

Gregor Adlešič

## PO VRLINI ALI NAZAJ K NJEJ?

### I

Delo Alasdaira MacIntyreja z naslovom »Po vrlini« (Duckworth, London 1985, 286 str.) je zagotovo eno izmed temeljnih del tiste teoretske usmeritve v sodobni moralni filozofiji, ki jo je strokovna javnost poimenovala »komunitarizem« (*communitarianism*). V grobem bi lahko za komunitaristične socialne teoretike označili vse tiste moderne moralne filozofe, ki dvomijo v ustreznost, legitimnost in utemeljenost modernega razsvetljenskega racionalizma in njegove individualistične morale. Zavračanje modernega liberalizma razumejo zlasti kot dvom o institucijah in kulturi obstoječih demokratičnih držav. Historiciistično usmerjeni komunitaristični teoretiki namreč odklanjajo abstraktni univerzalizem moderne moralne teorije, saj menijo, da obstajajo zgolj konkretne historične kulture (skupnosti) s svojimi specifičnimi moralnimi tradicijami. Zato si s pomočjo skupnostno usmerjene aristotelske etike dobrega prizadevajo »preseči« bolezni moderne in njene razsvetljenske individualistične morale, to preseganje pa pojmujejo kot (ponovno) vzpostavitev pravega etičnega življenja v pravi skupnosti, ki ne bi bila tako kot moderne družbe zgolj skupek neodvisnih individuov, ampak prava, organsko povezana celota.

### II

Moderna (pluralistična) družba, ki je združena le s pomočjo formalnih (proceduralnih) liberalnih načel in norm in v kateri

torej soobstajajo različne moralne tradicije in moralne vrednote, po menju komunitarističnih teoretikov sploh ni prava družba (organsko povezana celota). Ravno izničenje nekdanje moralne enotnosti oziroma tradicije vrlin nas je namreč, po MacIntyreovem mnenju, pripeljalo do tega, da nam danes vlada politika, ki ni kaj dosti več kot neka »državljska vojna z drugimi sredstvi«. Barbari se po MacIntyreovem mnenju ne nahajajo pred našimi mejami, ampak nam že kar nekaj časa vladajo. Prav za to pa MacIntyre meni, da je za vse nas najbolj pomembno ohranjanje lokalnih skupnosti. Le v njih so se lahko namreč po njegovem mnenju ohranili civilnost, državljanstvo in s tem intelektualno in moralno življenje (MacIntyre 1985: 263).

V popolnem nasprotju z liberalnimi misleci, za katere je družba zgolj okvir pravic, svoboščin in dolžnosti, znotraj katerega lahko posamezniki zasledujejo svoje posebne cilje, pa so komunitaristi prepričani, da mora biti družba vodena s pomočjo skupnega dobrega. Tako ima pri komunitaristih v nasprotju z liberalnimi misleci dobro nesporno prednost pred pravičnim, in če liberalni misleci vseskozi govorijo o proceduralni pravičnosti, govorijo komunitaristi v nasprotju s tem o vsebinsko določenem skupnem dobrem skupnosti.

Če lahko glavno teoretsko vprašanje liberalcev strnemo v vprašanje, kateri (formalni oziroma proceduralni) principi nam zagotavljajo pravično družbo, pa se moramo po mnenju komunitaristično usmerjenih mislecev vprašati zlasti, kdo in kaj smo, oziroma, kakšne so naše skupne vrednote in tradicije. Vprašati se moramo

torej, kakšno je naše skupno dobro, ki je tu pojmovano kot skupen družbeni projekt oziroma cilj (prim. Kukathas, Pettit 1995: 92-93).

Po mnenju komunitarističnih teoretikov se naši moralni principi ne morejo konstituirati brez obstoječih praks, obstoječih lojalnosti in obveznosti, ampak samo na njihovi podlagi. Da pa bi take principe odkrili, se moramo vprašati, kdo smo, kako smo situirani v skupnosti, in zato tudi, kaj je naše (skupno) dobro. To pa zahteva od nas, da se vprašamo, kaj je dobro za skupnost, saj smo delno definirani s pomočjo skupnosti, v kateri prebivamo, in smo torej implicirani, vpleteni v namene in cilje, ki so značilni zanjo (prim. *ibid.*).

Po mnenju komunitarističnih mislecev torej Jaz posameznika nikakor ni abstrakten individualni Jaz, ampak je pojmovan kot družbeno določeni jaz, ki je vedno določen z obstoječo lokalno skupnostjo. Zato tudi ne moremo govoriti o univerzalnih principih morale ali pravičnosti, ki bi jih lahko odkril razum. Morale namreč po mnenju komunitarističnih teoretikov ne moremo utemeljevati s pomočjo zunanjih abstraktnih principov. Te lahko odkrijemo le na ta način, da se obrnemo v svojo notranjost in poskušamo odkriti moralne principe v lastnih tradicijah in praksah.

Za komunitariste je torej morala nekaj, kar je utemeljeno v praksi, ali natančneje, praksah obstoječih skupnosti. Tako je zanje liberalna ideja o odkrivanju neodkritih abstraktnih principov morale, po katerih bi vrednotili ali preuredili obstoječe družbe, zgolj napačno zastavljeno vprašanje.

Cilj ukvarjanja z moralnimi zadevami tu ni iskanje abstraktnih principov pravičnosti, ampak je dobro življenje v skupnosti. Komunitaristični teoretik se ukvarja zlasti s problemi konkretnih zgodovinskih skupnosti, z družbenimi zadevami nasploh. To pa je prizadevanje, ki nas pelje k dobremu upravljanju družbenih zadev (polisa) s pomočjo skupnega družbenega dobra. Komunitaristična utemeljitev morale torej ni filozofska, ampak v skrajni konsekvenci politična.

Komunitaristični teoretiki zato tudi nimajo posluha za abstraktne argumente

liberalnih teoretikov, ampak poskušajo izvajati družbeno ureditev iz idealne premise, tj., iz najvišjega dobrega. Prav zato tudi odklanjajo liberalno idejo, da je lahko (proceduralna) pravičnost ustrezen temelj za socialne institucije in da je pravičnost prva vrлина socialnih institucij (gl. *ibid.*).

### III

V svojem delu *After Virtue* nam A. MacIntyre podaja svoje pojmovanje filozofske zgodovine zahodne moralne teorije, v kateri je vzpon razsvetljskega liberalizma najpomembnejše poglavje dekonstrukcije racionalne moralne tradicije. Z njegovo zmago je bila po njegovem mnenju celotna morala popolnoma spremenjena ter fragmentirana. Še več, deloma je bila celo opuščena in postavljena na napačno mesto. Prav iz teh filozofskih pa tudi socialnih sprememb se zastavlja ključno vprašanje nove utemeljitve moralnih prepričanj v razsvetljski filozofiji, oziroma, natančneje, one so sprožile projekt odkrivanja neodvisne racionalne utemeljitve morale.

Tri stoletja vladavine liberalnega diskurza, meni MacIntyre, so nas pripeljala do uničenja tradicije evropske moralne teorije, ki je bila nekoč temelj naših političnih skupnosti. Izničenje tradicije vrlin nas je s pomočjo liberalne razsvetljske filozofije pripeljalo do racionalnega reševanja sporov. Vendar pa nam kljub vsem naporom razsvetljskih filozofov, da bi izpolnili svojo obljubo in nam priskrbeli nove temelje za moralno in politično argumentacijo, njihovo delo prej zakriva kot pa odkriva dejstvo, da ne obstaja splošen konsenz o tem, kaj je etični temelj naše prakse (prim. Kukathas, Pettit 1995: 96).

MacIntyreovo delo se začneja s »škandalozno ugotovitvijo«, da se razsvetljski filozofiji kljub tristoletnemu prizadevanju vse do danes ni posrečilo utemeljiti nove individualistične morale, ter da je zato celotni moderni moralni slovar in naše pojmovanje pravic in skupnega dobrega v »težkem neredu«. Še več, meni, da smo prav zato skoraj v celoti izgubili tako teoretsko kot praktično razumevanje morale (prim.

Gutmann 1992: 120). Glavnega krivca za to MacIntyre vidi v razsvetljenstvu, ki je v silovitem naletu izničilo vse starejše moralne tradicije, s tem pa seveda tudi klasično aristotelsko etično tradicijo. Razsvetljenstvo, nam razkriva MacIntyre v svojih zares izvrstnih zgodovinskih analizah, je glavni krivec tako za skoraj popolno izničenje Aristotelove etike vrlin kot za brezupni moralni relativizem modernih družb (prim. A. MacIntyre 1985: 36-79).

## IV

Pravi vzrok za to moramo po MacIntyreovem mnenju iskati zlasti v dejstvu, da je z nastopom moderne razsvetljenstvo v silovitem naletu v celoti izničilo skoraj vse starejše moralne tradicije. Kot nam zagotavlja MacIntyre, so ta nalet preživeli zgolj posamezni delčki starejših moralnih tradicij, ki pa so izgubile svojo poprejšnjo celovitost, moralni pojmi pa svoj kontekst, ki jim je podeljeval tako smisel kot racionalno utemeljitev. In tako se je po MacIntyreovem mnenju celoten moralni slovar znašel v popolnem neredu, zaradi njihove fragmentarnosti, tj., iztrganosti iz konteksta, pa tudi njegovih temeljnih pojmov ni bilo več mogoče racionalno utemeljiti (prim. *ibid.*; Horton, Mendus 1994: 1-16).

Fragmentarni ostanki starejših moralnih tradicij so po MacIntyreu zato dodobra spremenili svoj pomen. Izhajajo iz povsem različnih moralnih tradicij in torej tudi iz popolnoma različnih predpostavk. Zato so med seboj – in tu vpelje MacIntyre nov teoretski termin, ki je hrbtenica njegove kritike tako razsvetljenske kot tudi moderne morale – nesoizmerljivi, med seboj neprimerljivi. Po njegovem mnenju je vsakršen dialog med različnimi modernimi moralnimi stališči oziroma tradicijami tako rekoč nemogoč. Iz tega pa nato potegne usodni sklep, da pravzaprav ni upanja, da bo v modernih družbah kdaj koli mogoče doseči kakršnokoli (vrednostno, moralno, politično ali socialno) enotnost.

Vendar pa MacIntyre kot deklarirani aristotelik, ki se zavzema za zgolj eno skupno dobro, moderni morali začuda ne očita

vrednostnega pluralizma, ampak zgolj vrednostni relativizem. Prav to pa nas opozarja na nenavadno dejstvo, da MacIntyreovi ugovori, ki jih naslavlja tako na razsvetljensko kot tudi na celotno moderno moralno filozofijo od Nietzscheja do Rawlsa, kljub njegovemu nenehnemu sklicevanju na Aristotela niso ontološke, kot se zdi na prvi pogled, ampak historicistične narave. MacIntyre poskuša spodbijati moderni moralni relativizem s pomočjo svojega historičnega relativizma; zato njegovi teoretski ugovori niso kaj dosti več kot slabo utemeljen historicizem (prim. Kelly 1994: 136).

Zato pa imamo lahko tudi samo MacIntyreovo filozofijo, čeprav se neprestano sklicuje na klasično (metafizično) aristotelsko filozofsko tradicijo, za postmetafizično in moderno, saj kljub navidezni navezanosti na aristotelsko tradicijo ne pozna kategorije (večne) resnice oziroma absolutnega dobrega, ampak zgolj relativno, na kontekst vezano historično resnico (dobro).

## V

MacIntyreov strogi in togi etični kontekstualizem, ki je hrbtenica njegove kritike domnevnega razsvetljenskega in modernega vrednostnega relativizma, izhaja iz neizrečene predpostavke, da univerzalna racionalnost, torej racionalnost, ki bi bila osvobodjena svojega konteksta, sploh ni mogoča (prim. Habermas 1995: 96).

Po tem pojmovanju so posamezne »racionalnosti« nujno vezane na določene historične kulture, tradicije in načine življenja. Tako je tudi vsaka od njih notranje navezana na določeno razumevanje sveta in je lahko racionalna zgolj znotraj svojega historičnega in kulturnega okvirja. Po MacIntyreovem mnenju je vsaka od nasprotujočih si tradicij, ali pa, če hočete, svetovnih in torej tudi etičnih nazorov, globoko in intimno navezana na določen jezik, lokalne oblike življenja in obstoječo politično pravičnost, zato je lahko racionalna samo in izključno znotraj svojega historičnega konteksta (prim. *ibid.*).

Če pa je res, da je tradicija racionalna zgolj znotraj svojega konteksta, je prav s tem

izključena tudi možnost njihove medsebojne prevedljivost, saj po MacIntyreovem mnenju ne obstaja niti minimalna transcendentna, tj., kontekst presegajoča racionalnost, ki bi lahko služila kot skupni imenovalec in omogočala komunikacijo med tako rekoč hermetično zaprtimi tradicijami.

Edini mogoči izhod iz situacije, kjer imamo množico ekskluzivnih, vzajemno se izključujočih in zato nesoizmerljivih totalitet, je transformacija učečih se subjektov (prim. *ibid.*: 100). V MacIntyreovem sistemu etičnega kontekstualizma se na mestu teorije resnice nahaja zgolj pedagoška teorija učnega procesa. Njegov globalni historicizem se v bistvu nanaša zgolj na učni proces, v katerem prehod z nižje na višjo stopnjo znanja pomeni obenem tudi globalno in kategorično razvrednotenje dotedanje tradicije kot veljavnega temelja vrednotenja in znanja, kot npr. ob prehodu iz mitične razlage sveta v monoteistično oziroma kozmološko, ali pa ob razgradnji religioznih in metafizičnih svetovnih nazorov v moderni postmetafizični misli (prim. *ibid.*).

## VI

Očitki, ki jih MacIntyre naslavlja na celotno razsvetljensko in celotno sodobno moralo, so torej resnični le toliko, kolikor so »veljavne« temeljne predpostavke njegovega filozofskega sistema, nenavadne zmesi sodobnega etičnega oziroma kulturnega kontekstualizma in klasičnega aristotelskega, teleološko utemeljenega etičnega perfekcionizma.

Res je sicer, da je njegov historično-holistični argument, na podlagi katerega odreka možnost racionalne utemeljitve tako rekoč celotni sodobni morali in družbenim institucijam, do določene mere upravičen. Razsvetljenstvo je res radikalno, saj je skoraj v celoti izničilo starejše moralne in socialne tradicije; in sodobne liberalne družbe so v določenem smislu res ahistorične in uniformne kot liberalni individuum, saj so v njih tradicionalne družbene vezi izničene. Res je tudi, da so sodobne liberalne družbe prav zaradi tega

razparcelirane, razdrobljene in fragmentirane, torej pluralistične, kar velja tudi za njihovo moralo. Res pa je tudi, da prav zaradi tega v sodobnih pluralnih družbah morale in družbenih vezi ni več mogoče utemeljevati substancialno, z etiko skupnega javnega dobrega, kot bi želel MacIntyre. Vendar pa ni popolnoma res, da je sodobna morala popolnoma neutemeljena in da se je sploh ne da več racionalno utemeljiti, kot trdi MacIntyre. Stanje v sodobni moralni teoriji sploh ni tako črno in brezupno, kot prikazuje MacIntyre. O tem nam priča nesluteni razcvet in vzpon moralne teorije v zadnjih dvajsetih letih.<sup>1</sup> Res da sodobne morale ni več mogoče utemeljevati substancialno z etiko dobrega, vendar pa jo je mogoče, kot dokazujeta npr. teorija pravičnosti J. Rawlsa in diskurzivna etika J. Habermasa, če navedemo samo dva primera, utemeljevati proceduralno.

## VII

Skratka, po MacIntyreovem mnenju je celotna moderna morala neutemeljena in zato tudi neracionalna. Moderne moralne vrednote so izbrane zgolj na podlagi osebne izbora posameznikov. Zato po MacIntyreovem mnenju niso kaj dosti več kot zgolj osebna odločitev posameznika, spodbujena s pomočjo čustev. Zato je MacIntyre celotno sodobno moralo poimenoval »emotivizem«. Sodobna morala pa je tudi brez transcendentnih ciljev in utemeljitve, zato je popolnoma utilitaristična oziroma pragmatična. Njene vrednote so zgolj sredstva za doseg egoističnih ciljev posameznika. Zato so, kot nam je na ravni moralne filozofije po MacIntyreovem mnenju prvi razkril F. Nietzsche, zgolj orodje volje do moči (prim. MacIntyre 1985: 109-121).

Emotivizem po MacIntyreovem mnenju v modernih družbah ni zgolj resnica osebne morale, temveč, kot nam je v sociologiji razkril M. Weber, celotne družbe in njenih institucij. Zato ima moderne weberjanske družbe, kot jih imenuje, za emotivistične, saj je po njegovem mnenju v njih popolnoma prevladal instrumentalni utilitaristični um (prim. *ibid.*: 23-36).



Moderni razparcelirani emotivistični Jaz, ki ni kaj več kot zgolj maska za vsakršno priložnost, pa tudi ne more več ponuditi posamezniku potrebne opore za izgradnjo identitete. Po MacIntyreovih besedah je toliko kot nič. Prav popolni utilitarizem ter pragmatizem liberalnega individualizma nas zato sili, da se moramo hočeš nočeš odločiti za Nietzscheja ali Aristotela (prim. *ibid.*), torej bodisi za politiko volje do moči ali pa v nasprotju s tem, kot predlaga, za komunalno definirane aristotelske vrline (prim. Gutmann 1992: 122).

Skratka, po MacIntyreovem mnenju se moramo končno odločiti, ali ima individualno, oziroma, z njegovo besedo, egoistično dobro posameznika prednost pred družbenim dobrim, kot je že običajno v modernih družbah, ali pa imajo, kot meni, pravice družbe kot celote nesporno prednost pred pravicami oziroma dobrim posameznika. V sodobnih družbah je posameznik pojmovan »atomistično«, kot samozadosten, avtonomen in racionalen subjekt. S temi atributi pa pripada individuu tudi svoboda odločanja, zato naj bi si bil sposoben sam izbrati svoje cilje, vrednote in način življenja, s tem pa so individualne pravice v določenem smislu v resnici postavljene nad pravice družbe kot celote ali, natančneje rečeno, nad skupno družbeno dobro.

Moderni (liberalni) teoretiki menijo, da se je človek sposoben sam, torej individualno, odločiti, kakšno življenje bo živel in kakšne bodo njegove vrednote in cilji, prejšnja trditev pa pripisujejo posameznikom sposobnosti, ki jih v resnici nimajo – sposobnost izbiranja in utemeljevanja svoje morale. To mnenje spregleda, da posameznikov Jaz ni abstraktna ahistorična identiteta, ki bi bila popolnoma ločena od konkretne skupnosti. Posameznikov Jaz je bistveno določen prav s pomočjo (lokalne) skupnosti, v kateri živi, z njenimi navadami, običaji, tradicijami in praksami, ki jih podeduje iz preteklosti prek svoje družine, plemena ali naroda.

MacIntyre se ne strinja z eno izmed temeljnih predpostavk sodobnih (liberalnih) družb, da je skupnost zgolj združba neodvisnih posameznikov; po njegovem mnenju predpostavlja organsko zgodovinsko celo-

to, ali pa ni prava skupnost. Posameznik je, meni MacIntyre, definiran s svojim mestom in položajem znotraj svoje skupnosti. Še več, dobro življenje posameznika je odvisno od njegove »socialne identitete« saj ta po MacIntyreovem mnenju sovпада tako s »historično« kot tudi z »moralno« identiteto posameznika. Prav podedovane tradicije, prakse, vrednote in obveznosti, meni MacIntyre, konstituira tako danost posameznikovega življenja kot tudi njegovo moralno izhodišče (gl. MacIntyre 1985: 221).

## VIII

V MacIntyreovem delu »Po vrlini« lahko zasledimo tri poglobitve ugovore, ki jih naslavlja na moderne razsvetljenske družbe in njihovo moralno in politično filozofijo. Prvega predstavlja odkrito izrečena sociološko-historična trditev, da lepilo, ki je potrebno, da bi se določena skupnost sploh lahko držala skupaj, in ki nam ga po izničenju tako imenovane klasične moralne tradicije ponuja razsvetljenstvo, enostavno rečeno ni niti zadosti močno niti pravo.

MacIntyre, tako kot že pred njim M. Horkheimer in T. W. Adorno, dvomi, da je mogoča moralna skupnost v postvarelem svetu, ki mu vlada instrumentalni um, kajti po njegovem mnenju toleranca pelje v pragmatizem, zato je ta neizogiben rezultat razsvetljenskega racionalizma. Pragmatizem sam pa ni dovolj močna filozofija, da bi lahko omogočil nastanek prave moralne skupnosti.

Drugi ugovor pa predstavlja moralna sodba, da je tip človeka, ki ga proizvajajo liberalne institucije, neustrezen in nezaželen. Druga trditev se tako nanaša na socialna utelešenja emotivističnega jaza in je naravnost izražena moralna sodba, da prednosti liberalne demokracije ne odtehtajo slabosti podlega, bednega značaja tako same liberalne kulture nasploh kot tudi posameznikov, ki jih proizvajajo. Zato MacIntyre trdi, da je celotna moderna kultura *reductio ad absurdum* razsvetljenskih filozofskih stališč, ki so jo omogočila.

Tretji ugovor pa je trditev, da moderne politične institucije »predpostavljajo«

nedokazljiv abstraktni in univerzalistični nauk o človeški naravi in naravnih pravicah ter da razsvetljenski racionalizem ni sposoben pojasniti prave historične narave sebstva oziroma Jaza, ki bi zaobsegla njegovo zgodovinskost (Rorty 1993: 132).

Zato MacIntyre na sodobne liberalne moralne teorije naslavlja zlasti dva bistvena ugovora. Prvi je metodološki, in sicer, da je predpostavka o popolnoma neodvisnem modernem individu u kot svobodnem, racionalnem individu u, ki bi se popolnoma samostojno, svobodno odločal, napačna.

Po MacIntyreovem pojmovanju je individu u socialno bitje. Razumeti obnašanje posameznika in njegove vrednote pomeni zlasti razumeti socialni, kulturni in zgodovinski kontekst, v katerega je vedno in povsod vpet. Če hočemo torej analizirati posameznika, njegovo vedenje in vrednote, moramo analizirati skupnost, v kateri živi, in odnose, ki v njej vladajo. Pravičnost zato ni neka univerzalna kategorija, kot trdijo liberalni teoretiki, ampak je vedno vezana na natančno določeno historično skupnost (prim. Avineri, de-Shalit 1992: 2).

S stališča komunitarističnih teoretikov, ki menijo, da je Jaz določen s pomočjo socialnih dejavnikov in da so zato individu i konstituirani šele prek in s pomočjo skupnosti, katere del so, je torej individualistična slika abstraktnega svobodnega Jaza ontološko napačna.

Drugi normativni komunitaristični ugovor je, da imajo ravno premise modernega individualizma v sodobni družbi, zlasti pa v njeni morali, nezaželene posledice, kot sta nebrzdani egoizem in moralni relativizem, ki povzročata pomanjkanje družbene kooperativnosti in solidarnosti. Prav to onemogoča vzpostavljanje prave, trdne, resnične skupnosti (komune), ki ne bi bila zgolj skupek nepovezanih egoističnih individuov, ampak prava organska celota. Še več, menijo, da je prav to pravi vzrok za nenako in zato tudi nepravilno porazdelitev družbenega bogastva.

Po MacIntyreovem mnenju je glavna napaka modernega emotivizma in subjektivizma ta, da poskuša izvajati moralna pravila iz abstraktnih principov razuma in ne iz obstoječih družbenih praks in da prav

zato ne pozna pojma zasluge. Skratka, glavni očitek, ki ga naslavlja na moderno liberalno moralno filozofijo, je, da sodobne teorije pravičnosti (Rawls, Nozick itn.) sploh ne poznajo pojma zasluge in na njej utemeljene distributivne pravičnosti.

## IX

Potem ko MacIntyre tako razkrinka celotno moderno moralo kot nevredno svojega imena, kot le njen »simulaker« oziroma čisti »emotivizem«, ji kot kritiko in resnico obenem postavi nasproti tisto, kar po njegovem mnenju predstavlja pravo moralo, Aristotelovo etiko vrlin.

MacIntyre postavlja nasproti modernemu ahistorično in univerzalistično pojmovanemu emotivističnemu Jazu svoje lastno socialno in zgodovinsko, tj., kontekstualno utemeljeno pojmovanje Jaza kot pripovedi (\*narrative\*). Razparcelirani emotivistični Jaz, ločen od svoje socialne vloge, po MacIntyreovem mnenju ne more biti nosilec aristotelskih vrlin. Tak Jaz je namreč ločen od svoje socialne vloge, s tem pa tudi od socialnih odnosov, katerih funkcija so vrline.

Z razparceliranjem Jaza postane tok človeških dogodkov zgolj kompleks sekvenc individualnih akcij. Če naj bodo inteligibilne, zahtevajo zgodovinski kontekst. Najbolj znan tip konteksta pa je po MacIntyreovem mnenju pogovor (konverzacija), dramsko delo, v katerem udeleženci niso le igralci, ampak tudi avtorji. Vsak od nas je glavna oseba svoje lastne drame, hkrati pa igra stranske, podrejene vloge v dramah drugih. Zanj sta torej konverzacija (v posebnem) in človeško delovanje (v splošnem) obliki pripovedi. S tem pa poskuša nadomestiti moderno pojmovanje Jaza s historično in kontekstualno utemeljenim in substancialno pojmovanim Jazom, z značajem, ki je edini lahko nosilec vrlin (prim. MacIntyre 1985: 204-226).

Nasproti moderni pluralistični proceduralni etiki pravičnosti, njenemu individualističnemu egoizmu in iz njega izvirajočemu vsesplošnemu utilitarizmu, v katerem moramo iskati pravi vzrok za vsesplošno

slabljene vsakršne družbene solidarnosti, MacIntyre postavlja svojo interpretacijo Aristotelove substancionalno utemeljene etike enega samega skupnega dobrega. Tako je MacIntyreovo zavzemanje za ponovno vzpostavitev etike vrlin zlasti neizprosna kritika modernega utilitarizma.

## X

Moderno razsvetljsko etiko imamo lahko za revizionistično, ker je izničila vse starejše moralne sheme in s tem tudi celotno dotedanjo moralno tradicijo. V nasprotju s tem pa imamo lahko aristotelško etiko vrlin za teorijo tradicije, saj izhaja izključno iz obstoječih in uveljavljenih družbenih praks. Aristotelova perfekcionista etika v celoti izhaja iz danih zgodovinskih družbenih praks, zato pomeni prizadevati si doseči vrlino toliko kot prizadevati si za dosego odličnosti v praksi, kar pa pomeni toliko kot poskušati preseči standarde odličnosti, ki so jih vzpostavile dotedanje tradicije te prakse. Principi teleološke perfekcionista etične teorije od družbe zahtevajo, da uredi svoje institucije in definira dolžnosti in obveznosti svojih članov tako, da bodo maksimizirale dosežke človeške odličnosti v umetnosti in znanosti. Tako moramo imeti aristotelške vrline za cilje in sredstva hkrati. Posamezniku omogočajo doseganje (skupnega) dobrega življenja, ki je definirano že s samim pojmom človekove narave kot stremeče k odličnosti, razumljeni kot dobro življenje za človeka. Vrline so torej, v nasprotju z modernim pojmovanjem, pojmovane kot samozadostna, zgolj k odličnosti usmerjena dejavnost. Za moderno moralno teorijo so torej po MacIntyreovem mnenju zgolj sredstva za doseganje egoističnih ciljev posameznika.

Poleg tega pa Aristotelova etika izhaja iz pojma arhitektonike vrlin, to pa pomeni, da morajo biti vse konkretne vrline, utelešene v seriji praks, med seboj povezane na tak način, da dobro življenje hkrati pomeni tudi koherentno življenje. Še več, celo vse prakse, ki jih neka določena družba izvaja, morajo biti med seboj v harmoniji, in to od najnižjih pa vse do najvišjih oblik prakse,

tako da sestavljajo skupnost z nekim splošno sprejetim pojmom dobrega življenja, znotraj katerega ima prav vsaka vrлина svoje točno določeno in definirano mesto (gl. Miller 1994).

MacIntyre postavlja nasproti modernim moralnim teorijam pravičnosti klasično aristotelško etiko dobrega, na vrlinah utemeljeno pojmovanje (distributivne) pravičnosti, ki je v radikalnem nasprotju z modernim pojmovanjem pravičnosti. Temeljno institucijo pravičnosti v harmonični družbi si moramo predstavljati takole: v vsakem skupnem poskusu, da bi dosegli dobro, morajo vsi sodelujoči imeti korist tudi od prispevkov drugih. Ker pa nekateri prispevajo več, vzajemni dolg med državljanji ni popolnoma recipročen, kajti državljanji so npr. neproporcionalno več dolžni pogumnim bojevnikom, ki so prevzeli dodatno tveganje, da so obranili državo. Ker pa morajo prav vsi državljanji deliti skupno dobro, s čimer ima Aristotel v mislih »enakost«, ki pomeni toliko kot pravičnost, saj je omenjena delitev po njegovem mnenju prvi princip vsake asociacije, je jasno, da smo več dolžni tistim, ki so prispevali več. Zaslužijo si več kot ostali, in prav to je Aristotelov princip »proporcionalne« enakosti. Vedeti, kaj je vrлина, pomeni torej najprej vedeti, kaj so kriteriji za zasluge v neki praksi, po drugi strani pa ne moremo razumeti, kaj je vrлина, dokler ne dojamemo njene vloge v vzdrževanju take prakse (gl. Taylor 1994: 37).

Vsekakor kaže omeniti, da je MacIntyreov opis »prave organske skupnosti«, ki temelji na aristotelškem pojmu distributivne pravičnosti, preveč romantičen in svojevrstno ideliziranje pojma zasluge.

Zahteve perfekcionizma so namreč v popolnem nasprotju z moderno (liberalno) zahtevo po (enakih) svoboščinah in pravicah za vse državljanje. Strogo izpeljan perfekcionizem lahko v skrajni konsekvenci pripelje k zmanjševanju tako religioznih kot tudi drugih svoboščin, če že ne kar do popolne izgube svobode nasploh. To pa zlasti s tem, ko si prizadeva za doseg zgolj enega duhovnega standarda.

Teleološko vnaprej zastavljen cilj, ali, če hočete, ideal, je lahko tudi opravičilo za



vsakovrstne žrtve in kratenje svoboščin v imenu doseganja zastavljenega cilja odličnosti. S tem pa je etični perfekcionizem seveda v temeljnem nasprotju z modernim vrednostnim pluralizmom in liberalnim postulatoma o enakopravnosti vseh državljanov. Pravzaprav je perfekcionizem protitež idejam egalitarizma.

Delo in s tem zasluge članov družbe res niso enakovredne. Neko delo je vedno pomembnejše od drugega in s tem so tudi zasluge enega večje od zaslug drugega. S stališča perfekcionizma državljanji niso enakovredni, saj utemeljuje stanje, v katerem so, vsaj kar zadeva svoboščine in materialno blagostanje, dopustne tudi precejšnje razlike med državljanji (gl. Rawls 1973: 325).

## XI

Z aristotelsko idejo zasluge in na njej utemeljeni distributivni pravičnosti MacIntyre nasprotuje zlasti modernemu liberalnemu utilitarizmu in njegovi moralni in politični filozofiji. Prakso definira v terminih zasluge, toda hkrati ima pravičnost za nekaj, kar je konstituirano kot notranje praksam. Zaslugo moramo torej imeti za povezano s specifičnimi oblikami zasluge, s katero posamezna praksa vsak trenutek korespondira s svojim pojmom odličnosti. To pomeni, da prakse ustvarjajo standarde tistega, kar je treba doseči, in pravica je udejanjena takrat, ko se vsak obnaša na tak način, da tisti, ki so največ dosegli, dobijo tudi najvišjo nagrado (gl. Miller 1994: 245-247).

Če hočemo razumeti pravi pomen vrlin za MacIntyreovo komunitaristično teorijo, moramo razlikovati med praksami, ki bi jih lahko imenovali samovsebnne, in namenski praksami. Samovsebnne prakse lahko izvedemo le iz notranjosti prakse same, torej iz zgodovine ali iz obstoječe tradicije praks, medtem ko tako imenovane namenske prakse vedno strežejo doseganju zunanjega cilja, zato je njihov pravi namen kar najučinkoviteje streči temu zunanjemu cilju.

To razlikovanje nam MacIntyre ilustrira na primeru šaha.

Dobro, ki se sestoji iz prizadevanja posameznika, da bi dosegel odličnost v igranju šaha, da bi torej presegel standarde, ki jih je vzpostavila dotedanja praksa igranja šaha, je po njegovem mnenju notranje dobro, denar, ki si ga kdo prisluži s tem, da postane šahovski šampion, pa je v nasprotju s prvim zgolj zunanje dobro.

MacIntyreova kritika moderne se torej opira zlasti na njegovo trditev, da moderne potrošniške družbe, ki so po njegovem mnenju usmerjene popolnoma utilitaristično, sploh niso več sposobne vzdrževati morale vrlin, ker ne poznajo več praks, ki bi lahko vrlinam podale njihovo vsebino in bi bile torej vrlinam notranje. MacIntyre zato meni, da sodobne posestniške kulture, ki so proizvod tržnih družb, odvrčajo ljudi od praksam notranjega dobrega ter jih usmerjajo k pehanju za denarjem, statusom, skratka, k zunanjemu dobremu, to pa so pragmatična dobra učinkovitosti in ne notranja dobra vrlin. Zato ima MacIntyre moderne družbe za »pokopališče vrlin« (ibid.: 258). Meni, da v tržnih ekonomijah, utemeljenih na zadovoljevanju egoističnih koristi posameznikov, ne more obstajati pravi dogovor o nagradi po zaslugi. V modernih pogojih pravičnost seveda ne pomeni delitve družbenih dobrin po zaslugi, temveč zgolj formalni skupek pravil, na podlagi katerih si vsak posameznik sam prizadeva za zadovoljitev svojih egoističnih potreb. S tem pa si prizadeva za zunanja pragmatična dobra. Niti moderne družbe niti moderne etične teorije ne poznajo pojma zasluge, ampak zgolj egoistično zadovoljevanje egoističnih potreb posameznikov. Nasprotno pa lahko po MacIntyreovem mnenju definiramo vrline le s pomočjo odličnosti in nikakor s pomočjo koristnosti.

Ta kritika modernih potrošniških družb črpa svojo kritično ostrino ravno iz dejstva, da MacIntyre ne dela nikakršne razlike med tako imenovanimi samo-vsebnimi in namenski praksami. Ne razlikuje med praksami, katerih *raison d'être* sestoji izključno iz notranjega dobrega, in praksami, ki strežejo doseganju določenih (socialnih, osebnih, ekonomskih) ciljev. Prav vse prakse ter na njih utemeljene vrline, ki jih definira kot cilje in sredstva obenem, ima



kratko malo za samovsebnost in meni, da strežejo izključno doseganju notranjega dobrega in standardov odličnosti. Vrline pa v skladu s tem pojmuje kot kvalitete, ki so so nujno potrebne za doseg notranjega dobrega, torej dobrega, ki je notranje eni ali več praks.

Modernim tržnim potrošniškimi družbam, ki jih ima za popolnoma utilitaristične, očita, da sploh ne poznajo več praks, ki bi bile samo-vsebnostne. Po njegovem mnenju prav zavoljo popolne prevlade instrumentalnega uma poznajo le še namenske prakse; zato jih ima za »pokopališče vrlin«.

## O VEDILNIŠKEM NISU DOVOLJ DOBREGA IMENA

### Opomba

<sup>1</sup> To nam dokazuje že seznam res najosnovnejših del s področja sodobne moralne filozofije: R. M. HARE (1963), *Freedom and Reason*. Oxford University Press; R. DWORKIN (1978), *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth; J. HABERMAS (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M: Suhrkamp; R. NOZICK (1974), *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books; C. TAYLOR (1989), *The Sources of the Self*. Cambridge University Press; M. SANDEL (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press; M. WALZER (1983), *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell; itn.

### Literatura

- S. AVINERI, A. DE-SHALIT (1992), Introduction. V: S. AVINERI, A. DE-SHALIT (ur.), *Communitarianism and Individualism*. Oxford University Press.
- P. BÜRGER (1983), *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. Frankfurt/M.
- A. GUTMANN (1992), Communitarian critics of liberalism. V: S. AVINERI, A. DE-SHALIT (ur.), *Communitarianism and Individualism*. Oxford University Press.
- J. HABERMAS (1995), *Justification and Application*. Polity Press.
- J. HORTON, S. MENUS (1994), After Virtue and After. V: J. HORTON, S. MENUS (ur.), *After MacIntyre*. Polity Press.
- P. KELLY (1994), MacIntyre's Critique of Utilitarianism. V: J. HORTON, S. MENUS (ur.), *After MacIntyre*. Polity Press.
- C. KUKATHAS, P. PETTIT (1995), *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*. Polity Press.
- A. MACINTYRE (1966), *A short History of Ethics*. New York: Collier Books.
- (1985), *After Virtue*. Duckworth.
- (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth.
- D. MILLER (1994), Virtues, Practices and Justice. V: J. HORTON, S. MENUS (ur.), *After MacIntyre*, Polity Press.
- J. RAWLS (1971), *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
- R. RORTY (1993), Prednost demokracije pred filozofijo. *Časopis za kritiko znanosti* 162-163: 129-151.
- C. TAYLOR (1994), Justice After Virtue. V: J. HORTON, S. MENUS (ur.), *After MacIntyre*. Polity Press.
- A. WELLMER (1993), *Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

