

Struktura etike in moralnosti¹

Pričeti moram s tem, za kar mislim, da je cilj moralne filozofije. Pri njej gre za to, da poskušamo najti boljši – tj. bolj razumen oz. racionalen – način mišljenja o moralnih vprašanjih. Prvi korak na poti k temu je, da sploh *razumemo vprašanja, ki si jih zastavljamo*. To se morda zdi očitno, toda le malokdo to res poskuša storiti. Razumeti moramo, kaj sploh mislimo z izrazi, kot je npr. »moral bi«. Razumevanje besede, kakršna je ta, vključuje razumevanje njenih logičnih lastnosti oz., z drugimi besedami, kaj implicira ali h čemu nas govor preko njih zavezuje. In nadalje, če ne moremo sprejeti tega, h čemur tak govor nas zavezuje, se moramo odreči takšnemu govoru. In to je to, kar prav za prav moralni argument je. Etika kot proučevanje moralnih argumentov je torej zvrst logike. To je ena izmed ravni, ki jih pretresa moralni filozof. Druge zadevajo bolj vsebinska vprašanja, toda ta prva, logična ali kakor ji tudi včasih rečejo, metaetična raven, je temelj vseh drugih.

Ker je torej vrsta etike, ki se je lotevamo, zvrst logike, mora uporabljati metode logike. Toda katere so te? Kako lahko ugotovimo, kaj iz česa sledi, kaj implicira nekaj drugega ali h čemu me govor kot npr. »Moram vstopiti v vojsko.« ali »Moral bi se pridružiti revoluciji.« zavezuje? To je vsaj deloma splošno vprašanje o logični metodi, za katerega podrobnejše obravnavanje pa ne bom imel prostora. Lahko samo navedem, na kateri strani razprave sem, ko gre za nekaj temeljnih vprašanj. Prvič, mislim, da je uporabno oz. koristno ter celo bistveno – in upam, da se to ne bo zdelo preveč pikolovsko – razlikovati med dvema vrstama vprašanj. Prva bom imenoval *formalna* vprašanja, druga pa *vsebinska* vprašanja. Formalna so tista vprašanja, na katera je mogoče odgovoriti zgolj s sklicevanjem na formo – tj. zgolj na logične lastnosti – predlaganega odgovora nanje. Gre za vrsto vprašanj, ki nas zanimajo v metaetiki. Na tem področju našega dela, nam ni dovoljeno vnašati nobenih vsebinskih predpostavk.

To razliko bom ponazoril s primerom, ki nima nič opraviti z etiko, a bo zaradi tega bolj jasen in ne bo predpostavljajal odgovorov na nobeno etično vprašanje. Primer je povzet iz znanega članka profesorjev Strawsona in Grica (1956), s katerim zavrneta (po mojem mnenju uspešno) trditev, ki jo je v še bolj znanem članku podal profesor Quine (1951; nekatere izmed Quinovih trditev so morda pravilne, toda dokaj jasno je, da sta Strawson in Quine uspešno ovrgla to). Recimo, da rečem »Moj trileten otrok razume Russelovo teorijo tipov«. Vsakdo bo prepričan, da je to kar trdim, zmotno. Toda s stališča logike bi lahko bilo to resnično. Po drugi strani predpostavimo, da rečem »Moj trileten otrok je odrasel.«. Vemo, da tega ne morem razumno trditi, če le poznamo pomen besed in nič drugega. Temu pa očitno ni tako pri prvi propozicijo.

Ta primer ponazarja razliko med tem, čemur sem rekel formalna vprašanja, in med vsebinskimi vprašanji. To lahko prenesemo tudi na moralna vprašanja, saj lahko le-ta enako razdelimo na ti dve vrsti. Predpostavimo, da rečem »Nič ni narobe s tem, če pretepamo ljudi za zabavo.« O tem se ljudje lahko ne strinjajo z mano in se pri tem sklicujejo na razloge (in kasneje bom govoril tudi o tem, kakšni bi ti razlogi lahko bili), ki so precej drugačne vrste, kot pa bi bili, če bi rekel »Nič ni moralno narobe s tem, če počnemo to, česar ne bi smeli.« Ne morem razumno reči tega slednjega, če poznam pomena besed »moral bi« in »moralno napačno«. Po drugi strani lahko *razumno oz.*

¹ Prevedeno po: »The Structure of Ethics and Morals«; R. M. Hare *Essays in Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1989, str. 175-190.

konsistentno izrečem prvo propozicijo. Vsi se strinjamo, da je to sicer zelo pošastna trditev; izrekla bi jo zgolj zlobna oseba, toda pri tem ne bi bila *logično* nekonsistentna.

Na tem mestu ni potrebno razpravljati o Quinovi zavrnitvi pojmov analitičnosti in sinonimnosti. Strawson in Grice imata morda prav, ko jih branita. Toda tudi če nimata prav, formalne trditve o moralnih pojmi, ki jih moram zatrditi, niso nujno oblikovane v okviru teh dveh pojmov, temveč v okvirjih pojma logične resnice, ki pa ga Quine v tem članku sprejema. Temu je tako, ker so moralni pojmi formalni celo v strožjem smislu, kakor pa sem do sedaj trdil. To pomeni, da za njihovo razlago ne potrebujemo nobenih materialnih oz. vsebinskih semantičnih predpostavk, ampak zgolj sklicevanje na njihove čisto logične lastnosti. Semantične lastnosti moralnih besed imajo opraviti s svojimi specifičnimi opisnimi pomeni zgolj v delu, ki ni del njihovega pomena v ožjem smislu in ne vpliva na njihovo logiko, čeprav pa dejstvo, da morajo imeti nek opisni pomen, vpliva nanjo. O tem glej tudi *Essays in Moral Theory (MT)* str. 2s in *Language of Morals (LM)* str. 122ss.

Opazimo lahko, da je ravnokar navedeni primer moralne izjave, ki bi ga vsi morali zavrniti na podlagi logike, tj. »Nič ni narobe s tem, če počnemo to, česar ne bi smeli.«, čigar nasprotje »Nekaj je moralno narobe s tem, če počnemo to, kar ne bi smeli.« je logična resnica. Temu je tako, ker sta »moral bi« in »moralno napačno« medsebojno opredeljiva zgolj na podlagi njunih logičnih lastnosti, ne da bi se pri tem sklicevali na njune opisne pomeni ali na semantiko, podobno kot sta v večini sistemov predikatne logike medsebojno opredeljiva pojma »vsi« in »nekateri«.

Takoj zatem moramo omeniti še lastnost, ki se bo pri moralnih argumentih izkazala za ključno. Ko poskušamo odgovoriti na vprašanja druge vrste (tj. na formalna vprašanja), se pri tem ne smemo sklicevati na kakršne koli druge premisleke kot pa te, do katerih lahko pridemo na podlagi razumevanja uporabljenih besed ali pojmov. Vzemimo naša dva primera. Vemo, da ne moremo reči: »Nič ni narobe s tem, če počnemo to, česar ne bi smeli.«, ker vemo kaj »moral bi« in »moralno napačno« pomenita; in vemo, da ne moremo reči: »Moj trileten otrok je odrasel.«, ker vemo, kaj »otrok« in »odrasel« pomenita. Če bi se morali pri tem, ko bi pokazali, da tega na moremo reči, sklicevati na kakršne koli druge premisleke od teh, potem vprašanja, ali to lahko rečemo, ne bi bili več formalni vprašanja.

V splošnem oblikujemo teze v logiki (oz. vsaj v vrsti logike, o kateri sam govorim in ki vključuje tudi vrsto, ki je na delu v etiki) s sklicevanjem na razumevanje rabe besed in na nič drugega. In zato, ker je ta logika temelj moralnih argumentov, je tako zelo pomembno, da razumemo besede. Opozoriti moram, da je ta značilnost metode, ki jo zagovarjam, ta, ki jo dela korenito drugačno od vseh drugih sodobnih etičnih teorij. Vse te teorije se v tej ali oni točki (in to precej pogosto) sklicujejo na določena vsebinska moralna prepričanja, ki jih zagovorniki teh teorij imajo in za katere upajo, da jih bodo z njimi delili tudi njihovi bralci. Čeprav razumem, da veliko ljudi ne verjame v razliko med formalnimi in vsebinskimi moralnimi vprašanji, ki sem jo izpostavil, in se jim torej zdi sprejemljivo uporabljati vsebinska prepričanja za podporo svojim teorijam, vseeno menim, da moj postopek daje etiki trdnejši temelj.

Naj na kratko navedem razloge za to samozavest. Če razpravljamo o nekem moralnem vprašanju (npr. o vprašanju »Ali bi moral vstopiti v vojsko?« ali »Ali bi se moral pridružiti revoluciji?«), je ena izmed stvari, ki jo moramo razčistiti že na samem začetku, kaj to vprašanje sploh je. To pomeni, da če se nočemo napačno razumeti, nam morajo besede v zastavljenem vprašanju pomeniti isto. In če nam besede *res* pomenijo isto, smo tako dobili trden temelj strinjanja (červno je to formalno in ne vsebinsko strinjanje), na katerem lahko oblikujemo nadaljnje argumente. Če

razlikovanje med formalnimi in vsebinskimi vprašanji vzdrži, potem dospemo do formalnega strinjanja, čeprav se vsebinsko ne strinjamo. Na tej podlagi lahko potem (kako, bom – upam da – pokazal) uporabimo formalno strinjanje, da z njim preverimo argumente, ki jih kateri koli izmed nas postavlja v podporo svojemu stališču. Lahko se vprašamo »Ali lahko razumno *trdi* to?« ali »Ali lahko razumno trdi *to*, če hkrati trdi tudi *to drugo*?«.

Po drugi strani, če ljudje vnesejo svoja vsebinska prepričanja v temelje svojih moralnih argumentov, potem jih ne bodo mogli prepričljivo uporabiti proti vsem tistim, ki ne delijo teh prepričanj. To srečamo npr. pri filozofih, ki jim pravimo *intuicionisti*. Z precejšnjo gotovostjo trdim, da je moje stališče mnogo bolj trdno od njihovega, ker se ne opiram na nič, razen na to, kar sprejema oz. se strinja vsak, ki sprašuje isto vprašanje, na katerega skušam odgovoriti sam. Zato sem tudi trdil, da se moramo strinjati o pomenu naših vprašanj, preden oblikujemo argumente glede odgovorov nanje. To je *vse*, kar jaz sam terjam, da lahko pričnemo z moralnimi argumenti.

Toliko glede vprašanja metode etike. Lahko bi o tej temi povedal še več in moral bi povedati še več, da bi zapolnil vse praznine, a to sem storil že drugje (*MT*, 1. poglavje). Sedaj želim nadaljevati in razkriti, kaj upam, da lahko vzpostavim na podlagi te metode in kako to pripomore k razreševanju vsebinskih vprašanj. Na formalni oz. metaetični ravni moram vpeljati zgolj dve tezi. Zaradi večje jasnosti jih bom oblikoval kot tezi o besedi »moral bi« in njeni logiki. Namesto tega bi lahko govoril tudi o besedah kot sta »moralno pravilno« ali »dobro«. Toda raje bom spregovoril o besedi »moral bi«, ker je najpreprostejša beseda, ki jo uporabljamo v naših moralnih premišljevanjih.

Nahajamo dve logični značilnosti besede »moral bi«, kakor ta nastopa v vprašanjih kot »Ali bi moral vstopiti v vojsko?« in »Ali bi se moral pridružiti revoluciji?«. Ti značilnosti sta del tega, čemur se zavežem, če odgovorim »Da, moral bi.« Prvo včasih imenujemo *preskriptivnost* oz. *predpisnost* moralnih sodb. Če rečem »Da, moral bi vstopiti v vojsko.« in to iskreno tudi mislim ter resnično v polnem smislu mislim, da bi moral, potem bom vstopil v vojsko. Seveda obstaja mnogo manj polnih smislov besede »moral bi« ali »mislim, da bi moral«, glede na katere lahko rečem »Mislim, da bi moral to storiti, vendar ne bom.« ali pa »Moral bi, pa kaj?«. Toda vsakdo, ki je že bil v tej situaciji (kakor tudi jaz sam in to je bila ena izmed stvari, zaradi katerih sem se pričel ukvarjati s filozofijo), ve, da je ves smisel vprašanja »Ali bi moral?« ta, da nam pomaga odločiti se oz. odgovoriti na vprašanje »Ali naj?«. In odgovor na prvo vprašanje – ko si ga zastavimo v tem polnem smislu – implicira odgovor na drugo vprašanje. Če temu ne bi bilo tako, kakšen smisel bi sploh imelo zastaviti ga?

Druga značilnost besede »moral bi«, na katero sem bom opiral, je ponavadi imenovana *univerzabilnost* oz. *posplošljivost*. Ko rečem, da bi moral, potem se zavežem še za več, kakor pa, da bi *jaz* moral. Predpisnost zahteva, da oseba, ki pravi »moral bi«, mora tako tudi ravnati, če se ta sodba nanaša nanjo in lahko tako ravna. Posplošljivost pomeni, da kdor reče »moral bi«, se s tem zaveže, da soglaša, da bi *vsakdo* v ravno teh okoliščinah moral ravnati tako. Če rečem: »Moral bi storiti to tej in tej osebi, toda obstaja oseba, ki v enakih okoliščinah kot jaz in v enakem odnosu do tretje osebe kot pa jaz do druge, a tega ne bi smela storiti.« bo naš občutek za logiko namrščil naše obrvi. Logično je nekonsistentno reči o dveh popolnoma enaki osebah v popolnoma enakih situacijah, da bi ena morala storiti nekaj, druga pa ne. Dodati moram, da podobnost med situacijami vključuje osebnostne lastnosti ter nagnjenja oz. teženja in odpore posameznih oseb v teh situacijah. Če bi npr. oseba, ki bi jo bičal, v

bičanju uživala (in nekaj ljudi je takšnih), bi to pomenilo, da situacija ni popolnoma enaka normalni situaciji in da je ta razlika lahko pomembna.

Če sedaj združimo ti dve značilnosti preskriptivnosti in univerzabilnosti, potem lahko vidimo, da če rečem »Jaz bi moral njemu storiti to in to.«, se ne zavežem zgolj temu, da bi to moral narediti njemu (in da to tudi storim), temveč tudi k temu, da bi on moral to storiti meni, če bi bili najini vlogi natanko obrnjeni. Kakor bomo videli, je to tudi način, kako moralni argument zadobi svojo moč. Ponoviti moram, da za moj argument ni bistveno, da imajo vse rabe »moral bi« ti dve značilnosti. Vse kar trdim za zdaj je to, da včasih, ko sprašujemo: »Ali bi moral?«, rabimo besedo na ta način. Nagovarjam torej ljudi, ki zastavljajo takšna vprašanja. Če bi kdo želel zastavljati drugačna vprašanja, utegne uporabljati drugačno logiko. Dokaj pa sem prepričan, da si pogosto postavljamo univerzalno preskriptivna vprašanja in se glede njih ne strinjamo, tj., kaj predpisati univerzalno za vse situacije ne glede na to, kdo je delovalec ali koga delovanje zadeva. Zadovoljen bom, če bom lahko pokazal, kako lahko veljavno pretresamo in razpravljamo o takšnih vprašanjih, katerih logični značaj je določen s tem, da so *takšna* vprašanja, tj. univerzalno predpisna vprašanja.

Lahko bi še dodal, da je ves smisel moralnega jezika s takšnimi značilnostmi – to je jezika, katerega pomen je določen zgolj z njegovimi logičnimi značilnostmi in ki ga lahko zato uporabimo v razpravi med dvema osebama, ki imata sicer zelo različne vsebinske moralne poglede – v tem, da bodo besede za oba pomenile isto in da bosta oba v svojih argumentih omejena z istimi logičnimi pravili. Če bi njuna različna moralna prepričanja nekako vgradili v same pomene njunih moralnih besed (kakor se to zgodi z nekaterimi moralnimi besedami in kakor je nekaj moralnih filozofov zmotno prepričanih, da se pravzaprav zgodi z vsemi), potem bi že od vsega začetka šlo za nesporazum. Njuna moralna razprava bi se hitro klavrno končala in stvar bi lahko razrešila zgolj s silo. Prav zaradi tega formalnega značaja moje teorije je po mojem mnenju ta bolj koristna in uporabna, kakor pa teorije drugih filozofov, ki poskušajo svoja moralna prepričanja vgraditi v same pomene besed ali v pravila argumentacije. To je še posebej res za vse tiste moralne probleme, o katerih imajo ljudje skrajno različna prepričanja. Če so ta prepričanja vplivala na besede, potem se ne bodo mogli razumno sporazumevati med sabo. Prav temu smo pričali povsod po svetu (npr. v Južni Afriki, kjer sem predstavil različico tega članka). V teh situacijah teorije, o katerih govorim, niso prav nič v pomoč, ker se bodo ljudje sklicevali na nasprotujoča si prepričanja in se resna ter plodna razprava sploh ne bo mogla pričeti.

Naslednja stvar, ki jo moram razjasniti, je, kakšno vlogo ima v moralnem argumentu sklicevanje na *dejstva*. Če zastavim vprašanje: »Ali bi moral vstopiti v vojsko?«, potem si moram najprej biti na jasnem, kaj mislim z »moram«. Vendar to še ni dovolj. Moram si biti na jasnem, kaj sprašujem, in drug pomemben del tega je tudi, kaj »vstopiti v vojsko« sploh pomeni. Z drugimi besedami, kaj bi počel, če bi vstopil v vojsko? Nekateri filozofi uporabljajo izraz »posledicist« oz. »konsekvencialist« z namenom, da omalovažujejo svoje nasprotnike. Priznam, da bi se lahko v nekem smislu strinjali, da pač moramo storiti to, kar je moralno prav, ne oziraje se ne posledice. Toda ti filozofi so hudo zmedeni, če mislijo, da lahko pri odločanju o tem, kaj bi morali storiti, prezremo to, kar bi sploh storili z enim ali drugim možnim dejanjem. Če nekdo meni, da ne bi smel vstopiti v vojsko ali da bi ti bilo moralno napak, potem bi njegovi razlogi (tj. kaj to dejanje po njegovem mnenju dela napačno) morali biti povezani s tem, kaj bi počel, če bi vstopil v vojsko. Gre za dejanje oz. niz dejanj, katerih moralnost je vprašljiva. Vstop v vojsko pomeni v njegovih okoliščinah (če gre za to, da živi v takšnem sistemu, npr. v Južni Afriki) zavezo, da bo streljal na

ljudi na ulici, če mu bo tako ukazala vlada. To pač v njegovi situaciji vstop v vojsko vključuje. In vsakdo, ki verjame, da so v tem smislu posledice nepomembne za moralne odločitve, ne razume predmeta moralnosti; predmet moralnosti so dejanja, tj. kaj počnemo, in to pomeni tudi, kaj s temi dejanji ustvarimo; spremembo, ki jo uvedemo v tok dogodkov. In to so dejstva, ki jih moramo prav tako poznati.

Nekatere etične teorije, ki ji poznamo pod skupnim imenom kot *naturalistične* teorije, naredo dejstva pomembna za moralne odločitve na zelo neposreden način. To storijo tako, da trdijo, da je *pomen* moralnih besed dejstven. Če navedem zelo preprost primer; če bi »moralno napačno« *pomenilo* »to, kar ogroža Državo«, potem bi bilo jasno, da je moralno napačno vse, kar bi ogrožalo državo in tega bi se morali izogibati. Težava teh teorij je pravzaprav enaka, kot pri prej omenjenih. Teorija postane neuporabna za moralno razpravo, če njen avtor v njo samo vgradi svoja lastna moralna prepričanja. In *eden* izmed načinov, kako lahko to storimo, je, da jih vgradimo v pomen moralnih izrazov. To stori komunikacijo in razumno razpravo med ljudmi z različnimi moralnimi prepričanji nemožno. Če bo »moralno napačno« dejansko pomenilo to, kar je bilo pravkar predlagano, potem nekdo, ki bi menil, da so določene stvari za moralnost še bolj pomembne, kakor pa ohranitev Države, te besede sploh ne bi mogel uporabiti v razpravi z zagovornikom režima. Eden izmed njiju bi moral vstopiti v vojsko, drugi pa se pridružiti revoluciji; preostal bi jima zgolj še boj.

Sam nisem zavezan temu, kar trdijo naturalisti, saj moje stališče o pomenu »najstva« v okviru predpisnosti in univerzabilnosti *ne* vključuje nobenih *vsebinskih* moralnih prepričanj. Je nevtrarno med dvema takšnima udeležencema v prepiru in – če imam prav – lahko vsakdo izmed njiju uporablja to besedo v razpravi o predmetu njunega nestrinjanja. Zatorej moram – in deloma sem to tudi že storil – podati drugačen predlog o tem, kako so dejstva pomembna za moralne odločitve. To bom storil preko samega razumevanja razumnosti oz. racionalnosti, in sicer s pomočjo pojma razloga.

Morda nam bo v pomoč, če pričnemo z nečim preprostejšim od moralnih sodb, tj. z navadnimi ukazi oz. imperativi. Ti dve vrsti jezikovnih dejanj ne smemo zamenjavati med seboj, saj sta si pomembno različni, toda ukazi, kot je npr.: »Vstopi v vojsko!« na nekoliko bolj preprost način ponazarjajo zamisel, ki jo želim pojasniti. Gre namreč za najpreprostejšo obliko predpisov oz. preskripcij. (Moralne sodbe so zaradi univerzabilnosti mnogo bolj kompleksna oblika.) Če vzamem še celo bolj preprost primer. Recimo, da rečem: »Dajte mi čaj.« in ne: »Dajte mi kavo.«. To rečem zaradi *nečesa* o pitju čaja in pitju kave v tistem trenutku. Če bi pitje čaja bilo drugačno, morda tega ne bi rekel. Želim si oz. izberem pitje čaja in ne kave, ker sem prepričan, da bo pitje čaja takšno in takšno, tj. zaradi (domnevnega) dejstva o njem. Upam, da če je sedaj jasno, kako so lahko dejstva celo v primeru teh preprostih ukazov razlogi za njihovo zatrditev, potem bo prav tako jasno, da lahko tudi moralne sodbe zatrdimo na podlagi razlogov, čeprav *same* niso (oz. niso v celoti) izjave dejstev, ampak so predpisne. Nerazumno bi bilo zahtevati čaj, brez vsakega ozira na to, kako bi dejansko bilo piti čaj. Bodite pozorni na to, da nič od rečenega ni odvisno od univerzabilnosti. Namenoma sem izbral preprost primer ukazov, ki *niso* univerzabilni. Kasneje bom uvedel enega izmed naslednjih korakov, ki pa je odvisen od univerzabilnosti, a le-ta na tej točki še ni potreben.

Sedaj bi rad uvedel naslednji korak, ki je prav tako neodvisen od univerzabilnosti in tudi od vsega ostalega, kar sem do sedaj trdil. Podobno kot do sedaj gre za korak v logiki, ki je odvisen od pomena besed. Zadeva odnos med *vednostjo* o tem, kako je nekaj izkusiti in med izkušnjo samo. Pomen tega za do sedaj

rečeno, je naslednji. Če moramo poznati dejstva glede tega, kar bo vseboval to, če nekaj storimo, je ena izmed stvari, ki jo moramo vedeti, kaj bi mi sami ali pa nekdo drug izkusil, če bi to storil. Npr. če razmišljamo o tem, da bi nekoga za zabavo prebičali, potem je pomembno vedeti, da bi dejanje vključevalo zanj *to* izjemno neprijetno izkustvo. Če ga to ne bi motilo ali pa bi mu bilo celo všeč, potem bo naše dejanje v nekem moralno pomembnem oziru drugačno kot sicer. Zatorej je pomembno, da razmislimo o pogojih tega, da lahko zares rečemo, da vemo, kakšna bo izkušnja (naša ali nekoga drugega), ki bo posledica našega izbranega dejanja.

Predpostavimo, da je dana izkušnja (kot v tem primeru) *trpljenje* določene vrste. Želim trditi, da ne moremo trpeti, ne da bi vedeli, da trpimo; in da ne moremo vedeti, da trpimo, ne da bi trpeli. Tak odnos med doživetjem izkušnje in vednostjo o njej je opazil že Aristotel (*NE* 1120a29). Obstajata dva raznolika razloga za zadnjo polovico te teze, ki sem jo ravnokar podal. Prvi je, da ne moremo vedeti *ničesar*, ne da bi to bilo tudi res (beseda »vedeti« je preprosto takšne vrste beseda). Drugi razlog je bolj specifičen in tudi bolj pomemben za naš argument. Če ne bi imeli izkušnje trpljenja, potem ne bi bilo nič, kar bi vedeli in nobenega načina, kako bi to vedeli. Vednost o neki izkušnji je neposredna vednost in ne nekakšna vrsta vednosti pridobljene na podlagi sklepanja, ter zatorej tudi ne more obstajati brez da bi predmet te vednosti (tj. trpljenje) bil navzoč v naši izkušnji. To je tudi razlog, zakaj je tako težko vedeti, kakšno je trpljenje, ki da doživljajo drugi. Kot bomo videli, mora tukaj vlogo izkustva (na sicer okrnjen način) zapolniti domišljija oz. zamišljanje.

Nadalje, ne moremo trpeti, ne da bi imeli nagnjenost oz. preferenco, *pro tanto* oz. vsaj v splošnem, da ne bi trpeli. Če ne bi raje izbrali – če vse drugo ostane enako –, da ne bi trpeli, potem to ni trpljenje. To preferenco, da naj se trpljenje konča, bi izrazili – če bi to izrazili v jeziku – s predpisom, da naj se trpljenje konča. Če sedaj povzamemo vse skupaj; če trpimo in torej vemo, da trpimo, potem smo zavezani pristati na predpis, da se naj – če vse ostalo ostane enako – to trpljenje konča. Moramo si želeli, da bi ga bilo konec, sicer ne gre za trpljenje.

Toliko o našem sedanjem trpljenju. Sedaj moramo vzeti v premislek še, kaj je implicirano v vednosti, da *bomo* oz. *bi* pod določenimi pogoji trpeli ali pa da trpi *nekdo drug*. Vzemimo najprej slednji primer. K čemu sem zavezan, če resnično trdim, da vem, da nekdo drug trpi ali kakšno je to trpljenje zanj? Preizkusni kamen za to je po mojem mnenju vprašanje: »Kakšne so moje preference (oz. z drugimi besedami, h kakšnim predpisom sem zavezan) glede na to situacijo, če bi bil *jaz sam* postavljen v *njegovo* situacijo in trpel na enak način?«. Če on trpi, potem tudi ve, da trpi in ima preferenco, da naj se trpljenje konča (moč te preference je določena in odvisna od tega, kako hudo je trpljenje). Ta preferenca in zavezanost njej sta del njegove situacije in zatorej tudi del tega, kar si moram zamisliti, da bi doživljal jaz sam, če bi se nahajal v njej.

Pravkar sem zastavil vprašanje: »Čemu sem zavezan, če resnično trdim, da vem, da on trpi?«. Moja teza bo, da sem tudi sam zavezan imeti preferenco, da če bi bil jaz sam postavljen v njegovo situacijo z njegovo preferencami, da naj se trpljenje ustavi; in da je moč te preference, kateri sem zavezan, enaka moči njegove preference.

Dejal sem, da je to moja teza. Do sedaj je še nisem podprl z argumentom in prepričan sem tudi, da bo le-ta polemičen. Moj korak bo naslednji. Če zares razmišljam o osebi, ki je postavljena v dano situacijo, kot o *sebi*, je to odvisno od tega, ali se sam poistovetim oz. prevzamem preference, ki bi jih ta oseba (tj. jaz sam) imela v njej. Seveda moramo tako kot tudi prej dodati omejitev »če je vse ostalo

enako«. Lahko namreč obstajajo druge stvari, ki jim tako močno dajem prednost, da odtehtajo mojo preferenco, da naj bi preferenca te osebe (tj. osebe, za katero si zamišljam, da sem jaz sam) bila zadovoljena. Toda, *če je vse ostalo enako*, potem moram preferirati, naj bo zadovoljena, in to z enako močjo preference, kot bi jo sam imel, če bi se znašel v dani tej situaciji s temi preferencami. Če temu ni tako, potem bodisi ne vem, kako je biti v tej situaciji s temi preferencami (situacije si torej ne predstavljam v vsej polnosti), bodisi si osebe v tej situaciji ne zamišljam zares kakor mene samega.

Naj podam primer, ki bo vse to ponazoril. Predpostavimo, da je nekdo zvezan ter da je bila okoli njegovega vratu dana z bencinom polita in zažgana avtomobilska guma. Izjemno trpi in zatorej tudi ve, da trpi. Kako lahko sedaj *jaz* vem, kakšno je to trpljenje zanj? Ali, če govorimo v okvirih preferenc; on močno preferira, da ne bi še naprej gorel na tak način. Kako lahko sedaj jaz vem, kako je imeti takšno preferenco za končanje tega trpljenja in s tako močjo (npr. kako je kričati »Ne; nehajte, nehajte!« v takšnih mukah)? Predpostavimo tudi, da trdim, da natanko vem, kako je zanj imeti takšne preference in tako trpeti. In predpostavimo še, da mi nekdo ponudi, da mi bo ravnokar storil isto, jaz pa odvrnem samo: »To sploh ni pomembno; zame je vseeno.« To bi zagotovo pokazalo, da ne vem, kako je zanj. Domneva se, da če bi bilo isto storjeno meni, potem bi moral imeti enako izkustvo in enake preference, kakor ta oseba, ki to zares doživlja. Mislim, da bi enako lahko pokazali tudi za druge, manj dramatične primere in da, ko bi dopustili tudi, da včasih vse druge stvari niso enake (tj. obstoj drugih preferenc), bi lahko prepričljivo potrdili mojo tezo. Na tem mestu je ne bom več nadalje zagovarjal, ker želim iz nje izpeljati nekaj pomembnih sklepov za moj glavni argument.

Naj najprej povzamem teze, ki sem jih do sedaj predlagal. Najprej sta tu predpisnost in univerzabilnost moralnih sodb, ki jih lahko vzpostavimo – vsaj tako trdim – z argumenti na podlagi pomenov besed, tj. z logičnimi argumenti. Nato je tu tudi potreba po pravih dejstvenih informacijah, če se sploh hočemo razumno zavezati predpisom, vključno s predpisi, ki vključujejo najstva. Na koncu je tukaj še teza, da *nimamo* ustreznih dejstvenih informacij o trpljenju nekoga drugega ali na splošno o njegovih preferencah, razen v primeru, če mi sami nimamo preference da – če bi se *mi* sami nahajali v njegovi situaciji z njegovimi preferencami – bi bile te preference zadovoljene. Opozarjam tudi na to, da čeprav sem trdil, da lahko dokažem univerzabilnost, le-te še nisem uporabil v argumentu. Prav to pa bom, v navezavi z ostalimi tezami, storil sedajle.

Predpostavimo, da sem jaz tisti, ki žrtvi povzroča trpljenje. Zelo si želi, da ga odvežem. Z drugimi besedami, z relativno veliko močjo sprejema oz. odobrava predpis, da naj bi ga jaz odvezal. Že sedaj – brez da bi se sklicevali na univerzabilnosti – lahko na podlagi predhodnih tez rečemo, da če vem, kako je zanj biti v tem stanju (in če tega ne vem, potem lahko moji moralni sodbi očitamo pomanjkanje informacij), potem moram tudi sam imeti preferenco, da – če bi bil sam v takšni situaciji – naj me odvežejo. To pomeni, da jih predpisujem, da me morajo – v tej hipotetični situaciji – odvezati. Denimo, da se sedaj vprašam, kakšne *univerzalen* predpis sem pripravljen sprejeti glede na moje sedanje ravnanje, ki mu povzroča trpljenje, tj. za kaj se pripravljen reči, da *moram* sedaj storiti. Ta »moral bi« izraža univerzalni predpis, ki je takšen, da če rečem »Ni mi ga treba odvezati.«, s tem sprejemam tudi predpis, da me drugim ne bi bilo potrebno odvezati, če bi se sam znašel v podobnih okoliščinah.

Seveda lahko tudi rečem, da ne želim sprejemati *nobenega* univerzalnega predpisa. To je stališče, ki sem ga že drugje označil kot stališče *amoralista* in tudi

pokazal, kako ga obravnavati (*MT*, 182ss.). Toda predpostavimo, da nisem amoralist in sem pripravljen sprejeti določene univerzalne predpise glede oseb v takšni situaciji. Vprašanje je, kakšni so ti predpisi. Če posplošim predpis, da ga naj še naprej mučim, potem posledično to pomeni, da predpisujem, da če bi meni kdo na tak način povzročal trpljenje v podobni situaciji, potem naj s tem tudi nadaljuje. Toda to je v nasprotju s predpisom, za katerega smo že videli, da ga moram sprejemati, če vem, kako je za to moja žrtev biti v tej situaciji. Gre za predpis, da če bi bil jaz sam v tej situaciji, potem naj bi me *ne* več mučili in me odvezali. Znajdem se torej v zadregi, ki jo je Kant imenoval protislovje volje. (Kant, *Utemeljitev metafizike nravi*, § 2)

Kako lahko to protislovje razrešimo? Odgovor postane očiten, če opazimo, da je to, kar se dogaja (in se mora dogajati, če poskušam univerzalizirati moje predpise), da sem omejen s tem, da obravnavam preference drugih ljudi, kot bi bile moje. To je samo še eden izmed načinov, kako podati zahtevo po tem, da posplošim svoje predpise. Toda če sta v tej situaciji nasprotujoči si preferenci obe bili moji, moram pustiti, da močnejša povozi šibkejšo. In prav s tem se omejen v danem primeru, kjer je kot posledica mojega poskusa posplošitve, prišlo do situacije, kjer sem ostal z dvema nasprotujočima si preferencama ali predpisoma o tem, kaj bi si želel, da se dogodi meni v hipotetični situaciji, kjer se znajdem na mestu te druge osebe. Odgovor je torej, da če je preferenca moje žrtve, da naj preneham z mučenjem, močnejša od moje preference, da ne odneham (in to prav gotovo bo), potem moram z mučenjem prenehati.

Tako smo sedaj v preprostem primeru, ki vključuje zgolj dve osebi, dospeli do nečesa, kar je v bistvu utilitaristični odgovor na naš moralni problem; in da njega smo prišli po kantovski poti. Ponavadi ljudje govorijo, da so Kant in utilitaristi na nasprotnih bregovih moralne filozofije, toda to kaže zgolj na to, kako malo poznajo tako Kanta kot utilitariste (glej tudi moj članek »Philosophy of Language in Ethics«). Težo preferenc vpletenih strani (v tem primeru dveh) moramo namreč tehtati v sorazmerju z njihovo močjo, in skleniti, da moramo ravnati v skladu z močnejšo. Če ne bi bil omejen s prostorom, bi lahko pokazal tudi, kako lahko s posplošitvijo tega argumenta na primere situacij, kjer je vpletenih več oseb in ki zadevajo preference več strani, v zvezi s temi sprejememo utilitaristične odgovore, tj. da moramo v vsakem primeru ravnati tako, da maksimiziramo zadovoljitev preferenc vseh vpletenih strank gledano nepristransko. Tega se zdaj ne bom lotil, ker sem to storil že drugje (*MT*, 115ss) in ker moram sedaj pokazati, kako bo ta način mišljenja deloval v našem dejanskem moralnem življenju, ko se moramo odločati o praktičnih zadevah. To bom lahko storil zgolj v zelo splošnih okvirih.

Lahko bi mislili, da smo dospeli do neke vrste utilitarizma dejanja in temu je res tako. Ampak ne gre za tisto različico utilitarizma dejanja, kateri klasične ugovore učijo vse začetnike oz. študente filozofije. Sedaj bom poskušal pojasniti, kako se ta različica utilitarizma dejanja, ki jo zagovarjam, razlikuje od navadne različice. Strogo gledano, razlika ni teoretična, ampak prej izvira iz premisleka o naši dejanski človeški zagati pri našem moralnem mišljenju. Da bi to videli, si zamislimo, kako bi bilo, če ne bi imeli naših človeških omejitev. Recimo, da bi to pomenilo, da bi imeli neskončno vednost, jasnost misli, nobene pristranskosti glede nas sami ter drugih človeških slabosti. V svojih drugih delih sem bitje, ki ima takšne nadčloveške sposobnosti, imenoval nadangel (*MT*, 3.pogl.). On bi zares lahko mislil na način utilitarizma dejanja. Toda za nas ljudi bi bilo zaradi očitnih razlogov pogosto pogubno, če bi to poskušali. Prvič, skoraj vedno nimamo vseh potrebnih informacij; še posebej smo šibki pri tem, ko se je potrebno postaviti na mesto drugih ljudi in si zamisliti, kako mora biti zanje. Drugič,

nimamo zadosti časa, da bi pridobili te informacije in razmislili o njih. In nadalje, prav tako nimamo sposobnosti jasnega mišljenja. Te tri pomanjkljivosti so lahko pogosto vzrok temu, da sami sebe prepričamo, da je neko dejanje res najboljše (tj. da maksimalni in nepristransko zadovolji preference), v bistvu pa nam ga prav za prav narekuje zasledovanje našega lastnega interesa. Takšno sklicevanje in izgovarjanje lahko opazujemo vse okoli nas.

Predpostavimo, da se zavedajoč teh pomanjkljivosti, odpravimo k nadangelu po nasvet, a ne glede posamičnega primera (recimo, da se ne bomo mogli vedno obrniti nanj, zato želimo, da nam da nasvet za v prihodnje), ampak glede tega, kako naj minimiziramo slabe posledice teh pomanjkljivosti. Ljudje verjamejo, da se lahko tudi na Boga obrnejo na tak način, toda to, kar naj bi jim povedal nazaj, se razlikuje od osebe do osebe. Toda predpostavimo, da bi zares *imeli* neposreden dostop do takšnega najvišjega ali vsaj superiornega bitja, ki bi nam lahko svetovalo. Prepričan sem, da bi nam odvrnilo, da moramo v vsaki situaciji z našimi dejanji kar se da povečati pričakovano zadovoljitev preferenc. Prepričan sem tudi, da bi nam tako odgovoril Bog, kajti ta ljubi svoja bitja in si od nas želi, da zanje storimo kar najboljše.

Pričakovana zadovoljitev preference (oz. na kratko, koristnost) je vsota zmnožkov koristnih posledic in verjetnosti teh posledic za vsakega izmed možnih razpletov dejanja. To je to, na kar merim z »najboljše ravnanje«. Vprašanje je seveda, kako to doseči? Glede na naše pomanjkljivosti in omejitve, ga ne bomo mogli doseči z utilitarnim preračunavanjem ali analizo koristi in stroškov za vsak primer. Nadangel nam bo prej odgovoril, da naj v sebi vzgojimo niz dispozicij ali načel, vključno z ustreznimi naravnostmi ali občutki (ali pa, če želi kdo uporabiti to besedo, intuicijami), ki jih spremljajo; in sicer mora biti to niz, katerega gojenje bo najbolj verjetno gledano v celoti privedlo do maksimizacije zadovoljitve preferenc. Nadangel je seveda boljši od nas in lahko v vsaki posamični situaciji zadane pravilen odgovor, toda za nas je zgornje največ, kar lahko storimo.

Opazimo lahko da, čeprav gre pri tem predlogu za vrsto utilitarizma pravila, je to vrsta, ki ni nezdržljiva z utilitarizmom dejanja. Kajti nadangel nam svetuje, da naj izvršujemo določena dejanja, tj. dejanja gojenja dispozicij, in njegovi razlogi za takšen nasvet so, da bodo ta dejanja tista, s katerimi bomo dosegli najboljše. To pa je ravno to, kar bi nam svetoval tudi utilitarist dejanja. Vendar ta različica utilitarizma vseeno ohranja prednosti, ki si jih pripisujejo starejše različice utilitarizma pravil, še posebej to prednost, da je na ta način naš sistem imun pred ugovori, ki temeljijo na njegovih domnevnih protiintuitivnih posledicah. Kajti intuicije, ki nam jim bo nadangel svetoval slediti, so *ravno te* intuicije, na katere se sklicujejo nasprotniki.

Posledica tega koraka je razdelitev moralnega mišljenja na dve ravni (poleg tretje, meteatične ravni, ki pa se ne ukvarja z vsebinskimi vprašanji, ampak z obliko moralnega mišljenja, tj. z logiko moralnega jezika). Tema dvema ravnem pravim *intuitivna* raven in *kritična* raven. Če bomo sledili nasvetu nadangela, potem bo naše moralne mišljenje skoraj vedno na intuitivni ravni; torej skoraj veš čas bomo ravnali tako, kakor intuicionisti pravijo, naj ravnamo. Razlika bo seveda v tem, ker je vsakomur jasno, da naša načela in dispozicije, ki naj bi jih gojili, do določene mere splošna, preprosta in ne povsem določena (kajti če ne bi bile takšne, bi bile neobvladljive, nekoristne in ne bi bile učljive) in bodo zato v določenih težkih primerih prišle v konflikt med seboj. Za razliko od intuicionistov bomo tudi v teh primerih želeli vedeti, kaj moramo storiti, ne glede na to, kako težko ali nevarno bo to. Ker nadangela nimamo vedno na voljo, je najboljše kar lahko storimo, da mislimo kritično, tako kot bi to v takšnih primerih mislili nadangeli. Toda, ko nam naše intuicije dajejo

jasno vodstvo, potem jim bomo sledili – vsaj tako nam bo svetoval naš utilitaristični nadangel na omenjeni enkratni seansi za nasvet pri njem.

Dejali bodo, da to predpostavlja, da so naše intuicije pravilne. Seveda je to res. In to nam daje še nadaljnji razlog za kritično mišljenje. Morda ga je nevarno uporabljati v težavnem položaju; toda ko ga je konec ali pa ko ga šele pričakujemo, je takšno mišljenje bistveno. Kako bi sicer lahko bili prepričani, da so naše intuicije, s katerimi smo odrasli, pravilne, npr. intuicije, kako naj belci obravnavajo temnopolte ali pa moški ženske? Kar nam bo modri nadangel svetoval in kar bodo modri človeški vzgojitelji izvrševali, bo premišljena zmes intuitivnega in kritičnega mišljenja, vsakega v ustrezni situaciji. In to je to, kar modri ljudje že sedaj počno.

Vojko Strahovnik

Moralna filozofija R. M. Harea: Univerzalni preskriptivizem in utilitarizem dveh ravni

Richard Mervyn Hare (1919-2002) je bil eden najpomembnejših in najbolj znanih moralnih filozofov dvajsetega stoletja. V svoji filozofsko avtobiografijo, ki je izšla malo pred njegovo smrtjo leta 2002, je svoje filozofske poglede na izjemno zanimiv in barvit, mestoma pa tudi duhovit način, vnesel tudi zgodbo svojega življenja. To ga je vodilo od meščanskega življenja na angleškem podeželju, smrti njegovih staršev in vstopa v vojsko ter bojevanja v drugi svetovni vojni na bojiščih v Indiji, čemur so zanj sledila leta japonskega vojnega ujetništva v Burmi, in nato po povratku do kariere univerzitetnega profesorja² na Balliol College v Oxfordu, nato na Corpus Christi, Oxford in nazadnje selitev na univerzo na Floridi (Gainseville, ZDA), kjer je službo sprejel tudi zato, ker v pravilih univerze niso imeli določila o prisilni upokojitvi, ki mi je zaradi njegove starosti grozila v Oxfordu. Avtobiografijo pričanja z naslednjimi besedami:

»Pred kratkim sem imel čudne sanje, nekakšno vizijo napol v snu. Znašel sem se na vrhu gore, v gosti megli, zelo zadovoljen s sabo – ne samo zaradi tega, ker mi je uspelo splezati na vrh gore, temveč tudi zato, ker sem uresničil svoj življenjski cilj in našel način, kako razumno odgovoriti na moralna vprašanja. Toda medtem ko sem si domišljjal to dosežek, se je megla začela razkrajati in videl sem, da sem na tem vrhu gore obkrožen z grobovi vseh drugih filozofov (velikih in majhnih), ki so imeli isti cilj in za katerega so mislili, da so ga uresničili. In od tega trenutka dalje sem na podlagi razmisleka o mojih sanjah uvidel, da so prizadevni filozofski črvi pridno grizljali sisteme teh filozofov in razkrivali, da so bili njihovi dosežki zgolj utvara. Res je, da so njihovi skeleti, ki jih črvi niso mogli prebaviti, ostali nedotaknjeni, a bili so presenetljivo podobni drug drugemu. Vse to me je pripeljalo do tega, da še enkrat premislim o tem, kaj je na tem področju sploh moč doseči.« (Hare 2002: 269)

Kot dve največji spodbudi za to, da se je pričel ukvarjati z moralno filozofijo navaja kot prvo dilemo, s katero se je srečal ob bližajoči se vihti druge svetovne vojne, ko je tehtal med tem, ali naj sprejme pacifistične poglede ali pa naj vstopi v vojsko. Druga spodbuda je bilo nelagodje oz. občutje krivde, ki ga je kot mladostnik doživljal zaradi dejstva, da je bila njegova družina razmeroma premožna oz. se ji ni bilo treba ukvarjati z vprašanjem dnevnega preživetja, medtem ko je okoli sebe lahko opazoval množice brezposelnih delavcev, ki so se komaj prebijali skozi življenje. Del opisa iz zgornjega odlomka avtobiografije za Harea nedvomno drži; v vsem svojem filozofskem razvoju je sledil temeljni ideji zagotovitve *razumnega iskanja odgovorov na moralna vprašanja*. Ob tem je razvil svojstveno moralno teorijo, ki si – kljub umanjkanju velikega števila zagovornikov oz naslednikov, zato pa toliko večjega števila Hareovih učencev (Bernard Williams, Peter Singer, Brian McGuinness, John Lucas, Richard Wollheim), na katere je pomembno vplival – zasluži mesto med osrednjimi moralnimi teorijami prejšnjega stoletja.

I. Metaetika

Kako Harea umestiti v kontekst moralnih teorij dvajsetega stoletja, ki bi ga lahko po mnogo čem označili tudi za stoletje metaetike? Hare je prvenstveno razvijal svojo moralno teorijo kot alternativo dvema, do tedaj prevladujočima moralnima teorijama, tj. *moralnemu kognitivizmu in realizmu* na eni strani, katerih najbolj vneti zagovorniki so bili britanski *intuicionisti* (Moore, Prichard, Ross in Broad) in pa *moralnemu nekognitivizmu* na drugi strani, ki sta ga utelešala Ayerjev in Stevensonov *emotivizem* in ki je temeljil na kritiki opisnega pomena moralnih sodb, ki so jo podali Carnap in drugi logični pozitivisti in ki ga je že skoraj dve desetletji prej razvijal

² Hare je Univerza v Lundu na Švedskem leta 1991 podelil častni doktorat, kar je bil tudi njegov prvi in edini doktorski naziv, ki ga je pridobil.

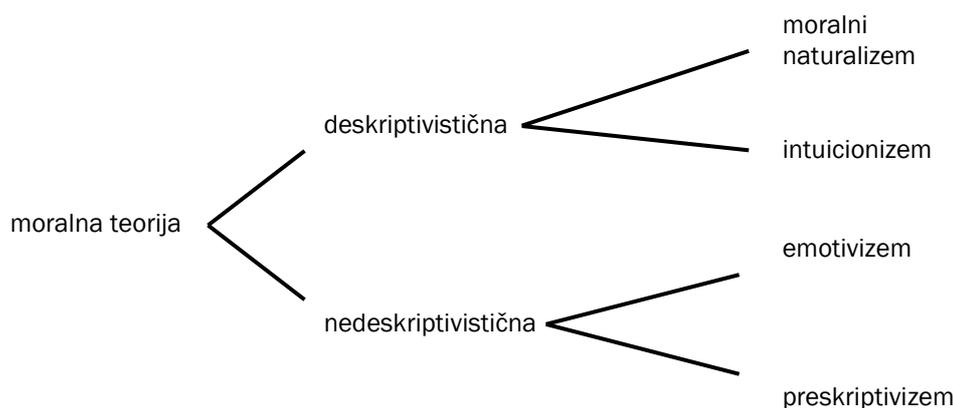
tudi švedski filozof in pravnik Axel Hägerström. Prvi so zagovarjali sklop raznolikih trditev, med katerimi so najbolj temeljne: teza opisnosti moralnih izjav oz. sodb (semantična teza); teza, da moralne izjave oz. sodbe so oz. izražajo prepričanja (psihološka teza) in teza, da obstaja objektivna moralna resnica, na katero lahko s svojimi moralnimi sodbami zadevamo (ontološke teza) ter imamo o njej moralno vednost (epistemološka teza). Na drugi strani je nekognitivizem vse omenjene teze zavračal, vsaj v takšni neposredni obliki. Emotivisti so trdili, da moralne sodbe oz. izjave niso izjave o moralnih dejstvih ali moralnih kvalitetah dejanj, oseb in stanj stvari, temveč zgolj odraz našim moralnim čustev in naravnosti do teh predmetov sodb. Ob prelomu dvajsetega stoletja v njegovo drugo polovico, ko je s svojo teorijo nastopil Hare, je bil emotivizem izrazito v prevladi in skoraj splošno sprejet kot pravilna teorija moralnosti.

Hare je ponujal pomembno tretjo možnost, ki naj bi preseгла omejitve prvotnih dveh alternativ. (Hare 1993: 451) Predvsem je emotivizmu nasprotoval iz razloga, ker ni mogel razumeti, kako bi takšna moralna teorija lahko ponujala način, da bi nam pomagala razumno odgovoriti na moralna vprašanja. (Hare 2002: 288) Namesto uvida moralnih dejstev, ki so ga ponujali intuicionisti in namesto golega sklicevanja na čustva in naravnosti pri emotivizmu, je Hare poskušal razviti *logiko moralnega jezika in moralne misli*, ki bi nam omogočala razumno se odločati o naših dejanjih ter tudi razumno vrednotiti ter kritizirati ravnanja drugih. Uvedba možnosti razumske razprave nazaj v našo moralno misel in torej nadgraditev emotivistične zavnitve kognitivizma, je tudi eden največjih dosežkov Hareove moralne misli, kakor ocenjuje tudi Peter Singer. (Singer 2002: 310) In če so mnogi drugi filozofi sledili Ayerjevemu napotku, da »od moralnih filozofov ne moremo pričakovati nobenih vodil za delovanje«, je Hare sedaj na novo odprl tudi prostor *praktične etike*, kateri se je prav tako pogosto vneto posvečal, začeni z vprašanjem rasizma. Za Harea je etika tako v prvi vrsti logika moralnega jezika oz. logika moralnih argumentov. Tej logiki pa se je uvodoma poskušal približati z raziskovanjem logike predpisov oz. imperativov, kar je osrednja vsebina njegove prve knjige *Jezik moralnosti (The Language of Morals, 1952)*.

Preden se posvetimo logiki moralnega jezika, kakor jo vidi Hare, in normativni strukturi njegove moralne teorije, si pogledajmo še natančnejšo umestitev njegove teorije znotraj polja metaetike. Zanj sta z vidika metaetike dve v temelju različni moralni teoriji *moralni deskriptivizem* in *moralni nedeskriptivizem*. Ob tem Hare zavrne običajne razmejitve med obema stališčema kot zavajajoče. Takšna je npr. razmejitev, da moralni deskriptivizem trdi, da so moralne sodbe lahko resnične ali neresnične, medtem ko nedeskriptivizem to zavrača. Prav tako nam ni v pomoč razumevanje deskriptivizma kot moralnega kognitivizma, ki dopušča vednost glede moralnih propozicij, medtem ko nedeskriptivizem kot nekognitivizem možnost vednosti zavrača. Enako je, če poskušamo razliko zarisati na področju metafizike, kjer naj bi deskriptivizem zatrjeval obstoj moralnih lastnosti in moralnih dejstev v svetu, nedeskriptivizem pa takšne vrste bitnosti zavračal. Hare prva kriterija zavrne iz razloga, ker lahko v pomembnem smislu tudi nedeskriptivist trdi, da so moralne sodbe resnične in da imamo moralno vednost. Zadnji, metafizični razlikovalni kriterij pa zavrača, ker je preveč nejasen in se prav za prav ne ve, o čem sploh govorimo, če rečemo, da neka moralna lastnost obstaja v svetu. Tudi nasplošje je Hare zavračal pomembnost ontologije in metafizičnih razprav za moralno teorijo (npr. v eseju »Ontologija v etiki«, 1985).

Razliko med obema osnovnima stališčema je najbolje podati v okviru *teorije pomena*, ki se opira na *pogoje za resničnost stavka*. Glede na to teorijo pomeni razumeti pomen stavka kot izjave razumeti resničnostne pogoje te izjave, tj. kaj mora biti res, da bi jo lahko označili za resnično. Moralni deskriptivisti tako trdijo, da je pomen moralnih stavkov (stavkov, ki izražajo moralne sodbe) mogoče razumeti na tak način in da je torej njihov pomen mogoče določiti preko resničnostnih pogojev. Moralni nedeskriptivizem pa to zanika in trdi, da je poleg morebitnega opisnega pomena moralnih stavkov v njih navzoč tudi drug gradnik, npr. vrednostni, emotivni ali predpisni gradnik, ki ga ne moremo določiti z resničnostnimi pogoji, ampak izraža naše vrednote, naravnosti ali pa predpise, katere sprejemamo oz. nanje pristajamo. Npr. stavek »Avto je parkiran pred hišo«, je moč razumeti preko tega, kaj mora biti res, da je ta izjava resnična, medtem ko moralne sodbe npr. »Mučenje zapornikov ni

moralno sprejemljivo«, ne moremo opredeliti zgolj preko opisnega pomena te izjave, ampak tudi naših naravnosti do mučenja.



Nadalje, Hare deli deskriptivizem na *moralni naturalizem* in *intuicionizem*, nedeskriptivizem pa na *emotivizem* in *preskriptivizem*. Razlika med naturalizmom in intuicionizmom je v tem, da prvi trdi, da lahko resničnostne pogoje moralnih sodb podamo s pomočjo opredelitev, ki vključujejo zgolj ne-moralne oz. zunaj-moralne resnice ali lastnosti, intuicionizem pa vse to zanika. Za Harea se nazadnje obe vrsti deskriptivističnih moralnih teorij iztečeta v moralni *relativizem*, ki se mu sicer deskriptivizem v izhodišču želi izogniti. Naturalizem se izteče v relativizem, ker če pomen moralnih izrazov razumemo preko resničnostnih pogojev, potem bo nenazadnje določalo resničnost ali neresničnost moralnih sodb dejstvo, kakšne resničnostne pogoje sprejema posamezna skupnost. Podobno je pri intuicionizmu, ki kot osnovo moralnosti razume splošno sprejeta temeljna moralna prepričanja (moralne intuicije), ki jih delijo vsi izobraženi oz. moralni zreli ljudje. Toda dejstvo je, da so takšna prepričanja od skupnosti do skupnosti različna. (Hare 1993: 452-454)

Nedeskriptivizem predstavlja odgovor na deskriptivizem. Prvo izmed njegovih vej predstavlja emotivizem. Emotivisti so po zavrnitvi naturalizma in intuicionizma pričenjali iz izhodišča, da so *moralne sodbe* izraz iracionalnih ali vsaj ne-racionalnih *naravnosti naklonjenosti ali zavračanja*, odobravanja ali neodobravanja. Tako npr. Ayer: »Če sedaj posplošim to, kar sem do sedaj dejal in rečem 'Kraja denarja je moralno nepravilna.', potem sem izrekel stavek, ki nima dejstvenega pomena – tj. ne izraža nobene propozicije, ki bi bila lahko resnična ali neresnična. To je enako, kot če bi zapisal 'Kraja denarja!!!', kjer oblika in poudarjenost klicajev kažeta (glede na izbrano konvencijo), da je ta posebna vrsta moralnega neodobravanja čustvo, ki je tako izraženo.« (Ayer 1952: 107) Zatorej o moralnih vprašanjih ne moremo razumno razpravljati; sogovorca, ki se ne strinja z našo moralno sodbo, ne moremo prepričati ali mu dokazati naš prav, kar pa prav za prav pomeni, da se »naposled zatečemo h golemu zmerjanju«. (Ayer 2004: 20) Čeprav je bil emotivizem eden izmed pomembnejših vplivov na Harea, pa ga v takšni obliki ni mogel sprejeti predvsem zaradi njegovih neracionalističnih izhodišč. Začetek preskriptivizma kot nove oblike nedeskriptivizma je torej v tem, da kot zmotno zavrne predpostavko, da je mogoče racionalno oz. razumno razpravljati zgolj o dejstvenih oz. opisnih vprašanjih. Loti se iskanja logike oz. pravil mišljenja, ki zaobsega tako opisne kot neopisne izjave oz. jezikovna dejanja.

Glede vprašanja moralne motivacije, je bil Hare *internalist*. Internalizem je stališče, ki zagovarja tesno povezanost moralnosti oz. moralnih sodb in motivacije za delovanje. Moralni premisleki (sodbe, izjave, ...) nas motivirajo oz. priskrbijo razloge za delovanje, in to neodvisno od dejstev o vsebini morale in dejstev o samem delovalcu (njegovih siceršnjih želja, interesov, teženj). V tej povezavi je motivacijski internalizem blizu razmislekom, ki jih podpira moralna fenomenologija oz. fenomenologija moralnega delovanja ter naše vsakdanje izkustvo. Pri slednjem lahko izhajamo iz tega, da nas naše moralne sodbe vedno ali pa vsaj pogosto motivirajo, da ravnamo v skladu z njimi ali pa (v primeru konflikta motivacij) vsaj, da bi jim sledili ob odsotnosti drugih premislekov; da nad nami izkazujejo nekakšno racionalno

avtoriteto v smislu, da nam dajejo dobre razloge, da z svojim delovanjem tem sodbam pogosto sledimo, tudi če to delovanje ni v našem interesu oz. tudi če pred tem v sebi ne prepoznamo neke določene želje, da bi tako ravnali. Internalizmu nasprotno stališče je eksternalizem (glede moralne motivacije in razlogov za delovanje), ki trdi, da sta motivacijska moč in racionalnost moralnosti odvisni od dejavnikov, ki so tej moralnosti oz. moralnim sodbam zunanji. Povezava med sodbami in motivacijo je zgolj naključna in je nadalje lahko odvisna od same vsebine moralnih sodb ali dejstev o delovalcu (njegovih želja, interesov, ...). Če zastavimo vprašanje »Čemu biti moralen?« in ga na primer razumemo kot to, ki vprašuje »Čemu naj bi storil to, za kar sodim, da je moralno pravilno ali dobro?«, potem je za motivacijskega internalista to vprašanje absurdno, nesmiselno, ali pa (za internalista, ki je kognitivist, na primer Kant) vsaj neracionalno. Kdor ga bi zastavil, očitno ne bi poznal uporabljenih pojmov oz. ne bi vedel, o čem govori. Za motivacijskega eksternalista pa to isto vprašanje ni nesmiselno, temveč kvečjemu nemoralno; kdor ga zastavlja je kvečjemu moralno nezrel, nerazvit, neobčutljiv ali sprijen. Hare je na strani internalizma, saj trdi, da sprejeti neko moralno sodbo (kot predpis) že pomeni tudi biti motiviran za delovanje v skladu z njo. Internalizem ima kar nekaj problematičnih točk, izmed katerih je največja zanka za Harea bila figura akatika, tj. osebe z akrazijo oz. šibko voljo. Poleg takšne osebe sta ga begali še dve, in sicer fanatik ter amoralist. Zakaj in v kakšnem smislu vse te tri figure predstavljajo težave za Harea, bomo videli ob koncu naslednjega razdelka.

II. Logika moralnega jezika: predpisnost in univerzabilnost moralnih sodb

Poglaviten odmik od emotivizma se pri Hareu zgodi s tem, ko moralnih sodb ne razume več kot izraza naših čustev, teženj ali drugih naravnosti, ampak kot vrsto *predpisov*. Moralne sodbe in tudi vrednostne sodbe nasploh so vrsta predpisov, podobno kot so to tudi preprosti *ukazi*. In že pri ukazih lahko vidimo, da so podvrženi določeni logiki oz. zahtevam konsistentnosti, kljub temu, da nimajo opisne vloge. Če mi oseba A npr. najprej reče: »Odpri vhodna vrata!« in takoj zatem oseba B: »Ne odpiraj nobenih vrat!«, je s tem očitno nekaj narobe. Ne morem se resno zavezati obema zahtevama oz. ukazoma. Emotivizem bi obe izjavi razumel kot takšni, ki izražata nekaj o njihovima govorcema, ter bi jih analiziral kot »A želi, da odprem vrata« in »B želi, da ne odprem vrat«, pri čemer med obema ni prav nobenega nasprotja. Toda:

Na nek način ni nič narobe, če zastavimo stvar tako, vendar je lahko to v filozofskem smislu zelo zavajajoče. Za posledico ima namreč, da če jaz rečem: »Zapri vrata.« in ti (isti osebi) rečeš: »Ne zapri vrat.«, potem si drug drugemu ne nasprotujeva. Zagovornik takšne teorije bi lahko odvrnil, da čeravno ne gre za nasprotovanje oz. protislovje, nahajamo nestrinjanje v željah, ter da je to dovolj, da pojasnimo občutek, da sta stavka vseeno na nek način nezdružljiva med sabo... Toda še vedno ostaja težava, da se za stavek »Zapri vrata.« zdi, da govori o vratih, in ne o govorečem stanju duha. Podobno so navodila za pripravo palačink (»Vzemite 4 jajca...«) o jajcih, ne pa introspektivna analiza stanja duha oz. duše sestre Vendeline. (Hare, 1952: 1.3)

Sprejeti oz. pristajati na nek predpis pomeni za Harea biti iskreno *zavezan k delovanju* (ob pogoju, da lahko oz. sem zmožen tako delovati) vsebovanem v tem predpisu, podobno kako iskreno sprejemanje neke opisne izjave pomeni biti prepričan, da je resnična. Naravnost ob iskrenem sprejemanju moralne sodbe je torej ta, da bomo težili k temu, da v skladu z njo tudi ravnamo. Tukaj je tudi jedro Hareovega internalizma, ki je bil opisan že zgoraj.

Moralno mišljenje sledi logiki, ki jo srečamo tudi pri drugih predpisih in ukazih, kjer lahko iz predpisne in opisne premise izpeljemo praktičen sklep. Npr.

Odnesi vsa ta pisma na pošto.

To je pismo

∴ Odnesi to pismo na pošto.

Glede prehoda od opisnih do predpisnih izjav poda Hare dve omejitvi. Prvič, nobenega opisnega sklepa ne moremo izpeljati iz danih premis, če ga ni moč izpeljati tudi zgolj iz opisnih premis. Torej iz »Zapri vsa okna.« in »Tole je okno.« ne moremo izpeljati »Zaprl bom tole okno.« Drugič, nobenega prepisnega sklepa ni moč izpeljati iz množice premis, ki ne bi vsebovala vsaj ene predpisne premise. Gre za znano načelo, da iz dejstev ne moremo izpeljati najstva, na katerega je opozarjal že Hume.

Moralne sodbe so torej predpisne na zgoraj opisan način. Od preprostih ukazov pa se razlikujejo v tem, da so *univerzabilne*. Slednje pomeni, da se predpis, vsebovan v njih, z njihovim sprejetjem nanaša na vse podobne delovalce v enakih okoliščinah. Ne morem iskreno reči npr. »Moraš mi vrniti denar, ki si si ga od mene izposodil.«, ne da bi hkrati sprejemal tudi to, da bi moral vsakdo dovolj podoben tebi in v podobni situaciji vrniti denar (vključno z menij samim). Sprejetje takšne partikularne moralne sodbe tako pomeni tudi sprejetje njej podobnih sodb, ki se ne nanašajo samo na delovalca, ki ga zadeva ta sodba, ampak tudi vse druge, njemu podobne delovalce v podobnih okoliščinah ter zaobsegajo podobna dejanja in predmete kot prvotna sodba, in to ne glede na prostor in čas teh primerov. Če npr. tako ocenjujemo določeno dejanje neke osebe kot moralno napačno, s tem sprejemamo enako sodbo glede vseh pomembno podobnih dejanj, ne glede na to, kdo bi jih izvršil, kje in kdaj.

Moralna teorija tako določa pomene in funkcije moralnih besed in s tem podaja nekakšna pravila moralne igre. Tako pripravlja teren, na katerem se odvija moralno mišljenje, sama pa je nevtralna med posameznimi moralnimi stališči. Videli smo, kako sta glavni predvsem dve pravili, ki sta vezani na predpisnost in univerzabilnost naših moralnih sodb. Ko se odločamo za to, kaj bi v določeni situaciji morali storiti, je to kar iščemo neko dejanje, h kateremu se bomo lahko zavezali (*predpisnost*) in ki bo hkrati takšno, da bi ga lahko kot predpis sprejeli tudi za druge, ki bi bili v podobni situaciji (*univerzabilnost*). (Hare 1998: 51) Moralno misel tako v pomembni meri tvori to, da na podlagi dejanj, ki se nam ponujajo kot moralno obvezna, prepovedana ali dopustna oblikujemo moralna načela ter njih sprejemljivost nato preverjamo tako, da sledimo njihovim posledicam in premislimo, ali bi jih lahko sprejeli. Ta logika moralnega jezika je tako eden izmed bistvenih delov moralne razprave. Za slednjo je pomembno še poznavanje dejstev o primerih oz. situacijah in pa obstoj določenih teženj, interesov, želja in stremljenj, ki jih v naši sodbi upoštevamo.

Premislimo to logiko moralnega jezika in moralne misli tudi ob primeru, ki ga uporabi Hare sam. A je dolžan denar Bju, B pa je dolžan Cju, ob tem pa zakon dopušča, da lahko upnik izterja dolgovani denar od dolžnika, s tem, da ga proti njegovi volji zapre. Sedaj se B vpraša: »Ali naj zaprem Aja in na ta način uveljavim svojo zahtevo?« Predpostavimo, da B to želi storiti in se nagiba k temu. Če v igri ne bi bilo zahteve univerzabilnosti, bi torej brez težav sprejel partikularen predpis »A bom dal zapreti.« Toda, ko želi ta svoj predpis razumeti kot moralno sodbo in se vpraša »Ali naj bi zaprl Aja, ker mi ni povrnil tega, kar mi dolguje?«, se izkaže, da bi to pomenilo, da sprejema obče načelo »Vsakdo, ki bi bil v moji situaciji, bi moral dati zapreti svojega dolžnika, če mi ni vrnil posojenega denarja.«. Toda v naslednjem koraku uvidi tudi to, da je C nasproti njemu v enaki situaciji, kot je sam nasproti Aju. Vse to pomeni, da mora sedaj sprejeti tudi sodbo, da bi moral tudi C dati zapreti njega. Sprejemanje slednjega pomeni, da torej sprejema predpis, da naj ga C da zapreti, česar pa si – predpostavljamo – ne želi. Zaradi tega ne more sprejeti niti prvotne sodbe, da bi moral sam dati zapreti Aja. Za takšen celoten argument sta značilnosti predpisnosti in univerzabilnosti sodb ključni, kajti ravno ti omogočata prehode med sprejemanjem posameznih predpisov. Videli smo tudi, da je v primeru predpostavljeno, da si B ne želi biti poslan v zapor. Toda to je zgolj predpostavka.

Kaj pa če je B povsem mirno pripravljen biti poslan v zapor? Vzpostavi se problem t.i. *fanatika*. Fanatik je figura, ki je pripravljen zagovarjati nek ideal, tudi če le-ta nasprotuje njegovim interesom in ga torej tudi sklicevanje na interese drugih ne bo prepričalo. Podobno sta za Hareovo teorijo težavni figuri akratika in amoralista. *Akratik* je oseba, ki ji umanjka vsakršna moralna motivacija; sprejema torej moralne sodbe kot univerzalne predpise, a jim v dejanjih ni pripravljen slediti. *Amoralist* je po drugi strani tisti, ki ni pripravljen sprejeti nobenega univerzalnega predpisa oz. iskreno ne sprejema nobene moralne sodbe; uporablja

lahko sicer moralni besednjak, vendar mu pomeni nekaj drugega kot ostalim. Npr. ko reče: »Moralno napačno je trpinčiti ljudi za zabavo« s tem npr. želi reči, drugi ocenjujejo, da je to moralno napačno. Nadaljni razvoj Hareove moralne teorije je mogoče razumeti prav v okviru tega, da poskuša najti kar najbolj prepričljive odgovore za te tri težave.

Zgoraj opisana struktura predpisnosti in univerzabilnosti moralnih sodb je na področju normativne etike Harea privedla do *utilitarizma*, natančneje *utilitarizma zadovoljitve preferenc*. Najprej, ker gre za vrsto posledicizma, ta teorija razume moralno pravilnost in napačnost dejanj kot odvisno od posledic teh dejanj. Moralno pravilno je dejanje, ki v dani situaciji privede do najboljših možnih posledic. Utilitarizem zadovoljitve preference vrednost posledic dejanje tehta glede na zadovoljitev preferenc udeleženih v situaciji, tj. *moralno pravilno* je tisto dejanje v situaciji, ki v *kar največji meri zadovolji želje, stremljenja in teženja udeleženih oseb*.

III. Utilitarizem dveh ravni

Videli smo, kako se Hareova moralna teorija izteče v utilitarizem kot vrsto posledicistične etike, glede na katero so moralno relevantne posledice naših dejanj vezane na izpolnitev preferenc. V zgodovini moralne misli sta se oblikovali dve različni vrsti utilitarizma, in sicer utilitarizem dejanj in utilitarizem pravil. *Utilitarizem dejanj* trdi, da je moralno pravilno oz. naša dolžnost tisto dejanje izmed vseh alternativ v dani situaciji, ki bo privedlo do najboljših posledic oz. največ koristi. Ko se v situacijo odločamo o tem, kaj moramo storiti, moramo najprej premisliti o vseh dejanjih, ki so nam na voljo, ter s primerjanjem izbrati tistega, ki bo privedel do največ koristi. *Utilitarizem pravil* po drugi strani trdi, da moramo sprejeti množstvo moralni načel in pravil, ki bodo v celoti gledano privedla do največ koristi, če jim bomo sledili. Relevantna primerjava v tem slednjem primeru je torej med različnimi množicami moralnih načel in pravil. Vsaki od teh dveh vrst utilitarizma lahko postavimo resne ugovore.

Osrednji ugovor utilitarizmu pravil je v tem, da pogosto privede do neintuitivnih posledic in nam nalaga, da sledimo pravilu, ne glede na to, da takšno ravnanje očitno ne ob privedlo do najboljših posledic. Npr. če sprejmemo pravilo »Ne laži!«, potem mu moramo glede na osnovno različico utilitarizma pravil slediti v vseh situacijah, ne glede na to, da lahko s precejšnjo verjetnostjo predvidevamo, da bo tu privedlo do manj vrednih posledic kot pa alternativno dejanje, s katerim bomo lagali in kršili to pravilo.

Zdi se, da je torej v prednosti utilitarizem dejanj, ki nam bo vedno zapovedoval prav to, tehtanje vrednosti posledic vsakega posamičnega dejanja. Toda po drugi strani je takšna zahteva precej nerealistična oz. neuresničljiva, kajti spregleduje dejstvo, da smo povprečni moralni delovalci kognitivno omejena bitja. Da imamo torej človeške omejitve. Težko si v vsaki situaciji zamislimo vsa alternativna dejanja, ki bi jih lahko storili. Še težje je oceniti posledice vseh teh alternativ, ki gredo v neskončnost. Hare tudi dodaja, da je naša vednost omejena, da smo pogosto pristranski, da se ne zmoremo v popolnosti postaviti v situacijo drugega ter da je veliko situacij, kjer nimamo na voljo dovolj časa zadosti časa, da bi opravili takšno kalkulacijo zadovoljitve preferenc.³

Hare je uvidel te težave in svojo moralno teorijo zasnoval tako, da se jim lahko izogne. To stori na način, da uvede dve ravni moralnega mišljenja. To razlikovanje (ali vsaj zmetke takšnega razlikovanja med ravnmi moralnega mišljenja) sicer pripisuje že Platonu in Aristotelu. Platon v *Menonu* (98b) tako razlikuje med resničnim mnenjem in razumevanjem ter nadalje (preko pogovora med Sokratom in Menonom) ugotavlja, da sta obe lahko vodili oz. temelj za naše delovanje, pri čemer so resnična mnenja manj vredna od razumevanja, vendar

³ Podobno, a bolj sistematično, je tudi Mackie (1977: 155–6) podal šest razlogov, zakaj utilitarizem dejanja ne more biti uspešen model mehanizma neposrednega moralnega presojanja: (1) Pomanjkanje časa in zmožnosti močno omejuje preračunavanje vseh posledic možnih alternativ. (2) Tudi če bi imeli čas in zmožnosti, bomo le redko imeli na voljo vse pomembne informacije. (3) Delovalčeva sodba o posamičnih zadevah bo zelo verjetno izkrivljena zaradi njegovih posebnih interesov in udeležnosti v odnosih. (4) Tudi če bi razumsko dospeli do določitve pravičnega dejanja, bo šibkost naše volje zelo verjetno ogrožala njeno udejanjenje. (5) Odločitve, ki so sicer same po sebi pravilne in dejanja na njihovi podlagi, bodo lahko izrabljene kot zgled, tako da bodo napotovale druge, da bodo na ta način upravičevali dejanja, ki so tem podobna, a v temelju napačna. (6) Glede na človeško naravo, ki je takšna, kakršna je, praktična in delujoča morala ne sme biti prezahtevna; nekoristno je postaviti standarde tako visoko, da so možnosti za njih doseglo izjemno majhne.

– kolikor ostajajo resnična – vseeno dobra podlaga našega delovanja. Aristotel pa podobno temo odpre v 6. knjigi *Nikomahove etike*, ker govori o razliki med mnenjem in pametnostjo ter modrostjo. Tudi klasični utilitaristi, npr. Mill in Sidgwick so se zapletali v težave glede (ne)sprejemljivosti utilitarizma dejanj in pravil. Pomen Harea je v tem, da je to razliko med dvema ravnema moralnega mišljenja najbolj jasno pojasnil in razdelal. Za njim je različico utilitarizma dveh ravni oz. posrednega utilitarizma prevzela večina sodobnih utilitaristov (Peter Singer, David Brink, Brad Hooker). V naslednjem razdelku bomo podrobneje predstavili, kako je to težavo na podoben način poskušal razrešiti G.E. Moore.

III.a. G. E. Moore in vprašanje dolžnosti

Moorova moralna teorija je posledicistična, saj trdi, da »izjaviti, da je določeno ravnanje v danem trenutku brezpogojno pravilno ali obvezujoče, očitno pomeni izjaviti, da bo v primeru takega ravnanja v svetu več dobrega in manj zla, kot pa bi ga bilo v primeru, da bi namesto tega storili kaj drugega.« (Moore 2000: 90) *Moralna pravilnost* oz. *dolžnost* je opredeljena s pojmom dobrega. Ta pojem oz. pojem neodnosne vrednosti ima tako znotraj normativne strukture Moorove moralne teorije osrednje mesto kot temeljni normativni pojem, kar pomeni, da nam to, da je neka stvar neodnosno dobra, priskrbi razlog za delovanje. Prav tako je glede na pojem dobrega opredeljen pojem *vrline* – vrlino Moore definira kot »trajno dispozicijo za izvrševanje določenih dejanj, ki praviloma proizvedejo najboljše možne izide.« (Moore 2000: 243) Vrline so za Moora nekaj, kar nas postavlja v odnos do dobrega, nam omogoča njegovo doseganje; opredeljene so funkcionalno in same po sebi nimajo neodnosne vrednosti.

Vse omenjeno vodi Moora do stališča, ki bi ga lahko označili kot *neosebni posledicizem* oz. osebno-nevtralni (angl. *agent-neutral*) posledicizem, tj. stališča, da je naša dolžnost vedno ravnanje, ki bo privedlo do največ dobrega, neodvisno in nepristransko tehtano glede na vsakega posameznika enako. Hkrati je Moorova teorija vrednosti *nehedonistična*, saj za Moora moralna vrednost ni zgolj ali primarno v sreči, ugodju ali zadovoljevanju želja, temveč v določenih stanjih duha oz. zavesti, katerih vrednost je neodvisna od posameznikove naravnosti do njih. Moore tako trdi, da so »daleč najbolj dragocene stvari, ki jih poznamo ali ki si jih lahko zamislimo, določena stanja zavesti, ki bi jih lahko v grobem opisali kot uživanje v medčloveških stikih in veselje nad lepimi predmeti.« (Moore 2000: 260)

Pri sodbah o našem ravnanju (»Kaj bi morali storiti?«) moramo glede na zgoraj podana izhodišča tako po Mooru upoštevati dvoje stvari: (i) katera stanja stvari imajo *neodnosno vrednost* oz. katere stvari so dobre po sebi in (ii) *vzročne sodbe* o tem, katere stvari so v vzročnem razmerju s prvimi in na kakšen način, saj »vprašati, katere vrste dejanje bi morali storiti ali katera vrsta ravnanja je pravilna, je isto kot vprašati, katere vrste učinkov bo tako dejanje ali ravnanje proizvedlo. [...] Vsa ta vprašanja seveda vključujejo tudi pravo etično sodbo – sodbo, da so določeni učinki po sebi boljši od drugih. Vendar pa dejansko zatrjujejo, da so te boljše stvari učinki – da so vzročno povezane z zadevnimi dejanji.« (Moore 2000: 217)

Na podlagi te analize odnosa med dobrim in dolžnostjo, Moore trdi, da so intuicionisti v zmoti, ko zagovarjajo samorazvidnost moralnih zakonov. Nobena trditev o tem, da je določena vrsta dejanja brezpogojno naša *dolžnost*, ne more biti *samorazvidna*. Samorazvidne so zgolj trditve o tem, kar je *dobro samo po sebi*. (Moore 2000: 219) Moralne sodbe o dolžnostih *niso neizpeljane* intuicije, saj jih lahko dokažemo, potrdimo ali ovržemo prav z raziskovanjem tega, kaj je dobro samo po sebi in hkrati raziskovanja vzrokov in učinkov dejanj, ki jih sodbe zadevajo.⁴ Predvsem slednje je zaradi pogosto zapletenih okoliščin in omejitev pri poznavanju celotne verige vzrokov in posledic izjemno *težko dosegljivo znanje*, prav tako pa nas omejujejo razmisleki o vseh možnih alternativah. Zato je naša (praktična) moralna vednost nujno pomanjkljiva in iz tega Moore zaključí, »da nimamo nikoli nobenega razloga za domnevo, da je kako dejanje naša dolžnost: nikoli namreč ne moremo biti gotovi, da bo kako dejanje proizvedlo največjo možno vrednost.« (Moore 2000: 220) Zaradi tega se morata etika

⁴ Cf. »Etični zakon nima značaja znanstvenega zakona, prej je podoben znanstveni napovedi: slednja pa je ob še tako veliki verjetnosti vedno zgolj verjetna.« (Moore 2000: 226)

in moralni delovalec zadovoljiti s skromnejšim ciljem, tj. določitvijo tega, katera od verjetno razpoložljivih alternativ, ki so na voljo komur koli, bo po vsej verjetnosti proizvedla največ dobrega. Odgovori na vprašanja te slednje vrste pa se skrivajo v *konvencionalni morali* in tako Moore sklene, da lahko posamezniku »torej z gotovostjo priporočimo, da naj se vedno ravna po pravilih, ki so splošno koristna in se po njih ravna večina ljudi.« (Moore 2000: 235)

Moore tako pristane v t. i. *posrednem posledicizmu* oz. *posledicizmu dveh ravni*. Ko se moralni delovalci odločajo o tem, kaj storiti oz. kako ravnati, ne smejo tehtati vrednosti posamičnih alternativnih dejanj, ki so jim v situaciji na voljo, oz. tehtati vrednosti njihovih posledic, temveč morajo slediti splošno sprejetim moralnim načelom, ki jih nahajamo v konvencionalni morali.⁵ To »na dolgi rok« zagotavlja več dobrega v svetu. Podobno sta pred Moorom zagovarjala že Mill in Sidgwick, toda Moore je bil v tej točki izredno tog; njegova »etika delovanja se tako nazadnje izteče v najhujši moralni konzervativizmu.« (Klampfer 2000: 340) Tem običajnim moralnim načelom naj bi sledili tudi v primeru, ko gre za kompetentne moralne presojevalce in ko imamo sicer dobra dokazila o posledicah posameznih alternativnih dejanj oz. o tem, da bo kršenje teh načel v določenem primeru privedlo do več dobrega. (Moore 2000: 234–5)

Ta Moorov konzervativizem postavlja v čudno luč sam posledicizem oz. utilitarizem dveh ravni, kar v grobem pomeni da poskušamo združiti utilitarizem pravil in utilitarizem dejanj, pri čemer naše moralno presojanje in odločanje sledi enkrat enemu, drugič drugemu glede na okoliščine. Največja težava je seveda razumevanje tega prehoda iz ene na drugo raven. Vsaj na prvi pogled se zdi, da omenjeni Moorov skrajni konzervativizem onemogoča vsak tak prehod. (Temu je tako, vsaj kar zadeva naše praktične odločitve, kjer je udeleženo vzročno znanje.) Na slednje kaže tudi Moorovo zavračanje tega, da bi lahko kdaj koli upravičeno domnevali, da imamo opravka z izjemo izbranemu splošno sprejetemu in koristnemu pravilu, in slednjih zatorej ne smemo nikoli kršiti.⁶ (Moore 2000: 233) Po drugi strani dva premisleka kažeta v nasprotno smer.

Prvič, Moore v *Principia Ethica* problematike moralnih dilem ne omenja posebej. Čeprav zatrjuje, da znotraj običajne moralnosti nahajamo splošno koristna načela, kot so prepoved ubijanja (oz. škodljivost umora) in načela povezana s spoštovanjem lastnine, marljivostjo, zmernostjo in izpolnjevanjem obljub (Moore 2000: 227–8), ne uvidi, da je tako zasnovana običajna moralnost lahko tudi polna moralnih *konfliktov* med temi načeli in iz njih izhajajočih moralnih dilem. Tako ni povsem jasno, kako se moramo odločati v takšnih primerih. Vprašanje je, ali bi Moore tukaj odgovoril, da se mora naš razmislek v takšnih primerih dvigniti na višjo raven in da se moramo odločiti glede na tehtanje vrednosti učinkov alternativnih dejanj? Če obstajata zgolj ti dve ravni in če na spodnji ravni konflikt ni razrešljiv, potem moramo preiti na zgornjo raven. Konflikt na spodnji ravni tudi ne bo neredek, sploh glede na načela običajne moralnosti, ki jih izpostavi Moore. Drugič, Moore govori tudi o t. i. *nedoločenih dejanjih*, tj. o dejanjih, ki jih ne uravnava nobeno splošno koristno načelo ali pravilo, a so vseeno moralno pomembna, in katerih splošne koristnosti se ne da dokazati. Najprej ni povsem jasno, kakšen je sploh *obseg* takšnih dejanj. Po eni strani se *prima facie* ponuja odgovor, da je delež »nedoločenih dejanj« majhen, kajti običajna morala pokriva precejšen del naših moralnih življenj. Moore po drugi strani pravi:

V skladu s prejšnjimi sklepi bo taka razprava zadevala skoraj vsa dejanja z izjemo tistih, ki jih v danem stanju družbe opravlja večina ljudi. Poudarili smo namreč, da je dokazovanje splošne koristnosti tako težavno, da je lahko dokaz dokončen le v majhnem številu primerov. Vsekakor ni mogoč v zvezi z vsemi dejanji, ki jih opravlja večina ljudi;

⁵ Moralna načela in pravila konvencionalne morale, na katere meri Moore, delijo naslednji dve značilnosti: (i) njihovo splošno spoštovanje bi bilo v vsaki družbeni skupnosti dobro kot sredstvo, saj so okoliščine, od katerih zavisi njihova koristnost, univerzalne; in (ii) ker so sredstvo za ohranitev civilizirane skupnosti, ki pa je sama nujni pogoj vsake velike dobrine, njihov zagovor ni odvisen od pravih stališč v zvezi z vprašanjem o dobrem po sebi. (Moore 2000: 228–9)

⁶ Moore tukaj svoje stališče dodatno podpre z argumentom, da bi takšna (sicer morebiti upravičena) kršitev dajala slab zgled drugim. (cf. Moore 2000: 233–4) Slov. prevod *Principia Ethica* je na tem mestu zmoten in zavajajoč, kajti pravi, da bi takšna upravičena kršitev »prav gotovo spodbudila druge kršitve nekoristnih pravil« (Moore 2000: 234); pravilneje pa bi bilo to mesto prevesti kot »spodbudila druge, nekoristne kršitve pravila.«

pa čeprav v tem primeru, če so kazni le dovolj stroge, sama po sebi [-e; verjetno so tukaj mišljene kazni in ne dejanja, torej same po sebi – op. VS] zadoščajo za dokaz, da je za posameznika uklonitev običaju praviloma koristna. (Moore 2000: 236)

Takšna dejanja lahko presojava le »tako, da pokažemo na njihovo neposredno težnjo k proizvodjanju po sebi dobrih ali k preprečevanju po sebi slabih stvari.« (Moore 2000: 236) In potem sledi še glede na zgornja izvajanja presenetljiv sklep, »da se mora posameznik v primerih dvoma v svojih odločitvah ravnati raje po neposrednih premislekih o intrinzični vrednosti ali nizkotnosti učinkov, ki jih njegovo dejanje lahko proizvede, namesto po pravilih, katerih dobre učinke je v svojem posameznem primeru nezmožen videti.« (Moore 2000: 237) Morda se tu skriva tudi odgovor na vprašanje o moralnih dilemah, saj so le-te bistveno zaznamovane s takšnim dvomom v odločitve.

Kot se je pokazalo, so Moorovi praktični vidiki njegove moralne teorije v napetosti sami s sabo. Čeprav je njegova misel kar se tiče temeljnega merila moralne pravilnosti dejanj jasna, je toliko več težav, ko se obrnemo k moralnim načelom kot vodilom pri odločanju. Moore preskakuje z ravni posledicizma dejanja k posledicizmu pravil in konvencionalni morali, pri čemer pa ni jasnih razmejitev med enim in drugim, predvsem glede obsega dejanj, ki jih nahajamo na vsaki izmed ravni.

III.b. Hare o dveh ravneh moralnega mišljenja

Utilitaristi se zaradi zgoraj omenjenih ugovorov tako pogosto znajdejo v zagati, ko morajo po eni strani pristajati na utilitarizem dejanj, po drugi strani pa na utilitarizem pravil. Pri tem različni misleci to zagato razrešijo različno. Ena izmed rešitev je – kot smo videli zgoraj – da nekako znotraj moralne teorije sprejmemo obe vrsti utilitarizma. Sidgwick je to storil na način, da je ravnanje v skladu z utilitarizmom načel rezerviral za poseben razred ljudi, ki so takšnega zahtevnega moralnega premisleka sposobni v vsaki situaciji. Vsi preostali pa naj sledijo preprostim moralnim načelom, ki jih vsebuje zdravo-razumska moralnost. (Sidgwick, 1907) Po drugi strani Moore ni razlikoval med razredi ljudi, ampak je poskušal to razliko najti na strani dejanj. Preprostim moralnim načelom sledimo pri tisti vrsti dejanj, ki je dovolj pogosta in jo izvršuje večina ljudi, kar nam posledično omogoča oceno koristnosti takšnega sledenja pravilom. Pri nedoločenih dejanjih pa moramo njihove posledice tehtani neposredno, tj. za vsak posamezen primer.

Hare ubere tretjo pot. Razlika med obema vrstama utilitarizma se odraža v dveh različnih skupinah ljudi niti v različnih vrstah dejanj. Razliko moramo razumeti kot razliko v *dveh različnih ravneh moralnega mišljenja*, pri čemer se lahko ena in ista oseba zdaj nahaja na eno ali nato na drugi ravni. prav tako lahko na obeh ravneh govorimo o enakih vrstah dejanj oz. o vseh dejanjih. To je pomemben Hareov dosežek, ki so ga večinoma prevzeli vsi utilitaristi, ki zagovarjajo to dvonivojsko različico utilitarizma, npr. Hooker, 2000.

Moralno mišljenje je torej razdeljeno na dve ravni.⁷ Prva je *intuitivna*, zdravo-razumska ali običajna raven, ki zadeva splošna pravila, ki jim sledimo, ter hkrati zajema naša moralna občutja, vest, naravnosti, čustva, ipd. Druga raven je *kritična* oz. reflektivna raven, na kateri lahko kritično premislimo načela ali odločitve s prve ravni. Nanjo nas lahko »prestavi« npr. soočenje z moralno dilemo (situacijo, kjer nam eno načelo narekuje določeno ravnanje, hkrati pa nam drugo načelo narekuje drugačno ravnanje in zdi sem, da imamo dve dolžnosti, ki jih ne moremo izpolniti hkrati) ali pa iskanje upravičenja za načela, ki jim sicer sledimo.

Na *intuitivni ravni* nahajamo preprosta moralna načela, ki jih lahko z moralno vzgojo ponotranjimo oz. se jih naučimo, hkrati pa so takšna, da so uporabna pri odločanju v različnih situacijah, kjer je pomembno, da se odločimo hitro ali kjer je nevarnost, da bomo neupravičeno dali prednost našim lastnim interesom. V tem smislu lahko ta načela razumemo kot zelo uporabna vodila pri odločanju za ravnanje. Prav tako na tej ravni nahajamo npr. ponotranjene odzive, motivacijo, dispozicije, nagnjenja, teženja in naravnosti, ki spremljajo

⁷ Poleg omenjenih dveh Hare govori tudi o tretji ravni, ki pa je metaetična raven in se ukvarja predvsem z logiko moralnega jezika.

določene vrste dejanj, npr. da občutimo obžalovanje, ko moramo zaradi druge, bolj pomembne dolžnosti prelomiti našo dano obljubo, čeprav smo - gledano v celoti - ravnali prav. Ta raven je tako osrednja za moralno vzgojo in osrednja tudi za to, čemur bi lahko rekli moralno zrela oseba.

Po drugi strani je *kritična raven* moralnega mišljenja ta, ki sledi osnovnemu načelu zasledovanja najboljših posledic ravnanja (v smislu zadovoljitve preferenc), ki ga postavi utilitarizem dejanj. Kadar nam za neko situacijo intuitivna raven moralnega mišljenja ne ponuja odgovora ali pa nam ponuja več nasprotujočih si napotil za delovanje, lahko takšen konflikt razrešimo na kritični ravni.⁸ Prav tako lahko na tej ravni lahko kritično ovrednotimo načela (npr. *prima facie* dolžnosti pravičnosti, neškodovanja, iskrenosti, zvestobe idr.), ki jih sprejemamo kot del intuitivne ravni. Na podlagi premisleka jih lahko preoblikujemo ali zavrnemo. Sledimo tudi koristnosti, ki je vezana na njih sprejemanje, torej temu, ali bi gledano v celoti slednje izbrani množici moralnih načel privedlo do boljših posledic kakor pa kateri od drugih, alternativnih množic. Kritična raven je torej tista, ki sledi izbranemu moralnemu načelu in ga razume kot merilo (in ne kot uporabno vodilo) moralnega statusa dejanj.

Razliko med ravnema Hare slikovito oriše tudi s pomočjo dveh figur. Prva figura je bitje, ki ima nadčloveške moči ter zmožnosti. Ima neomejeno znanje, sposoben je izjemnega kritičnega premisleka, nikoli ne zapade dajanju prednosti samemu sebi, ni egoističen ali kako drugače pristranski. Hare to bitje imenuje tudi *nadangel*. Nadangel je v situaciji, ki lahko povsem opusti intuitivno raven svojega moralnega mišljenja in v vsaki situaciji sledi zgolj utilitarizmu dejanj. Na drugi strani si zamisli *pripadnika raje* oz. navadnega delavca (angl. *prole*, po pripadnikih najnižjega razreda v Orwellovem romanu *1984*). Gre za osebo, ki praktično nima sposobnosti kritičnega mišljenja in vse njegovo moralno ravnanje zgolj sledi naučenim ali pridobljenim *prima facie* načelom intuitivne ravni moralnega mišljenja. Nikoli se ne dvigne na kritično raven.

Vse to pa moramo razumeti kot ilustracijo razlike med tema dvema ravnema, ne pa kot dejansko delitev ljudi v ta dva razreda. Vsi mi smo v izbranih ozirih podobni tako raji kot nadangelom, posamezne razlike med nami pa seveda obstajajo glede izgrajenosti našega moralnega značaja in sposobnosti za kritične moralne premisleka. Gotovo je, pravi Hare, da ne moremo ves čas delovati kot nadangeli. Po drugi strani pa je gotovo tudi to, da se ne moremo ves čas vesti kot raja, če naj naš moralni istem sploh deluje, saj je kritična raven tista, ki sploh izbere *prima facie* načela intuitivne ravni. Slednja torej ne more podpirati same sebe, medtem ko prva lahko. Zato je za Harea kritična raven primarna raven moralnega mišljenja.

Zaključek

Videli smo, kako je Hare dokončno oblikoval najbolj sprejemljivo različico utilitarizma dveh ravni. Kot tak se utilitarizem lahko izogne tradicionalnim ugovorom, ki jih lahko naperimo zoper utilitarizem dejanj in utilitarizem pravil. Vseeno pa tudi utilitarizem dveh ravni oz. posredni utilitarizem ni povsem odporen za nadaljne ugovore. Pomembnega je podal Bernard Williams, ki trdi, da tako zamišljena moralna teorija spodkopava odnos med *teorijo* in *prakso* ter s tem posledično spodkopava tudi samo sebe. Tovrstni utilitarizem razume vrednost načel, pravil, zavezanosti, vrednot in teženj, ki jih ponotranjimo in jim sledimo na intuitivni ravni moralnega mišljenja kot zgolj instrumentalno vredne. Toda nesmiselno bi bilo trditi npr. da je vrednost prijateljstva ali pravičnosti zgolj instrumentalna in da moramo to uvideti na kritični

⁸ Sam pojav navidezno nerešljivih moralnih dilem gre po Hareu pripisati prav naši zavezanosti »naivni«
zdravo-razumski oz. intuitivni moralnosti, ki jo sestavljajo preprosta, uporabna in naučljiva moralna načela, ki pa seveda v izbranih primerih lahko vodijo do nasprotujočih si sodb. Ko se dvignemo na kritično raven moralne misli in uporabimo utilitaristično načelo kot moralno merilo moralne pravičnosti, potem ti konflikti in te dileme izginejo. Ker pa smo vseeno še tesno povezani z intuitivno moralnostjo, ki ji sicer običajno sledimo in smo je vajeni, še vedno občutimo čustveno nelagodje ob tem, ko moramo prekršiti eno izmed preprostih intuitivnih moralnih pravil. Toda razumsko vzeto tu ni nobenega konflikta in nobene dileme. Da ne bi bili podobni podgani v labirintu brez izhoda, se moramo odpovedati intuicijam in uporabiti razum. (Hare 1978). Za več o tem glej tudi Strahovnik 2005.

ravni, z oddaljenih in hladnim pogledom. Kajti vse zgoraj naštetu bo na intuitivni ravni dobro delovalo zgolj, če vsega ne bomo imeli le za instrumentalno vredno. Samo tako bodo ta ponotranjena načela, vrednotenja, stremljenja in naravnosti opravljala svoje vlogo. Vse to pa moralno teorijo preveč oddalji od prakse.

Nekatere različice posrednega utilitarizma sploh ne dovoljujejo nobenega prostora za teorijo. Razumejo jo kot transcendentalno glede na življenje; nahajajočo se v prostoru onkraj prakse, ki naj bo jo upravičevala in usmerjala. V psihološki različici (tj. različici, ki jo zagovarja Hare – op. VS) to skušnjava najdemo v posebnemu razumevanju časa za teorijo: gre za čas, ko delovalec nekako zapusti samega sebe in vidi vse, vključno s svojimi dipozicijami, z vidika veselja, in se potem vrne nazaj v svojo prako oz. življenje. Toda vsak stvaren proces takšnega teoretiziranja bi moral biti del življenja in torej sam del prakse. Ne moremo namreč – razen z vsiljeno in iluzorno disociacijo – razločiti teoretika v sebi od drugega dela sebe, katerega dispozicije so pod vprašajem. Tako v posrednem utilitarizmu ta disociacija zgolj pomaga prekriti to težavo, tj. konflikt med pogledom teoretika na te dispozicije in pogledom na svet, ki jih ima glede oz. na podlagi teh dispozicij. (Williams 1985: 110)

Hare je s svojim preskriptivizmom in utilitarizmom priskrbel pomembno izbiro na polju etičskih teorij. Utilitarizem je vztrajno poskušal ubraniti pred različnimi ugovori, hkrati pa ga je prikazal v novi luči, tj. kot mnogo bližje kantovski etiki, kakor pa ga običajno razumemo. Izjemno pomemben je tudi njegov prispevek k t.i. praktični oz. uporabni etiki, kjer je odpiral prostor za to raven moralne filozofije.

Literatura

- Hare, R.M. (1952) *The Language of Morals*, Oxford University Press.
- Hare, R.M. (1963) *Freedom and Reason*, Oxford University Press.
- Hare, R.M. (1967a) »Geach: Good and Evil«, v: Ph. Foot (ur.) *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, str. 74-82.
- Hare, R.M. (1967b) "The promising Game" v: Ph. Foot (ur.) *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, str. 115-127.
- Hare, R.M. (1971) *Practical Inferences*, London: Macmillan; University of California Press
- Hare, R.M. (1978) »*Moral Conflicts: The Tanner Lecture on Human Values*«, Utah State University, October 5, 1978; str. 169-193.
- Hare, R.M. (1981) *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford University Press.
- Hare, R.M. (1989) *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press.
- Hare, R.M. (1993) »Universal Prescriptivism«, v: P. Singer (ur.) *A Companion to Ethics*, Blackwell, str. 451-463.
- Hare, R.M. (1998) »A Moral Argument«: J. Rachels (ur.) *Ethical Theory 1*, Oxford: Oxford University Press, str. 51-57.
- Hare, R.M. (2002) »A Philosophical Autobiography«, *Utilitas*, let. 14. št. 3, str. 269-305.
- Hooker, B.W. (2000) *Ideal Code, Real World*, Oxford: Oxford University Press.
- Klumpfer, F. (2000) »George E. Moore in začetki teoretične etike v analitični filozofiji«, v: G.E. Moore *Principia Ethica*, Ljubljana: Študentska založba, str. 317-44.
- Mackie, J.L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin.

- Moore, G. E. (1903/2000) *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press; slov. prevod *Principia Ethica*, (prev. F. Klampfer) Ljubljana: Študentska založba, 2000.
- Sidgwick, H. (1907/1981) *Methods of Ethics*, 7th ed., London: Macmillan and Company; ponatis Indianapolis: Hackett, 1981.
- Ayer, A.J. (1946 [2004]) *Language, Truth and Logic*, London: Gollancz; slov. prevod pomembnejših odlomkov Ayer, A.J. »Etične sodbe so zgolj izraz čustev«, *Filozofija na maturi*, 11 (1-2), 2004, str. 18-20.
- Stevenson, C.L. (1944) *Ethics and Language*, New Haven: Yale University Press.
- Sidgwick, H. (1907/1981) *Methods of Ethics*, 7th ed., London: Macmillan and Company; ponatis Indianapolis: Hackett, 1981.
- Singer, P. (2002) "R.M. Hare's Achievements in Moral Philosophy", *Utilitas*, 14 (3), str. 309-317.
- Strahovnik, V. (2005) "Intuicionizem, moralni konflikt in pluralizem dolžnosti", *Analiza* 4/2005, str. 106–29.
- Williams, B.A.O. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.