

Vojko Strahovnik
**MORALNA
TEORIJA,
INTUICIJE IN
PRETEHTANO
RAVNOTEŽJE**

STR. OD-DO

VOJKO STRAHOVNIK
UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA
E-MAIL: VOJKO.STRAHOVNIK@GUEST.ARNES.SI

::POVZETEK

V PRISPEVKU NAJPREJ PODAM nekaj misli o vlogi moralne teorije in vanjo umestim intuicijo. Na kratko zagovarjam intuicijo kot pot doseganja vednosti in se zatem vprašam, kakšne so posebnosti moralne intuicije. V drugem delu se ukvarjam s spoznavno vrednostjo in dinamiko običajnih intuicij, ki spremljajo presojanje posameznih primerov. Po teh običajnih ali vsakdanjih moralnih intuicijah moralni teoretiki pogosto posegajo, da bi potrdili svoja stališča ali ovrgli stališča drugih. Obravnavam t.i. protiprimere in miselne poskuse kot "črpalke intuicij" in probleme, ki jih vnašajo v filozofsko razpravo. Preko svojih premišljevanj se poskušam približati odgovoru na vprašanje o tem, kako misliti razmerje med teorijo in prakso. Ob koncu zagovarjam moralno intuicijo kot del metode pretehtanega ravnotežja, ki jo gre umestiti v osrednje odnosa med moralno teorijo in prakso.

Ključne besede: moralna teorija, intuicija, običajne moralne intuicije, dileme, težki primeri, praktična etika, moralni strokovnjaki, pretehtano ravnotežje.

ABSTRACT

MORAL THEORY, INTUITIONS AND REFLECTIVE EQUILIBRIUM
In the paper I open some questions about the role of moral theory and intuitions. I briefly defend intuitions as a way of attaining knowledge and then I deal with characteristics of moral intuition. In the second part I question the epistemic value and dynamics of ordinary intuitions that accompany judgments of particular cases. It is this sort of intuitions or beliefs that moral philosophers often appeal to when arguing for or against a particular moral theory. I discuss the so-called counter-examples and thought experiments as "intuitions pumps" and related problems for philosophical discussion. Using these starting points I try to provide an answer to the question about the relationship between moral theory and practice. In the end I defend moral intuition as a constituent of reflective equilibrium method that lies in between moral theory and practice.

Key words: moral theory, intuition, common sense moral beliefs, moral dilemmas, hard cases, practical ethics, moral experts, reflective equilibrium.

Članek obravnava razmerje med moralno teorijo in moralnimi intuicijami. Preko premišljevanj o tem razmerju se poskušam približati odgovoru na vprašanje o tem, kakšna je vloga moralne filozofije oz. moralnih filozofov v širši razpravi tako o temeljnih družbenih vrednotah, kot tudi posebej pri vprašanih znotraj praktične etike, ob katerih smo filozofi večkrat vzpodbujeni, da s svojimi komentarji ali razmišljanji osvetlimo določene konkretne probleme. Ob tem se velikokrat ne moremo izogniti moralnim intuicijam, kar nekateri včasih označujejo kot "streljanje z višine bokov". (cf. Singer 2005: 331) Posebej bom obravnaval tudi tisti del moralnih intuicij, ki so vezane na posamične primere moralnih situacij, kot so te zamišljene v miselnih poskusih in ki se pogosto obravnavajo kot nekakšna vrsta protiprimerov določeni moralni teoriji ali stališču. Poseben sklop vprašanj je sklop o tem, ali obstajajo t.i. moralni strokovnjaki, kakšne so značilnosti moralnega strokovnjaka in kakšne možnosti imajo ali imamo pri kandidaturi za ta naziv moralni filozofi. Ob koncu zagovarjam moralno intuicijo kot del metode pretehtanega ravnotežja,¹ ki jo gre umestiti v osrednje odnosa med moralno teorijo in prakso.

::MORALNA TEORIJA – ENOTNOST IN PLURALIZEM

Naj na začetku razkrijem, da bom svoja razmišljanja razvijal glede na ozadje, v katerem nastopata dve temeljni tezi, ki se mi zdita bistvenega pomena za moralno filozofijo. To sta *teza enotnosti* in *teza pluralizma*. Nekaj besed o obeh.

V začetku dvajsetega stoletja je prišlo v analitični tradiciji moralne filozofije do ostre razmejitve *vsebinskih oz. normativnih etičnih* tem od *metaetičnih* tem. G. E. Moore je kot utemeljitelj metaetike podal tezo o oddeljenosti in neodvisnosti le-te od normativnih etičnih vprašanj – glede na Moora moramo semantična in metafizična vprašanja vezana na moralne izraze obravnavati neodvisno in tudi predhodno glede na iskanje odgovorov na vsebinska vprašanja etike, zato je v izhodišču njegove etike raziskovanje pojma dobrega. *Metaetika* se je Mooru in njegovim naslednikom kazala le kot en del večjega filozofskega programa, ki je temeljil na pojmovni analizi. Vodil naj bi do odkritij nujnih resnic o pomenu moralnih izrazov ali o možnosti zvedbenih analiz teh izrazov ter moralnih sodb. *Normativna vprašanja* so bila vse bolj in bolj odrinjena izven območja filozofskega zanimanja. Pogosto je bil odnos med metaetiko in normativno etiko razumljen kot someren odnosu med npr. filozofijo psihologije in psihologijo ali med filozofijo znanosti in npr. fiziko. Po drugi strani je bil ob ponovni *oživitvi filozofske normativne*

¹O tem glej tudi Ule 2004 in Potrč 2004.

etike, ki jo najboljše predstavlja Rawlsovo delo *Teorija pravičnosti* (1971), enak odnos vzpostavljen tudi z nasprotne strani. Rawls in mnogi na njegovi sledi so menili, da lahko normativna etična vprašanja pričnemo razreševati zgolj na podlagi informiranih in pretehtanih moralnih prepričanj oz. sodb in da takšne filozofske etike ni potrebno utemeljevati s posegi na metaetično raven ali na druga področja filozofskega raziskovanja. Nedvomno je pri tem šlo tudi za razočaranje in odziv na omenjeno praznost metaetičnih razprav. (Rawls 1999, 2001, Darwall 2006: 17–23) V novejšem času nahajamo vse več pozivov v smer, da je potrebno znova tesneje združiti področji metaetike in normativne etike, da bi tako lahko dospeli do trdne, prepričljive in ubranljive filozofske etike. Tudi sam zagovarjam to tezo enotnosti. Vprašanje o naravi normativnosti je osrednje etično vprašanje in metaetika ter normativna etika se ga lotevata zgolj iz različnih gledišč. Tako Darwall zatrjuje, da “čeprav se metaetika in normativna etika usmerjata k različnim vprašanjem, sistematična etiška misel cveti in se razvija takrat, ko sta ti dve pripeljani v dinamičen odnos in sta na vključujoč način obravnavani kot ‘filozofska etika’ – ta naj oblikuje normativne ideale, ki jih bomo lahko sprejeli v luči obojega: najboljših normativnih razlogov, kot jih vidimo *in* ustreznega filozofskega razumevanja njihove vsebine ter razumevanja možnosti moralne vednosti ali upravičenega sprejemanja moralnih trditev.” (Darwall 2006: 25)

Druga teza je teza *pluralizma*, ki ga razumem tako kot *pluralizem dolžnosti*² in hkrati kot *vrednostni pluralizem*. Pluralizem dolžnosti trdi, da obstaja množstvo medsebojno nezvedljivih osnovnih moralnih zavezanosti (načel, dolžnosti, *prima facie* dolžnosti, ipd.) in da vsako od teh načel meri na samosvojo vrsto temelja, ki ga običajen moralni akter lahko zapopade (npr. zavezujočnost dane obljube). Podobno je vrednostni pluralizem stališče, po katerem ni ene vrednote, ki bi kot temeljna vedno prevladala nad vsemi drugimi. Ostaja množstvo medsebojno nezvedljivih, a odvisnih vrednot. Pluralizem omogoča dinamično sliko normativnosti, ki je nujna za zajetje bogatosti moralnosti.³ Med sodobnimi moralnimi filozofi, ki zagovarjajo normativni pluralizem, bi veljalo izpostaviti B. Williamsa, R. Audija in J. McDowella. Eden od poglobitvinih vzrokov, zakaj je ideja pluralizma doživljala nasprotovanje je v tem, da so moralni teoretiki gradili svoje etiške sisteme po vzoru znanstvenih sistemov in teorij, pluralizem pa je v to vnašal nesistematičnost, nedoločnosti in navidezno poljubnost. Sodobna moralna teorija ta vzor znanstvenih teorij

²V besednjaku Z. Baumana bi lahko govorili tudi o pluralizmu odgovornosti.

³O tem, zakaj lahko le pluralistična moralna teorija pojasni oz. prilagodi samo možnost moralnih konfliktov in dilem kot pomembnega dela naših moralnih življenj ter spremljajočo fenomenologijo, glej Strahovnik 2005 in 2006.

pušča ob strani. Pluralizem nadalje odpira moralnost *dialoškosti*, pa najsi ga nahajamo na osebni ravni ali pa na ravni skupnosti.

::MORALNA TEORIJA IN INTUICIJE

Na vprašanje o vlogi moralnega filozofa oziroma moralne filozofije pri razumevanju določenega moralnega vprašanja, največkrat najdemo naslednji sestavljen odgovor. Prvič, njegova vloga je v tem, da uredi pojmovno zmešnjavo, ki je pogosta pri razpravljanju o moralnih vprašanjih, ter odpravi zmote in napake v argumentih. Drugič, ovrednotiti mora posamične trditve v razpravi. In tretjič, ovrednotiti mora temeljne moralne predpostavke, ki stoje v ozadju razprave same. Posebno pri drugi in tretji točki se ne moremo izogniti opiranju na moralne intuicije. Večkrat je odziv na slednjo ugotovitev negativen. Sklicevanje na intuicije se razume kot "jaz-vidim-stvar-tako,-ti-pa-tako" pogled na stvari in s tem kot pristajanje na relativizem ali poljubnost.

Ob omembi *moralne intuicije* in posledično moralne teorije, ki nosi naziv *intuicionizem*, najpogosteje prideta na površje dva predsodka. Prvi je, da gre pri moralnem intuicionizmu za tradicijo znotraj britanske tradicije moralne filozofije 18. in 19. stoletja, ki je temeljila na ideji o moralnemu čutu oz. moralnemu radarju, s katerim človek zadeva na in detektira moralno realnost. (cf. Crisp 2002: 57–60) Drugi pa je, da lahko gre za mnogo bolj prefinjeno, gentlemansko različico intuicionizma, ki sta jo predstavljala Ross in Prichard (Ross 1930, Prichard 1949). Ta naj bi ob srkanju sherrya ali portovca v študijskem kabinetu razmišljala o tem, katere splošne moralne resnice so samorazvidne in torej pravi predmet intuicije ter kateri moralni kod je pravilen. (cf. DePaul 2006: 595) V mnogo čem je takšen negativen odnos do intuicionizma, posebej pa do moralnih intuicij, neupravičen. V najširšem smislu lahko namreč intuicionizem razumemo kot stališče, da so "moralne teorije ustrežnejše in sprejemljivejše do te mere, v kolikor se skladajo za moralnimi trditvami, ki so sprejemljive same po sebi, tj. neodvisno od sklepalne podpore s strani drugih moralnih trditvev." (Hooker 2002: 161) To stališče pa sprejema velika večina sodobnih moralnih teoretikov.

Tako razumljen intuicionizem seveda pomeni zavezanost temu, da so vsaj nekatera naša *moralna prepričanja upravičena neodvisno od sklepalnega podprtja z drugimi prepričanji* oz. da so ta prepričanja tista, ki lahko zaustavijo spoznavni regres izvora upravičenja.⁴ Takemu stališču lahko nasprotujemo

⁴Vzorčni primer takšnega stališča je Prichardov moralni dogmatizem. Za Pricharda je vsak poskus utemeljitve običajne moralnosti zgrešen s spoznavno-teoretskega stališča. Le prepričanja, ki tvorijo našo običajno moralnost so lahko temelj tudi za filozofsko moralnost, in ne obratno. Prva so namreč ta, ki imajo najvišjo raven začetne sprejemljivosti in torej spoznavno temeljna. Glede na to, da morajo biti v razumnem, prepričljivem argumentu

na dva načina. Prvič, lahko trdimo, da so vsa moralna prepričanja odvisna od določenih sklepalnih povezav z drugimi prepričanji.⁵ Drugič, moralnim intuicijam lahko ugovarjamo tako, da takšna prepričanja niso nikoli neodvisno upravičena in da je sklepalno podprtje vedno nujni pogoj za njihovo upravičenje. (cf. Sinnott-Armstrong 2006: 340–343)⁶

Zdi se, da je kljub tem pomislekom nenazadnje vsak poskus moralne filozofije obsojen na to, da prične z *običajnimi intuicijami* o morali, oziroma kakor pravi Frank Jackson: “moramo pričeti iz nekega izhodišča znotraj običajne moralnosti (*folk morality*), kajti v nasprotnem bi morali pričeti z nečim neintuitivnim, to pa ni ravno najboljše izhodišče.” (Jackson 2000: 135) Eden izmed običajnih načinov, kako lahko zagovarjamo ali zavrnemo določeno moralno teorijo je namreč ta, s katerim pokažemo, kako se posledice te teorije skladajo ali pa ne skladajo z običajnimi moralnimi intuicijami.⁷

Moralnih intuicij ne moremo spregledovati vsaj od Rawlsove knjige *Teorija pravičnosti*, katere posledica je bila, da je *metoda pretehtanega ravnotežja* postala najbolj razširjena metoda moralne filozofije in intuicije so dobile neke vrste zagotovljeno vlogo v moralni razpravi. Te metode namreč ne moremo razumeti, če vsaj nekaterih naših moralnih prepričanj nismo pripravljenih sprejeti

.....
premise začetno bolj sprejemljive kot sklep in hkrati tudi bolj kot zanikanje sklepa, proti običajnim moralnim prepričanjem ne moremo racionalno argumentirati niti jih nadalje podpreti z argumenti. Vsak tak poskus bo torej končal kot zmota moralne filozofije. (Prichard 2005)

⁵Nasprotno temu, empirične raziskave moralnih sodb kažejo na to, da so te najpogosteje res spontane in niso posledica sklepanj. (Haidt 2001; Greene in Haidt 2002)

⁶Filozofiji so že od njenih začetkov (od platonске *nóesis* in kartezijanske jasne in razločne spoznavne) notranji poskusi utemeljiti temeljne filozofske resnice glede na neke vrste intuitivni vpogled, glede na intuicije, ki upravičujejo same sebe. V antiki je bila filozofija pojmovana kot kraljica vseh znanosti, ki sintetizira ugotovitve posameznih ved in nam govori o tem, kaj je dobro življenje. Vednost o naravi je predstavljala temelj za vednost o dobrem. V moderni dobi je znanstvena revolucija zamenjala antične posebne znanosti s sodobno znanostjo. Skupaj z začetki sodobne znanosti so se zamajale tudi intuicije o naravi zunanega sveta, ki so temeljile na vpogledu v bistva stvari. Kasnejši razvoj filozofije pa je šel nadalje še v smeri dvoma v preostale intuicije. Pozitivisti so jih zavrnili kot posebno vrsto intelektualne spoznavne in so sprejemali le analitične pojmovne resnice in danosti čutnega izkustva. Kritika analitičnosti in “mita o danem” pa je na površje zopet vzdignila razpravo o intuiciji oziroma intuicijah, a tokrat (ne nujno) kot o samorazvidnih nujnih resnicah, temveč kot o najbolj temeljnih prepričanjih, ki predstavljajo osnovo oziroma izhodišče za iskanje odgovorov na filozofska vprašanja. (cf. Gutting 1998: 6–7) Vprašanje statusa filozofskih intuicij je tako na nek način postalo vprašanje obstoja filozofije kot avtonomne discipline. (cf. DePaul in Ramsey 1998). Ne eni strani naturalisti zagovarjajo stališče, da filozofske intuicije ne predstavljajo posebnega dostopa do vednosti oziroma do filozofskih resnic. Filozofija in njene metode tvorijo kontinuum z metodami sodobne znanosti in ni področja oziroma teme, ki je ne bi mogli plodno raziskati z empirično znanostjo. Posledično to pomeni, da ni področja oziroma teme, ki bi bila zgolj domena filozofije. Filozof je ta, ki se ukvarja z najsplošnejšim v znanosti. Na drugi strani nenaturalisti oziroma antinaturalisti zagovarjajo stališče, da filozofske intuicije podpirajo bistveno ne-empirično področje vednosti.

⁷Lep primer najdemo v romanu *Bratje Karamazovi*, na mestu kjer Dostojevski preko lika Ivana izzove lik Aljoše naj mu odgovori, ali bi pristal na stvaritev sveta, v katerem bi vsi ljudje živeli srečni in v miru, če bi bil ta ideal dosegljiv le na način “*da moraš v ta namen neogibno izmučiti samo eno edino majceno bitje, recimo, prav tistega otročička, ki je bil s peščico po psih, in osnovati svojo zgradbo na njegovih nemaščevalnih solzicah – ali bi se ob teh pogojih lotil stavbarstva?*” (*Bratje Karamazovi*, 2. del, 5. knjiga, 4. pogl.) Ta in podobni primeri naj bi kazali na proti-intuitivnost utilitarizma, kar je poleg njegove prezahtevnosti najpogostejši ugovor temu stališču.

kot takšnih, ki imajo *visoko raven začetne sprejemljivosti*, in to neodvisno od sklepalnih povezav z drugimi prepričanji.

Še vedno pa je si je ob samih moralnih intuicijah smiselno zastaviti vprašanja glede naslednjih vidikov. Z *metodološkega vidika* se lahko vprašamo, kakšna je vloga moralnih intuicij v moralni razpravi oz. moralni teoriji? S *spoznavno-teoretskega vidika* se lahko vprašamo, kakšen je spoznavni status (spoznavna vrednost) moralnih intuicij, in nadalje, kateri del intuicij naj bi odigral pomembno vlogo pri oblikovanju moralne teorije ter na kakšen način? S *strukturalnega vidika*, pa se lahko vprašamo, na katero raven splošnosti moralnega raziskovanja so moralne intuicije najtesneje vezane? (cf. DePaul 2006: 595–6) Na podlagi teh vprašanj bom poskušal tvegati odgovor na vprašanje o nekaterih vidikih razmerja med moralno teorijo in prakso, raziskal pa bom tudi vlogo miselnih poskusov oz. črpalk intuicij v moralni teoriji.

::Metodološki vidik

Kot sem omenil je v moralni teoriji najširše sprejemanje doživela *metoda pretehtanega ravnotežja*, ki jo je za moralno teorijo v podrobnostih zasnoval Rawls, že prej pa je bila prisotna tudi na drugih področjih filozofije. Gre za metodo oblikovanja moralne teorije, ki sestoji iz naslednjih korakov. Pričnemo z že obstoječim *mnoštvom moralnih prepričanj* in zavezanosti, in sicer prepričanj na različnih ravneh splošnosti. Od teh izločimo tiste, v katere npr. nismo povsem gotovi, ali tiste, ki so bile sprejete v neustreznih okoliščinah, tako da nam preostanejo le pretehtane moralne sodbe. V odnosu do teh nato oblikujemo *moralna načela* oz. *moralno teorijo*, ki pojasnjuje ta prepričanja in sicer na način, da gradečo se teorijo vseskozi usklajujemo s prepričanji, ki jih še imamo za pravilna in na koncu sprejmemo ravnotežje, ki se nam zdi najbolj intuitivno sprejemljivo. Tako smo dospeli do *ozkega pretehtanega ravnotežja*. To ravnotežje je seveda doseženo zgolj začasno in njegovo sprejemljivost vedno znova tehtamo v luči seznanjenosti z novimi primeri moralnih situacij in novimi moralnimi ali teoretskimi spoznanji. (Rawls 1999: 42–5) Naslednji korak je lahko oblikovanje širokega pretehtanega ravnotežja, kjer dobljeno ravnotežje med moralno teorijo in pretehtanimi moralnimi sodbami presodimo tudi v odnosu do možnih alternativ in razlogov/argumentov za ali proti tem teorijam. Prav tako pa mora pri širokem pretehtanem ravnotežju priti do uskladitve z ozadnjimi teorijami, ki jih sprejemamo (npr. filozofske, psihološke, sociološke teorije). Pri širokem pretehtanem ravnotežju gre torej za koherenco med tremi množicami prepričanj, tj. med (a) množico pretehtanih moralnih *sodb* oz. *presoj*, (b) množico moralnih *načel* oz. prepričanj izhajajočih iz moralne teorije in (c) množico prepričanj, ki slone na relevantnih

ozadnjih teorijah. Ob tem mora refleksija vseskozi odigravati ključno vlogo in imeti pred očmi intuitivno sprejemljivost tega, kar verjamemo in čemur smo zavezani. Takšno iskanje širokega ravnotežja še dodatno podpre zgoraj omenjeno tezo enotnosti.

Rawls v *Teoriji pravičnosti* trdi, da pričanja iz izhodišča, kjer sta prisotna samo on in bralec njegove knjige (Rawls 1999: 44). Posledično je s tem zatrjeno, da so lahko vsakršna moralna izhodišča vstopna točka iskanja ravnotežja. Torej je na nek način vsakdo lahko *kompetenten moralni presojevalec* in nobenih zagotovil ni, da bo prišlo do pomembnega strinjanja med člani skupnosti.⁸ Toda, ko je dvajset let pred izidom *Teorije pravičnosti* podal njene zasnutke v članku "Začrt odločitvenega postopka za etiko" (1951), je po drugi strani govoril o kompetentnih moralnih presojevalcih, ki so morali izpolnjevati določene *pogoje* in izkazovati določene *vrline*, da so se lahko podali na pot iskanja ustrezne moralne teorije. Priznati moramo, da je ideja kompetentnega moralnega presojevalca po eni strani zelo privlačna – gotovo priznavamo nekaterim ljudem, da imajo določene značilnosti oz. kvalitete, zaradi katerih jim bolj ali manj zaupamo, ko gre za moralno presojo. K temu problemu se bom še vrnil po obravnavi spoznavne vrednosti intuicije.

::Spoznavno–teoretski vidik

Da bi lahko sodili o spoznavnem statusu moralnih intuicij, moramo najprej razumeti, kaj intuicija sploh je. Sam jo razumem v psihološkem smislu, kot vrsto oziroma gradnik spoznave – kot neizpeljano prepričanje. To je skladno tudi s predteoretskim razumevanjem intuicije kot spoznave oziroma dojema, do katerega pride brez sklepalnih postopkov in pri čemer so izključeni tako zaznava kot introspekcija in spomin. Neka propozicija je za osebo intuitivna, če ta v to propozicijo verjame zgolj na podlagi njenega *ustreznega razumevanja* in če do nje ob tem ni dospela preko zaznave, introspekcije in spomina.⁹ Govor o *samorazvidnosti* lahko zamenjamo z govorom o *neodvisni sprejemljivosti*, pri čemer je neodvisno sprejemljivo prepričanje tisto prepričanje, ki je privlačno brez ozira na dokazila onkraj njega samega in se lahko izkaže tudi za zmotnega. (Hooker 2002: 165) Moralne intuicije lahko najpreprosteje razumemo kot tiste intuicije, katerih predmet so moralne propozicije, tj. propozicije, v katerih nastopa vsaj en moralni pojem. Dosegajo različne ravni splošnosti oziroma

⁸Na to meri tudi Uletova kritika (Ule 2004).

⁹Cf. "Ob času t je intuitivno za S, da p, čče (a) če bi ob t S samo ustrezno razumel (oziroma razumel v dovoljšnji meri) propozicijo p (ob odsotnosti zaznave, introspekcije in spomina), potem bi S verjel, da p; (b) ob t S ustrezno razume p; in (c) propozicija p je abstraktna propozicija." (Sosa 1998: 259)

abstraktnosti – lahko so vezane na konkretno moralno izkušnjo ali pa gre za intuitivni in neizpeljani dojem temeljnih aksiomov etike. Moralne intuicije so *neizpeljane* in *neposredne* v smislu, da (v času naše prepričanosti vanje ali njihovega sprejetja) niso sprejete kot izpeljane iz drugih (bolj temeljnih) premis. Intuicije so *trdne* v smislu relativno trdnih spoznav oziroma trdnih prepričanaj – spremlja jih določen občutek, da je njih vsebina resnična; to smo pripravljene zatrditi in zamajejo jih lahko le utemeljeni dvomi in dobra nasprotna dokazila. Intuicije terjajo *ustrezno stopnjo razumevanja* njihove vsebine, kar vpliva tudi na njihovo trdnost. Ta stopnja razumevanja se lahko spreminja skupaj z njihovo zapletenostjo. Moralne intuicije so *pred-teoretične*, tj. niso dokazilno vezane na posamezna teoretska izhodišča, niti same nimajo vloge teoretskih hipotez. (Audi 2004: 32–36)

Pri zagovoru spoznavnega statusa intuicij se lahko opremo tako na vzporednice z zaznavo in introspekcijo. Niti introspekcija niti zaznava nista samodejno vir upravičenja, enako velja za intuicijo. Vse tri poti do spoznanja so zmotljive in tako kot naj bi psihološke raziskave spodkopavale spoznavno vrednost intuicije, je enako na primer z zaznavo – tudi ta je *zmotljiva*, v nekaterih okoliščinah celo sistematično zmotljiva (npr. pri zaznavnih iluzijah), pa vendar je ne opustimo povsem, temveč jo lahko vednost o sistematični zmotljivosti nadalje utrdi, s tem ko postavi meje zanesljivi zaznavi. (Sosa 1998; 2006)

Psihologija in *nevroznanost* razkrivata, da je velik del moralnih intuicij čustveno podložen, njihova vsebina pa evolucijsko pogojena. Zakaj bi imele takšne intuicije imele kakršno koli normativno moč? Singer v članku “Etika in intuicije” (2005) trdi, da ne moremo neposredno preskočiti od opisnega k najstvenemu, vendar da omenjeno dejstvo vseeno spodkopava nekatera pojmovanja metod etike, ki pa sama imajo normativne posledice. Ob tem ima v mislih metode, ki preveč poudarjajo vlogo običajnih moralnih intuicij (tradicionalni intuicionizem, metoda pretehtanega ravnotežja, kantovski konstruktivizem); tj. metode, ki zagovarjajo stališče, da moramo bodisi v celoti bodisi deloma presojeti sprejemljivost normativnih moralnih teorij glede na običajne intuicije. (Singer 2005: 346) Zdi se torej, da želi Singer moralno intuicijo postaviti povsem na stran, zato so njegovi zaključki toliko bolj presenetljivi. Raziskave intuicije razkrivajo tudi, da lahko ločujemo med intuicijami kot *neposrednimi intuitivnimi odzivi* na situacijo in *bolj pretehtanimi, racionalnimi intuicijami*, katerih predmet so lahko etični aksiomi. Kajti konec koncev nam po Singerju preostane le izbira med humeovskim moralnim skepticizmom – vsaka moralna intuicija je čustveno podložena in evolucijsko pogojena, torej spoznavno nezadostna. Ali pa se – in to je možnost za katero se odloči Singer – kantovsko podamo na pot ločevanja med racionalnimi intuicijami in onimi preostalimi. Edino preko te poti se lahko izognemo

skepticizmu. (Singer 2005: 351) Toda Singerjevo stališče na koncu izpade povsem dogmatsko – kot temeljni aksiom etike je postavljeno utilitaristično načelo, kar pomeni, da smo pristali pri zgolj eni sami pravi moralni intuiciji, medtem ko vse druge presojava glede na to, ali se ujamejo s tem načelom in ki jih bomo posledično označili za racionalne, in vsemi preostalimi.

::Strukturalni vidik

Moralna teorija, ki gradi na moralnih intuicijah lahko pričinja na kateri koli ravni splošnosti. Zaznavni intuicionizem in partikularizem začenjata in ostajata pri posamičnih primerih (Dancy 2004: 141), omenjena Prichard in Ross¹⁰ se osrediščita na tipe dejanj, Sidgwick pa gradi na temeljnih, najsplošnejših aksiomih etike. Glede na te razlike govorimo o zaznavnem, dogmatskem in filozofskem intuicionizmu. (Sidgwick 1907) *Zaznavni intuicionizem* zagovarja samorazvidnost posamičnih moralnih sodb, tj. sodb o konkretnih in posamičnih primerkih dejanj, situacij ali oseb. Podobno kot pri običajnih zaznavnih sodbah naj bi tudi na področju moralnosti imeli preproste, neizpeljane in takojšnje moralne intuicije, ki zadostujejo za oblikovanje in upravičenje naših moralnih sodb. Zaznavni intuicionizem izhaja iz predpostavke, da so naše posamične moralne sodbe najbolj gotove in da je naša vest temelj teh sodb. Vest je razumljena kot zmožnost moralne presoje, ki je vezana na posamična dejanja in to brez opiranja na splošna načela ter včasih celo v neposrednem nasprotju s sodbami, ki bi sicer sledile iz teh splošnih načel. Zaznavni intuicionizem torej zavrača vsako potrebo po moralni teoriji. (Sidgwick 1907: 99–100) *Dogmatski intuicionizem* se glede na kriterij splošnosti moralnih sodb oziroma tega, na kar meri naša intuitivna vednost, ukvarja s tipi dejanj in poskuša znotraj zdravo-razumske morale zgraditi sistem takšnih načel, ki bi pokrival vsa dejanja. Poglavitna razlika med dogmatskim intuicionizmom in tretjo vrsto, *filozofskim intuicionizmom*, ni najprej v splošnosti sodb, temveč v tem, da se filozofski intuicionizem ne čuti več povsem zavezanega okvirom običajne morale. Tudi če dogmatskemu intuicionizmu uspe pokriti celotno polje moralnosti in se znebiti vseh neskladij med posameznimi načeli, bo lahko filozofski intuicionizem v tem skupku načel še vedno videl zgolj nakužno zbrana načela, ki jim manjka filozofske podlage. Potrebna je razlaga tega, zakaj sprejemati ravno izbrana načela dogmatskega intuicionizma in jih nadalje utemeljiti s formulacijo enega ali več temeljnih načel, iz katerega(-ih)

¹⁰Ross pravi, da je izhodiščna točka raziskovanja moralne filozofije: "obstoj tega, čemur običajno rečemo moralna (za)vest, in s tem mislim na obstoj velikega sklopa prepričanj in stališč o tem, da so nekatere vrste dejanj, ki jih moramo storiti in določene vrste stvari, ki jih moramo udejanjiti, v kolikor jih lahko udejanjimo." (Ross 1939: 1)

lahko potem izpeljemo druga načela, morda tudi z manjšimi popravki glede na izhodiščno množstvo zdravo-razumskih načel. Tako Sidgwick o filozofskem intuicionizmu:

„Tako se zdi, da če naj predpisi intuitivne moralnosti res služijo kot znanstveni aksiomi, ki bodo jasno in neizpodbitno dokazljivi, se morajo prej povzpeti – z navori razmisleka, ki ga običajni ljudje ne storijo – na višjo raven natančnosti, kakor pa jo nosijo v običajni misli človeštva.“ (Sidgwick 1907: 215)

S tem je pokazal na pomembno dejstvo, da že običajna moralnost nosi te etične aksiome, in da so potrebni le njihova natančnejša formulacija, poenotenje in filozofska utemeljitev.¹¹

Pri moralnem presojanju včasih oblikujemo intuitivne sodbe o posamičnih primerih dejanj, oseb ali situacij. V tem smislu običajno rečemo, da gre za “jasne primere”, o katerih sodbe včasih tvorimo spontano, drugič po premisleku. Z jasnostjo je tukaj merjeno na to, da tem intuicijam pripisujemo *visoko stopnjo gotovosti*. Po drugi strani se zdi, da česa podobnega nikakor ne moremo trditi za večino primerov moralnih situacij, v katerih se znajdemo – v teh je največkrat vpletenih več moralnih faktorjev, presojo (intuitivno ali neintuitivno) pa otežujejo še druge nejasnosti, nezadostnost informacij, omejenost vzročne vednosti o vseh posledicah naših dejanj, ipd. Hkrati bi enako lahko trdili tudi za “najsplošnejše intuicije”, npr. o ustreznosti “Zlatega pravila”, katerega gotovost lahko hitro zamaje seznanjenje s protiprimerom. (Hooker 2002: 170)

Preostane še *srednja raven*, kjer nahajamo npr. intuicije kot so te, da moramo *ceteris paribus* pomagati osebam, s katerimi nas veže posebna vez, držati naše obljube, biti pravični, se izogibati povzročanja nepotrebnega trpljenja, ipd. Sam mislim, da so najbolj gotova naša intuitivna prepričanja na srednji ravni, intuicije so najbolj temeljne, in tu je najti tudi največ strinjanja. Naše najtrdnejše intuicije so vezane na naše prima facie dolžnosti, v smislu, da si težko zamislimo situacijo, v kateri pravičnost, zvestoba, povračilo, hvaležnost, dobrotelost, samo-izboljšanje in izogibanje povzročanju bolečine ter trpljenja ne bi bili moralni faktor, ne glede na zapletenost presoje o tem, kakšna je naša dejanska dolžnost. In prav tu je morda tradicionalni intuicionizem v podobi Pricharda in Rossa imel prav.

¹¹Sidgwick izpostavi štiri značilnosti oziroma zahteve, ki naj bi jih izpolnjevala intuitivna načela filozofskega intuicionizma oziroma temeljna načela etike: (i) načela in vsebovani pojmi morajo biti jasno in natančno opredeljeni; (ii) načela morajo biti po skrbnem premisleku samorazvidna; (iii) načela morajo biti konsistentna z ostalimi temeljnimi načeli oz. samorazvidne propozicije morajo biti medsebojno združljive; (iv) načela naj bi bila splošno sprejeta in o njih naj bi se strinjali strokovnjaki o tem področju. (Sidgwick 1907: 338–42)

::MISELNI POSKUSI IN INTUICIJE

Poseben problem za zanesljivost naših moralnih intuicij predstavljajo *miselni poskusi*. Pri miselnem poskusu gre za zamišljen scenarij, ki ima nalogo potrditi ali ovreči določeno hipotezo, stališče, predpostavko ali teorijo. Ta zamišljen scenarij ima vlogo vzpodbuditi intuicije glede ustrezne rabe izbranega opisnega ali vrednostnega pojma.¹² (cf. Gendler 2002: 388) Včasih se zdi, kot da je že vsak zamišljen primer tudi miselni poskus, toda slednje je smiselno omejiti na primere, kjer gre za določeno stopnjo konkretnosti, kompleksnosti in novosti. Miselni poskusi so *črpalke intuicij*, nekakšna telovadba v zamišljanju ter so strukturirani tako, da nam odprejo neko novo pot, kako misliti izbran problem. Dennett jih posledično v tej luči označi ne kot argumente, temveč kot zgodbe, ki izvajajo intuicije.

Verjetno najbolj znan miselni poskus v sodobni moralni teoriji je primer *Violinista*, ki ga je ob razpravi o moralnem statusu splava vpeljala J. J. Thomson. Primer deluje kot črpalka intuicij in hkrati kot protiprimer argumenta za nedopustnost splava. Z njim je Thomsonova ta argument zamajala na način, da je ohranila predpostavke, ki jih sprejemajo nasprotniki splava. Najenostavnejša oblika argumenta nasprotnikov je, da je zarodek oseba in da ima kot oseba pravico do življenja. Thomsonova je pozvala, da naj si zamislimo, da smo bili ugrabljeni s strani Društva ljubiteljev glasbe in naslednji dan se zbudimo v bolnišnici, kjer na postelji poleg nas leži slavni violinist, ki je z nami povezan preko raznih cev in naprav. Zaradi nenavadne vrste njegove bolezni violinist potrebuje naše telo, ki ga bo vzdrževalo devet mesecev, po tem obdobju pa bo povsem ozdravel. Če ostanemo priključeni nanj, bo ozdravel, mi sami pa bomo malo verjetno utrpeli kakšno resnejšo škodo. Če ga izključimo, bo violinist umrl, saj ga lahko rešimo samo mi. Vprašanje je, ali imamo moralno dolžnost, da ostanemo povezani z njim? Thomsonova je pri bralcu pričakovala intuitiven odziv, da nimamo nobene takšne dolžnosti, kar naj bi posledično nakazovalo, da obstajajo vrste splava, ki so moralno dopustne.

Problem, ki nam ga razkrijejo ti in podobni miselni poskusi je dvojen. Prvič, vedno obstaja možnost izgradnje primera, ki bo naše intuicije črpal v nasprotno smer. Drugič, skoraj vedno bo ostalo pomembno nestrinjanje glede "pravih" intuitivnih odzivov na podan primer. Tako bosta na primer dobri dve tretjini vprašanih glede primera *Violinista* odgovorili, da nimamo nobene

¹²Trije možni načini zavrnitve miselnega poskusa so: (a) sam zamišljen scenarij je v nekem smislu nekoherenten; (b) scenarij je sicer koherenten, a vodi do nezanesljivih intuicij in posledično argument na njegovi podlagi ni zdrav; in (c) scenarij je koherenten in njegovo ovrednotenje pravo, toda sklep izveden na njegovi podlagi je napačen. (cf. Gendler 2002: 391)

dolžnosti, da ostanemo priključeni nanj, medtem ko bo tretjina zatrjevala, da to dolžnost imamo.

Drugačne težave predstavljajo miselni poskusi, ki (vsaj glede na interpretacijo nekaterih moralnih filozofov) vodijo do nekakšnih *moralnih iluzij*. Iluzij zato, ker presojevalec na dva različna scenarija, ki naj bi bila v vseh moralnih ozirih enaka, tvori nasprotne oziroma različne intuitivne odzive. Tako npr. presojamo škode izhajajoče iz dejanj mnogo bolj strogo, kot pa škode izhajajoče iz opustitev dejanj, in pa nadalje škode izhajajoče iz dejanj, kjer pride do bližnjega, osebnega stika, strožje kot pa škode, kjer tega ni.

Kako se lotiti tovrstnih težav in zagat glede moralne intuicije? En odgovor je v tem, da se ob miselnih poskusih obrnemo na *intuicije moralnih strokovnjakov* – moralnih filozofov, ki bodo s svojo izvedenostjo v refleksiji o moralnih pojmi, v logičnem razmišljanju in v poznavanju različnih moralnih teorij odločili o tem, kateri intuitivni odziv je ustrezen in kako razsoditi o primeru. (cf. McBain 2005) Sam menim, da je tovrsten odgovor nezadosten.¹³

Njegova nezadostnost je hitro razkrita s premislekom, da tudi med moralnimi filozofi vlada vsaj enaka mera nestrinjanja o teh primerih. Toda, kaj še preostane? Drug možen odgovor je ta, da miselni poskusi v mnogo čem lovijo intuicije preozko in da se lahko tukaj obrnemo k metodi *pretehtanega ravnotežja*, tokrat omejenega le na določen moralni problem oz. odsek moralnosti. Hipotetični primeri so uporabljani za testiranje argumentov ali načel, ki bi lahko razrešila dejanske situacije. Za izhodišče je postavljeno neko načelo, ki ga uporabimo v hipotetični situaciji in to nato primerjamo z dejansko situacijo. Če se ugotovi relevantna razlika med njima, lahko gremo nazaj in dopolnimo ali spremenimo načelo. In pri tem gre prav za iskanje pretehtanega ravnotežja. Intuicije iz teh miselnih poskusov je potrebno preveriti glede na intuicije ob podobnih primerih in glede na ozadnje teorije in načela, ki jih sprejemamo. Ob tem bomo lahko spremenili ali dopolnili ta ozadnja načela, kolikor bomo novo ravnotežje videli kot intuitivno bolj pravilno in sprejemljivo kot pa staro. Druga možnost pa je, da bomo same izhodiščne intuicije videli v drugi luči, kot zmotne, kar bo še posebej verjetno, če bomo

¹³Pri praktičnem odločanju ni moralni filozof v nič boljšem položaju kot nek drug moralno občutljiv posameznik. To pa ne velja povsem za področja uporabne etike. Če gre npr. pri slednjih za vprašanja vezana na nove medicinske tehnologije, se srečujemo z doslej neznanimi problemi, na kar nas naša dobra moralna vzgoja ni pripravila. Tukaj se izvedenost v moralni filozofiji lahko pokaže kot pomembna, saj gre za sposobnosti zamišljanja, ipd. Seveda pa to ne pomeni, da bo moralni filozof tukaj strokovnjak, ki bo odgovoril na vsa vprašanja. Lahko le opozori na moralno pomembna vidike teh situacij. "Če so zaposleni v bolnišnicah, se od medicinskih etikov pričakuje, da bodo poznali nekaj medicine. Razlog za to je, da bo njihova pozornost in skrb namenjena ljudem, in je torej naturalistična v Quineovem smislu, da gre za nadaljevanje naravoslovnih znanosti. Kot taki so pogosto dragoceni in nepogrešljivi, ne zato, ker bi vedeli nekaj, kar zdravniki ne vedo, temveč zato, ker so sokratovski – zastavljajo vprašanja, ki jih zdravniki ne." (Butchvarov 2006: 372)

znali sprejemljivo pojasniti izvore njihove zmote, tj. pojasniti, zakaj je npr. prišlo do omenjenih moralnih iluzij.

::MORALNA TEORIJA, PRAKSA IN PRETEHTANO RAVNOTEŽJE

Preostane nam, da se vrnemo k vprašanju uporabnosti moralne teorije in k problemu moralnih strokovnjakov. En pogled na uporabnost moralne teorije je po svoji naravi *skeptičen* – moralna teorija pravzaprav nima prave vloge, saj gre za teoretsko in abstraktno raziskovanje in je kot tako ločeno od zapletenosti, težavnosti ter pogosto tudi tragičnosti moralnih odločitev, ki jih moramo sprejeti v resničnem svetu. Drug pogled je pogled, ki ga večkrat zasledimo na strani uporabnih etikov. Po njem je *moralna teorija* uporabna kot *izhodišče uporabne etike*, kot je to somerno npr. razmerju med fiziko in uporabno fiziko. Gre za to, da je potrebno ob poznavanju nekega področja nanj aplicirati splošna načela in ob tem so moralni filozofi razumljeni kot strokovnjaki. Toda znotraj uporabne etike same je zopet najti neko neskladje. Glede na mnenja o vlogi moralnega filozofa v etičnih komisijah lahko ločimo: (a) optimistični pogled, po katerem je smiselno najprej prepričati komisijo, naj sprejme ustrezno moralno teorijo; in pa (b) zmernejši pogled, kjer je vloga filozofa v teh komisijah le paziti na konsistentnost in jasnost argumentov.

Kaj je narobe s to sliko uporabne etike? Prvič, status moralnega filozofa kot strokovnjaka je vprašljiv; pogosto namreč sposobnost dobrega moralnega odločanja ni odvisna od posesti nekega specializiranega vedenja, temveč od moralne občutljivosti in zavezanosti moralnemu življenju. Drugič, etika sploh ni znanost, da bi jo lahko aplicirali. In tretjič, etika ni le zbir univerzalnih moralnih načel in pravil, ampak ta pravila predpostavlja; izvedenost v moralni filozofiji ne pomeni pridobitve znanstvenega vedenja o tem, kaj je prav in kaj napak, temveč razvitje sposobnosti, da pretehtano premislimo naravo oz. temelje moralnih sodb.

Zato na ozadju omenjenih tez enotnosti in pluralizma predlagam naslednji pogled. Moralna teorija in moralna praksa nista niti povsem oddeljeni druga od druge, niti ne gre za dedukcijo slednje iz prve. Obe morata biti postavljeni v *dinamičen odnos*, katerega bistveni del je *moralna refleksija* zajeta v *mehanizem pretehtanega ravnotežja*. Kot posrednika v razmerje med teorijo in prakso je tako potrebno postaviti prav pretehtano ravnotežje. Smiselno pa si je zastaviti še nekaj vprašanj o tej metodi. V prvi vrsti to pomeni, da si moramo odgovoriti na vprašanja, kdo je *kompetentni moralni presojevalec* in kakšne so značilnosti *premišljenih moralnih sodb*.

V razmerju teorija–praksa nikoli ne pričenjamo iz praznega prostora. Vedno že nahajamo neko celoto moralnih prepričanj, načel, praks, interesov, ipd.

V nasprotju z Rawlsovimi izhodiščnim položajem iz *Teorije pravičnosti* tudi nimamo nobene tančice nevednosti, za katero bi se lahko ta refleksija odvijala. Zato se mi zdi ustrežnejše in plodnejše zaobrniti se nazaj k Rawlsovemu pojmovanju *kompetentnega presojevalca* in "Začrta", kjer izpostavi naslednje njegove značilnosti:

- (a) *razumnost* oz. ustrežna stopnja inteligence;
- (b) posedovanje osnovne *vednosti* o svetu okoli njega in o posledicah običajnih dejanj;
- (c) posedovanje zbira osnovnih *spoznavnih vrlin*: uporaba induktivne logike, odprtost za nova spoznanja, iskanje razlogov, vednost in zavedanje o lastni emocionalni strukturi ter intelektualnih in moralnih posebnostih/nagnjenostih in njihovi vlogi pri presojanju, samorefleksivnost;
- (d) in posedovanje tega, čemur Rawls pravi "*vrline moralnega vpogleda*": sočutna vednost o človeških interesih, posebej o tistih, ki jih sam ne deli, sposobnost vživljanja in zamišljanja, ipd. Gre za vrline, ki so nujni pogoj poštenega moralnega odločanja. Kot take niso vezane na vsebino, temveč predstavljajo tiste navade in zmožnosti, ki uokvirjajo moralno odločanje. (Rawls 2001: 2–3)

Prav te sposobnosti in vrline bi torej veljalo gojiti v družbi in v družbeni razpravi. S tem je, trdi Rawls, izključena ideologija kot izhodišče kompetentnega moralnega presojanja, saj krši dane pogoje. Zanimiv je tudi kontrast slike, ki jo poda zgodnji Rawls z njegovimi kasnejšimi stališči, kjer kot gradnike izhodiščnega položaja navaja na primer tančico nevednosti, enakost, razumnost, medsebojno ravnodušnost. Gre torej za korak naprej v smeri proceduralizma.

Nadalje Rawls izpostavi tudi *sedem značilnosti preišljenih moralnih sodb* oz. prepričanj, ki so osnova iskanja pretehtanega ravnotežja. Sodbe morajo deliti naslednje značilnosti:

- (i) Sodbe morajo biti tvorjene in sprejete *brez ozira na morebitne posledice*, ki bi jih lahko spremljale, npr. kazen.
- (ii) Ohranjena mora biti *integriteta presojevalca*, ki mora biti ob presojanju kar najbolj oddeljen od lastnih interesov, ki bi lahko zadevali vsebino sodbe.
- (iii) Sodbe morajo biti sodbe o *dejanskih primerih*, ne pa o hipotetičnih.¹⁴

¹⁴Ta zahteva se v neposredni napetosti z mojimi tezami o intuicijah in miselnih poskusih. Toda mislim, da je za samo metodo pretehtanega ravnotežja nepotrebna. Prvič, vsako preišljeno moralno prepričanje, ki je na ravni splošnosti višji o konkretnih moralnih situacij, te zahteve ne izpolni. Npr. lahko sem prepričan, da je napačno povzročati nepotrebno trpljenje in da je obljube prima facie potrebno držati, in nobeno od teh prepričanj ni sodba o dejanskem primeru. Drugič, Rawls ne ponudi nobenih dobrih razlogov, zakaj bi intuicije o zamišljenih primerih bile spoznane nezadostne.

(iv) Sodbe morajo biti sprejete na podlagi *tehtnega premisleka* o zadevnih dejstvih in z *enakovrednim ozirom* na interese vseh vpletenih.

(v) Sodbe mora spremljati občutek *gotovosti (certitude)*, pri čemer pa ni mišljena gotovost (*certainty*) kot relacija med propozicijo in dokazili, temveč psihološki občutek gotovosti oz. pravilnosti, kjer zaupamo sodbi sami.

(vi) Sodbe morajo izkazovati določeno raven *stabilnosti*, kar pomeni, da bi od podobnih okoliščinah in podobnih primerih preostali kompetentni presojevalci dospeli do enakih sodb.

(vii) Sodbe morajo biti *intuitivne*. Slednje pomeni, da do njih ne smemo dospeti z dedukcijo iz splošnih moralnih načel. Intuitivnost pa ne pomeni, da gre v psihološkem smislu za spontane ali impulzivne odzive. To slednje seveda izključuje že zahteva (iv). (Rawls 2001: 5–7)

Tako zamišljeno pretehtano ravnotežje je torej lahko osnova razmerja med moralno teorijo in prakso.¹⁵ Na tej podlagi bo izšla iz te moralne refleksije ravno možnost omenjenega *pluralizma*, in sicer v njegovi *omejeni obliki*, kar pomeni, da moralna načela in pravila ne vodijo do dokončnih sodb v vseh primerih moralnih situacij. (Timmons 2002: 267) Williams utemelji ta pluralizem na naslednji način: “Naši etični pojmi so sestavljeni iz zelo kompleksnih zgodovinskih usedlin. Ko razmislimo o tem dejstvu in o razmerju, ki ga te usedline imajo do naših javnih razprav in zasebnih življenj, se zdi, da ni več razloga, da bi se lahko ti vsi, v neki pomembni meri, sestavili v obliko strogo poenotene moralne teorije.” (Williams 1995: 185)¹⁶

¹⁵Morda bi lahko kdo ugovarjal, da v članku Rawlsa predstavljam kot intuicionista, čeprav je sam to stališče v *Teoriji pravičnosti* kritiziral. Upoštevati pa je potrebno razliko med dvema vrstama intuicionizma, tj. med (a) *spoznavnim intuicionizmom* (SI) in (b) *metodološkim intuicionizmom* (MI). SI je stališče, da nam je moralna vednost dostopna preko intuicije, kakršno sta npr. zagovarjala Ross in Prichard. MI pa je stališče, da obstaja množstvo temeljnih moralnih načel, ki si lahko medsebojno nasprotujejo in katerim z nobeno metodo ali metaprilom ne moremo vnaprej določiti reda pomembnosti. (Williams 1995: 182, cf. Rawls 1999: 30) Rawls, ki je oživel takšno pojmovanje MI in ga kritiziral, je menil, da je SI le dodatna teza k splošnemu stališču MI in da je torej SI le vrsta, ki spada v rod stališč MI. Tako je intuicionizem za Rawlsa zavezan dvema postavkama: (i) množstvu prvih načel oziroma moralnih pravil, katerih napotki si lahko v posamičnem primeru medsebojno nasprotujejo, in (ii) odsotnosti vsakršnih pomembnih pravil prioritete ali reda pomembnosti posamičnih načel, tako da nam pri posamezni sodbi ostaja le naša dobra presoja oz. intuicija o pomembnosti soudeleženih načel. Rawlsu se zdi MI oz. pluralizem (moralnih načel oziroma dolžnosti) torej najpomembnejši vidik intuicionizma, medtem ko vidi z njim povezane epistemološke postavke kot manj pomembne. Kritiko intuicionizma nadaljuje s primerom presoje (stopnje) pravičnosti določenega stanja družbe, ki razkrije, da intuicionizem ne more najti dobrega odgovora, razen tega, da se moramo zateči k upanju, da bodo posamezniki znotraj te družbe razporejali uteži oziroma določali pomembnost posameznih načel v približnem soskladju z drugimi. Tako intuicionizem ne more razrešiti problema prioritete. To je poglobljen Rawlsov očitek intuicionizmu. O tem, zakaj menim, da je ta Rawlsova kritika v mnogočem nezadostna, glej Strahovnik 2004.

¹⁶Za pomoč pri pripravi članka dolgujem zahvalo Matjažu Potrču; za razpravo ob predstavitvi nekaterih njegovih vidikov na simpoziju pa Janezu Juhantu in Andreju Uletu.

::LITERATURA

- Butchvarov, P. (2006) "Ethics Dehumanized", v: T. Horgan in M. Timmons (ur.) *Metaethics After Moore*, Oxford: Clarendon Press, 2006, str. 367–89.
- Crisp, R. (2002) "Sidgwick and the Boundaries of Intuitionism", v: P. Stratton-Lake (ur.), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, Oxford: Oxford University Press, 2002, str. 56–75.
- Dancy, J. (2004) *Ethics without Principles*, Oxford: Clarendon Press.
- DePaul, M. (2006) "Intuitions in Moral Inquiry" v: D. Copp (ur.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2006, str. 595–623.
- DePaul, M. in Ramsey, W (ur.) (1998) *Rethinking Intuition – The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Dworkin, G. (2006) "Theory, Practice and Moral Reasoning" v: D. Copp (ur.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2006, str. 624–44.
- Gendler Szabo, T. (2002) "Thought Experiments" v: *Encyclopedia of Cognitive Science*. NY/London: Nature/Routledge, 2002, str. 388–94.
- Greene, J. in Haidt, J. (2002) "How (and Where) Does Moral Judgment Work?", *Trends in Cognitive Science*, 6, str. 517–23.
- Gutting, G. (1998) "'Rethinking Intuition': A Historical and Metaphilosophical Introduction", v: M. R. DePaul in W. Ramsey (ur.) *Rethinking Intuition – The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998, str. 3–13.
- Haidt, J. (2001) "The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review*, 108, str. 814–34.
- Hooker, B. W. (2002) "Intuitions and Moral Theorizing", v: P. Stratton-Lake (ur.) *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, Oxford: Oxford University Press, 2002, str. 161–83.
- Jackson, F. (2000) *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, New York: Oxford University Press.
- McBain, J. (2005) "Moral Theorizing and Intuition Pumps; Or, Should We Worry about People's Everyday Intuitions Regarding Ethical Issues?" *The Midwest Quarterly*, 46, str. 268–83.
- Potrč, M. (2004) "Ravnotežje", *Časopis za kritiko znanosti*, 217–18, str. 448–53.
- Prichard, H. A. (2005[1912]) "Ali moralna filozofija temelji na zmoti" (prev. V. Strahovnik), *Analiza*, 9 (4/2005), str. 93–105.
- Rawls, J. (1999[1971]) *A Theory of Justice (Revised Edition)*, Cambridge, MA: Belknap Press, Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001[1951]) "Outline of a Decision Procedure for Ethics", v: J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, MA. – London: Harvard University Press, 2001, str. 1–19.
- 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. (2005) "Ethics and Intuitions", *The Journal of Ethics*, 9, str. 331–52.
- Sinnott-Armstrong, W., (2006) "Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology", v: T. Horgan in M. Timmons (ur.) *Metaethics After Moore*, Oxford: Clarendon Press, 2006, str. 339–65.
- Sosa, E. (1998) "Minimal Intuition", v: M. R. DePaul in W. Ramsey (ur.) *Rethinking Intuition – The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998, str. 257–69.
- Sosa, E. (2006) "Intuitions and Truth", v: P. Greenough in M. P. Lynch (ur.) *Truth and Realism*, New York: Oxford University Press, 2006, str. 208–26.
- Strahovnik, V. (2004) "Rawls o dveh pojmovanjih moralnih načel in njegova kritika intuicionizma", *Časopis za kritiko znanosti*, 217–18, str. 436–47.
- Strahovnik, V. (2005) "Intuicionizem, moralni konflikt in pluralizem dolžnosti", *Analiza*, 9(4/2005), str. 106–29.

- Strahovnik, V. (2006) "Moral Dilemmas, Conflict of Duties and Intuitionist Notion of Prima Facie Duty", v: J. Juhant in B. Žalec (ur.) *Person and Good*, Münster: Lit Verlag, 2006, str. 241–53.
- Timmons, M. (2002) *Moral Theory: An Introduction*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Ule, A. (2004) "Ali je refleksivno ravnotežje mogoče družbeno posplošiti", *Časopis za kritiko znanosti*, 217–18, str. 381–392.
- Williams, B. (1995) "What Does Intuitionism Imply", v: *Making Sense of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 182–91.