

I. PREDMET ETIKE

1. Ni težko opozoriti na nekatere od naših vsakodnevnih sodb, katerih resničnost nedvomno zanima etiko. Ko rečemo »Ta in ta je dober človek« ali »Ta fant je podlež«; ko se vprašamo: »Kaj bi moral storiti?« ali pa »Ali bi bilo narobe, če bi ravnal tako?«; ko tvegamo opazke kot »Zmernost je vrlina, pijanost pa hiba«, je nedvomno stvar etike, da razpravlja o takih vprašanjih in izjavah; da dokazuje, kateri odgovor na vprašanje, kaj bi bilo prav storiti, je resničen, in da razgrne razloge za prepričanje, da so naše izjave o značaju oseb ali o moralnosti dejanj resnične ali neresnične. Kadar oblikujemo izjave, ki vključujejo izraze kot »vrlina«, »hiba«, »dolžnost«, »prav«, »treba je«, »dobro«, »slabo«, v veliki večini primerov oblikujemo etične sodbe; in če želimo razpravljati o njihovi resničnosti, bomo s tem razpravljali o etični temi.

Vse to ni sporno, vendar pa še zdaleč ne definira področja etike. To področje bi lahko dejansko opredelili kot celotno resnico o tem, kar je obenem skupno vsem takim sodbam in značilno (peculiar) zanje. Toda vprašanje »Kaj je tisto, kar jim je vsem skupno in kar je hkrati značilno zanje?« si velja še zastaviti. Priznani etični filozofi so nanj različno odgovarjali, nobeden od odgovorov pa morda ni povsem zadovoljiv.

2. Če si ogledamo primere, kakršni so navedeni zgoraj, morda ne bomo preveč zgrešili, če rečemo, da se vsi ukvarjajo z »ravnanjem« – z vprašanjem, kaj je v človeškem ravnanju dobro in kaj slabo, kaj prav in kaj narobe. Kadar namreč rečemo o nekem človeku, da je dober, navadno mislimo, da ravna pravilno; in ko pijanost označimo za hibo, s tem običajno mislimo, da se je narobe ali pregrešno zapijati. Ime »etika« je najtesneje povezano s tako razpravo o človeškem ravnanju. Z njo je povezano po izvoru, ravnanje pa je brez dvoma

daleč najpogostejši in v splošnem najbolj zanimiv predmet etičnih sodb.

Skladno s tem lahko ugotovimo, da je veliko etičnih filozofov pripravljenih kot ustrezno "definicijo" etike sprejeti trditev, da se etika ukvarja z vprašanjem, kaj je dobro ali slabo v človeškem ravnanju. Verjamejo, da je njeno preučevanje upravičeno omejeno na »ravnanje« ali »prakso«, in strinjajo se s tem, da pokriva oznaka »praktična filozofija« vse teme, s katerimi ima etika opraviti. Ne da bi se spuščal v razpravo o pravem pomenu besede (besedna vprašanja je namreč najbolje prepustiti piscem slovarjev in drugim, ki jih zanima literatura; filozofija, kot bomo videli, nima z njimi nič opraviti), pa lahko rečem, da nameravam sam izraz »etika« uporabljati v širšem pomenu – v prid takšni rabi govori po mojem mnenju dovolj razlogov. Z njim bom označeval preučevanje, za katero v vsakem primeru nimamo druge besede: splošno preučevanje tega, kaj je dobro.

Etika se nedvomno ubada z vprašanjem, kakšno je dobro ravnanje; toda če nam ni pripravljena pojasniti, kaj je dobro, in pa, kaj je ravnanje, s svojim spraševanjem očitno ne pričinja na samem začetku. »Dobro ravnanje« je namreč sestavljen pojem: vsako ravnanje ni dobro, nekatera so prav gotovo slaba in druga so lahko nevtralna. Po drugi strani pa so lahko razen ravnanja dobre tudi druge stvari; če je tako, pa »dobro« označuje neko lastnost, ki jima je z ravnanjem skupna; tako da bomo, če se izmed vseh dobrih stvari lotimo zgolj preučevanja dobrega ravnanja, tvegali, da zamenjamo to lastnost za katero drugo, ki je ostale dobre stvari ne delijo z dobrim ravnanjem; s tem pa bomo naredili napako glede etike celo v tem omejenem pomenu, ker pač ne bomo dognali, kakšno je dobro ravnanje v resnici. Mnogi avtorji, ki so se v svojem preučevanju omejili na ravnanje, so v resnici zagrešili omenjeno napako. Sam se ji bom torej skušal izogniti s tem, da si bom najprej ogledal dobro nasploh, v upanju, da bo, če nam uspe doseči gotovost glede tega, precej lažje odgovoriti na vprašanje o dobrem ravnanju: vsi namreč dobro vemo, kaj je

»ravnanje«. Naše prvo vprašanje se torej glasi: Kaj je dobro? in pa Kaj je slabo?, razpravo o tem vprašanju (ali o teh vprašanjih) pa imenujem etika, kajti ta veda jo mora vsekakor vključevati.

3. To vprašanje pa lahko razumemo na različne načine. Če bi, denimo, vsak od nas dejal »Zdaj mi gre dobro« ali »Včeraj sem dobro večerjal«, bi vsaka od teh izjav sicer v nekem smislu bila odgovor na naše vprašanje, a po vsej verjetnosti napačen. Podobno bo v primeru, ko A vpraša B, v katero šolo bi moral poslati svojega sina, B prav gotovo odvrnil z etično sodbo. In enako velja za sleherno porazdelitev hvale ali graje komur koli ali čemur koli, ki ali kar je obstajal(o), obstaja ali pa bo obstajal(o), da priskrbi nek dogovor na vprašanje "Kaj je dobro?". V vseh naštetih primerih o neki posamični stvari sodimo, da je dobra ali slaba: na vprašanje »Kaj?« odgovarjamo s »To«. Znanstvena etika pa vprašanja ne razume na tak način. Niti en sam izmed milijona tovrstnih resničnih odgovorov ne more postati del etičnega sistema, pa čeprav mora ta veda vsebovati razloge in načela, ki zadoščajo za oceno njihove resničnosti. V preteklem, sedanjem in prihodnjem svetu je vse preveč oseb, stvari in dogodkov, da bi lahko katera koli veda zaobsegla razpravo o njihovih posamičnih zaslugah. Etika se torej sploh ne ukvarja s tovrstnimi edinstvenimi, posamičnimi, povsem individualnimi dejstvi, z dejstvi, s katerimi so se vsaj delno prisiljene ukvarjati take vede kot zgodovina, geografija in astronomija. Iz istega razloga pa tudi ni naloga etičnega filozofa dajati osebne nasvete ali svarila.

4. Vprašanje »Kaj je dobro?« pa lahko razumemo še na drug način. »Knjige so dobre« bi bil en odgovor nanj, čeprav neresničen, saj so nekatere knjige v resnici zanič. Tovrstne etične sodbe dejansko sodijo v etiko, čeprav se z mnogimi od njih ne bom posebej ukvarjal. Podobna je sodba »Ugodje je dobro«, z resničnostjo katere bi se etika nedvomno morala ukvarjati, pa čeprav še zdaleč ni tako pomembna kot neka druga sodba, ki ji bomo kmalu namenili precej več pozornosti, namreč

»Ugodje je edina dobra stvar«. Na tovrstne sodbe naletimo v knjigah o etiki, ki vsebujejo seznam »vrlin«, na primer v Aristotelovi »(Nikomahovi) Etiki«. Toda sodbe povsem iste vrste hkrati tvorijo jedro preučevanja, ki je po splošnem mnenju precej drugačno in manj ugledno od etike, to je kazuistike. Včasih slišimo, da se kazuistika razlikuje od etike po tem, da je precej bolj podrobna in posamična, medtem ko je etika precej bolj splošna. Pomembno pa je opozoriti, da se tudi kazuistika ne ukvarja z ničimer, kar bi bilo povsem posamično – posamično v edinem smislu, ki nam omogoča zarisati povsem natančno mejo med posamičnim in tem, kar je splošno. Ne ukvarja se s posamičnim v pravkar navedenem pomenu, v pomenu torej, v katerem je ta knjiga posamična knjiga in v katerem je nasvet A-jevega prijatelja posamičen nasvet. Kazuistika je morda bolj posamična in etika bolj splošna, to pa pomeni le, da gre med njima za razliko v stopnji, in ne v vrsti. Kar tako ali tako velja za »posamično« in »splošno« vselej, kadar ju uporabljamo v tem običajnem, a neustreznem pomenu. Kolikor se etika loteva izdelovanja seznamov vrlin ali naštevanja sestavin ideala, je nerazločljiva od kazuistike. Obe se ukvarjata s tem, kar je splošno, v istem smislu, v katerem se s tem, kar je splošno, ukvarjata tudi fizika in kemija. Podobno kot si kemija prizadeva odkriti, kakšne lastnosti ima kisik, *kjer koli se pojavi*, in je ne zanimajo zgolj lastnosti tega posamičnega primerka kisika, poskuša tudi kazuistika ugotoviti, katera dejanja so dobra *povsod, kjer koli se pojavijo*. Po tej plati velja tako etiko kot kazuistiko razvrstiti skupaj s takimi vedami, kot so fizika, kemija in fiziologija, in ju strogo ločiti od skupine ved, kamor sodita zgodovina in geografija. Dodati velja, da so kazuistične raziskave spričo svojega podrobnega značaja fiziki in kemiji pravzaprav bližje od tistih, ki jih običajno uvrščamo v etiko. Tako kot se fizika ne more zadovoljiti z odkritjem, da se svetloba širi z valovanjem etra, temveč poskuša odkriti poseben značaj valov etra, ki ustreza vsaki posamični barvi, tudi kazuistika ne sme obstati pri splošnem zakonu, da je radodarnost vrlina, temveč mora poskusiti odkriti relativno vrednost vsake posamezne oblike radodar-

nosti. Kazuistika je tako del ideala etične znanosti in etika ne more biti popolna brez nje. Slabosti kazuistike niso načelne narave; njenemu cilju in predmetu ni moč ničesar očitati. Neuspeh je doživela izključno zato, ker je ta snov preveč zapletena, da bi jo lahko pri našem trenutnem znanju ustrezno obravnavali. Kazuisti v primerih, ki jih obravnavajo, ne zmorejo identificirati tistih prvin, od katerih je odvisna njihova vrednost. Zato pogosto pripisujejo enako vrednost primeroma, ki sta si v resnici podobna zgolj v nekem drugem vidiku. Pogosto poguben vpliv takih raziskav velja v prvi vrsti pripisati tovrstnim napakam. Kazuistika je namreč cilj etičnega raziskovanja, zato se je ne moremo zanesljivo lotiti na začetku, ampak kvečjemu na koncu našega preučevanja.

5. Naše vprašanje »Kaj je dobro?« pa bi lahko imelo še en pomen. Morda ne želimo izvedeti toliko, katera stvar ali stvari so dobre, temveč raje, kako bi bilo treba definirati »dobro«. Te raziskave, ki v celoti sodi v etiko in nima nič opraviti s kazuistiko, se bomo lotili najprej.

Omenjenemu poizvedovanju velja nakloniti posebno pozornost, ker gre pri definiciji »dobrega« za najbolj temeljno etično vprašanje. To, na kar se nanaša beseda »dobro«, je namreč z izjemo njegovega nasprotja, »slabega«, edini enostaven predmet misli, ki je značilen za etiko. Definicija »dobrega« je potemtakem najbolj bistvena prvina definicije etike; napake v zvezi z njo pa vodijo do veliko večjega števila zmotnih etičnih sodb kot katera koli druga napaka. Vse dokler si tega izhodiščnega vprašanja v celoti ne razjasnimo, resničnega odgovora nanj pa jasno ne prepoznamo, je preostanek etike z vidika sistematičnega znanja povsem neuporaben. Resnične etične sodbe, s kakršnimi smo se ukvarjali zgoraj, lahko res oblikujejo tako tisti, ki poznajo odgovor na omenjeno vprašanje, kot oni, ki ga ne; in nesporno lahko obe skupini ljudi živita enako dobro življenje. Je pa skrajno neverjetno, da bi lahko bile tudi najbolj splošne etične sodbe brez resničnega odgovora na to vprašanje enako zanesljive; prav kmalu bom pokazal, da je najhujše napake v veliki meri zagrešilo spre-

jemanje neresničnega odgovora. Vsekakor pa je nemogoče, da bi lahko, dokler ne poznamo odgovora na to vprašanje, kdor koli vedel, kakšna je evidenca za poljubno etično sodbo. Glavni predmet etike kot sistematične znanosti pa je ravno v tem, da poda pravilne razloge za prepričanje, da je ta ali ona stvar nekaj dobrega; brez odgovora na omenjeno vprašanje pa se do takih razlogov ne moremo dokopati. Ne glede na dejstvo, da nas zgrešen odgovor vodi do zgrešenih sklepov, je torej pričujoče poizvedovanje kar najbolj pomemben in nepogrešljiv del znanosti etike.

6. Kaj je torej dobro? Kako ga definirati? To bi se lahko zdelo besedno vprašanje. Definicija pogosto pomeni izraziti pomen ene besede z drugimi besedami. ~~A~~to ni definicija, za kakršno mi gre. Tovrstne definicije ne morejo imeti odločilnega pomena nikjer drugje kot v leksikografiji. Če bi me zanimala taka definicija, bi si moral najprej ogledati, kako ljudje običajno uporabljajo besedo »dobro«; a mene ne zanima njena prava raba, kot jo določa navada. V resnici bi bilo nemumno, če bi jo skušal uporabiti za označevanje nečesa, česar običajno ni označevala: če bi, denimo, oznanil, da je treba pri besedi »dobro«, kadar koli jo bom uporabil, pomisliti na predmet, ki ga običajno označujemo z besedo »miza«. Besedo bom zato uporabljal v pomenu, v katerem jo po mojem mnenju običajno uporabljamo; hkrati pa nisem preveč vnet za razpravo o tem, ali v resnici drži, da jo uporabljamo v tem pomenu. Zanima me zgolj tisti predmet ali ideja, za katerega pravilno ali zgrešeno menim, da ga ali jo beseda v svoji običajni rabi izraža. Kar želim raziskati, je značaj tega predmeta ali ideje in glede tega bi prav rad dosegel soglasje.

Toda če razumemo vprašanje tako, se lahko komu zdi moj odgovor precejšnje razočaranje. Moj odgovor na vprašanje "Kaj je dobro?" je, da je dobro dobro in da je s tem razprave konec. In če me vprašajo »Kako naj definiramo dobro?«, jim odgovarjam, da se ga ne da definirati in da je to vse, kar lahko povem o tem. A naj sta ta dva odgovora še tako nerazveseljiva, njun pomen je neprecenljiv. Bralcem, ki jim ni tuja

filozofska terminologija, lahko njuno pomembnost ponazorim rekoč, da pomenita naslednje: da so vse trditve o dobrem sintetične in nobena od njih analitična; to pa je vse prej kot trivialno spoznanje. Isto stvar lahko bolj poljudno izrazimo rekoč, da nam, če imam prav, ne bo mogel nihče vsiljevati aksiomov, kakršna sta »Ugodje je edina dobra stvar« ali »Dobro je to, kar je zaželeno«, pod pretvezo, da »je takšen pač pomen besede«.

7. Oglejmo si tedaj omenjeno stališče. Moj poduk je, da je »dobro« enostaven pojem, podobno kot »rumeno«; da to, kar velja za rumeno, namreč da nekomu, ki še ne ve, kaj je rumeno, tega ne moreš na noben način pojasniti, velja tudi za dobro. Definicije, po katerih sem sam spraševal, take, ki opisujejo stvarno naravo predmeta ali pojma, označenega z zadevno besedo, in ki nam ne povedo zgolj, v kakšnem pomenu se beseda uporablja, so mogoče le tedaj, kadar sta zadevni predmet oziroma pojem sestavljen. Konja lahko definiramo, ker ima veliko različnih lastnosti in kvalitet, ki jih je mogoče naštet. Ko pa jih enkrat po vrsti naštejemo, ko konja enkrat skrčimo na njegove najpreprostejše izraze, pa se teh izrazov samih ne da več dalje definirati. So preprosto nekaj, o čemer mislimo ali kar zaznavamo, in nikogar, ki o njih ne more misliti ali jih zaznavati, ne moremo nikoli, s pomočjo nobene definicije seznaniti z njihovim značajem. Temu bi se dalo oporekati rekoč, da vendar zmoremo drugim opisati stvari, ki jih niso nikoli videli ali o njih razmišljali. Človeku lahko tako na primer pojasnimo, kaj je himera, tudi če ni nikoli ničesar slišal o njej ali je sam videl. Povemo mu lahko, da je to žival z glavo in trupom levinje, kozjo glavo, ki poganja iz sredine hrbta, in s kačo namesto repa. A pri opisanem predmetu gre za stvar, ki jo v celoti sestavljajo deli, s katerimi smo vsi dodobra seznanjeni – kača, koza, levinja; poznamo pa tudi način, kako je treba te dele sestaviti, ker vemo, kaj pomeni sredina levinjinega hrbta in kje ima navado zrasti njen rep. In enako velja za vse poprej neznane predmete, ki jih lahko definiramo: vsi so sestavljeni iz delov, ki

na prvi ravni dopuščajo podobno definicijo, za katere pa mora nujno veljati, da jih je v končni fazi mogoče skrčiti na enostavnejše dele, ki se jih ne da več dalje definirati. A kot rečeno, pri rumenem in dobrem ne gre za sestavljena, ampak za tisto vrsto enostavnih pojmov, iz katerih gradimo definicije in pri katerih se moč nadaljnega definiranja izgubi.

8. Ko za Websterjevim slovarjem ponovimo »Definicija konja je »štirinožni kopitar iz rodu Equus«, lahko s tem mislimo troje. ~~Lahko~~ Lahko da mislimo zgolj: »Ko rečem 'konj', morate razumeti, da govorim o štirinožnem kopitarju iz rodu Equus«. To bi lahko imenovali samovoljna besedna definicija: in nočem reči, da se dobrega ne da definirati v tem pomenu besede. ~~Mislimo~~ Mislimo lahko, kot bi moral misliti Webster: »Ko večina Angležev reče 'konj', misli s tem na štirinožnega kopitarja iz rodu Equus.« Temu bi lahko rekli prava besedna definicija in sam ne zanikam, da se dobro da definirati v tem pomenu besede, ker je namreč nedvomno mogoče odkriti, kako ljudje uporabljajo to besedo, drugače ne bi bili mogli nikoli vedeti, da lahko »dobro« prevedemo v nemščino z »gut«, v francoščino pa z »bon«. Lahko pa ~~imamo~~ imamo z definicijo konja v mislih nekaj precej bolj pomembnega – da je določen predmet, ki ga vsi poznamo, sestavljen na določen način: da ima štiri noge, glavo, srce, jetra, itn. in da urejajo dele te zgradbe natančni medsebojni odnosi. Ko zanikam, da bi se dalo dobro definirati, merim na ta pomen. Pravim, da dobro ni sestavljeno iz delov, s katerimi bi ga v našem duhu lahko nadomestili, kadar mislimo o njem. O konju lahko razmišljamo enako jasno in pravilno, če namesto nanj kot celoto mislimo na vse njegove dele in njihove medsebojne povezave: o tem, kaj konja razlikuje od osla, bi lahko po moje na tak način razmišljali enako dobro, enako pravilno (truly), kot to počnemo sicer, le nekoliko težje; medtem ko ne obstaja nič takega, s čimer bi lahko zamenjali dobro, in samo to imam v mislih, ko pravim, da se dobrega ne da definirati.

9. Pa vendar se bojim, da mi še vedno ni uspelo odstraniti poglavitne težave, ki nam preprečuje sprejeti trditev, da se

dobro – PRIDEVNIK

dobrina – SAMOSTALNIK = "to, kar je dobro"

dobrega ne da definirati. Nočem reči, da se dobrine (the good), tega, kar je dobro, zato ne da definirati; če bi mislil tako, ne bi smel pisati o etiki, zakaj moj glavni cilj je pomagati odkriti to definicijo. Na stališču, da se dobrega ne da definirati, vztrajam prav zato, ker verjamem, da bomo samo na ta način zmanjšali nevarnost, da bi v našem iskanju definicije »dobrine« zašli na stranpota. Naj poskusim pojasniti razliko med obema. Domnevam, da smemo predpostaviti, da je »dobro« pridevnik. Potemtakem mora biti »dobrina«, »to, kar je dobro«, samostalnik, ki mu pripada pridevnik »dobro«: biti mora celota tega, za kar bo pridevnik veljal, in pridevnik mora vedno resnično veljati zanj. Če je to nekaj, za kar bo pridevnik veljal, pa mora biti nekaj različnega od pridevnika samega; in celota tega različnega nekaj, kar koli že je, bo naša definicija dobrine (the good). To nekaj bo lahko imelo še druge pridevnike razen pridevnika »dobro«, ki bodo veljali zanj. Lahko bo na primer polno ugodja; lahko bo inteligentno; in če sta ta dva pridevnika zares del njegove definicije, potem bo prav gotovo res, da sta ugodje in inteligenca dobra. In mnogi ljudje po vsemu sodeč mislijo, da takrat, ko pravimo »Ugodje in inteligenca sta dobra«, ali pa »Edino ugodje in inteligenca sta dobra«, definiramo »dobro«. Seveda ne morem zanikati, da lahko tovrstne trditve včasih imenujemo definicije; o običajni rabi te besede ne vem dovolj, da bi se lahko opredelil do tega vprašanja. Poudariti pa želim, da tega nimam v mislih, ko pravim, da definicija dobrega ni mogoča, in da v primeru ponovne rabe te besede ne bom uporabljal v takem pomenu. Trdno verjamem, da je resnično trditev podobne oblike kot »Inteligenca je dobra in edino inteligenca je dobra« mogoče najti; če to ne bi bilo res, bi bila naša definicija dobrine nemogoča. Kakor stvari stojijo, sem prepričan, da dobrino lahko definiramo, kljub temu pa še naprej vztrajam, da se dobrega kot takega ne da definirati.

10. »Dobro«, če z njim mislimo na tisto kvaliteto, za katero trdimo, da pripada stvari, kadar o njej rečemo, da je dobra, torej ne dopušča definicije v najpomembnejšem pomenu te

besede.¹¹ Najpomembnejši pomen »definicije« pa je tisti, v katerem definicija izreka, kateri deli stalno sestavljajo določeno celoto; in »dobro« v tem pomenu ne dopušča definicije, ker je enostavno in nima delov. Kot tako sodi med nepreštevne predmete misli, ki sami ne dopuščajo definicije, ker gre pri njih za končne izraze, s pomočjo katerih je treba definirati vse tisto, kar je mogoče definirati.¹² Po premisleku postane očitno, da mora biti takih izrazov neskončno mnogo; ker pač ne moremo ničesar definirati drugače kot z razčlenitvijo, ki nas, ko jo privedemo do skrajne točke, napoti na nekaj, kar je enostavno različno od vsega drugega in kar zmora s pomočjo te končne različnosti, pojasniti posebnost celote, ki jo definiramo: vsaka celota namreč vsebuje nekaj delov, ki so ji skupni z drugimi celotami. Torej ni nič notranje problematičnega v trditvi, da »dobro« označuje enostavno kvaliteto, ki se je ne da definirati. Obstaja veliko drugih primerkov takih kvalitete.

dobro/
rumeno

Vzemimo, na primer, rumeno. Lahko bi ga poskusili definirati s pomočjo opisa njegovega fizikalnega ekvivalenta: navedli bi lahko, kakšna svetlobna nihanja morajo zadeti normalno oko, da lahko zaznamo rumeno. Kratek premislek pa zadošča, da ugotovimo, da z rumenim ne mislimo omenjenih svetlobnih nihanj. Ta tudi niso tisto, kar zaznavamo. Pravzaprav ne bi bili nikoli zmožni odkriti njihovega obstoja, če nas ne bi bila najprej osupnila očitna kvalitativna razlika med različnimi barvami. Največ, kar smo upravičeni reči o teh nihanjih, je, da so tisto, kar se v prostoru ujema z rumenim, ki ga zaznavamo.

Pa vendar je do tako preproste napake v zvezi z »dobrim« kar pogosto prihajalo. Lahko da drži, da so vse dobre stvari tudi nekaj drugega, podobno kot je res, da vse rumene stvari proizvajajo določeno vrsto nihanja v svetlobi. In dejstvo je, da si etika prizadeva spoznati te druge lastnosti, ki so skupne vsem dobrim stvarem. Toda vse preveč filozofov je mislilo, da z imenovanjem teh drugih lastnosti pravzaprav definirajo dobro; da te lastnosti v resnici niso preprosto »nekaj drugega«,

temveč nekaj popolnoma in v celoti istovetnega z dobroto. ^{natural.} Za tako stališče predlagam ime »naturalistična zmeta« in v ^{zmeta} tem, kar sledi, ga bom poskušal ovreči.

11. Premislimo, kaj pravijo omenjeni filozofi. Vnaprej pa naj opozorim, da med njimi ni soglasja. Ne trdijo le, da imajo oni sami pravilno stališče o tem, kaj je dobro, temveč si prizadevajo dokazati, da se vsi ostali, ki izjavljajo, da je dobro nekaj drugega, motijo. Tako bo eden zatrjeval, da je dobro ugodje, nekdo drug pa morda, da je dobro to, kar je zaželeno; pri čemer bo vsak od njiju vneto dokazoval, da se drugi moti. Kako je to mogoče? Eden od njiju pravi, da dobro ni nič drugega kakor predmet želje in poskuša obenem dokazati, da dobro ni ugodje. Vendar pa iz njegove prve izjave, da dobro pomeni preprosto predmet želje, izhaja v zvezi z njegovim dokazom ena od naslednjih dveh stvari:

(1) Lahko poskuša dokazati, da predmet želje ni ugodje. A če je to vse, kje je potem tu njegova etika? Stališče, ki ga zagovarja, je zgolj psihološko. Želja je nekaj, kar se pojavlja v našem duhu, ugodje pa nekaj drugega, kar se prav tako pojavlja tam; in naš samozvani etični filozof trdi zgolj to, da slednje ni predmet prvega. A kaj ima to opraviti s spornim vprašanjem? Njegov nasprotnik je zagovarjal etično trditev, da ugodje je dobro, in tudi če bi mu uspelo milijonkrat znova in znova dokazati psihološko trditev, da ugodje ni predmet želje, ga ne bo to pripeljalo nič bližje dokazu, da se njegov nasprotnik moti. Položaj je takšen. Nekdo trdi, da je trikotnik krog: nekdo drug na to odvrne »Trikotnik je ravna črta in dokazal ti bom, da imam prav: kajti (to je edini argument) »ravna črta ni krog«. »To bo kar držalo,« bi lahko odgovoril prvi, »kljub temu pa je trikotnik krog in nič od tega, kar si dejal, ne dokazuje nasprotnega. Vse, kar dokazuje, je, da se eden od naju moti, kajti strinja se, da trikotnik ne more biti hkrati ravna črta in krog: medtem ko tega, kdo od naju se moti, ni mogoče dokazati z nobenim zemeljskim pripomočkom, ker ti pač definiraš trikotnik kot ravno črto, jaz pa kot krog.« To je torej ena alternativa, pred katero je postav-

ljena sleherna naturalistična etika; če dobro *definiramo* kot nekaj drugega, tedaj postane nemogoče dokazati, da je katera koli druga definicija napačna, ali celo zavrniti tako definicijo.

(2) Druga alternativa je komaj kaj bolj privlačna. V skladu z njo gre pri razpravi navsezadnje vendarle za besedni spor. Ko A pravi »Dobro pomeni prijetno (pleasant)«, B pa »Dobro pomeni zaželeno«, želita morda izjaviti zgolj to, da je večina ljudi s to besedo označevala to, kar je prijetno, oziroma to, kar je zaželeno. To je kar zanimiv predmet za razpravo: le da ni ta niti za kanček bolj etična kot v prejšnjem primeru. Prav tako ne mislim, da bi bil kateri koli zagovornik naturalistične etike pripravljen priznati, da je imel v mislih samo to. Vsi si nas namreč tako vneto prizadevajo prepričati, da bi morali prav zares storiti to, čemur sami pravijo dobro. »Stori, moli, ravnaj tako, zakaj z besedo 'dobro' običajno označujemo dejanja takega značaja«: tako bi bilo v skladu s tem stališčem bistvo njihovega nauka. In v tisti meri, v kateri nam povedo, kako bi morali ravnati, je njihov nauk resnično etičen, prav takšen, kakršen mislijo, da je. Pa vendar, kako popolnoma nesmiseln razlog bi navedli zanj! »Tako moraš ravnati zato, ker večina ljudi za označevanje tovrstnega ravnanja uporablja določeno besedo.« »Reči moraš nekaj, kar ni res, zato ker večina ljudi to imenuje laganje.« Ta argument je prav tako dober kot prejšnji! Spoštovana gospoda, kar želimo izvedeti od vas kot učiteljev etike, ni, kako ljudje uporabljajo določeno besedo; niti to ne, katere vrste dejanj odobravajo, o čemer prav gotovo lahko sklepamo iz načina rabe besede »dobro«; kar želimo izvedeti, je preprosto, kaj je dobro. Lahko se celo strinjamo, da je to, kar je za večino ljudi dobro, zares dobro; tako da bomo v vsakem primeru radi slišali njihovo mnenje; ko pa rečemo »njihovo mnenje o tem, kar je dobro«, imamo v mislih to, kar rečemo; ne zanima nas, ali stvar, na katero mislijo, imenujejo »konj« ali »miza« ali »stol«, »gut« ali »bon« ali »αγαθός«, temveč želimo vedeti, kaj je tisto, kar poimenujejo s temi besedami. Ko pravijo »Ugodje je dobro«, je težko

verjeti, da mislijo s tem zgolj »Ugodje je ugodje« in nič drugega.

12. Vzemimo, da nekdo reče: »Jaz sem zadovoljen,« in da to ni ne laž in ne pomota, temveč resnica. A če je resnica, kaj pomeni? Pomeni, da ima njegov duh (mind), določen opredeljen duh, ki se po določenih opredeljenih značilnostih razlikuje od vseh drugih, v tistem trenutku določeno opredeljeno občutje, imenovano ugodje. »Zadovoljen« ne pomeni ničesar drugega kot uživati in čeprav lahko uživamo v večji ali manjši meri, ter celo, sprejmimo za trenutek to možnost, izkusimo različne vrste ugodja (have one or another kind of pleasure), imamo vendar, kolikor gre za ugodje, najsi ga je več ali manj in najsi je že take ali drugačne vrste, opraviti z neko določeno stvarjo, ki se je nikakor ne da definirati, z neko stvarjo, ki ostaja v vseh mogočih različnih stopnjah in v vseh mogočih različnih vrstah enaka. Lahko sicer povemo, v kakšnih odnosih je z drugimi stvarmi, na primer, da se nahaja v duhu, da povzroča željo, da se je zavedamo, itn., te odnose lahko opišemo, ne moremo pa je definirati. In če bi poskušal kdor koli definirati ugodje podobno kot kak drug naravni predmet, če bi kdor koli dejal, denimo, da ugodje pomeni vtis rdečega (red), in iz tega izpeljeval, da je to ugodje barva, bi se mu upravičeno posmehovali in z dvomom sprejemali njegove prihodnje izjave o ugodju. Ta zmota bi bila enaka tisti, ki sem jo poimenoval naturalistična. Da »zadovoljen« ne pomeni »imeti vtis rdečega« ali kar koli drugega, nam ne onemogoča dojeti, kaj v resnici pomeni. Zadošča nam znanje o tem, da »zadovoljen« pomeni »imeti občutek ugodja«, in čeprav se ugodja nikakor ne da definirati, čeprav je zgolj ugodje in nič drugega, nam vendar ni težko reči, da smo zadovoljni. Razlog za to je seveda, da ko rečem »Jaz sem zadovoljen« (I am pleased), s tem ne mislim, da sem »jaz« isto kot »uživati« (having pleasure). Podobno neproblematično je reči »Ugodje je dobro« in kljub temu ne misliti, da je »ugodje« ista stvar kot »dobro«, da ugodje pomeni dobro in da dobro pomeni ugodje. Če bi si zamislil, da sem z bese-

dami »Jaz sem zadovoljen« mislil, da sem natanko ista stvar kot »zadovoljen«, tega ne bi smel imenovati naturalistična zmeta, pa čeprav bi šlo za zmoto, enako tisti, ki sem jo v etičnem kontekstu poimenoval naturalistična. Razlog za to je dovolj očiten. Kadar pomešamo med seboj dva naravna predmeta, definirajoč enega s pomočjo drugega, kadar, denimo, sebe, ki smo en naravni predmet, zamenjamo z »zadovoljen« ali z »ugodje«, ki sta drug naravni predmet, nimamo nobenega razloga za to, da takšno zmoto označimo za naturalistično. Če pomešamo »dobro«, ki ni v enakem smislu naravni predmet, s katerim koli naravnim predmetom, pa tak razlog imamo; da smo zmoto zagrešili v zvezi z »dobrim«, jo posebej odlikuje in ta posebna zmeta si zaradi svoje pogostosti zasluži posebno ime. Kar zadeva razloge, zaradi katerih v dobrem ne gre videti naravnega predmeta, si bomo razpravo o njih prihranili za kasneje. Za zdaj naj zadošča tale misel: tudi če bi bilo dobro naravni predmet, to ne bi niti za kanec spremenilo značaja zmote ali zmanjšalo njene pomembnosti. Vse, kar sem zapisal o njej, bi ostalo enako resnično, le ime, ki sem ga izbral zanjo, bi ne bilo več tako posrečeno, kot sem upal. Ime pa me še zdaleč ne zanima tako zelo kot sama zmeta. Vseeno je, kako jo imenujemo, če smo jo le sposobni prepoznati, kadar naletimo nanjo. Pa vendar, kljub temu da lahko nanjo naletimo v malone vsaki knjigi o etiki, jo le redko prepoznamo: in prav zato jo je nujno ponazoriti s kar največ primeri, koristno pa ji je tudi dati ime. V resnici gre za precej preprosto zmoto. Ko rečemo, da je pomaranča rumena, ne mislimo, da nas naša izjava zavezuje k stališču, da »pomaranča« ne pomeni nič drugega kakor »rumeno« ali da ne more biti nič drugega kot zgolj pomaranča rumeno. Vzemimo, da je pomaranča tudi sladka! Ali nas to zavezuje k sklepu, da je »sladko« natanko ista stvar kot »rumeno«, da moramo »sladko« definirati kot »rumeno«? In vzemimo, da sprejemamo, da »rumeno« pomeni zgolj »rumeno« in nič drugega, ali bomo zaradi tega kaj težje verjeli, da so pomaranče rumene? Gotovo da ne; ravno narobe, povsem nesmiselno bi bilo reči, da so pomaranče rumene, če

"pomaranča
je
rumena"
}

"ugodje
je
dobro"

rumeno v končni fazi ne bi pomenilo zgolj »rumeno« in nič drugega – to je, če ne bi bilo res, da se ga nikakor ne da definirati. O rumenih stvareh si ne bi mogli pridobiti nobenega jasnega znanja – s svojo znanostjo bi obtičali na samem začetku, če bi bili zavezani stališču, da vse, kar je rumeno, pomeni natanko isto stvar kot rumeno. Ugotoviti bi morali, da smo prisiljeni verjeti, da je pomaranča natanko ista stvar kot pručka, kos papirja, limona ali kar koli drugega. Dokazali bi lahko celo vrsto nesmislov, toda ali bi nas to kakor koli približalo resnici? Zakaj naj bi bilo potemtakem kaj drugače z »dobrim«? Zakaj naj bi, s tem ko trdim, da je dobro dobro in da se ga ne da definirati, zanikal, da je ugodje dobro? Ali je kaj problematičnega v stališču, da sta oba hkrati resnična? Prav nasprotno, nobenega smisla nima reči, da je ugodje dobro, če dobro ni nekaj drugega od ugodja. Kar zadeva etiko, je dokaz, za katerega si prizadeva gospod Spencer, da namreč porast ugodja sovpada s porastom življenja, povsem brez koristi, če dobro ne pomeni ničesa drugega tako od življenja kot od ugodja. Na enak način bi se lahko lotil dokazovanja, da je pomaranča rumena, sklicujoč se na dejstvo, da je vedno zavita v papir.

13. Če dejansko ni res, da »dobro« označuje nekaj enostavnega, česar se ne da definirati, potem nam pravzaprav preostaneta le dve alternativni: »dobro« označuje bodisi kompleks, dano celoto, o pravilni razčlenitvi katere se lahko mnenja razhajajo, ali pa ne pomeni ničesar in etika kot znanost ne obstaja. Etični filozofi se v svojih prizadevanjih, da bi definirali dobro, takih posledic praviloma niso zavedali. Zatekali so se k argumentom, ki vključujejo enega ali pa kar oba nesmisla, obravnavana v paragrafu 11. Poskuse, da bi definirali dobro, lahko torej upravičeno pripišemo nejasnosti glede možnega značaja definicije. Za utrditev sklepa, da »dobro« označuje enostaven pojem, ki se ga ne da definirati, si je treba ogledati le dve resni alternativni: lahko bi, podobno kot »konj«, označevalo sestavljen pojem ali pa sploh ne bi označevalo ničesar. Toda avtorji, ki so si dovolili definirati dobro, o teh

dveh alternativah niso pretirano razmišljali ali ju resno zagovarjali; sicer pa je mogoče obe zavriniti s preprosto navedbo dejstev.

argument
od drugega
vprašanja

O nepravilnosti hipoteze, da gre pri razhajanju o pomenu dobrega za razhajanje o pravilni razčlenitvi dane celote, najbolj jasno priča dejstvo, da se lahko ob vsaki ponujeni definiciji o tako definirani sestavljeni stvari vedno smiselno vprašamo, ali je sama po sebi dobra. Če vzamemo na primer eno od bolj verodostojnih, a obenem bolj zapletenih ponujenih definicij, bomo v prvem trenutku zlahka pomislili, da bi biti dobro lahko pomenilo biti tisto, za kar si želimo, da bi si želeli. Če torej to definicijo uporabimo na konkretnem primerku in rečemo »Kadar mislimo, da je A dobro, takrat mislimo, da je A ena od stvari, za katere si želimo, da bi si jih želeli«, se nam lahko zdi naša trditev dokaj sprejemljiva. Če pa s preiskavo nadaljujemo in se vprašamo »Ali si je dobro želeli, da bi si želeli A?«, bomo po kratkem premisleku spoznali, da je to vprašanje enako smiselno kot naše izhodiščno vprašanje »Ali je A dobro?« – da pravzaprav zdaj iščemo natanko enako informacijo o želji, da bi si želeli A, kakršno smo prej iskali v zvezi z A-jem samim. Prav tako očitno pa je, da pomena drugega vprašanja ne moremo pravilno razčleniti kot »Ali je želja, da bi si želeli A, ena od stvari, ki bi si jih želeli želeli?«: v svojem duhu namreč ne najdemo nič tako zapletenega, kot je vprašanje »Ali si želimo želeli, da bi si želeli želeli A?«. Še več, vsakdo se bo z ogledom zlahka prepričal, da se predikat te trditve, »dobro«, pozitivno razlikuje od pojma »želje, da bi si želeli«, ki vstopa v njegov subjekt: »Da bi si morali želeli, da bi si želeli A, je dobro« ni preprosto enakovredno »Da bi A moral biti dober, je dobro«. Lahko da drži, da je to, kar si želimo želeli, vedno tudi dobro; morda je res celo obratno: vendar pa je to zelo dvomljivo in golo dejstvo, da zlahka razumemo, kaj pomeni dvomiti o tem, jasno kaže, da imamo pred seboj dva različna pojma.

Za zavrnitev hipoteze, da »dobro« ne pomeni sploh ničesar, zadošča enak premislek. Nič nenavadnega ni v zmotni

domnevi, da če je nekaj univerzalno resnično, potem bi bilo zanikanje tega v sebi protislovno: pomembnost, ki so jo v zgodovini filozofije pripisovali analitičnim trditvam, kaže, kako zlahka zagrešimo tako napako. Na podlagi česar prav lahko zaključimo, da je to, kar izgleda kot univerzalno etično načelo, v resnici istovetna trditev (identical proposition): da če se na primer zdi vse, čemur pravimo »dobro«, prijetno, trditev »Ugodje je dobrina« ne zatrjuje povezanosti med dvema različnima pojmoma, temveč da vkjučuje le enega, namreč pojem ugodja, ki ga zlahka prepoznamo kot ločeno bitnost. Kdor koli bo sam pri sebi skrbno razmislil o tem, na kaj v resnici mislimo, ko se sprašujemo »Ali je ugodje (ali kar koli že) konec koncev dobro?«, pa se bo zlahka prepričal, da ne gre preprosto za ugibanje o tem, ali je ugodje prijetno. In če bo na ta način zaporedoma preizkusil vsako predlagano definicijo, bo morda postal dovolj izveden, da bo uvidel, da ima vsakič pred očmi edinstveni predmet, o povezanosti katerega z vsakim drugim predmetom je mogoče zastaviti ločeno vprašanje. Vsakdo od nas dejansko razume vprašanje »Ali je to dobro?«. Ko mislimo o njem, je stanje našega duha drugačno, kot bi bilo, če bi se vprašali »Ali je to prijetno ali zaželeno ali odobreno?«. Za nas ima poseben pomen, tudi če morda ne dojemamo, zaradi česa je nekaj posebnega. Kadar koli mislimo o »intrinzični vrednosti« ali »intrinzični dragocenosti« (worth) ali pa rečemo, da bi stvar »morala obstajati«, imamo pred očmi edinstven predmet – edinstveno lastnost stvari – ki ga zame označuje »dobro«. Vsakdo se nenehno zaveda tega pojma, čeravno se morda sploh nikoli ne bo zavedel, da se razlikuje od drugih pojmov, ki se jih prav tako zaveda. A za pravilno etično razmišljanje (reasoning) je izjemno pomembno, da se tega dejstva zave; ko mu je značaj problema enkrat razjasnjen, pa bi moralo razčlenjevanje napredovati brez težav.

14. »Dobrega« se torej ne da definirati. Pa vendar je, kolikor vem, enemu samemu etičnemu avtorju, profesorju Sidgwicku, uspelo jasno doumeti in izraziti to dejstvo. Videli bomo, koliko manjka mnogim najbolj priznanim etičnim sistemom do skle-

pov, ki izhajajo iz takšnega uvida. Na tem mestu bom navedel en sam primer, s katerim bom ponazoril pomen in pomembnost načela, da se »dobrega« ne da definirati, ali, kot pravi profesor Sidgwick, da gre pri njem za »nerazčlenljiv pojem«. Na ta primer se profesor Sidgwick sam sklicuje v opombi iz odlomka, v katerem dokazuje, da je »morati (ought) nerazčlenljiv«. ²

»Bentham,« pravi Sidgwick, »razlaga, da njegovo temeljno načelo 'ugotavlja (states), da je največja sreča vseh, za katerih interes gre, pravičen in pristen cilj človeškega ravnanja'; in vendar »se za njegov jezik na drugih mestih v istem poglavju zdi, da namiguje«, da mu beseda »prav(ilno)« pomeni »prispevajoče k splošni sreči«. Profesorju Sidgwicku ne uide, da ti dve izjavi, vzeti skupaj, vodita do nesmiselnega sklepa, da »je največja sreča cilj človeškega ravnanja, ki prispeva k splošni sreči«; in poimenovati ta sklep »temeljno načelo moralnega sistema«, kot to stori Bentham, se mu zdi tako nesmiselno, da ga nazadnje zavrne, češ da Bentham česa takega že ni mogel imeti v mislih. Toda profesor Sidgwick nekje drugje ³ sam trdi, da psihološki egoizem »neredko zamenjujejo z egoističnim hedonizmom«; ta zmešnjava pa, kot bomo videli, sloni na isti naturalistični zmoti, kakršno nakazujejo Benthamove izjave. Profesor Sidgwick torej prizna, da do te zmote, pa naj je še tako nesmiselna, občasno prihaja; in sam se nagibam k misli, da je bil Bentham eden od tistih, ki so jo zagrešili. Mill, kot bomo še videli, jo je prav gotovo. Kakor koli že, najsi je Bentham kriv te zmote ali ne, njegov zgoraj navedeni nauk bomo uporabili za lepo ponazoritev tako te zmote kot tudi pomembnosti nasprotne trditve, namreč da se dobrega ne da definirati.

² Metode etike, 1. knjiga, poglavje iii, § 1 (6. izdaja).

³ Metode etike, 1. knjiga, poglavje iv, § 1.

Oglejmo si ta nauk. Zdi se, da Bentham, vsaj po mnenju profesorja Sidgwicka, namiguje, da beseda »prav(ilno)« pomeni »prispevajoče k splošni sreči«. To samo po sebi nujno še ne vključuje naturalistične zmote. Besedo »prav(ilno)« namreč pogosto uporabljamo za dejanja, ki nam pomagajo doseči to, kar je dobro; dejanja, ki nam služijo kot sredstva za uresničitev ideala in ne kot cilji-po-sebi. Takšne rabe besede »prav(ilno)«, pri kateri z njo označujemo stvari, ki so dobre kot sredstva, ne glede na to, ali so dobre tudi kot cilji, se bom držal tudi sam. Če bi bil Bentham besedo »prav(ilno)« uporabljal v tem pomenu, bi bil lahko povsem neprotislovno definiral prav(ilno) kot »prispevajoče k splošni sreči«; če bi le bil pred tem dokazal (bodite pozorni na ta pridržek) ali vsaj predpostavil kot aksiom, da je splošna sreča dobrina oziroma (kar je temni enakovredno), da je edino splošna sreča nekaj dobrega. V tem primeru bi bil namreč že definiral dobrina kot splošno srečo (stališče, ki je, kot smo videli, povsem združljivo s trditvijo, da se »dobrega« ne da definirati) in ker bi kazalo prav(ilno) definirati kot »prispevajoče k dobriini«, bi v resnici pomenilo »prispevajoče k splošni sreči«. Takšen način izoginitve očitku o zagrešeni naturalistični zmoti pa ni bil tuj niti samemu Benthamu. Njegovo temeljno načelo namreč, kot smo videli, pravi, da je največja sreča vseh vpletenih pravilen in ustrezen cilj človeškega ravnanja. Besedico »prav(ilno)« torej uporabi za cilj kot tak, in ne zgolj za sredstva, ki vodijo do njega; ker je tako, pa prav(ilnega) ne moremo več definirati kot »prispevajoče k splošni sreči«, ne da bi zagrešili omenjeno zmoto. Zdaj postane namreč očitno, da lahko Bentham definicijo pravičnega kot prispevajočega k splošni sreči uporabi v podporo temeljnega načela, da je splošna sreča pravi(lni) cilj, namesto da bi jo sam izpeljal iz tega načela. Če prav(ilno) po definiciji pomeni prispevajoče k splošni sreči, potem je splošna sreča očitno pravičen cilj. Ni torej treba najprej dokazati ali zatrditi, da je splošna sreča pravičen cilj, da bi jo nato pravilno definirali kot prispevajoče k splošni sreči – kar bi bil, mimogrede rečeno, povsem veljaven postopek; nasprotno, definicija pravičnega kot prispevajočega k

splošni sreči dokazuje, da je slednja pravilen cilj – kar pa je povsem neveljaven postopek, saj v tem primeru izjava, da »je splošna sreča pravilen cilj človeškega ravnanja«, sploh ni etično načelo, temveč, kot smo videli, prej trditev o pomenu besed ali o značaju splošne sreče, nikakor pa ne o njeni pravilnosti ali dobroti.

Želel bi se izogniti nesporazumom o teži, ki jo pripisujem tej napaki. Njeno razkritje nikakor ne ovrže Benthamove trditve, da je največja sreča pravi cilj človeškega ravnanja, če le to razumemo kot etično trditev, kakor je bila nedvomno tudi mišljena. Omenjeno načelo je lahko kljub temu resnično; z vprašanjem, ali to drži ali ne, se bomo ukvarjali v naslednjih poglavjih. Bentham bi lahko pri njem vztrajal, podobno kot profesor Sidgwick, kljub opozorilu o zmoti. Vse, kar trdim, je, da so razlogi, ki jih navaja v prid tej etični trditvi, zgrešeni, kolikor jih tvori/sestavlja definicija pravilnega. Moja domneva je, da je to spregledal; če bi se mu bili namreč zdeli zgrešeni, bi ga bilo to napeljalo k iskanju drugih razlogov v podporo njegovemu utilitarizmu; in da bi, če bi bil iskal druge razloge, morda ne bil našel nobenih, ki bi se mu zdeli zadostni. V tem primeru bi bil spremenil cel svoj sistem – kar je najpomembnejša posledica. Brez dvoma je prav tako mogoče, da bi se mu bili lahko drugi razlogi zdeli zadostni, in v tem primeru bi njegov etični sistem v osnovnih potezah preživel. Toda tudi v drugem primeru bi bilo opiranje na zmoto resen očitek Benthamu kot etičnemu filozofu. Naloga etike, in na tem moram vztrajati, namreč ni le pridobivanje resničnih rezultatov, ampak tudi iskanje veljavnih razlogov zanje. Neposreden predmet etike je znanje in ne praksa; in kdor zagreši naturalistično zmoto, ta prav gotovo ne more doseči tega cilja, pa naj so njegova praktična načela še tako pravilna.

Naturalizmu torej očitam naslednje: najprej, da ne priskrbi sploh nobenega, kaj šele veljaven razlog za katero koli etično načelo; s čimer mu hkrati spodleti poskus, da bi zadovoljil zahteve etike kot znanstvene discipline. Moj drugi očitek pa

se glasi, da čeprav ne navaja razlogov za nobeno etično načelo, je vendarle pogosto vzrok za sprejemanje neresničnih etičnih načel – zavaja duha k sprejetju zmotnih etičnih načel – to pa je v nasprotju z vsakim ciljem etike. Lahko je videti, da bomo, če vzamemo za izhodišče definicijo pravilnega ravnanja kot ravnanja, ki prispeva k splošni sreči, in z vednostjo, da pravilno ravnanje vedno in povsod (univerzalno) prispeva k dobremu, zlahka prišli do sklepa, da je dobro splošna sreča. Če pa, nasprotno, enkrat uvidimo, da moramo pričeti graditi našo etiko brez definicije, bomo precej bolj dovezetni za premislek o sebi, preden privzamemo poljubno etično načelo; in bolj ko premišljujemo o sebi, manj verjetno je, da bomo privzeli napačno načelo. Temu bi lahko kdo ugovarjal rekoč: »Že že, toda o sebi moramo premišljevat tudi, preden izberemo definicijo, in verjetnost, da imamo prav, je torej enaka.» Poskušal bom dokazati, da to ne drži. Vzeti za izhodišče trditve, da je dobro mogoče definirati, pomeni vzeti za izhodišče trditve, da dobro ne more pomeniti ničesar drugega kot neko določeno lastnost stvari; in naša edina naloga bo ugotoviti, kakšna ta lastnost je. Če pa se strinjamo, da je lahko, kar se tiče pomena dobrega, katera koli stvar dobra, potem smo na začetku precej bolj odprtega duha. Še več, ne glede na to, da takrat, ko mislimo, da imamo definicijo, svojih etičnih načel logično ne moremo braniti na noben drug način, jih bomo sami zmogli braniti precej manj prepričljivo, četudi za ceno logike (stran 72). Pričeli bomo namreč s trditvijo, da mora dobro pomeniti to in to, in bomo zato nagnjeni ali k nerazumevanju nasprotnikovih argumentov ali pa k njihovem utišanju z odgovorom: »To vprašanje ni odprto; določa ga sam pomen besede in nihče razen tistih, ki so žrtev zmešnjave, ne more misliti drugače.«

15. Naš prvi sklep o predmetu etike je potemtakem, da obstaja enostaven, nerazčlenljiv predmet misli, ki se ga ne da definirati, in da je treba etiko definirati s pomočjo tega predmeta. Kakšno ime uporabljamo za ta edinstven predmet, je nepomembno, dokler se jasno zavedamo, kaj ta predmet

je in kako se razlikuje od drugih predmetov. Besede, ki jih običajno štejemo za znamenja etičnih sodb, se vse nanašajo nanj; in besede so izrazi etičnih sodb le zaradi tega nanašanja. Nanj pa se lahko nanašajo na dva različna načina, ki ju je zelo pomembno razlikovati med seboj, če želimo priti do popolne definicije obsega etičnih sodb. Preden sem se lotil zagovora trditve, da etični pojmi vključujejo nek pojem, ki se ga ne da definirati, sem dejal (paragraf 4), da je za etiko nujno, da navede vse resnične etične sodbe, ki izrekajo, da je taka in taka stvar dobra, kadar koli se pojavi. A čeprav se vse tovrstne sodbe nanašajo na ta edinstveni pojem, ki sem ga poimenoval »dobro«, tega vendarle ne počnejo na enak način. Izjavljajo lahko, da ta edinstvena lastnost vedno pripada zadevni stvari, ali pa zgolj, da je zadevna stvar vzrok ali nujni pogoj za obstoj drugih stvari, ki jim pripada ta edinstvena lastnost. Po značaju se ti dve vrsti univerzalnih etičnih sodb močno razlikujeta in velik del težav, s katerimi se srečujemo v običajnem etičnem razmišljanju, izvira iz spregleda tega dejstva. Ta razlika je v običajnem jeziku izražena v obliki nasprotja med izrazoma »dobro kot sredstvo« in »dobro po sebi«, oziroma »vrednost kot sredstvo« in »intrinzična vrednost«. Toda ti izrazi so primerni za pravilno rabo le v bolj očitnih primerih; in vzrok za to je, tako se vsaj zdi, da razlikovanje med pojmovanji, ki jih ti izrazi označujejo, ni postalo poseben predmet raziskovanja. To razlikovanje bi si lahko razložili takole:

določo
kot
sredstvo

16. Kadar koli sodimo, da je stvar »dobra kot sredstvo«, oblikujemo sodbo o njenih vzročnih odnosih: sodimo tako, da bo imela določeno vrsto učinka, kot tudi, da bo ta učinek nekaj po sebi dobrega. Najti univerzalno resnične vzročne sodbe pa je, kot je obče znano, izjemno težka naloga. Dejstvo, da je večina fizikalnih znanosti tako pozno postala eksaktna, in relativno skromno število doslej odkritih zakonov sta zadošten dokaz za to. Torej je, kar zadeva najbolj pogost predmet etičnih sodb, namreč dejanja, očitno, da ne moremo biti prepričani, da je katera koli od naših univerzalnih vzročnih