

preden bi z eksperimentom lahko začeli. "Ali duh obstaja?" in "Ali so naravna števila dejanska?" ni enako vprašanju "Ali bivajo samorogi?" oziroma "Ali so prikazni resnične?" Mogoče si je zamisliti eksperimente in raziskave, da bi našli odgovor na slednji vprašanji. Je pa malo filozofskih odprav, kajti ni kraja, kamor bi se odpravili – oziroma če smo natančnejši, kjer koli smo, smo že tam!)



Filozofska odprava

LOGIKA

Logika je najbolj specializirana veja filozofije. Včasih jo definiramo kot znanost veljavnega izpeljevanja. V 4. stoletju pr. n. št. jo je utemeljil Aristotel in je čisto formalna, kar pomeni, da je ne zanima resničnost sklepov ali drugih delov sklepanja, marveč le, katere oblike sklepanj so veljavne.

Sklepanje:

Vsi ljudje so smrtni.

Sokrat je človek.

Torej je Sokrat smrten.

je veljavno in bi tako tudi ostalo, četudi bi bili prva oziroma druga vrstica ("premissi") neresnični. Sklepanje bi bilo kljub odkritju nesmrtnih ljudi in ugotovitvi, da je Sokrat dejansko riba, veljavno zgolj zaradi svoje oblike:

Vsi A so B.
S je A.
Torej je S B.



Vsi ljudje so smrtni. Sokrat je človek.

Druge tri veje filozofije: etika, politična filozofija in estetika so vse različice AKSIOLOGIJE, ki proučuje vrednote – prva moralne vrednote, druga družbene in tretja umetniške vrednote ali širše – lepoto.

ETIKA

Etika oziroma moralna filozofija zastavlja podobna vprašanja:

Kaj je dobro življenje? Ali obstaja kaj takšnega kot moralne dolžnosti? Ali je torej kaj takega, kar v resnici moramo narediti? Ali obstajajo "boljši" moralni argumenti oziroma ali so vsi enako veljavni ali neveljavni? Ali so vrednote absolutne ali pa so odvisne od časa in kraja?

(Spet pazite, ta vprašanja niso eksperimentalna oziroma empirična. Psiholog bi nam morda lahko razložil, zakaj imajo ljudje vrednote, kakršne pač imajo. Sociolog in antropolog bi nam lahko povedala, ali so kakšne vrednote skupne vsem kulturam ali pa opisala družbene posledice upoštevanja vrednot. Ampak takšnih vprašanj ne zastavlja filozof, čeprav empirične informacije družbenih ved lahko vplivajo na filozofsko razglabljanje o morali.)



POLITIČNA FILOZOFIJA

Politična filozofija se sprašuje o družbenih vrednotah. Na primer:

Ali lahko zamisel o družbeni ureditvi razumsko upravičimo ali pa so vse vrste družbene ureditve iracionalne? Ali imajo ljudje politične dolžnosti in družbene obveznosti? V katerem primeru? Ali obstajajo naravne družbene pravice? Ali lahko upravičimo njihov odvzem zaradi kazni?



Še enkrat bodite pozorni, da so ta vprašanja povezana s tistimi, ki jih zastavljajo politologi; včasih se na primer tudi

prekrivajo: "Ali so katere oblike oblasti boljše od drugih?" A nasploh si niso enaka, kajti politološka vprašanja so v osnovi empirična.)

ESTETIKA

Filozofija umetnosti ali ESTETIKA sprašuje po naravi umetniških ali estetskih vrednot. Želi spoznati, od kod izvirajo, kako utemeljiti estetske sodbe, ali obstajajo določene nujne značilnosti umetnosti oziroma zaznave, zaradi kater-



ih je neko umetniško delo oziroma zaznava objektivno vrednejše od drugega. Prav tako želi razumeti, kako se umetniška dejavnost sklada z drugimi človeškimi dejavnostmi. Že prej sem omenil, da boste našli v univerzitetnem katalogu poleg tradicionalnih vej filozofije tudi naslove predavanj "Filozofija X", pri katerih je X področje oziroma dejavnost, ki samo po sebi ni filozofija,

temveč znanost, pravo, šport, religija ali celo ljubezen in spolnost. (Takšna veja je v bistvu tudi estetika, če jo opredelimo kot "filozofijo umetnosti", pri tem pa umetnost ni filozofija.) Razlog, da je kaj takšnega mogoče, ima opraviti z

Postati moraš popoln

Etika

Etika ali moralna filozofija zastavlja naslednja "velika vprašanja": Kaj je Dobro? Kaj je dobro življenje? Kaj bi morali storiti? Ali obstaja kaj takega, kot so moralne dolžnosti in obveznosti? Ali obstajajo absolutne moralne vrednote ali pa so odvisne od časa, kraja, kulture in posameznika? Ali sploh je kakšen razlog, da smo moralni?

Moralni filozofi v antični Grčiji

Kot večina tradicionalnih filozofskih problemov se tudi tisti v moralni filozofiji pričnejo z Grki. To drži, pa čeprav so se etični pojmi od grških časov močno razvili in se za nekatere moderne moralne pojme, kot je "dolžnost", ne zdi, da bi imeli v grški misli kakršnega koli neposrednega predhodnika. Naše razprave o etiki se bomo lotili tam, kjer se začneja toliko filozofskih razprav – v Atenah v 4. stoletju pr. n. št.

Pravičnost/morala

Platonovo osrednje delo in ena izmed mojstrov in svetovne literature, Država, se pričinja z razpravo o dikaiosyne, skupnem izrazu za vsa tista pravila, ki zahtevajo spoštovanje interesov drugih ljudi. Pokriva večino tistega, kar pomeni beseda "morala", čeprav je dikaiosyne ponavadi prevedena kot "pravičnost". Žal pa "pravičnost" označuje ožji pojem kot grški izvirnik. Torej bi bilo vprašanje, ki se pojavi v Državi, "Zakaj naj bom pravičen?", danes glede na nadaljnji dialog bolj smiselno brati kot "Zakaj naj bom moralen?". Če upoštevate, kar že veste o Sokratu in Platonu, potem ne boste presenečeni ob ugotovitvi, da na to vprašanje, kot so mislili, ni mogoče odgovoriti, dokler ne vemo, kaj je dikaiosyne. (Še enkrat, vprašanje "Kaj je X?" je ključna tema platonskega dialoga.)



Na začetku prvega poglavja Države nas presene odkrita izjava sofista Trazimaha, enega izmed udeležencev dialoga, ki nas seznanja, da je "pravično, kar koristi močnejšemu". Svojo trditev razlaga v naslednjem odlomku:

Ali ne veš, da imajo nekatere države tiransko, druge demokratsko in tretje aristokratsko ustavo? ... V vsaki državi ima vladajoči sloj moč? ... Vsaka vladavina izdaja zakone

sebi v prid: demokratija demokratične, tiranida tiranske itn. V teh zakonih oznanjajo, da je to, kar je zanje koristno, za podložnike pravično, in vsakogar, ki se proti temu pregreši, kaznujejo, ker s tem krši zakon in ravna krivično. In to je, moj dragi, tisto – tako trdim –, kar je v vseh državah enako "pravično", namreč korist obstoječe vladavine. Ta ima namreč oblast, tako da za vsakogar, ki stvar samo pravilno razmisli, sledi: povsod je pravica isto, namreč to, kar koristi močnejšemu!

Po Trazimahu "morala" ni nič drugega kot povezava predpisov in pravil, s katerimi tisti, ki imajo politično moč, zlorablajo lahkoverno skupnost. Ti predpisi in pravila so vedno takšni, da koristijo vladajočim. S postavami, ki nam narekujejo resnicoljubno, pošteno, pravično, nepristransko, odkrito in usmiljeno ravnanje, manipulirajo v svojo korist tisti na oblasti.

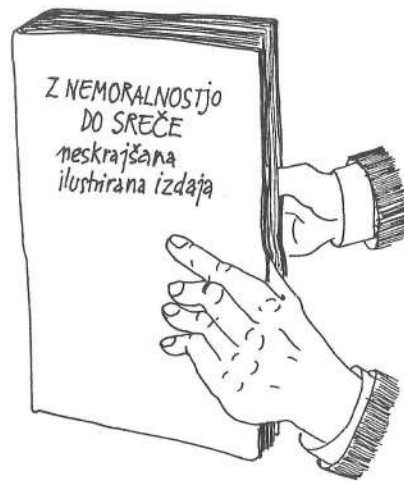
Toda Sokrat pripravi Trazimaha do priznanja, da morala oblastnikom včasih ne koristi in da je zato ne moremo opredeliti s tistim, kar koristi močnejšemu. Navkljub svojemu priznanju Trazimah vseeno vztraja, da je moralno delovanje velika neugodnost za vsakogar. Takole pravi:

Kako slabo povsod odreže pravični nasproti nepravičnemu, moj naivni Sokrat, naj pokaže naslednje razmišljanje. Najprej v med-



sebojnih pogodbenih in poslovnih odnosih: ko gre za dva poslovna partnerja, ne boš nikoli doživel, da bi bil po končanem poslu pravični bogatejši kot nepravični, temveč narobe. Dalje v javnem življenju: kadar velja plačati davke, plača pravični od enakega dohodka več kot nepravični, ko pa gre za podpore, ne dobi oni nič, ta pa mnogo. Slednjič pri opravljanju javne službe: najmanjša škoda, ki pravičnika pri tem zadene, je omajano premoženjsko stanje, ker se mu ne more dovolj posvečati; zaradi svoje pravičnosti se z državnim denarjem ne okorišča; povrh pa postane neprijjubljen pri prijateljih in znancih, ker jim v ničemer, kar je protipostavno, ne ustreže. Pri nepravičniku je vse ravno nasprotno." (str. 54)

Torej nemoralnost za Trazimaha prinaša "dobiček in korist". Sokrat mora dokazati nasprotno – da moralnost prinaša dobiček ter ugodnosti, nemoralnost pa je nedobičkonosna in škodljiva. To bo ob Trazimahovih zgledih težko. Resničnost nekaterih med njimi nas jezi. Vsi poznamo tiste ljudi, ki ob svojem manipulativnem življenjskem slogu in dvomljivih poslih vozijo avtomobile, ki bi jih radi vozili mi, imajo polne bančne



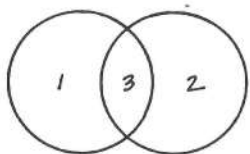
Trazimahova uspešnica

račune, nasprotnemu spolu se zdijo privlačni, veliko potujejo in nasploh živijo življenje, ki jim ga zlahka zavidamo. Radi bi, da bi bil Sokrat zmožen dokazati, kako so ti ljudje navkljub nasprotnemu videzu zaradi svoje nemoralnosti ubogi; toda težko si je zamišljati, kakšen argument bi lahko a priori pokazal, da morajo biti nesrečni.



Na koncu prve knjige Države Sokrat z uporabo nekaterih vprašljivih retoričnih potez zmede Trazimaha, da jezno zapusti prizorišče. Toda problem, ki ga je slednji sprožil, ne izgine, temveč se pravzaprav nadaljuje in stopnjuje v drugi knjigi. Ta se prične z razpravo o treh vrstah dobrega:

1. Dobro po sebi (npr. neškodljivi drobni užitki)
2. Dobro zaradi njegovih posledic (npr. jemanje zdravila)
3. Kombinacija #1 in #2 (npr. biti zdrav)

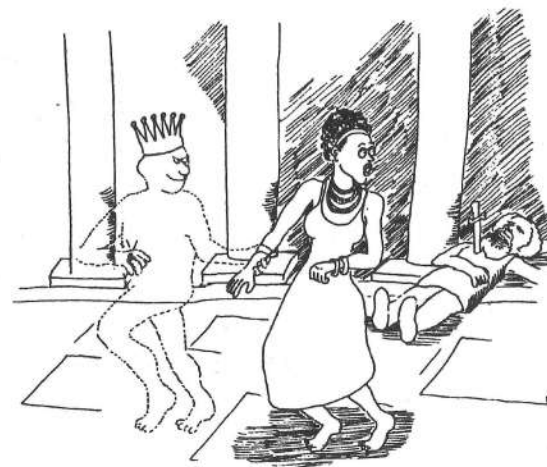


Trazimah besno odhaja

Sokrat pravi, da bi morala biti morala #3, toda večina jo ima za #2. Moralnega delovanja se lotevamo zato, ker se bojimo posledic, če tako ne bi delali. Glavkon, eden izmed Sokratovih prijateljev, parafrazira svoje mnenje o splošnem stališču ljudi do pravičnosti:

Po naravi stvari je, tako trdijo, krivično ravnanje dobro, prenašanje krivic pa zlo, v prenašanju krivic tiči več nesreče kot v prizadevanju le-teh sreče. Tisti, ki so oboje okusili, prizadevanje in prenašanje krivic, in si tega ne morejo izbrati, onemu pa se ne izogniti, imajo za koristno, da sklenejo pogodbo, ki jih pred obojim varuje. In tako nastanejo zakoni in pogodbe; kar zakon zapoveduje, imajo za zakonito in pravično. Tu je izvir in bistvo pravičnosti, ki je sredi med največjim dobrim – nekaznovano prizadevati krivice – in največjim zlom – trpeti krivice brez možnosti za maščevanje. Pravičnost, ki je v sredini, ljudje potemtakem ne ljubijo kot nekaj dobrega, temveč jo spoštujejo iz slabosti, ker ne morejo ravnati nepravično; če bi namreč kdo kot pravi mož samo mogel, ne bi z nikomer sklepal pogodbe ne o prizadevanju in ne o prenašanju krivic; saj bi moral biti blazen. To je torej ... vsakdanje gledanje na bistvo in izvir pravičnosti. (str. 70-71)

Glavkon je ilustriral svoje stališče z zgodbo o Gigesovem čarobnem prstanu. V njej lahko človek, ki ima v lasti prstan, postane neviden in se tako izogne posledicam svojih dejanj. Zapelje kraljico, ubije kralja in prevzame kraljestvo. Poanta zgodbe je, da



Giges in njegov čarobni prstan

bi vsakdo storil enako in bi bil nor, če ne bi. Če obsojamo Gigea, smo nevoščljivi ali pa nočemo, da bi drugi mislili slabo o nas.

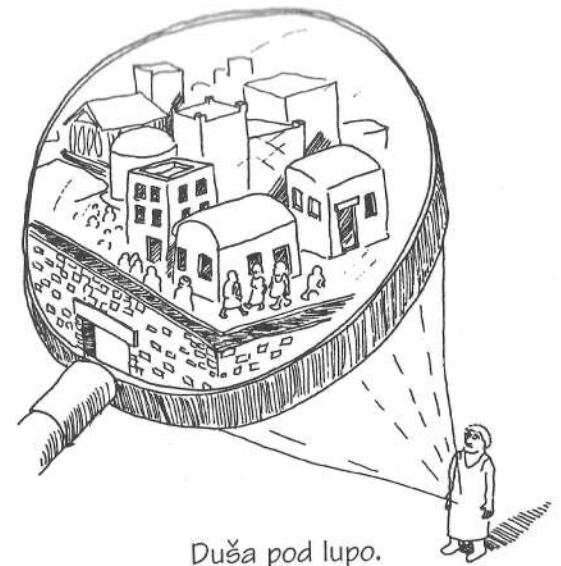
V tem trenutku drugi tovariš, Adeimant, soglašaja z Glavkonom. Morala je dejansko #2. Ljudje jo slavijo zaradi nagrad, ki jih prinaša. Toda take nagrade ponuja tudi navidezna morala, tako da si bo preudarna oseba prizadevala za sloves in ne za moralo. (To stališče je pozneje zagovarjal Machiavelli v Vladarju. Za vladarja pobožnost, zvestoba, poštenje, človekoljubje in popolnost niso nujne. Toda nujen je videz biti tak.) V tej točki se Sokrat očitno zave, da se spoprijema s težkim topništvo, in se odzove kot mnogi med nami v takšnem položaju; spremeni predmet pogovora ... oziroma se tako vsaj zdi.

Država/duša

Pravzaprav Sokrat sklene, da je postal problem tako celovit in podrobnosti tako nejasne, da ga je mogoče razplesti edinole z opazovanjem skozi povečevalno steklo. Ta metafora mu postane pretveza za predstavitev nenavadne teorije, ki bo obsegala velik del Države in dala knjigi celo ime. Teorija se razdeli na dvoje: prvič, da je problem morale mogoče pojasniti samo z razumevanjem človeške duše, in drugič, da lahko takšno razumevanje najbolje dosežemo s proučevanjem značaja mesta (polisa, države), kajti to je vsaj idealno povečana duša. Proučevanje idealne države nam bo razodelo idealno dušo in iz te podobe bomo lahko izpeljali naravo pravičnosti in odgovor na vprašanje, zakaj je treba biti moralen.

Analiza vodi Sokrata do naslednjega sklepa (tu ga povzemamo bolj površno). Idealna država ima tri

različne razrede. V prvem so vladarji, ki poznajo filozofijo; zato so uzrli "platonsko" bistvo državljanstva in imajo kot razred vrlino modrosti. Druga je vojaška kasta, člani se imenujejo čuvarji, njihova naloga pa je obramba mesta pred notranjim in zunanjim sovražnikom. Poznajo nekaj filozofskih načel (drugače ne bi poznali razlike med prijatelji in sovražniki mesta). Čuvarji



Duša pod lupo.



Vojščak mora poznati razliko med prijatelji in sovražniki mesta.

sčasoma lahko napredujejo v vladajoči razred, če dokažejo svojo filozofsko nprav. Skupinska vrlina je pogum. Nazadnje je tu razred rokodelcev. Številčno zastopa večino mesta, toda nesposoben si je vladati, saj je nezmožen filozofije.

Mora se podvreči vladavini razuma, ki mu jo vsili vladajoči razred. Če tako dela, je njegova skupinska vrlina zmernost.

Ker je mesto povečava duše, sledi, da jo lahko, čeprav je dejansko enotna, razčlenimo na tri sestavine – razumsko, razvnemalno in poželjivo. Razumska, nenehno nasprotuje poželjivi, tistemu, kar bi lahko imenovali živalski del psihe. Je nižji del duše in vsebuje vse primitivne sle in iracionalno hrepenenje, ki ga je treba omejiti, če hočemo doseči duševni mir. Zelo je podoben Freudovemu "idu", in to gotovo ni golo naključje, kajti Freud je bil pod izjemnim vplivom Platonove filozofije. Pravzaprav obstaja odlomek, v katerem opisuje (zelo "freudovsko") hrepenenje poželenjske duše, kot se kaže v sanjah. Ko razpravlja o "divjih hrepenenjih" kot o "tistih, ki se pojavljajo v spanju", pravi:

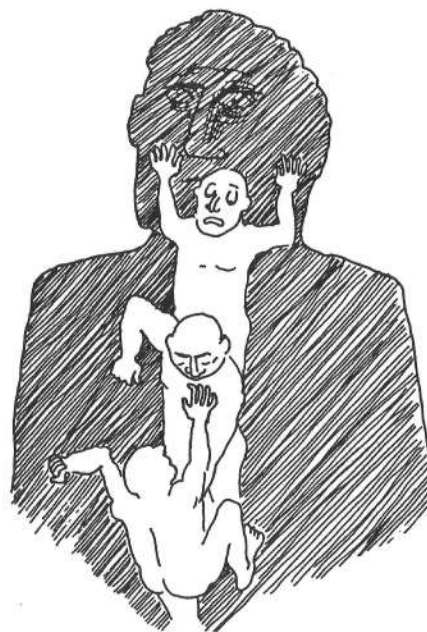
... ko en del duše, razumni, zmerni gospodar drugega dela, počiva; drugi, živalski, razbrzdani del, okrepljen z jedjo in pijačo, pa oživi; odreše se spanca, se vzdigne in skuša zadovoljiti svoja poželenja. Ti veš, da je v takih okoliščinah vsega sposoben. Ne pozna ne sramu ne razsodnosti.

Ne pomišlja se v sli objemati lastne matere, drugih ljudi, bogov in živali. Ne upirata se mu noben umor in nobena jed, ki se mu je zahoče. Z eno besedo: ni neumnosti in sramotnega dejanja, ki ga ne bi počel. (str. 297)

Mogoče ne preseneča, da Platon metaforično postavi



poželjivo dušo "pod prepono" in razumsko dušo v glavo. Razvnemalno dušo postavi v srce. Spopad v psihi lahko opazujemo kot spopad med razumom in slo za zvestobo duha, kajti slednji je izvor dejanj. Če ga prepriča poželenje in se mu pridruži, potem bo posameznik strasten in razbrzdani. Če duha prepriča razum, da se opredeli zanj, potem je človek razumen. Vsaka izmed sestavin duše ima svojo vrlino (areté), ki se kaže v njegovih dejanjih, ko vsaka deluje v optimalnih okoliščinah. Vrlina razumske je modrost. Vrlina razvnemalne je pogum. Vrlina poželjive je zmernost. Ko ti trije deli duše delujejo po zakonu razuma, je rezultat pravičnost (dikaioosyne) in vsakomur, čigar duša je urejena, bi



Zmeda v psihi

bilo jasno, zakaj bi moral ali morala ravnati pravično (tj. moralno). Zakaj je tako? Ker je nasprotje pravičnosti, nepravičnost, zmešnjava, del, ki bi moral biti podrejen, se skuša upreti vladavini razuma. Zmešnjava je nezdržljiva z areté. Izražanje človeške veličastnosti je možno samo tam, kjer posameznik spoštuje interese drugih ljudi in ne samo osebnih interesov. Z drugimi besedami,

posameznik odkrije, da je v njegovem interesu, če vzame interese drugih resno.

Platon položi Glavkonu v usta naslednji stavek: "Krepost (areté) je potemtakem zdravje, lepota in dobro počutje duše, ničvrednost pa bolezen, grdota in slabost." Kaj pa o Trazimahovem vprašanju, ali je donosneje biti pravičen kot nepravičen? Glavkon pravi: "Zdi se mi, da je od tega trenutka razprava nesmiselna." Zakaj? Ker je Sokrat pokazal, da je vprašanje "Zakaj naj bi bil pravičen?" enako kot "Zakaj naj bi bil zdrav?". To je

nesmiselno vprašanje in kdor koli ga zastavlja, ga ne razume. (Možna izjema je "podpodni človek" Dostojevskega.)

Poglejmo še enkrat Platonovo enačbo "Mesto je enako povečani duši".

Vidimo, da ima vsak razred v državi svojo vrlino in ko jo doseže, je rezultat pravičnost. V obeh, državi in duši, izhaja pravičnost iz razumnega načela, ki se mu je treba pokoriti. Človek je moralen, ko dojame ta razumna načela, pripravi srce, da mu sledi in s srcem obrzda strasti. Toda ob prenosu tega modela na državo se pojavi neprijeten paradoks. V Platonovi državi je večina ljudi slaba. Torej so nezmožni sami odkriti zakon razuma in ga prenesti na lastno delovanje, tako da jim mora biti dikta-



Večina ljudi je slaba.

torsko vsiljen. Etika mora temeljiti na razumu, toda ta ni sila – nima zavezujoče moči in mora biti vsiljen. Kot pravi sodobni britanski filozof Bernard Williams: "Za Platona je bil politični problem, kako utemeljiti etično, problem, kako naj družba udejanji razumno upravičevanje, in ta problem je imel

lahko samo avtoritarno rešitev." ²

Kot domnevam, jih danes večina med nami v najbolj negativnih trenutkih dvomi, da je imel Platon prav – veliko ljudi ne bo moralnih, če niso prisiljeni v to. Toda večina ne more sprejeti platonizma za svojo moralno doktrino, ne samo zato, ker se ne strinjajo z njegovim elitizmom in totalitarnimi implikacijami slednjega, temveč ker so mnogo manj kot on prepričani, da obstaja absolutno Dobro in da je edini greh njegovo nepoznavanje.

Egoizem

Platon je dokazoval, da je moralnost v interesu posameznika (čeprav je mislil, da je žal večina ljudi preveč nevedna, da bi razumeli to resnico). Verjel je, da ne bi nikoli nihče namerno deloval v nasprotju s svojimi interesi, in če smo kdaj že videli koga, bi bil to preprosto dokaz, da ni poznal svojih pravih interesov. To lahko imenujemo egoistična predpostavka v Platonovi misli.

Predpostavlja se, da interes za samega sebe motivira vsako dejanje.

(Omenimo, da je primeren izraz EGOIZEM in ne "egoTizem". Če vas poimenujem z "egotist", vas namenoma žalim, dajem vam vzdevek. Če vam rečem, da ste "egoist", vam pripisujem stališče glede motivacije: "ego" – latinska beseda za "jaz".) Platon tega načela v Državi ni nikoli formuliral, toda tam je; in zanimivo je ugotoviti, da imata o tej pomembni zadevi Sokrat iz Države in njegov nasprotnik Trazimah enako sta-



Karl Marx in Sokrat se strinjata (nekako).

lišče. Razlika pa je, da moralno delovanje po Trazimahu ni posameznikov pravi interes, Sokrat pa je menil, da je. Trazimahov egoizem nato ustvari nasprotje med posameznikom in skupnostjo (družbeni interesi niso moji interesi), toda Sokrat je (kot za njim Karl Marx) poskušal dokazati, da so interesi posameznikov enaki.

A cartoon illustration of a man in a suit standing on a boat, looking towards a man who is struggling in the water. The man in the water has a speech bubble that says "Prav rad bi vam pomagal, toda ugotavljam, da od tega nimam nič. Ponudite mi kaj.".

Prav rad bi vam pomagal, toda ugotavljam, da od tega nimam nič. Ponudite mi kaj.

Filozof, ki je najbolj znamenit zaradi neposredne zavezanosti egoizmu, je THOMAS HOBBS (1588-1679). V svoji knjigi Leviatan je napisal: "... predmet hotenih dejanj vsakega človeka je neko dobro za njega samega."³ Poglejmo, za kaj gre. Hobbes izključuje možnost altruizma (ego = jaz, alter = drugi; "jaz-izem" nasproti "drug-izem"). Altruizem je stališče, da nam morala včasih narekuje žrtvovanje lastnih interesov zaradi interesov drugih. Altruizem – mentaliteti starih Grkov bi bil zelo tuj – je nazor, ki ga pogosto povezu- jemo s krščanstvom (čeprav nemara neupravičeno, kajti



Jezus nam pravi "Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe" in "Ravnaj z drugimi tako, kot bi želel, da drugi ravnajo s teboj" [poudarki so dodani]. Po drugi strani pa Jezus pravi tudi: "Če kdo pride k meni in ne sovraži ... svojega življenja, ne more biti moj učenec." [Luka 14:26]). Če je altruizem nemogoč, potem nedvomno ne more biti moralna dolžnost. (Kot je dejal David Hume, "moral bi" implicira "moči".) Torej, ali je altruizem nemogoč? Ali je sploh možno žrtvovati lastne interese, da bi delovali v interesu drugega? Hobbes pravi, da je to

možno samo, če kdo opazi, da je žrtvovanje njegovih interesov v njegovem interesu. Seveda je večina med nami presenečena nad Hobbesovo trditvijo, kajti mi stremimo k nedvomnemu razlikovanju, kar je on zavrnil. Na primer: pretehtajmo vrste razlag, ki bi jih po storjenem dejanju lahko dal tisti, ki je, kljub veliki nevarnosti za lastno življenje, z jadrane deske rešil utapljačo se deklico:

Rešil sem jo, ker ...

- A. sem videl, da bi utonila, če se ne bi bil pogнал za njo (Nekdo to mora storiti!) (odgovornost);
- B. mi je nekoč, ko sem bil čisto na tleh, pomagal njen oče (dolž);
- C. poznam družino in imam rad to deklico (ljubezen);
- D. sem ugotovil, da je bila moja dolžnost poskusiti in jo rešiti (dolžnost);
- E. bi samo žival stala zraven in jo pustila utoniti (odgovornost);
- F. ... torej, ne vem, zakaj sem to storil. Tako kot vi sem tudi jaz presenečen (?);
- G. bi me, če ne bi bil poskusil, pekla vest do konca življenja (krivda);
- H. nisem hotel, da bi ljudje rekli, da sem strahopetec (ugled);
- I. sem upal, da bom iz vsega tega potegnil kakšno priznanje (ugled);
- J. sem hotel zadovoljiti potrebo po pomoči drugim ljudem (samopoveščevanje [mogoče zaradi krivde ali občutka manjvrednosti]);
- K. sem želel doseči ugodnosti zase (?);

L. sem hotel prijetno razburjenje (hedonizem);

Hobbes pravi, da so vzroki od A. do J. pravzaprav enačice vzroka K. in da je K. pravzaprav enačica vzroka L., kajti ta definira "ugodnost" z izrazi ugodja. ("Ugodje ... ali naslada je udejanjenje oziroma smisel dobrega, vzburjenje ali nezadovoljstvo pa udejanjenje oziroma smisel zlega."



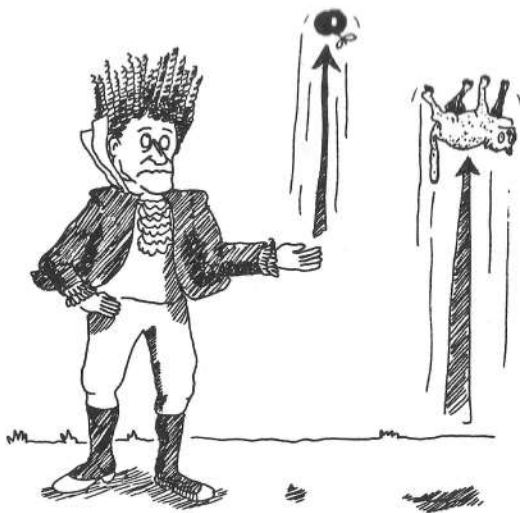
Altruizem ↑
↓ Egoizem

To pomeni, da je Hobbesov egoizem oblika HEDONIZMA. Kmalu več o hedonizmu.)⁴

Kako Hobbes ve, da delovanje človeka vedno motivira lastni interes? Prav gotovo želi biti ta trditev empirična – trditev, ki bi morala biti rezultat

znanstvene raziskave. Hobbes znanstvene raziskave ni zgolj zanemaril; pravzaprav je uničil možnost vsake raziskave. In sicer zato, ker morajo prave znanstvene teorije ob odkritju nasprotnih podatkov vedno dopuščati ovržbo. Povedano je utelešeno v tistem, kar je postalo znano kot "načelo falsifikacije" (povezano z britansko-avstrijskim filozofom znanosti sirom Karlom Popperjem). Z drugimi besedami, da bi teza veljala za znanstveno, mora biti njen zagovornik sposoben določiti pogoje, pod katerimi bi priznal, da je hipoteza ovržena. Na primer, Isaac Newton bi bil prav gotovo priznal, da je njegov gravitacijski nauk napačen, če bi ob nespremenjenih drugih postavkah poročali in potrdili ponavljajoče se primere, da predmeti, težji od zraka, lebdiijo, plavajo v zraku ali se dvigajo. Natančneje, to, kar dela Newtonovo teorijo tako prepričljivo, je, da niso bili potrjeni nobeni tovrstni primeri. Toda, kar daje njegovi teoriji znanstveni značaj, je, da vemo, v katerih primerih bi bila napačna.

Sedaj pa, kakšen je status Hobbesove teze glede na načelo falsifikacije? Kakšni podatki, če bi jih odkrili, bi ovrgli njegovo stališče? Mislil, da je odgovor: noben. Ne glede na to, kakšne možne protidokaze bi si lahko zamislili, bi Hobbes trdil, da je njegovo teorijo mogoče utemeljiti.



Stvari se dvigajo

Poskusimo si na primer zamisliti zgled altruizma. Kaj bi rekli o mladem vojaku, ki se vrže na granato in na račun lastnega življenja reši tovariše? Tovrstna heroična dejanja so

možna (dejansko so se zgodila). Ali niso te možnosti dokaz altruizma in zato dokaz proti Hobbesovemu egoizmu? Sploh ne, bi rekel Hobbes. Če je vojak žrtvoval svoje življenje, si je (pa če je to bedasto ali ne), bržkone razlagal, da je to



v njegovem interesu. ("Vedel je, da bo tako ali tako mrtev in je raje videl, da se ga spominjajo kot heroja", "Bil je tako vzgojen, da je pojem samospoštovanja najgloblje povezoval z izvajanjem herojskih dejanj" ali "Mislil je, da bi ga imeli ljudje radi ..." itd.) Hobbes je verjetno verjel, da je odlika njegove teorije veljavnost za vse možne primere, toda vidimo, da je resnica drugačna. Katera koli teorija, ki razlaga vse možne primere, v resnici ne razloži nobenega. Ali malo drugače, vsaka "teorija", ki se ujema z vsakim možnim stanjem stvari, sploh ni teorija, ker morajo prave teorije izključiti nekatere možnosti. Konfucij je baje dejal: "Če je duh preveč odprt, pade vse ven." Enako velja za teorije.

Hobbesova trditev bi nam lahko bolj ugajala, če bi jo podal drugače. Kaj če bi dejal: "V večini motivov je več interesa za nas same, kot ponavadi priznamo. Na splošno

bi morali biti sumnjičavi pri ocenjevanju namenov tistega, ki deluje. Morali bi se vprašati: Kaj ga vodi pri tem?" Nato bi Hobbes dopustil, čeprav malo verjetno, možnost altruističnih dejanj in vprašanje, katera dejanja so egoistična in katera altruistična, bi bilo empirično (tj. tisto, ki ga ugotovimo z dokazi). Toda vseeno je Hobbesovo tezo, takšno, kot je, zelo težko vzeti popolnoma zares, ko



poskušamo oblikovati nekogaršnjo moralno podobo.

Hedonizem

Omenil sem, da je Hobbesov egoizem oblika hedonizma: da je človeško delovanje motivirano ali z iskanjem ugodja ali pa bi tako moralo biti. Prvo stališče, ki je Hobbesovo, se imenuje psihološki hedonizem, kajti to je teorija motivacije. Drugo je moralni hedonizem, nauk o tem, kako bi morali živeti.

Omenimo, da psihološki hedonizem, natančno povedano, ne more biti oblika moralnega, kajti slednji, v zatrjevanju, da bi morali stremeti k lastnemu ugodju, dopušča možnost ne delati tako, toda to nedelanje je nespametno. Ne bi bilo smiselno pisati moralk v zagovor dejanj, ki se pravzaprav morajo zgoditi. Psihološki

hedonizem ne more biti radikalno moralno stališče, ker trdi, da je hedonizem edina možnost. Največ, kar bi lahko storil kot moralni nauk, je zagovor določenih vrst

dejanj, ki naj bi bila modrejša od drugih (t.j., da nam dajejo več ugodja kot druga). Moralni hedonizem na drugi strani logično dopušča, da je lahko motiv delovanja nekaj drugega od lastnega ugodja, toda takšno



delovanje je slaba zamisel, pravzaprav je nekako nemoralno. Kakor koli, te razlike ni postavil eden izmed najpomembnejših hedonistov in najznamenitejši antični zagovornik hedonizma EPIKUR (341-270 pr. n. št.). Verjetno je tako zato, ker stari niso vedno pojmovali etike enako, kot jo mi. Podobno kot Platon so iskali "dobro". Epikur je menil, da je omenjeno dobro ugodje. Zapisal je: "To moramo priznati kot smoter, h kateremu stremimo, namreč izogibanje bolečini in strahu ... In zato imenujemo ugodje začetek in konec blaženega življenja."⁵ Po Epikuru je ugodje edini razlog, zaradi katerega bi se morali lotiti kakega dejanja, in bolečina, ki jo povzroča dejanje, edino, zaradi česar bi slednjega smeli zavrniti. Zato je analiziral različne vrste ugodja. Obstajata dve vrsti poželenja in od tod dve vrsti ugodja, rezultatov zadovoljevanja teh poželenj: naravno poželenje (ki ima dve podvrsti) in ničevo poželenje.

1. Naravno poželenje

- A. Nujno (npr. poželenje po hrani in spanju)
- B. Nenujno (npr. seksualno poželenje)

2. Ničevo poželenje (npr. poželenje po lepih oblačilih ali eksotični hrani)

Naravno nujno poželenje moramo zadovoljiti in lahko ga je zadovoljiti. Rezultat je veliko ugodja in le malo bolečih posledic. Ničevih poželenj ni treba zadovoljevati in jih tudi ni lahko zadovoljiti. Ker nimajo naravnih omejitev, nas lahko obsedejo in imajo zelo boleče posledice.



Seksualno poželenje je naravno, vendar ga je ponavadi mogoče obvladati. Če ga lahko, potem bi ga morali, kajti zadovoljitev spolne sle daje močno ugodje, toda končne posledice so ponavadi bolj boleče kot prijetne, pogosto so skrajno boleče.

Epikur je pravzaprav prispeval večino tradicionalnih vrednot (zagovarjal je prizadevanje po lepem, po preudarnosti, časti, pravičnosti, pogumu in poštenju), toda zgolj zato, ker je verjel, da njihova posest prinaša več ugodja kot bolečine. Napisal je: "Lepoto in vrlino in podobno je treba častiti, če dajejo ugodje, toda če ne, se moramo od njih posloviti." Toda dodal je: "Ni mogoče živeti prijetno, ne da bi živeli preudarno in častno in pravično."⁶ Očitno je mislil, da bi zavračanje teh vrednot povzročilo napete, zato neprijetne odnose z drugimi ljudmi, pa tudi slabo vest. Epikur bi lahko imel prav glede večine med nami, toda ali si ni mogoče predstavljati ciničnega sociopata, ki ga delujočega po Adeimantovem in Machiavellijevem navodilu ne motivira hrepenenje po kreposti temveč korist videza kreposti in ga pri tem prav nič ne peče vest. Kaj pa sadisti in mazohisti?



Ali so nujno bolj nesrečni kot tisti, ki so krepostni? In če niso bolj nesrečni, ali zanje res velja moralna dolžnost, da stremijo k nečednim dejanjem, ki jim dajejo ugodje?



Opozorili bomo, da je Epikurova definicija ugodja negativna, to pomeni, da je ugodje odsotnost bolečine. Ta negativna definicija ga varuje pred padcem v silno neumen senzualizem. Težava definicije je: če jo postavimo v njeno logično skrajnost, je odsotnost življenja boljša kakor kakršno koli življenje sploh (kot je raziskal Freud v svojem Onstran načela ugodja, v katerem je trdil, da je v ozadju "načela ugodja" smrtni nagon TANATOS). To je malce ironično, kajti Epikur je trdil, da njegova filozofija preganja strah pred



Onstran načela ugodja

smrtjo. Njegov materializem ga je vodil v verovanje, da je smrt samo stanje brez občutkov in zavesti; potemtakem ne morejo obstajati občutki ali zavest o smrti, ki bi se jih bali. "Kjer je smrt, tam nas ni. Tam kjer smo mi, tam ni smrti."

Nekateri Epikurovi rimski učenci so razlagali "ugodje" dosti

drugače: kot pozitivno vzburjenje. Zaradi teh skrajnežev se danes epikurejstvo pogosto povezuje s senzualističnim hedonizmom. Bolehni Epikur bi, gugajoč se v svoji viseči mreži, temu nasprotoval (čeprav ne preveč strogo, kajti polemika povzroča razburjenje, ki je boleče). Epikurov nauk se ni nikoli razmahnil v večje filozofsko gibanje, toda kar nekaj stoletij je imel privrženca tako v Grčiji kot v Rimu. Najslavnejši med njimi je bil Rimljan **LUKRECIJ**, ki je v prvem stoletju pred našim štetjem napisal dolgo pesnitev "O naravi sveta", v njej pa je razlagal učiteljev nauk. Zaradi Lukrecijeve pesnitve so se mnogi seznanili z Epikurovo mislijo.

Utilitarizem

Obstaja zgodovinska povezava med Epikurovim hedonizmom in zelo vplivno sodobno moralno teorijo, ki se imenuje UTILITARIZEM. V devetnajstem stoletju jo je prvič objavil britanski filozof **JEREMY BENTHAM** (1748-1832). Nato jo je kritiziral in popravil njegov malo samovoljni učenec **JOHN STUART MILL** (1808-1873). Bistvena razlika med grškim hedonizmom in utilitatizmom je, da je bil prvi po naravi egoističen, slednji pa je družben.

Izračun srečnosti

Bentham mogoče ni bil eden izmed najprodornejših filozofov zahodne tradicije, bil pa je nedvomno eden izmed najbolj praktično orientiranih in vplivnih. Sodeloval je pri preoblikovanju britanskega pravnega reda svojega časa. Bentham, ki se je strinjal s Hobbesom, je začel svojo filozofijo s predpostavko, da nas, če nam je to všeč ali ne, vodi želja po ugodju in odpor do bolečine. V nasprotju z njim ni sklepal,

da bi bil altruizem zato bodisi nemogoč bodisi nespameten, kot Hobbes pa je verjel, da smo obdarjeni z razumom in da je zato možno moralno svetovati, kako si prizadevati za "načelo ugodja" (Freudov izraz).

Benthamov nasvet se je izoblikoval v tisto, kar je sam imenoval "izračun srečnosti". Po njem obstaja sedem kategorij, v katere lahko razvrstimo ugodje, in ta seznam zagotavlja tudi njegovo razumsko analizo. Te kategorije so:

1. Jakost – kako močno?
2. Trajanje – kako dolgo?
3. Gotovost – kako zanesljivo?
4. Bližina – kako hitro?
5. Plodnost – koliko še?
6. Čistost – v kolikšni meri brez bolečine?
7. Obseg – na koliko ljudi vpliva?



Po Benthamu lahko kadar koli storite kako dejanje, analizirate njegovo vrednost s temi kategorijami in jih primerjate z njegovimi alternativami. Recimo na primer, da morate študirati za jutrišnji izpit iz kemije, toda izkaže se, da bo današnji dan najčudovitejši v letu. Morje vabi. Preskusite "izračun srečnosti" pri odločitvi, kot je ta med študijem kemije in obiskom plaže s prijatelji. Očitno bo zabava močnejša v nekaterih kategorijah (#1, #3, #4, #6) in šibkejša v drugih (#2, #5). Študij bo šibak v večini kate-

gorij, toda močan v nekaterih med njimi (#2 in #5 pa tudi #7, če se druge osebe zavzemajo, da uspete na fakulteti). Ali so prednosti študija dovolj velike, da premagajo njegove pomanjkljivosti v primerjavi z zabavo, ki nas vabi na plažo? (Seveda morate upoštevati tudi krivdo, ki jo boste občutili na zabavi.)



Občutek krivde na plaži

Lahko si zamislimo, da bi Bentham, če bi živel v današnjem času poceni računalnikov, izumil žepni "računalnik srečnosti". Nekaj neumnega je v tej podobi, da nekdo vtipkava vrednosti različnih dejanj v svoj računalnik, toda on je menil, da je izračun srečnosti dejansko shemati-zacija nečesa, kar vsekakor delamo polzavedno (zato pogosto slabo), in da bi bili to sposobni delati intuitivno, če bi nekoč postali veščji v ravnanju z vrednostmi. Ozrmo se na izračun srečnosti in posvetimo pozornost kategoriji 7, "obsegu". To je kategorija, zaradi katere je utilitarizem oblika družbenega hedonizma. Premisliti je treba ugodje in neugodje drugih in ne samo lastno. Pravzaprav to, kar Bentham in Mill imenujeta "načelo koristnosti", jasno poudarja pogled, ki dopušča altruizem v utilitarizmu -

"največja količina sreče za največje število ljudi". Če bo dejanje, ki ga nameravam storiti, prineslo veliko sreče za veliko ljudi, potem bi ga moral storiti tudi, če meni prinaša predvsem bridkost.

Poleg družbenega vidika utilitarizma je vanj vgrajeno še stremljenje k demokratičnosti – še posebno v Benthamovem primeru. Pri vrednotenju dejanj glede na ugodje, ki ga bodo povzročila, je Bentham trdno verjel v načelo "ena oseba, en glas". Presoja posamezne osebe je enako pomembna kot presoja vsake druge. Nihče – tudi če



Fašistični hedonizem

je to tvoj oče ali oblast – te nima pravice seznaniti, da se oz. se ne zabavaš. Po Benthamu je "ne glede na predsodke igračkanje enakovredno umetnostim in znanostim glasbe in poezije. Če daje igračkanje več ugodja, je vrednejše kot slednje."⁷

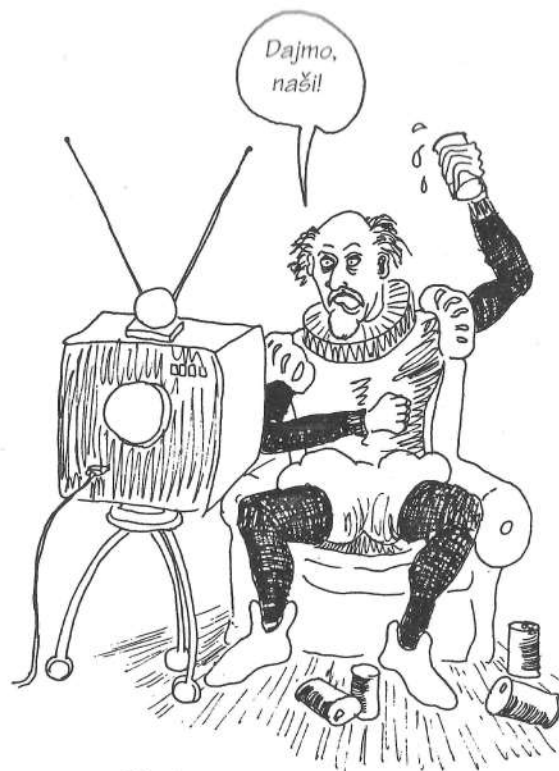
Kakovost ugodja

John Stuart Mill se je imel za Benthamovega

učenca, toda nedvomno so ga zanimale predvsem nekatere implikacije njegovih formulacij utilitarizma. Ena izmed stvari, ki se jih je bal, je bila, da bi privrženec izračuna srečnosti lahko sklepal, da je igračkanje (ali pa gledanje nogometa na TV) boljše od umetnosti in znanosti. V svojem srcu je vedel, da preprosto ni tako. Utilitarizem bi bilo treba znova napisati tako, da bi bilo mogoče prikazati, kako je branje

Shakespeareovih sonetov boljše kot nekatere alternativne dejavnosti. Del problema je, da gre pri "izračunu" za čisto količinsko analizo, Mill pa je bil prepričan, da je kakovost ugodja celo bolj pomembna od količine. Poleg tega se je bal, da bi dobesedna raba izračuna srečnosti čez nekaj generacij popolnoma razjedla kulturo. Kaj če bi ponudili naslednji predlog volivcem

kake države: "Odločili smo se, da bo poučevanje Shakespeara v šolah te dežele naslednjih pet let stalo vsakega davkoplačevalca 25 \$. Država želi vedeti, ali bi vi davkoplačevalci naslednjih pet let raje plačevali 25 \$ po osebi za poučevanje Shakespeara ali bi raje videli, da dobite 25 \$ odbitka v obliki dveh zabojev piva na volivca?" Mill se je bal, da bi ob šibki opori, ki jo ima kultura med množicami, in Benthamovem načelu "en človek, en glas", Shakespeare izgubil. Čez nekaj rodov se nihče ne bi niti spominjal, kdo je bil ta dramatik. (Pravzaprav je bil podoben predlog predstavljen volivcem Kalifornije leta 1978. Imenovali so ga "Predlog 13". Volivci so se odločili za pivo.)



Shakespeare ali nogomet?



Težke benthamovske odločitve

nobena izobrazena oseba ne bi bila nevednež, nobena oseba, ki ima čustva in vest, ne bi bila sebična in nizkotna, tudi če bi bili prepričani, da je norec, butec ali podlež bolj zadovoljen s svojo usodo, kot so oni s svojo.⁸

Očitno je menil, da je "nižje" želje (tiste živalske in večino biološko prvinskih človeških poželenj) mogoče ustrezno obravnavati z izrazi kvantitativne analize, ki so določeni z izračunom srečnosti, toda da je o "višjih željah" mogoče govoriti zgolj z izrazi kvalitete, z nečim, kar izračun ne bi mogel ovrednotiti. Po Millu:

Spoznanje, da so nekatere vrste ugodja bolj zaželene in vrednejše kot druge, je popolnoma združljivo z načelom koristnosti. Nesmiselno bi bilo domnevati odvisnost presoje ugodja samo od količine, medtem ko je pri ocenjevanju vseh drugih stvari kakovost upoštevana tako kot količina.

Če me vprašate, kaj pojmem z razliko v kakovosti ugodja, ali zaradi česa je kako ugodje, zgolj kot ugodje, če ne upoštevamo, da ga je več, vrednejše od drugega, lahko dam samo en odgovor. Če je

Da bi preprečil možnost takega "izničenja" kulture, je Mill vztrajal na dejstvu, da je del naše človeške dediščine imeti višje zahteve, kot so tiste, ki so primerne za analizo z izrazi izračuna srečnosti. Zapisal je:

Le malo je ljudi, ki bi ob obljubi popolnega nadomestila v obliki živalskega ugodja privolili, da bi se spremenili v katero koli nižjo žival; nobeno inteligentno človeško bitje ne bi soglašalo, da bi bilo norec,

med dvema ugodjema eno, ki mu dajejo vsi ali pa skoraj vsi, ki so izkusili obe, odločno prednost, neodvisno od kakršnega koli občutka moralne dolžnosti, da bi ga morali imeti rajši, potem je to najbolj zaželeno ugodje. Če tisti, ki so zadostno seznanjeni z obema, postavljajo eno med njima daleč nad drugo tako, da mu dajejo prednost, četudi vedo, da ga spremlja večje neugodje in se mu ne bi odpovedali za nobeno količino drugega ugodja, ki ga je njihova narava zmožna, potem upravičeno pripisujemo ljubšemu ugodju kvalitativno premoč, ki tako prevladuje nad kvantiteto, da postane slednja, v primerjavi s prvo, nepomembna.⁹

Millov ugovor je mogoče povzet v tem znamenitem stavku: "Neomikanež ne more biti kompetenten razsodnik omikanosti."

Nekaterim je Millovo početje prav gotovo všeč. Benthamov "izračun" se zdi malce robot in v demokraciji vedno obstaja nevarnost, da vsako merilo zdrkne na najnižji skupni imenovalec. Toda Millova rešitev teh težav prinaša lastne probleme. Mogoče ga je obdolžiti opuščanja demokracije zaradi elitizma in opuščanja hedonizma.



Neomikani ne morejo biti kompetentni razsodniki omikanosti.

Osnova obtožbe elitizma mora biti očitna. Če mora nekdo dokazati "kompetentnost", preden mu je dovoljeno voliti, potem bo mnogokrat samo majhna manjšina imela pravico izraziti svoje mnenje. To bo verjetno najbolj izobražen, najbogatejši in naj-mogočnejši del družbe. (V ZDA imamo priznano kompromisno Millovo enačico. Nimamo "participativne demokracije", temveč "predstavniško demokracijo". O vseh spornih vprašanjih ne odločamo vsi ali bolje, volimo predstavnike, ki so



zaradi svoje odlične izobrazbe in plačanega osebja pomočnikov teoretično kompetentni odločati o problemih, medtem ko mi sami nismo. Kakor koli, s postopkom pobude smo si pridržali pravico obiti te zastopnike v nekaterih zadevah. Tako sistem deluje v teoriji, čeprav seveda ne vedno v praksi.)

Oglejmo si sedaj obtožbo, da je Mill opustil hedonizem. Sama po sebi verjetno ni tako uničujoča, čeprav bi ga razžalila. Mill sprejema osnovno načelo hedonizma – edino

merilo vrednosti je ugodje – toda trdi tudi, da so nekatera ugodja boljša (vredna več) kot druga. Moramo vprašati, po katerih merilih so vredna več. Ne more biti zgolj “ugodje”, kajti nekatere vrste ugodja so boljše in “boljše” tu ne pomeni “intenzivnejše, čistejše, daljše, bolj gotovo, obsežnejše” itd. Prej pomeni “je kvalitetnejše”. Toda kaj je ta težko opredeljiva stvar, ki se imenuje “kvaliteta” in jo lahko prepoznajo samo “kompetentni”? Nekako čudno se zdi, da smo se vrnili k Platonovi doktrini areté, kajti eden izmed angleških prevodov te besede je “kvaliteta”. To mogoče niti ni tako slabo. Pravzaprav večina sodobnih utilitaristov nima potrebe zagovarjati hedonističnih načel. Bolj kot govorjenje o “ugodju” so jim ljubi širši pojmi, kot so “sreča”, “interesi”, “blaginja” in “uspešnost”, ne da bi jih poskušali “preračunati” s pomočjo značilnih sestavin.

Težave utilitarizma

Na prvi pogled se zdi, da je pri utilitarizmu nekaj zelo verjetnega. Zdi se, da ima morala nekaj opraviti z zagovarjanjem sreče in blaginje ter z zmanjševanjem nesreče in bede. Zelo nenavadno bi bilo trditi, da je bilo dejanje dobro, tudi če čisto vsem ni prineslo nič razen nesreče in bede.

Potemtakem mora biti v nasprotnem stališču nekaj pravnega (namreč, da je dejanje dobro, če vsem prinaša srečo in blaginjo) in to je kot po naključju utilitaristično stališče.

Vendar je z utilitarizmom nekaj resnih težav. Ena med njimi se nanaša na njegov “posledični” značaj (to bomo obravnavali kmalu), druga pa na pojmovanje pravičnosti in zaslužnosti.

Težave s pravičnostjo in zaslužnostjo lahko prikažemo na izmišljenem zgledu. Recimo, da morate pred sodišče, ker

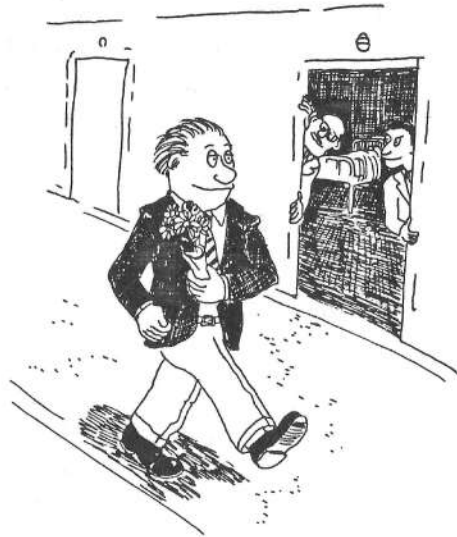
nekajkrat niste plačali globe zaradi napačnega parkiranja. V sodniški sobi ste sami s sodnikom, šerifovim pomočnikom in sodnim poročevalcem. Potem ko sluga prebere obtožnico (“ni plačal treh kazni za storjene parkirne prekrške”), odgovorite (“Kriv sem, vaša milost.”) in on razglasi svojo sodbo: “Spoznam vas krive v vseh obtožbah. Kazen bo usmrtitev z ustrelitvijo.” “Kaj?!!” zatulite. “Usmrtitev zaradi treh ušvih parkirnih listkov??” Sodnik se nagne naprej in vam zašepeta: “Vem, da si ne zaslužite te kazni, toda v naši skupnosti je poraslo število umorov in pravkar je bila objavljena študija, ki kaže, da stopnja zločinov bistveno upade neposredno po izvršitvi smrtne obsodbe. Žal trenutno nimamo pri roki nobenega obsojenega morilca. Toda imamo vas in upravičeno verjamemo, da bo vaša usmrtitev v javno dobro. Zato bom seveda, tudi če se moja odločitev zdi mogoče do vas osebno nepravilna, zagovarjal največjo količino sreče za največje število ljudi. Torej je to edina razsodba, ki lahko sprejemem z mirno vestjo.”



Vzemimo naslednji zgled (ki se pojavi skoraj v vseh kritičnih utilitarističnih razpravah in ki ima celo ime – “Samov primer”). Sam, v osnovi normalno, precej neopredeljivo, toda “prijetno” človeško bitje, se odpravi v bolnišnico obiskat edino še živečo sorodnico, senilno, bolno teto. Njegov obisk

se ujema s petimi nujnimi zdravstvenimi primeri v bolnišnici. En bolnik potrebuje presaditev jeter, drugi vranice, naslednji pljuč, spet naslednji novo srce in peti hipofizo. Vsak izmed njih je strašansko pomembna, zelo priljubljena oseba, katere smrt bi povzročila hudo žalost in resnično vznemirila veliko ljudi. Po drugi strani Sama ne bi nihče objokoval (razen mogoče njegove tete v trenutkih prisebnosti). Najvišji predstavniki bolnišnične administracije, vsi dosledni utilitaristi,

ga zvabijo v operacijsko sobo, odstranijo njegove vitalne organe in jih razdelijo drugim ubogim pacientom in tako delujejo (dobesedno) v skladu z načelom koristnosti: največja količina sreče za največje število ljudi.

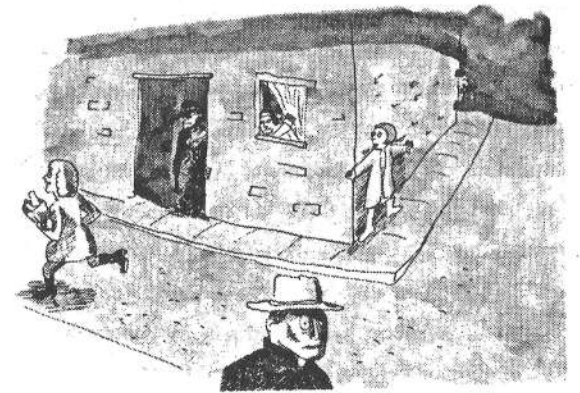


Sam obiše bolno teto.

Tisto, zaradi česar so nam ti izmišljeni zgledi tuji, je, da tako radikalno nasprotujejo našemu intuitivnemu čutu za pravičnost in zaslužnost. Ne kršilec pravil parkiranja ne Sam ne zaslužita usode, ki so jima jo namenili sodnik in bolniško osebje. Ker so ti zgledi skladni z utilitarizmom, je nekaj narobe bodisi z našim intuitivnim čutom za pravičnost ali pa z utilitarizmom. Večina ljudi bo verjetno prej zavrgla teorijo, kakor da bi delovala v nasprotju s svojim čutom za pravičnost.

Mnogi sodobni utilitaristi so to spoznali in poskusili prilagoditi teorijo tako, da bi se bolj skladala z našo intuicijo. Zato so določili razliko med utilitarizmom dejanja in utilitarizmom pravila. Prvi izraz označuje tradicionalno obliko. Po njem mora posameznik izvesti določeno dejanje, ki bo povzročilo največjo količino sreče za največje število ljudi. "Utilitarizem pravila" pravi ravno nasprotno, da bi morala oseba pri odločanju med dvema dejanjema izvesti tisto, ki ga narekuje (hipotetično) pravilo, katerega splošno izvajanje bi omogočilo največjo sreče. To pomeni, tudi če bi posameznik nam koristna goljufija ali laž lahko ostala prikrita, ker nikomur ne prinaša nesreče, tega verjetno kljub vsemu ne bi smeli početi, saj vsesplošno laganje in goljufanje prinaša več nesreče kot sreče. To tudi pomeni, da sodnik in bolniško osebje ne morejo delati, kar se jim zljubi, ker bi bilo načelo njihovega delovanja sicer podobno naslednjemu: "Če lahko rešimo življenje številnih ljudi (ali celo nekaj izjemnih ljudi) z žrtvovanjem nedolžnega mimoidočega, je to žrtvovanje potrebno izpeljati." Toda člani skupnosti, ki bi vedeli, da se jih oblast lahko

loti in sodno usmrti ali predela, bi bili člani skupnosti strahu, skupnosti, katere meščani ne bi želeli stopiti na ulico pri belem dnevu.



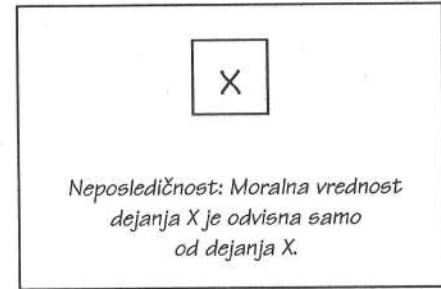
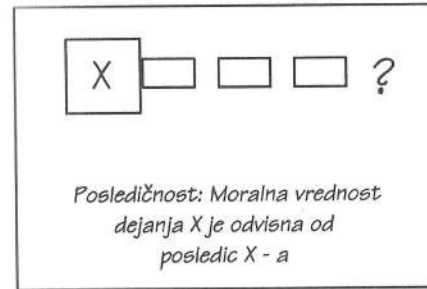
Skupnost strahu

Kritika je dokazovala, da ima lahko utilitarizem pravila neprijetne posledice. Sprašuje: "Kaj pa nizozemska družina med II. svetovno vojno, ki je skrivala Jude na svojem podstrešju? Ali bi morali glede na utilitarizem načela, odgovoriti po pravici, ko jih je v njihovo hišo prišel iskat gestapo (ker laganje na splošno povzroča več nesreče kot poštenost in zato ne smemo lagati)? Toda nedvomno lahko utilitarizem načela deluje kakor: "Narobe je lagati, razen če lažemo zločincem zato, da bi rešili življenje nedolžnih ljudi." Težava je, da začnemo sumiti, da si lahko preudarni utilitarist načela, ki deluje sebi v prid, vselej izmisli splošno pravilo, s katerim opraviči svoja sporna ravnanja. ("Tatvina v veleblagovnici je O.K., dokler te ne ujamejo ali dokler tega nihče ne ugotovi.") To bi bil prav gotovo začetek propada utilitarizma pravila.

Torej sprememba tradicionalnega utilitarizma (ali utilitarizma "dejanja") v utilitarizem pravila omogoči utilitaristom obrambo pred ugovori, da se utilitarizem ne ujema z našim čutom za pravičnost in zaslužnost, vendar obstaja še drugi soroden ugovor, ki zadeva utilitaristični "posledični" značaj. Omenimo, da po stališču, ki ga sedaj proučujemo, ni nobeno dejanje dobro ali slabo na sebi in po sebi. Neko dejanje je dobro ali slabo samo glede na svoje posledice. Dejanja, ki imajo za posledico srečo, blaginjo in uspeh, so dobra; tista,



ki se končajo nasprotno od tega, so slaba. Obstaja določena verjetnost prima facie tega stališča, toda v neki točki tudi ta nasprotuje moralni intuiciji številnih ljudi, ker mnogi čutimo, da so nekatera dejanja, kot je objestna krutost, slaba na sebi in po sebi ne glede na posledice in da so nekatera – tista, ki so storjena zaradi moralne dolžnosti – dobra, neodvisno od posledic. Filozof, ki je najbolj odkrito zagovarjal moralno doktrino, zasnovano na tovrstnem sklepanju, je bil Immanuel Kant.



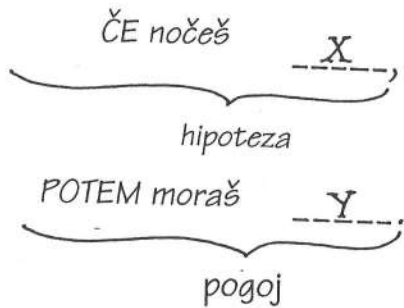
K dolžnosti usmerjena morala

Immanuel Kant, čigar epistemologijo (spoznavno teorijo) smo na kratko pregledali v 3. poglavju, je v etiki dosledno zastopal neposledično stališče. Zanj izkustvene posledice in učinki dejanja nimajo popolnoma nobene zveze z moralno vrednostjo slednjega. Po njegovem mnenju pravzaprav vsak poskus zagovarjanja dejanja s sklicevanjem na njegove posledice to dejanje nemudoma izloči iz območja etike. Da bi prikazal bistvo tega, je Kant ločil med dvema vrstama "moranj" oziroma "najstev" – moralno moranje, ki ga imenuje KATEGORIČNI IMPERATIV, in zgolj praktično najstvo, ki ga imenuje HIPOTETIČNI IMPERATIV. Poñazorimo razliko. Denimo, da vam rečem: "Res ne bi smeli priti v razred z razvezanimi čevlji, odpeto zadrgo na hlačah in s sladoledom, ki se vam topi v roki in curlja po komolcu." Vprašate: "Zakaj ne?" Odgovorim: "Ker ste videti kot bedak, ko to delate!"

Pristopite in mi zašepetate v uho: "Natanko tak vtis hočem doseči. Pravzaprav sem tajni agent in zasledujem ruskega vohuna, ki je v vašem razredu."

Jaz odgovorim: "O! Prav, v tem primeru morate delati natanko tako, kot delate, kajti videti ste popoln bedak." To je zgled hipotetičnega imperativa.

"Imperativ" (morati) lahko postavimo v "potem" stavek hipotetičnega pogojnega stavka. V hipotetičnih imperativih je "moranje" mogoče preprečiti z zavrnitvijo hipoteze ("O, toda



Tajni agent

hočem se zdeti kot bedak ..."). Ta razčlemba kaže, kaj je narobe v naslednjem prerekanju:

Fran: "Ne smeš ukrasti mojega avta."

Jan: "Zakaj ne?"

Fran: "Ker te bodo vtaknili v ječo."

Jan lahko vedno odvrne: "O, toda jaz želim iti v ječo. Ugotavljam, da si ne morem privoščiti življenja zunaj. Želim si, da mi država priskrbi sobo in mizo, in zdi se mi, da je

najzanesljivejši način, da dosežem svoj cilj, kraja tvojega avtomobila." Zdi se, da je Fran v nenavadnem položaju, ko mora izjaviti: "No, v tem primeru moraš ukrasti moj avto."

Po Kantu resnično moralno moranje ne more določati nobeno individualno hotenje. Mora biti absolutno ali kot temu pravi on, "kategorično". Ali obstajajo tovrstne moralne zahteve in kako lahko pokažemo njihov obstoj? Po njegovem mnenju

tovrstna moralna moranja obstajajo in ko jih enkrat raziščemo, ugotovimo, kaj je naša moralna dolžnost. Ukoreninjena so v določenem dejstvu o človeški naravi, namreč, da smo razumna bitja. (Spomnimo se, da je utilitarizem ukoreninjen v dejstvu, da smo bitja strasti – da imamo želje; kantovstvo pa v čisto drugačnem dejstvu – da imamo razum. Tako kot pri Platonu obstaja tudi v kantovstvu več kakor ostroumna implikacija, da mora razum premagati željo.)

Načelo v osnovi kategoričnega imperativa je tisto, ki ga mora sprejeti vsak razumno delujoč človek. Zavrnitev takega delovanja bi bila enakovredna opuščanju razumnosti, ki vodi k "uničenju posameznikove dignitete kot človeškega bitja". Zapišimo kategorični imperativ: "Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje." To pomeni približno tole: možno je določiti



splošno načelo, ki je v osnovi vsakega dejanja, ki ga nameravate izvesti. Preden se ga lotite (npr. pomagajte sosedi pri menjavi prazne zračnice), lahko vprašate: "Katero načelo (maksima) vodi to dejanje? Tokrat bi bilo lahko: "Dobro je pomagati sočloveku v stiski." Zdaj moramo zastaviti naslednje dodatno vprašanje: ali bi bil svet, ki bi ga vodilo takšno načelo, skladen? Če je odgovor negativen, potem je izvajanje dejanja napačno, ker je nerazumno – resnično nelogično (tako kot bi bila nelogična igra, če je ne bi bilo



Svet, v katerem vsi menjajo prazno zračnico

mogoče igrati po pravilih brez protislovja). Če je, nasprotno, odgovor pritrdilen (kot je v tem primeru), potem vsaj veste, da vaše nameravano dejanje ni nemoralno. Kant je menil, da smo se kot bitja razuma dolžni pokoravati takim načelom. Na tem mestu bomo malce poenostavili njegovo zamisel, da bi videli, o čem je govoril.

* Denimo, da dolgujete prijatelju pet dolarjev in vas nadleguje, da mu jih vrnete. Torej si boste rekli: "Če ga ubijem, potem mi ne bo treba poplačati dolga." Toda kot pravi kantovec najprej preverite, ali lahko posplošite načelo, ki vodi nameravano dejanje. Vprašajte se, kaj bi bilo, če bi vsakdo dosegel svoje cilje z ubijanjem. Ali bi lahko obstajal

obči zakon: "Vsakdo mora koga ubiti"? To bi bil nemogoč zakon, kajti če bi ga vsi uresničevali, potem ne bi bilo nikogar več, da bi se ga držal. Potemtakem smo dolžni reševati svoje težave brez



ubijanja. O.K., kaj pa če lažete prijatelju in mu pravite, da ste dolg že poplačali? Ali lahko posplošimo načelo v osnovi tega predloga? Ali bi lahko obstajal obči zakon: "Vsakdo mora vedno

lagati"? Očitno ne, kajti zakona ne bi bilo mogoče niti postaviti, ne da bi ga prekršili. Zatorej je naša dolžnost, da ne lažemo. Prav, kaj pa če vrnete pet dolarjev in jih potem ukradete nazaj? Ali lahko posplošimo načelo v osnovi tega dejanja? Zamislite si obči zakon, ki velewa: "Vsak mora vedno krasti." Toda tudi to je nemogoč zakon, ker pojem kraje spodbija pojem lastnine. Če vsak vedno krade, potem ne more biti lastnine; lahko obstaja samo začasno posedovanje,



Tam, kjer je tatvina zakon države to pomeni, da blago prehaja z enega na drugega. Torej smo se dolžni vzdržati kraje. (Če ste pravi kantovec, se zdi, da boste morali poravnati svoj dolg!)

Kantove močne in šibke točke

S tem v zvezi se dogajajo nekatere zanimive reči. Gre za neki izviren vpogled, pa tudi za nekaj resnih težav. Oglejmo si najprej pozitivne značilnosti. Kantova moralna filozofija se zaveda, da je bistveno stališče morale gledati na svet, vključno z lastnimi

dejanji, s stališča drugih ljudi. Moramo sezuti svoje čevlje in obuti čevlje drugih ljudi. (Kant deli ta pogled z utilitarizmom in Jezusovim "zlatim pravilom", čeprav sta slednja moralna zakonika zasnovana na univerzalnosti želje, Kantov pa temelji na



Stati v tujih čevljih

univerzalnosti razuma.) Njegova načela so odlično sredstvo za razkrivanje hinavščine – tuje ali lastne. Če za nekoga velja, da ni prav vzeti moje lastnine brez mojega dovoljenja, potem je narobe, če jaz vzamem brez dovoljenja tujo lastnino. Hinavec sem, če trdim, da je kraja, če vzamete moj glasbeni stolp, da pa je, če jaz vzamem vašega, to preprosto porazdelitev dobrin. Kant ima prav. Če ni prav, da vi vzamete moje, potem v enakih okoliščinah v vseh pogledih ni prav, da jaz vzamem vaše.

Toda težave s Kantovo teorijo so prav tam kot njegove močne točke. V njegovem stališču je nekaj preveč absolutističnega. Če me močno oborožen norec s peno na ustih vpraša, ali vem, kje je Sue Smith, in spoznam, da jo name-rava, če jo bo našel, ubiti, mi moralna intuicija pravi, da moram lagati – in da bi bilo resnično nemoralno, če bi povedal resnico. Kant pa še vedno trdi, da moram povedati resnico celo morilskemu norcu, zato ker načelo v osnovi



laganja ne more biti posplošeno brez protislovja. Kantovi kritiki so opozorili na nekaj, kar je bilo v zvezi z utilitarizmom pravila, namreč da je možno ustvariti prilagojena pravila, ki se jih da posplošiti. Na primer: "Moramo lagati, če bi to rešilo življenje nedolžne osebe." Kant je nasprotoval takšnim

prilagoditvam z utemeljitvijo, da ko pravilo omejimo na nek kontekst, uničimo njegovo univerzalnost, toda mnogi so menili, da je ta argument neprepričljiv, in opozorili, da je Kant verjel v smrtno kazen za hude zločine; zato je sam spremenil svarilo proti ubijanju. Videti je, da lahko njegovo moralno filozofijo rešimo pred absurdnostjo le z načelnim sprejemanjem prilagajanja njegovih občin pravil.

Kant je menil, da nam dejanja, katerih načela ne morejo biti posplošena, nikakor ne morejo nalagati moralne dolžnosti. To se zdi zaradi prej omenjenega pravilno. (Opomba: Če velja dejanje za slabo, ko ga storite vi, potem mora biti v vseh pogledih enako slabo tudi, ko ga storim jaz, popolnoma enako, kot če je ta lik $\rightarrow \triangle$

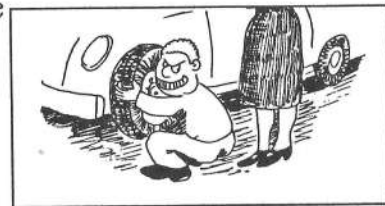
trikotnik, ko ga narišete vi, trikotnik tudi, ko ga narišem jaz.) Toda kako lahko po tem načelu ustvarite pojem dolžnosti, ki je Kantu tako pri srcu? Prav gotovo ni moralna dolžnost izpeljati vsako dejanje, katerega maksima se lahko posploši. (Rad se smejim, ko zagledam ptice. Maksima v osnovi tega dejanja bi lahko bila: dobro je pokazati veselje ob ljubkih stvareh. To lahko posplošimo brez oporekanja, toda težko je verjeti, da je potem-takem moralna dolžnost smejati se



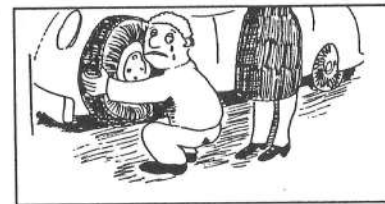
Moralna dolžnost smejati se pticam

pticam, žvižgati v temi ali odhrkniti se, preden se popraskamo po nosu.)

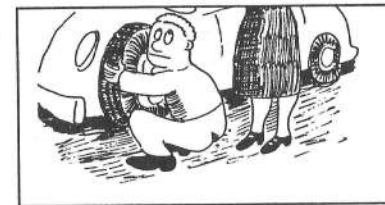
Kant se strinja. Tisto kar daje dejanju moralno vrednost, ni, da ga lahko posplošimo, temveč da je bilo izbrano kot moralno dejanje. Naša dolžnost ni izvajati posebnih dejanj, temveč izbrati samo tista, ki so lahko posplošena; tisto, zaradi česar so moralna, je, da smo jih izbrali, da bi opravili svojo dolžnost. V prvem stavku Utemeljitve metafizike nravi (1785) Kant pravi: "Nič na svetu – resnično nič, niti onstran sveta – si ni mogoče zamisliti, kar bi brezpogojno imenovali dobro, razen dobre volje." To, kar je mislil z izrazom "dobra volja", je želja opraviti svojo dolžnost. (Kar precej spodkopava njegovo trditev, da njegov etični sistem presega željo.) Enako dejanje – recimo še enkrat pomoč vaši sosedu pri menjavi prazne zračnice – je lahko, odvisno od spodbude, bodisi moralno, moralno nevtralnno bodisi celo nemoralno. (Vidimo veliko razliko med utilitarizmom, ki je po naravi posledičen, in kantovstvom, ki je neposledično. Moralna vrednost dejanja, po Kantu, ni določena z njegovimi učinki, temveč z njegovimi nameni.) Dejanje je nemoralno, če je moja motivacija želja pre-



Pričakanje nagrade



Sočutje



Dolžnost

Trije različni motivi za pomoč sosedu pri menjavi prazne zračnice

varati sosedo, da bi me imela za prijaznega fanta in mi bo naklonjena. Moralno nevtralnno je, če ji pomagam, ker se mi je smilila. (Gola čustva ne morejo biti osnova morali.)

Dejanje je moralno samo, če je moj motiv hotenje opraviti svojo dolžnost. Kant nedvomno ima pravico misliti, da je treba pretehtati storilčev namen, ko določamo moralno vrednost (dejanje, ki ga motivira pohlep, ni moralno vredno, tudi če po naključju koristi mnogim).

Toda tu je še nekaj motečega. Kant je prepričan, da "dobri samarijan", ki je pomagal poškodovanemu tujcu, ker je njegovo srce prisluhnilo trpečemu človeškemu bitju, ni storil



Kantovski junak

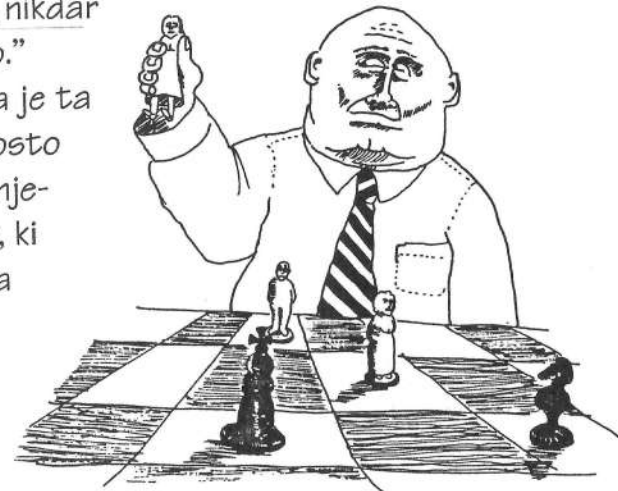
moralnega dejanja; menil pa je, da je "dobri samarijan", ki ne mara ljudi, niti človeka, ki mu je priskočil na pomoč – sedaj mu pomaga, vendar iz občutka dolžnosti – moralen človek. V srcu tega nauka je hlad. Morda čustva ne morejo biti edino merilo moralne vrednosti, toda nedvomno precej vplivajo na stvari. Resnično dober človek mora biti solidaren in sočuten do soljudi. To ledeno stran Kantove moralne filozofije lahko hvala bogu prezremo, ne da bi prizadeli njegove poglede o uvide o posplošitvi.

Kantova druga formulacija

Kant je predstavil svoj kategorični imperativ v dveh oblikah. Njegova druga formulacija je približno taka: "Deluj tako, da človečnost v tvoji osebi in tudi v osebi vsakega drugega človeka jemlješ hkrati za smoter, nikdar samo za sredstvo."

Očitno je menil, da je ta formulacija preprosto še ena potrditev njegove prve enačice, ki je bila izraz načela posplošitve.

Sporno je seveda, ali obstaja tovrstna enakost med obema različicama. Nemara



Izrabljanje ljudi za šahovske figure

je res, da načelo posplošitve prepoveduje izkoriščanje drugih ljudi v lastne namene. Kakor koli že, Kant je trdil, da mora vsakdo, ki je razumen, obravnavati druge ljudi kot "smoter sam na sebi" in ne kot šahovske figure v igri osebne koristi. Da bi videli, zakaj se povedano tako ujema s Kantom, bomo morali zelo bežno povzeti veliko zamotanih argumentov, ki jih predstavi v svoji knjigi: Utemeljitev metafizike nravi.

Kot prvo, če na svetu ne bi bilo oseb, temveč samo stvari, potem ne bi bilo vrednot. Nič ne bi bilo bolj ali manj vredno od česar koli drugega. Na svetu so vrednote samo zato, ker so na njem ljudje – individualna bitja, ki nimajo

samo poželenj (tudi živali imajo poželenja), temveč tudi razum in svobodo. Nekaj je vredno zgolj v primerjavi s človekovim ciljem. Ljudje imajo za izvor vrednot dostojanstvo, ki ga Kant opredeli kot nekaj tako vrednega, da ga ne bi moglo prav nič preseči. Da bi se potrdili kot ljudje – torej, potrdili to dostojanstvo – je treba nadvse ceniti tisto, kar nam daje, toda tudi vsem drugim, dostojanstvo in humanost, namreč razum, svobodo in neodvisnost. Ali s Kantovimi besedami, treba jih je obravnavati kot smoter na sebi.

V Kantovem stališču je nekaj pozornost vzbujajočih posebnosti. Navkljub visoko abstraktnemu argumentu je njegov sklep v skladu z zelo razširjeno moralno intuicijo, da je narobe izrabljati ljudi za lastne cilje. Če je ta ugotovitev sprejeta, je lahko podlaga za izoblikovanje stališča o vprašanih, kot so evtanazija, splav, rasizem, enakopravnost in feminizem.

Je pa še nekaj zadreg. Prvič, zdi se mi, da nas mora ekološka kriza, ki smo jo ljudje povzročili, prisiliti k spoznanju, da bo moral vsak ustrezen moralni zakon upoštevati odgovornost do narave. Nauk, kot je Kantov, da ima narava vrednost zgolj kot sredstvo za doseganje



človeških ciljev, se nam mora danes zdeti ne samo malce aroganten, temveč, mogoče je to ironično, celo nevaren – ironično zato, ker ta nauk ne koristi našim ciljem. Drugič, tako abstraktne argumente, kot so Kantovi, je težko ovrednotiti in niso vedno prepričljivi. (Ta poudarek ne spodbija njegovega argumenta.) Tretjič, razlika med izrabljanjem ljudi kot sredstev in obravnavanjem kot smotra na sebi ni vedno jasna. Na primer, priznati moram, da je ena izmed mojih glavnih spodbud za poučevanje filozofije zaslužek za preživetje. Ali to dokazuje, da izrabljam študente kot sredstvo za zadovoljevanje lastnih ciljev? Četrtoč, v resničnem življenju smo pogosto postavljeni pred dileme, v katerih je, ne glede na to, kaj storimo, naše dejanje možno razložiti kot izrabljanje koga drugega. Na primer, eksistencialistični filozof Jean-Paul Sartre navaja zgled svojega študenta, ki se je med nemško okupacijo Francije obrnil nanj po nasvet. Mladi mož je prišel k Sartru v naslednjih okoliščinah:

... njegov oče je bil sprt z materjo in se je nagibal h kolaboraciji, starejši brat je padel v nemški ofenzivi leta 1940 in nekoliko preprosti, a širokosrčni mladenič ga je hotel maščevati. Mater, ki je živela sama z njim, je moževa nagnjenost k izdajalstvu in smrt starejšega sina hudo prizadela; nobene tolažbe ni imela razen njega. Fant je bil torej pred izbiro: ali odpotovati v Anglijo in se pridružiti svobodnim francoskim silam, se pravi zapustiti mater, ali pa ostati pri njej in ji pomagati živeti ... Kdo bi mogel pomagati pri izbiri? Krščanski nauk? Ne. Krščanska doktrina pravi: bodite usmiljeni, ljubite bližnjega, žrtvujte se zanj, izberite najtršo pot itd., itd. ... Toda katera pot je najtrša? Koga je treba ljubiti kot svojega brata, borca ali mater? Katera korist je večja: ta, negotova, boriti se v skupnosti, ali ona, pomagati natanko določenemu človeku živeti? Kdo more a priori odločati o tem? Nihče. Nobena zapisana morala tega ne pove. Kantovska morala pravi: "Obravnavaj drugega vselej kot namen, nikdar kot sredstvo." Zelo lepo. Če ostanem pri materi, jo s tem obravnavam kot namen, ne kot sredstvo, toda

prav s tem utegnem obravnavati kot sredstvo vse tiste, ki se bore okrog mene; in obratno: če se pridružim tistim, ki se borijo, jih bom obravnaval kot namen toda tvegam, da bom mater obravnaval kot sredstvo "Profesorja pa je fant le poiskal, da bi dobil nasvet," boste dejali. Toda če iščete nasvet, na primer pri duhovniku, potem ste tega duhovnika izbrali in ste navsezadnje že bolj ali manj vedeli, kaj vam bo svetoval. Drugače povedano: tudi izbira svetovalca sodi k angažiranju samega sebe. Dokaz za to je, da boste, če ste kristjan, rekli: "Poiščite duhovnika." Toda med duhovniki je najti kolaboracioniste, oprezne čakalce, a tudi privržence odpora. Katerega duhovnika izbrati? Če si mladenič izbere kolaboracionističnega ali odporniškega duhovnika, se je s tem že odločil o vrsti nasveta, ki ga bo dobil. Ko se je javil pri meni, je torej vedel za odgovor, ki mu gabom dal, in dal sem mu lahko en sam odgovor: "Svobodni ste, izbirajte, se pravi, izumite kaj!" Nobena splošna morala vam ne pove, kaj naj storite. Na svetu ni znamenj.¹⁰

Iz te zgodbe vidimo, da smo, tudi če sprejmemo Kantov kategorični imperativ v obeh oblikah ali v eni izmed njih, še vedno pred dejansko moralno situacijo, v kateri nam Kantova filozofija bore malo pomaga. Pravzaprav je Sartre sam sprejel njegovo stališče, da bi morali za ugotovitev našega položaja kot človeških bitij priznati sebe in druge kot avtonomne, svobodne in razumne, toda očitno je menil, da naša svoboda nazadnje premaga razum. Naša svoboda naposled – in ne naš razum – ustvarja vrednote. Kant bi imel to Sartrovo stališče prav gotovo za obliko subjektivnega iracionalizma (kmalu več o Sartru).

Sklep

Ne bomo poskušali postaviti nobenih sklepov o etični teoriji, dokler ne bomo v naslednjem poglavju preučili nekaj napadov na njene temelje.

Opombe

1. Platon: Država, prev. Jože Košar, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1976, str. 48-49. Navedbe Platona v tem poglavju so po tej izdaji.
2. Bernard Williams: Ethics and the Limits of Philosophy, (Etika in meje filozofije), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1985, str. 27.
3. Thomas Hobbes: Leviathan: or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil, (Leviatan: ali o vsebini, obliki in moči cerkvene in posvetne države), Collier Books, New York 1962, str. 105.
4. Hobbes: Leviathan, str. 49-50.
5. Epikur: Epicurus: The Extant Remains, (Epikur: Poglavitni nauki), Clarendon Press, Oxford 1926, str. 87.
6. Epikur: Epicurus, str. 99.
7. Jeremy Bentham: The Rationale of Reward, (Osnove nagrajevanja), v The Works of Jeremy Bentham, Edinburg, Tait, 1838-1843) Vol.II, sec. i, str. 253.
8. John Stuart Mill: Utilitarianism (Utilitarizem), New York 1951, str. 10.
9. Mill, Utilitarianism, str. 10.
10. Jean – Paul Sartre: Eksistencializem je zvrst humanizma, prev. dr. Mirko Hribar, v Izbrani filozofski spisi, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, str. 195-198.