianse, krivine, lise in mešanice. Toda če bi morali dati posebna imena veliko svobodnejše, kot bodisi to počnemo mi bodisi specialisti (nedvomno pa obstajajo meje, preko katerih ne bi smeli iti) ali če bi celo morali namesto imen uporabljati neznansko število primerkov in vzorcev posebnih nians, oblik, lis in konfiguracij, še vedno ne bi bilo mogoče – in to zaradi enakega razloga – ponuditi nobenega pogoja.

Ko govorimo o umetniškem delu, se dejansko ukvarjamo z njegovimi posameznimi in posebnimi lastnostmi. Rečemo, da je prefinjeno ne preprosto zato, ker je v bledih barvah, temveč zaradi *onih* bledih barv, da je milo ne zato, ker se njegov obris nekoliko ukrivlja, temveč zaradi *one* posebne ukrivljenosti. Uporabljamo izraze, kot so »zaradi *svojega* bledega kolorita«, »zaradi *tistih* madežev svetlo modre«, »zaradi *tistega* načina, kako linije sovpadajo«, kjer je jasno, da se ne nanašamo na prisotnost splošnih lastnosti, temveč na zelo specifične in posamezne lastnosti. Vendar pa je očitno, da bo celo s pomočjo natančnih imen ali celo vzorcev in ponazoritev posebnih nians barv, obrisov in linij vsakršen poskus določanja pogojev odvečen. Naposled, taista lastnost, na primer, barva ali oblika ali posebne vrste linija, ki pomaga narediti eno delo, lahko drugo povsem pokvari. »Bilo bi povsem prefinjeno, če tam ne bi bilo tiste blede barve« lahko rečemo o enaki barvi, ki je na drugi sliki izbrana kot tista, ki je v glavnem odgovorna za njeno prefinjeno kvaliteto. Nedvomno je en način, kako to izraziti, da rečemo, da so lastnosti, ki so naredile nekaj za prefinjeno ali milo itn., kombinirane na poseben in enkraten način, da je estetska lastnost odvisna natanko od te posamezne in enkratne kombinacije ravno teh posebnih barv in

[6] V tem prispevku ne morem razpravljati o drugih vrstah očitnih izjem glede na mojo tezo. Primere, kjer se človek, ki *ni* občutljiv, lahko nauči pravila in temu pravilu sledi, kot zgoraj, je treba razlikovati od primerov, kjer nekdo, ki *je* občutljiv, lahko ve – iz neestetskega opisa –, da se estetski termin nanaša. Svojo tezo sem izrekel, kot da se ta zadnja vrsta primerov nikoli ne pojavi zato, ker sem imel svoje oči na logičnih lastnostih *značilnih* estetskih sodb in sem raje precenil kot podcenil svoje gledišče. Vendar za nekatere estetske termine, posebej negativne, lahko morda obstajajo nekatere redke prave izjeme, ko nam opis omogoči zelo popolno vizualizacijo in ko tisto, kar je opisano, sodi v nekatere omejene razrede stvari, recimo človeških obrazov ali živalskih form. Morda opis, kakršen je »Eno oko rdeče in vlažno, drugo manjka, z bradavico pokrit nos, zverižena usta, zelenkasta bledica«, v strogem smislu (»mora biti«, »ne more biti nič drugega kot«) upravičuje sodbo »grd« ali »gnusen«. Če je tako, so taki primeri obrobni, tvorijo zelo skromno manjšino in so neznačilni ali atipični za estetske sodbe nasploh. Običajno, ko slišimo opis, rečemo »Gotovo *mora* biti zelo lep (mil ali kaj podobnega)«, ne menimo nič več kot »Gotovo mora biti tak, je zgolj malo verjetno, da ni tak«. Spet drugačne so situacije – in teh je mnogo – kjer lahko povsem zlahka preidemo od »svetlih barv« k »veselemu« ali od »rdečih in rumenih barv« k »toplini«, toda kjer smo še vedno zgolj na meji vsega tistega, kar se lahko imenuje izraz okusa ali estetske občutljivosti. Pomembnost tega prehodnega in mejnega področja med neestetskimi in očitno estetskimi sodbami sem poudaril v II. razdelku.

oblik, tako da celo najmanjša sprememba lahko povzroči vso razliko. Nič ni mogoče doseči s poskusom, da bi izbrali ali ločili lastnosti in jih posplošili.

Zdaj sem pokazal, da na nekatere načine estetski pojmi niso in ne morejo biti taki, da jih vodijo pogoji ali pravila.[7] To, da niso tako vodeni, je ena od njihovih bistvenih značilnosti. Ko sem o tem razpravljal, sem najprej na splošno trdil, da nobena neestetska lastnost ni možen kandidat za pogoje in sem potem bolj natančno obravnaval tako »značilne« *splošne* lastnosti, povezane z estetskimi termini, kot posamezne ali *specifične* lastnosti, ki jih najdemo v posameznih objektih. Nisem poskušal preiskati, v kakšnih odnosih so te specifične lastnosti dela z njegovimi estetskimi kvalitetami. Raziskovanje izražanja, ki ga uporabljamo, ko se nanašamo nanje med pojasnjevanjem ali podpiranjem naše uporabe estetskih terminov, krepi z jezikovno evidenco dejstvo, da jih gotovo ne ponujamo kot pojasnjevalne ali upravičujoče *pogoje*. Ko nas vprašajo, zakaj rečemo, da je neka oseba lena ali inteligentna ali pogumna, nas vprašajo, zaradi česa to osebo dejansko tako *imenujemo*; odgovorimo z »zaradi načina, na katerega običajno pusti svojo delo nedokončano« ali z »zaradi lahkote, s katero obvlada take in take probleme« itn. Ko pa nas vprašajo, da povemo, zakaj slika – po našem mnenju – ni uravnovešena ali pa je tonsko temačna, ali zakaj je pesem ganljiva ali čvrsto organizirana, počnemo drugo vrsto stvari. Lahko uporabimo podobne izraze: »njegov verz ima moč in pestrost *zaradi načina*, kako obvlada meter in uporablja cezuro« ali »je žlahtno trpka *zaradi* pomanjkanja podrobnosti in omejene barvne lestvice«. Vendar lahko tudi izrazimo, kar hočemo, z uporabo povsem drugih izrazov: »obvladovanje metra in cezure sta tista, ki sta *odgovorna za* njeno moč in pestrost«, »njena trpka kvaliteta je *posledica* pomanjkanja podrobnosti in uporabe omejene barvne lestvice«, »njeno neravnovesje je *rezultat* ostre osvetlitve figure na levi«, »tisti molovski akordi so *jo naredili* izjemno ganljivo«, »tiste sovpadajoče linije so *ji dale* izjemno enotnost«. To so izrazi, na katere ne moremo preiti z »len« ali »inteligenten«; reči, kaj jo *naredi* leno, kaj je *odgovorno za* njeno lenost, kaj je *zaradi*, pomeni zastaviti popolnoma drugo vprašanje.

V nedavnih razpravah so pisci drug za drugim vztrajali, da estetske sodbe niso »mehanične«: »Kritiki ne oblikujejo splošnih meril in jih mehanično nanašajo na vsa umetniška dela ali na razrede umetniških del«. »Tehnična vprašanja je mogoče hitro urediti z uporabo pravil«, toda estetskih vprašanj »ni mogoče urediti z nobeno mehanično metodo«. Namesto tega so ti pisci o estetiki poudarjali, da ni »nadomestka za posamezno sodbo« z njeno »samohotnostjo in speku-

[7] Helen Knight pravi (Elton, *nav. delo*, str. 152), da je »dražljiv« (eden od mojih »estetskih« terminov) »odvisen od« raznih lastnosti (*malo navzgor privihanega* nosa, koničaste brade in podobnega) ter da so te lastnosti *merila* zanj. Ta zadnja trditev je tisto, kar jaz zanikam. Trdi tudi, da je »dober«, ko ga nanašamo na umetniška dela, odvisen od *meril*, kakršna so ravnotežje, trdnost, globina, temeljitost (spet moji estetski termini; na ta seznam bi moral postaviti tudi dražljivost). Tudi to bom zanikal, četudi to štejem za drugačno vprašanje in ga v tem prispevku ne obravnavam. Treba je ločiti dve vprašanji: odnos neestetskih lastnosti (*malo navzgor privihan*, šilast) do estetskih lastnosti in odnos estetskih lastnosti do »estetsko dobrega« (sodb). Večina spisov, ki se lotevajo narave estetskih pojmov, imajo v mislih v glavnem to drugo vprašanje (sodbe). Gospodična Knight to razliko zabriše, ko, na primer, pravi, da je »dražljiv« enake vrste beseda kot »dober«.

lacijo« in da »[je] končno merilo ... sodba osebnega okusa«.[8] Kar je presenetljivo, je, da se zdi – četudi so take stvari znova in znova poudarjali –, da nihče ni povedal, kaj je mišljeno z »okusom« ali z besedo mehaničen«. Obstaja mnogo sodb poleg tistih, ki zahtevajo okus in terjajo »samohotnost« in »posamezno sodbo,« pa niso »mehanične«. Brez podrobne primerjave ne moremo videti, na kakšen poseben način *estetske* sodne niso mehanične ali kako se razlikujejo od tistih drugih sodb, niti ne moremo začeti podrobno določati, kaj je okus. To sem jaz poskušal. Značilna in bistvena lastnost sodb, ki uporabljajo estetski termin, je, da jih ne moremo tvoriti s sklicevanjem – v razloženem smislu – na neestetske pogoje.[9] To je – tako sem prepričan – logična lastnost estetskih sodb ali sodb okusa na sploh, četudi sem tu razpravljal zgolj glede na bolj omejen obseg sodb, ki uporabljajo estetske termine. To je del tistega, kar »pomeni« okus.

II

Ugotovitev, da estetske pojme pogoji vodijo zgolj negativno, bo verjetno povzročila zmedo glede tega, kako nam uspe uporabiti besede v našem estetskem slovarju. Če ne sledimo pravilom in ni nobenih pogojev, na katere bi se sklicevali, kako naj potem vemo, kdaj jih je mogoče uporabiti? Zelo naraven način, kako ugovarjati temu vprašanju, je pokazati, da tudi nekaterih drugih vrst pojmov ne vodijo pogoji. Preprostih besed za barve ne uporabljamo tako, da sledimo pravilom ali v skladu z načeli. To, da je knjiga rdeča, vidimo s pogledom ravno tako, kot povemo, da je čaj sladek tako, da ga okušamo. Tako tudi – bi se lahko reklo – preprosto vidimo (ali pa ne vidimo), da so stvari prefinjene, uravnotežene in podobno. Ta vrsta primerjave med izpolnjevanjem okusa in uporabo petih čutov je res znana; naša raba same besede »okus« kaže, da je ta primerjava starodavna in zelo naravna. Toda kakršnekoli že so podobnosti, obstajajo tudi nepodobnosti. Tu ne moremo izpeljati skrbne primerjave, čeprav bi bila dragocena, vendar nekatere razlike izstopajo, pisci, ki so poudarili, da estetske sodbe niso »mehanične«, pa so se včasih na njih zadržali, te pa so jim bile težki problemi.

Prvič, medtem ko je naša zmožnost zaznavanja estetskih lastnosti odvisna od tega, da imamo dober vid, sluh itn., lahko ljudje, normalno obdarjeni s čuti in razumom, kljub temu niso uspešni pri njihovem zaznavanju. »Tisti, ki poslušajo koncert, hodijo po galeriji, berejo pesem lahko imajo v grobem podobne čutne zaznave, vendar imajo nekateri od tega veliko več kot drugi«, pravi gospa Macdonald, vendar doda, »da jo bega ta lastnost 'v objektu', ki jo lahko ugleda zgolj posebno kvalificiran opazovalec«, in sprašuje »Kaj je ta 'nekaj več'?«[10]

[8] Glej članka Margaret Macdonald in J. A. Passmora v Elton, *nav. delo*, str. 118, 41, 40, 119.

[9] Kot sem navedel zgoraj, sem se ukvarjal zgolj z odnosom *neestetskih* do estetskih lastnosti. Morda opis z *estetskimi* termini lahko priložnostno zadošča za uporabo drugega estetskega termina. Johnsonov slovar opisuje »plemenit« kot »lep z dostojanstvom«; Shorterjev O. E. D. opisuje »čeden« kot »lep na slaboten, rahločuten ali zmanjšan način«.

[10] Macdonald v Elton, *nav. delo*, str. 114, 119. Glej tudi str. 120, 122.

Ravno ta razlika med estetskimi in zaznavnimi lastnostmi je tista, ki deloma vodi k pojmovanju, da »so umetniška dela ezoterični objekti ..., ne pa preprosti objekti čutnega zaznavanja«.[11] Vendar ni nobenega dobrega razloga, da imamo objekt za ezoteričnega preprosto zato, ker v njem zaznavamo estetske kvalitete. *Objekti*, na katere nanašamo estetske besede, so najbolj različnih vrst in nikakor ne ezoterični: ljudje in zgradbe, cvetice in vrtovi, vaze in pohištvo kot tudi pesmi in glasba. Niti se ne zdi, da bi obstajal kak dober razlog, da bi imeli te *kvalitete* same za ezoterične. Res je, da jih lahko nekdo s popolnim vidom ali ušesi spregleda, vendar naposled dejansko rečemo, da jih *opažamo* ali *zaznavamo* (»Ali ste zaznali, kako zelo mila je bila?« »Ali opazite izbrano ravnovesje v vseh njegovih slikah«). Dejansko so nam zelo znani. Ko smo še zelo mladi, se naučimo uporabiti mnogo estetskih besed, čeprav niso – kot bi lahko kdo pričakoval zaradi njihove odvisnosti od naše zmožnosti, da vidimo, slišimo, razločujemo barve in podobno –, najzgodnejše besede, ki se jih naučimo; naše obvladovanje in rafiniranost pri njihovi uporabi se razvijata z ostalim delom našega slovarja. Niso redkosti; nekateri njihovi obsegi so v običajni uporabi v vsakdanjem diskurzu.

Druga opazna razlika med izpolnjevanjem okusa in uporabo petih čutov je v načinu, kako podpiramo tiste sodbe, v katerih so uporabljeni estetski pojmi. Čeprav te pojme uporabljamo brez pravil ali pogojev, naše sodbe dejansko zagovarjamo ali podpiramo in z govorjenjem prepričujemo druge v njihovo pravilnost; »razprava o umetnosti ni odveč«, kot pravi gospodična Macdonald, saj si kritiki dejansko »prizadevajo za nekakšno vrsto pojasnitve umetniških del s ciljem, da bi vzpostavili pravilne sodbe«.[12] Toda čeprav ta razprava ne sestoji iz »deduktivnega ali induktivnega sklepanja« ali »argumentiranja«, je njen nastanek dovolj, da pokaže, kako zelo različne so te sodbe od preprostih zaznavnih sodb.

Toda kritikov govor, jasno, pogosto sestoji iz tega, da omenja ali kaže lastnosti, vključno z zlahka razločljivimi neestetskimi, od katerih so odvisne estetske lastnosti. Toda težko razrešljivo vprašanje ostaja, kako kritik z omenjanjem teh lastnosti s tem upravičuje ali podpira svoje sodbe. Na to vprašanje so dali odgovor številni sodobni avtorji. Stuart Hampshire, na primer, pravi, »Nekdo sodeluje v estetski razpravi zaradi tistega, kar utegne videti na poti ... Če so ga privedli do tega, da vidi, kar je v objektu treba videti, je namen razprave dosežen ... Poanta je privesti ljudi do tega, da vidijo te lastnosti«.[13] Kritikov govor pogosto rabi, da na poseben način podpira njegove sodbe; pomaga nam *videti*, kar je videl on, namreč estetske kvalitete objekta. Toda celo tedaj, ko vlada soglasje, da je to ena izmed glavnih stvari, ki jih počnejo kritiki, si prizadeva

[11] Macdonald, *ravno tam*, str. 114, 120-123. Ona tu govori o neestetskih lastnosti kot o »fizičnih« ali »opazljivih« lastnostih in razlikuje med »fizičnimi objekti« in »umetniškim delom«.

[12] *Ravno tam*, str. 115-116: prim. Tudi John Holloway, *Proceedings of the Aristotelian Society*, dop. zv. XXIII (1949), str. 175-176.

[13] Stuart Hampshite v Elton, *nav. delo*, str. 165. Prim. Tudi Isenbergerjeve opombe v Elton (str. 142, 145); Passmore (str. 38); John Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis* (Oxford), 1953), str. 223-224 in v Holloway, *nav. delo*, str. 175.

spet izbruhniti zmeda o tem, *kako* to počnejo. Kako se zgodi, da nam z govorjenjem o lastnostih dela (povečini neestetskih lastnosti) uspe, da druge privedemo do tega, da vidijo tisto, kar niso videli? »Kakšna vrsta sposobnosti je sposobnost, ki jo lahko spremeni *govorjenje*? ... Razprava ne izboljša vida in sluha« (kurziva moja).[14]

Vendar smo kajpada uspešni pri uporabi estetskih terminov in pogosto smo uspešni z govorjenjem (in kazanjem in gestikuliranjem na nekatere načine), ko druge privedemo do tega, da vidijo, kar vidimo mi. Začnemo sumiti, da uganka glede tega, kako lahko kaj takega storimo in tudi uganka glede »ezoteričnega« značaja estetskih lastnosti izvirata iz tega, da imamo v mislih neustrezne filozofske modele. Ko kdo ni zmožen videti, da je knjiga na mizi rjava, ga ne moremo privesti do tega, da je rjava z govorjenjem; potemtakem se zdi težko razložljivo, da lahko nekoga privedem do tega, da vidi, da je vaza ljubka, z govorjenjem. Če hočemo rešiti to uganko in priznati, da so estetski pojmi in lastnosti to, kar so, moramo opustiti neprimerne modele in raziskati, kako dejansko uporabljamo te pojme. S tako velikim zanimanjem in soglasjem o tem, *kaj* kritik počne, lahko pričakujemo, da so opisi, *kako* to počne, dani. O tem pa je bilo le malo povedanega, kar pa je bilo povedano, je nezadostno.

Na primer, gospa Macdonald[15] pristaja na tak pogled na kritikovo nalogo kot tisto, ki predstavlja »kar ni očitno priložnostnemu ali nepoučenemu pregledu«, in si zastavlja vprašanje »Katere vrste obravnav so vključene *in kako* za upravičenje kritiške sodbe?« (kurziva moja). Vendar dejansko ne nadaljuje, da bi nanj odgovorila. Namesto tega se loti drugačnega, čeprav s tem povezanega vprašanja interpretacije umetniških del. Različni kritiki pogosto upravičeno trdijo, da v zapletenem delu zaznavajo različne lastnosti, zato gospa Macdonald predlaga, da nas kritik v kritičnem diskurzu privede do tega, da vidimo tisto, kar vidi on, s ponujanjem novih interpretacij. Če pa je vprašanje, »kaj (kritik) počne in kako to počne«, ga ni mogoče predstaviti niti kot tistega, ki v celoti, niti kot tistega, ki povečini ponuja nove interpretacije. Njegova naloga je povsem tako pogosto tudi preprosto ta, da nam pomaga ceniti lastnosti, ki so jih drugi kritiki redno našli v delih, o katerih razpravlja. Poudariti *nove* interpretacije pomeni, da pustimo nedotaknjeno vprašanje, kako nam z govorjenjem lahko pomaga videti *bodisi* novo cenjene estetske lastnosti *bodisi* stare. Poleg zapletenih pesmi ali iger, ki nosijo več interpretacij, vsekakor obstajajo tudi sorazmerno preproste pesmi ali igre. Obstajajo tudi vaze, zgradbe in pohištvo, da ne omenimo obrazov, sončnih zahodov in scenerije, o katerih se ne zastavlja nobeno vprašanje »interpretacije«, toda o katerih govorimo na podobne načine in tvorimo podobne sodbe. Tako »zagonetno« vprašanje ostaja: kako podpiramo te sodbe in kako dosežemo, da drugi vidijo tisto, kar vidimo mi?

Hampshire,[16] ki je podobno prepričan, da nas kritik privede do tega, da »vidimo tisto, kar je tu treba videti v objektu«, daje neko razlago, kako kritik to nare-

[14] Macdonald, *nav. delo*, str. 119-120.

[15] *Ravno tam*, glej str. 127, 122, 125, 115. Drugi pisci tudi poudarjajo interpretacijo, prim. Holloway, *nav. delo*, str. 173 in dalje.

[16] *Nav. delo*, str. 165-168.

di. »Največja pomoč kritika« je, da pokaže, izloči in postavi v okvir pozornosti »posamezne lastnosti posameznega objekta, ki ga *naredijo* grdega ali lepega«, saj je »težko videti in slišati vse, kar je tu videti in slišati« in preprosto predsodek domnevati, da medtem ko »stvari dejansko imajo barve in oblike ..., dejansko dobesedno in objektivno ne obstajajo vzporednice barv in zaznanih ritmov in ravnotežij oblik«. Te »izjemne lastnosti«, ki jih je kritik »lahko videl (v širšem pomenu 'videti')«, so kajpada »lastnosti, ki niso neposredno praktično zanimive«. Da bi nas kritik privedel do tega, da jih vidimo, potemtakem izkorišča »nenaravno rabo besed v opisu«; »skupen slovar, ustvarjen za praktične namene, preprečuje vsakršno nezainteresirano zaznavanje stvari« in tako te lastnosti »normalno metaforično opisuje nekakšen prenos termina iz skupnega slovarja«.

Veliko tistega, kar pravi Hampshire, je prav. Vendar je nekaj povsem napačnega v gledišču, da »skupen« slovar »preprečuje« naše estetske cilje, da je »nenaravno«, da ga prevzamemo in uporabljamo metaforično in da je kritik »v nuji, da zgradi ... slovar v *nasprotju z glavnim prizadevanjem svojega jezika*« (kurziva moja). Prvič. Medtem ko si pogosto ne skujemo novih metafor, da bi opisali estetske lastnosti, vsekakor nismo vselej pod prisilo, da s silo iztrgamo »skupen slovar« iz njegovih »naravnih« uporab, da bi rabil našim namenom. Dejansko obstaja, kot sem pripomnil prej, velik in sprejet slovar estetskih terminov, od katerih nekateri – kakršnikoli so že njihovi metaforični izvori – zdaj sploh niso metafore, drugi pa so največ kvazimetaforični. Drugič, to gledišče, da je naša raba metafor in kvazimetafor v estetske namene nenaravna ali mašilo, v katero nas prisili jezik, ki je načrtovan za druge namene, v osnovi napačno predstavlja značaj estetskih lastnosti in estetski jezik. Nič nenaravnega ni glede rabe besed, kakršne so »močan«, »dinamičen«, »zgoščen« v kritištvu; svoje delo opravijo v popolnosti in so natanko besede, ki so potrebne za namene, ki jim rabijo. Nočemo jih ali ni nam jih treba zamenjati z besedami, ki nimajo metaforične prvine. Ko jih uporabljamo, da bi opisali umetniško delo, je pravo bistvo v tem, da opažamo estetske lastnosti, ki so povezane z njihovimi dobesednimi oziroma skupnimi pomeni. Če bi imeli povsem različno besedo za »dinamičen«, tako, ki bi jo lahko uporabili, da bi pokazali neko estetsko lastnost, nepovezano s skupnim pomenom »dinamičnega«, ne bi mogla biti uporabljena za opis tiste lastnosti, za katero »dinamičen« dejansko rabi, da jo kaže. Hampshire slika »kolonijo estetov, ki so odvezani od praktičnih potreb in manipulacij«, in pravi, da »se jim opisi estetskih lastnosti, ki so za nas metaforični, utegnejo zdeti, da imajo povsem dobeseden in znan pomen; oni utegnejo uporabljati »neposrednejši opisni slovar«. Toda če bi imeli nov in »neposredno opisni« slovar, ki nima povezav z neestetskimi lastnostmi in interesi, ki jih naš slovar ima, bi morali ostati tiho glede mnogih estetskih lastnosti, ki jih mi lahko opišemo. Dalje, če bi bili bolj »odvezani od praktičnih potreb« in od drugega neestetskega zavedanja in interesov, bi bili neizbežno slepi za mnoge estetske lastnosti, ki ji lahko cenimo. Povezave med estetskimi in neestetskimi lastnostmi so tako očitne kot vitalne. Prav vsi estetski pojmi nosijo s seboj navezanost in so tako ali drugače privezani na ali parazitirajo na neestetskih lastnostih. Dejstvo, da so mnogi estetski termini metaforični ali kvazimetaforični, nikakor

ne pomeni, da je skupen jezik slabo prilagojeno orožje, s katerim se moramo boriti. Ko kdo piše tako kot Hampshire, spet sumimo, da se kritiški jezik presoja glede na druge modele. Uporaba jezika, ki je pogosto metaforičen, je lahko nenavadna za kak *drug* namen ali z gledišča, če počnemo nekaj drugega, toda za namene in z gledišča tvorbe estetskih opažanj to vsekakor ni. Reči, da je nenaravna raba jezika, če počnemo ravno *to*, pomeni, da obstaja ali bi lahko za te namene obstajala neka druga in »naravna« raba. Toda to so *dejanski* naravni načini, kako govorimo o estetskih zadevah.

Da bi torej razumeli, kaj počne kritik, kako podpira svoje sodbe in doseže, da njegova publika vidi, kar vidi on, bom poskušal na kratko opisati metode, ki jih mi sami uporabljamo kot kritiki.[17]

(1) Lahko preprosto omenimo ali pokažemo na neestetske lastnosti: »Glejte tiste barvne madeže, tisto temno maso tam, tiste linije«. Ko zgolj pritegnemo pozornost na tiste zlahka zaznavne lastnosti, ki naredijo sliko svetlo ali toplo ali dinamično, nam pogosto uspe doseči, da kdo vidi te estetske lastnosti. Dosežemo, da vidi *B* z omenjanjem nekaj drugega, to je *A*-ja. Včasih ko to počnemo, pritegujemo pozornost na značilnosti, ki bi lahko mimo neizurjenega ali nezadostno pozornega očesa ali ušesa šle neopažene: »Samo prisluhni ponovljeni figuri v levi roki«, »Ali ste opazili figuro Ikara v Breughlu? Je zelo majhna«. Včasih so to značilnosti, ki jih je kdo videl ali slišal, vendar je bil njihov pomen ali smoter na različne načine spregledan: »Poglejte, kako veliko temnejšo je naredil osrednjo figuro, kako veliko svetlejše so te barve od sosednjih barv«, »Seveda ste opazili orača v ospredju, vendar ali ste opazili, kako on – kot vsi drugi na sliki – opravlja svoje delo, ne da bi opazil Ikarjev padec?«. Ko omenjamo značilnosti, ki jih lahko zazna vsakdo z normalnimi očmi, ušesi in inteligenco, izberemo tisto, kar utegne rabiti za nekakšen ključ za dojemanje ali videnje nekaj drugega (ta ključ pa lahko ni enak za vsako osebo).

(2) Po drugi strani pa pogosto preprosto omenjamo prav lastnosti, za katere želimo, da bi jih ljudje videli. Pokažemo na sliko in rečemo: »Glejte, kako nervozna in prefinjena je risba« ali »Glejte, kakšno energijo in vitalnost ima!« Cilj utegne doseči že raba samega estetskega termina. Povemo, kaj je ta lastnost ali kvaliteta, ljudje, ki jo prej niso videli, pa jo zdaj vidijo.

(3) Najbolj pogosto obstaja povezava med opažanji estetskih in neestetskih značilnosti: »Ste opazili to in to linijo in zaplate svetle barve tu in tam ..., ali ji ne dajejo vitalnosti, energijo?«.

(4) Poleg tega pogosto razširjeno in koristno uporabljamo primere in prave metafore: »Je tako, kot da bi gorele majhne točke luči«, »kot da je vrgel barvo nasilno in v jezi«, »svetloba se blešči, linije plešejo, vse je zračno, lahko in veselo«, »njegova platna so ognji, prasketajo, gorijo in vzplamtevajo; so celo tedaj, ko so najbolj obrzdana, vselej nemirna migetanja, ki pogosto izbruhnejo v plamen, velika pirotehnična razkazovanja« itn.

(5) Uporabljamo kontraste, primerjave in reminiscence: »Predpostavimo, da je to naredil rahlo bolj rumeno in postavil v desno, kako plosko bi potem bilo«,

[17] Holloway, *nav. delo*, str. 173-174, zelo na kratko našteva nekaj teh metod.

»Mar ne misliš, da ima nekakšno Rembrandtovo kvaliteto?«, »Ali nima enake jasnosti, mirnosti in kvaliteto svetlobe kot tisti poletni večeri v Norfolku?«. Uporabljamo tiste ključe, ki jih imamo za znane občutljivosti, dovzetnosti in izkustvo našega občinstva.

Kritiki in komentatorji lahko v svojih metodah segajo od ene skrajnosti do druge, od skrbnega osredinjenja na podrobnosti, linije in barve, vokale in rime, do bolj ali manj cvetočih in razkošnih metafor. Lahko pride prav celo zanosen biografski oris, okrašen z primernimi okrasnimi pridevki in metaforami. Tisto, kar je najboljše, je odvisno tako od občinstva kot od dela, za katerega gre. Toda to ne bi smel biti popoln oris, razen če ne bi dodali nekaterih drugih pripomb.

(6) Ponavljanje in nenehno ponavljanje pogosto igra pomembno vlogo. Ko smo pred platnom, se lahko znova in znova vračamo k istim točkam, smo pozorni na iste linije in oblike, ponavljamo iste besede: »vrtinčast«, »ravnovesje«, »svetlost« ali iste primere in metafore, kot da bi čas in seznanjenost, natančnejše gledanje, skrbnejše poslušanje in natančnejša pozornost lahko kaj pomagali. Enako velja za razlike: pogosto pomaga, da prepričujemo o tistem, kar smo rekli, da gradimo, dopolnjujemo z več govorjenja *iste vrste*. Ko kdo zgreši vrtinčasto kvaliteto, ko en okrasni pridevek ali metafora ne delujeta, dodamo s tem povezane pridevnike ali metafore; govorimo o njenem divjem gibanju, kako se suka in sprevrača, zvija in vrtinči, kot da bi nam lahko uspelo, potem ko cilja nismo zadeli neposredno, z baražo skoraj sinonimov.

(7) Poleg našega besednega delovanja je pomemben ostanek našega obnašanja. Naše govorjenje spremljamo z ustreznimi toni glasu, izrazi, prikimavanjem, pogledi in gestami. Kritik lahko včasih stori več z zamahom roke kot z govorjenjem. Ustrezna gesta nam lahko omogoči, da vidimo nasilje v sliki ali značaj melodične linije.

Ti načini delovanja in govorjenja se ne bistveno razlikujejo, ali imamo opraviti s posameznim delom, paragrafom ali linijo ali z govorjenjem o umetnikovem delu kot celoti ali celo pritegovanjem pozornosti na sončni zahod ali scenerijo. Toda čeravno imamo govorca, ki počne vse to, nam lahko spodleti videti tisto, kar vidi on. Morda obstaja točka, čeravno ne bi smelo biti nobenih meja, razen tistih, ki jih vsiljujeta čas in potrpežljivost, na kateri odneha in nam (ali samemu sebi) pripiše nekakšno pomanjkanje občutljivosti, okrnjeno občutljivost. Lahko nam reče, da spet poglejmo ali preberimo ali da preberemo ali pogledamo druge stvari in se potem spet vrnimo k temu; lahko sumi, da obstajajo življenjske izkušnje, ki jih nismo imeli. To pa so stvari, ki jih počne on. To je tisto, kar je uspešno, če je sploh kaj uspešno. To je dejansko vse, kar je mogoče storiti.

Z jasno ugotovitvijo, da je to – bodisi da imamo opraviti z umetnostjo bodisi s scenerijo bodisi z ljudmi bodisi z naravnimi objekti – način, kako delamo z estetskimi pojmi, lahko priznamo to področje človekove dejavnosti za tisto, kar je. Z različnimi vrstami pojmov delamo na različne načine. Če želimo, da bi kdo soglašal, da je barva rdeča, ga lahko popeljemo pod dobro luč in ga poprosimo, da pogleda; če je neizkušen, lahko prinesemo barvno karto in naj primerja, če hočemo, da soglaša, da je lik šestnajststraničen, ga pripravimo do tega, da šteje in če ga želimo pripraviti do tega, da soglaša, da je nekaj razrušeno ali da je

nekdo inteligenten ali len, lahko naredimo druge stvari: navajamo lastnosti, o njih razpravljamo in jih dokazujemo, tehtamo in uravnovešamo. To so ustrezne metode za te različne pojme. Toda načini, da dosežemo, da nekdo vidi estetske pojme, so drugačni – so take vrste, kakor sem opisal. Z vsako vrsto pojma lahko opišemo, kaj delamo in kako to delamo. Toda metode, primerne za te druge pojme, ne bodo zadostovale za estetske pojme ali obratno. Z argumentom ali z zbiranjem zadostne količine pogojev ne moremo dokazati, da je nekaj milo, vendar pa to ni nič bolj zagonetno od naše nezmožnosti dokazati z uporabo metod, metafor in gest umetnostnega kritika, da bo do mata prišlo v desetih potezah. Zastavljeno vprašanje ne dopušča nobenega odgovora razen vrste opisov, kakršne sem dal. Nadaljevati in osuplo vprašati, kako to, da *ko* delamo te stvari, ljudje spregledajo, je kot vprašati, kako to, da naš spremljevalec z nami soglaša, da je knjiga, ko je dobro osvetljena, rdeča. Ni nobenega prostora za tako vrsto vprašanja ali uganke. Estetski pojmi so tako naravni, ravno tako malo ezoterični, kot vsaki drugi. Zdijo se čudni ali zagonetni zgolj na ozadju različnih in filozofsko bolj znanih modelov.

Opisal sem, kako ljudje upravičujejo estetske sodbe in druge privedejo do tega, da v stvareh vidijo estetske lastnosti. Končal bom s tem, da bom pokazal, da so metode, ki sem ji očrtal, metode, ki so naravne in značilne za pojme okusa že od samega začetka. Ko kdo poskuša doseči, da vidim, da je slika prefinjena ali uravnotežena, že imam nekakšno razumevanje teh terminov in nekako vem, kaj iščem. Če pa obstaja uganka, kako me z govorjenjem pripraviti do tega, da v tej sliki vidim te lastnosti, bi morala tudi obstajati ustrezna uganka o tem, kako sem se najprej naučil uporabiti estetske termine in zaznati estetske lastnosti. Lahko torej vprašamo, kako se naučimo delati te stvari. To pa pomeni raziskovati (1) kakšne naravne zmožnosti in nagnjenja imajo ljudje in (2) kako te zmožnosti razvijamo in izkoriščamo pri vzgajanju in učenju. Glede drugega vprašanja torej ni dvoma, da je naša zmožnost opaziti in odzvati se na estetske lastnosti kultivirana in se razvije z našimi stiki z starši in učitelji že v povsem zgodnji dobi. Tisto, kar je zanimivo za moj zdajšnji namen, je, da so uporabljene metode, jezik in obnašanje – medtem ko se učimo v prisotnosti primerov, kaj so milina, prefinjenost itn. –, skladni s tistimi, ki jih ima kritik, kot sem jih že opisal.

Da bi zasledoval ti dve vprašanji, si najprej oglejmo tiste besede, kakršne so »dinamičen«, »melanholija«, »uravnotežen«, »napet« ali »vesel«, katerih estetska raba je kvazi-metaforična. Bilo je že poudarjeno, da jih tako ne moremo uporabiti brez nekega izkustva situacij, kjer so rabljene dobesedno. Zdajšnje poizvedovanje je, kako se premaknemo od njihove dobesedne do estetske rabe. Za to se terja, da obstajajo nekatere zmožnosti in prizadevanja za povezovanje izkustev, da se nekatere stvari štejejo za podobne, da se te podobnosti vidijo, raziskujejo in zanje vlada zanimanje. Značilnost človekove inteligence in občutljivosti je, da te stvari počnemo samohotno in da je to prizadevanje mogoče opogumiti in razviti. Nič bolj begajoče ni, da bi morali uporabiti te vrste estetske termine, kot da bi sploh morali tvoriti metafore. Lahkih in gladkih prehodov, s katerimi preidemo k uporabi teh estetskih terminov, ni težko najti. Otroke napeljujemo k temu, da so preprosta glasbena dela nagla ali tekoča

ali poskakujoča ali čas zapravljajoča, od tu preidemo k živa, vesela, razposajena, srečna, smehljajoča se ali žalostna in – ko se njihove izkušnje in slovar razširijo –, k svečana, dinamična ali melanholična. Toda tudi otrok zase odkrije mnogo teh vzporednic in se zanje zanima in ob njih uživa. Verjetno je na njem samem, da ob glasbi poskakuje, koraka, ploska ali se smeji; brez tega naravnega prizadevanja pa naše vzgajanje ne bi prišlo nikamor. Kolikor kajpada to prizadevanje izkoriščamo in mu pomagamo z vzgajanjem, *počnemo ravno tisto, kar počne kritik*. Otroka lahko zgolj moramo prepričati, da je pozoren, da gleda ali posluša ali pa lahko glasbo preprosto *imenujemo* razposajeno. Vendar je za nas tudi verjetno, da bomo uporabili – tako kot to počne kritik – nenehna ponavljanja, sinonime, vzporednice, kontraste, primere, metafore, geste in drugo ekspresivno obnašanje.

Prepoznanje podobnosti in preproste metaforične razširitve kajpada niso edini prehodi k estetski rabi jezika. Drugi so narejeni na drugačne načine, na primer, z vrsto obrobnih primerov, ki sem jih omenil prej. Ko občudujemo nekaj tako preprostega, kot tankost stekla ali gladkost izdelka, ni težko pritegniti pozornost na take stvari, priklicati podobno radost in uvesti primerne estetske termine. Ti prehodi so zgolj začetek: pogosto je lahko vprašljivo, ali je termin že uporabljen estetsko ali ne. Mnogi termini, ki sem jih omenil, se lahko uporabljajo na načine, ki niso premočrtno dobesedni, vendar taki, glede katerih bi se morali obotavljati reči, da so že veliko terjali zaradi estetske občutljivosti. Govorimo o toplih in hladnih barvah in o svetlo obarvani sliki utegnemo reči, da je vsaj vesela in živa. Ko smo nekoga pripeljali do tega, da naredi tovrstno metaforično razširitev termina, je naredil enega od prehodnih korakov, od katerega lahko gre naprej k rabam, ki bolj očitno zaslužijo ime estetske in zahtevajo bolj estetsko cenjenje. Ko sem na začetku rekel, da je bila estetska občutljivost redkejša kot nekateri drugi naravni talenti, nisem zanikal, da se spreminja od osnovne do prečiščene stopnje. Večina ljudi se zlahka nauči narediti pripombe, kakršne zdaj obravnavam. Ko pa kdo lahko ima svetla platna za vesela in živa, ne da bi bil zmožen odkriti platna, ki je res utripajoče, ali lahko prepozna očitno zunanjo silovitost in energijo študentske kompozicije, zaigrane *con fuoco*, medtem ko mu ne uspe videti, da nima notranjega ognja in gonila, dejansko ne mislimo, da je njegova estetska občutljivost na tem področju posebno razvita. Ko pa se enkrat ti prehodi od običajnih k estetskim rabam kajpada začnejo v bolj očitnih primerih, se področje estetskih pojmov lahko razširi in lahko ti postanejo bolj prefinjeni in celo delno avtonomni. Začetni koraki so seveda – kakorkoli različni že so metaforični premiki in kakorkoli raznolika so že izkustva, na katerih parazitirajo –, naravni in lahki.

Domala enako velja, ko se obrnemo k tistim besedam, ki nimajo nobene običajne neestetske rabe: »ljubek«, »čeden«, »izboren«, »mil«, »eleganten«. Ne moremo reči, da se jih naučimo z metaforičnim premikom. Vendar so še vedno na mnogo načinov povezani z neestetskimi lastnostmi, njihovo učenje pa tudi omogočajo nekatere vrste naravnega odziva, reakcije in zmožnosti. Ne naučimo se jih toliko s tem, da opazimo podobnosti, kolikor s tem, da je naša pozornost pritegnjena in osredinjena na druge načine. Nekateri pojavi, ki so izraziti ali pozornost zbujajoči ali neobičajni, ujamejo oko ali uho, pritegnejo našo pozor-

nost in zanimanje in nas spravijo v presenečenje, občudovanje, radost, strah ali nejevoljo. Otroci se začnejo na te načine odzivati na spektakularne sončne zahode, gozdove v jeseni, vrtnice, regrat in na druge presenetljive in barvite objekte, ravno to pa so okoliščine, v katerih zase ugotovimo, da jim uvajamo splošne estetske besede, kakršne so »ljubko«, »čedno« in »grdo«. Ni naključje, da je prva lekcija v estetskem vrednotenju ta, da pritegnemo otrokovo pozornost na vrtnice, ne pa na travo; niti ni presenetljivo, da mu izrečemo sodbo o jesenskih barvah, ne pa o zadušenih odtenkih zime. Mi vsi, ne zgolj otroci, smo bolj voljni in zlahka estetsko pozorni na take izjemne in zlahka opazljive stvari. Z zadovoljstvom opazimo travo zgodnje pomladi ali prvi sneg, hribe, ki imajo opazno označene in raznolike obrise, scenerijo, ki je posuta z veliko pestrostjo madežev barv ali raznolično popackana s soncem in sencami. Osupnejo nas in na nas napravijo vtis velika velikost ali masa kot gore ali katedrale. Podobno se odzivamo na neobičajno natančnost ali podrobnost ali na pozornost zbujajoča mojstrska dela veščine kot na zapletene in izdelane filigrane ali na zapletene lesoreze in stropne ventilatorje. Ravno ob teh priložnostih – izkoriščajoč te naravne interese in občudovanja – naprej poučujemo preproste estetske besede. Ljudje z zmerno estetsko občutljivostjo in prefinjenostjo še naprej kažejo estetsko zanimanje v glavnem za take priložnosti in za rabo zgolj splošnejših besed (»čeden«, »ljubko« in podobno). Toda te situacije lahko rabijo za začetek, s katerega razširimo naše estetsko zanimanje na širša in manj očitna polja in spotoma obvladamo bolj prefinjen in specifičen slovar okusa. Načela se ne menjajo: temelj za učenje bolj posebnih terminov, kakršni so »mil«, »prefinjen« in »eleganten« je tudi naše zanimanje za in občudovanje raznih neestetskih naravnih lastnosti (»Zdi se, da se giblje *brez napora*, kot da bi lebdela v zraku«, »Tako zelo *tanek* in *krhek*, kot da bi ga utegnil uničiti piš«, »Tako *majhen*, a vendar tako *zapleten*«, »Tako *ekonomičen* in *popolnoma prilagojen*«).[18] In celo pri teh estetskih terminih, ki sami niso metaforični (»mil«, »prefinjen«, »eleganten«) se na enak način opiramo na metode kritika, vključno s primerjavo, ponazoritvijo in metaforo, da bi poučevali ali razjasnili, kaj pomenijo.

V tem zadnjem delu tega prispevka sem želel poudariti naravno osnovo raznih vrst odzivov, brez katerih se estetskih terminov ne bi bilo mogoče naučiti. Orisal sem tudi, kakšne so nekatere lastnosti, na katere se naravno odzivamo: razne vrste podobnosti, opazne barve, oblike, vonjave, velikosti, zapletenosti in poleg tega še veliko drugega. Celo ne-metaforični estetski termini imajo pomenljive povezave z vsemi vrstami naravnih značilnosti, ki zbujajo naše zanimanje, čudenje, občudovanje, zadovoljstvo ali gnus. Še posebej pa sem hotel poudariti, da se nam ne bi smelo zdeti uganka, da kritik podpira svoje sodbe in nas privede do tega, da vidimo estetske lastnosti, tako da pokaže bistvene lastnosti in o njih govori, kakor govori. Enake metode so tiste, s katerimi so nam ljudje pomagali, da smo na začetku razvili svoj estetski čut in obvladali njegov slovar. Če smo se potemtakem odzvali na te metode, ni presenetljivo, da se na kritikov diskurz odzivamo tudi zdaj. Bilo bi presenetljivo, če nas ljudje ob uporabi tega jezika in obnašanja *ne* bi mogli privesti do tega, da vidimo estetske lastnosti stvari, saj bi nam to dokazovalo, da nimamo ene od značilno človeških vrst zavedanja in dejavnosti.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – *Ključne besede*: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma *Keywords*: philosophy of language, metaphor, analogy ...

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni – če je mogoče – z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer: pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Pri teh uporabite enojne oklepaje. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati *ležeče*. Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

Reference se tiskajo v besedilu ("author-date" sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.

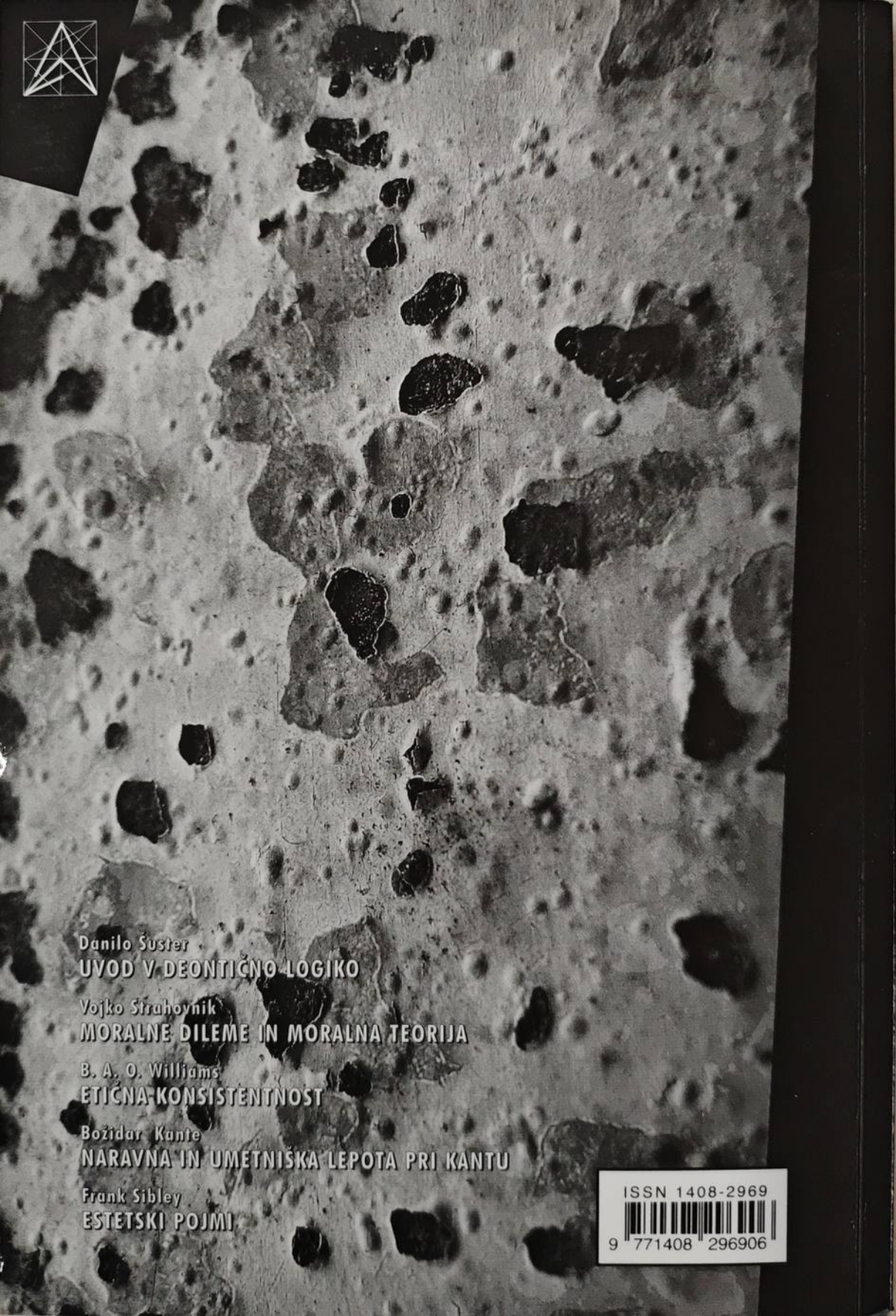
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). "Truth to the Facts". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). "Radical Interpretation". V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte *samo* opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3.5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



ISSN 1408-2969
9 771408 296906