

Stjepan Radić

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu,
Petra Preradovića 17, HR-31400 Đakovo
stjepan.radic1@os.t-com.hr

Dva različita pristupa u rearistolizaciji suvremene etike

Neoaristolizam Alasdaira MacIntyre'a i Marthe Nussbaum

Sažetak

Na primjeru dvoje suvremenih autora prilog pokušava osvijetliti metodu i bitne aspekte modernog aristotelovskog pristupa etici. Rad je podijeljen na dva temeljna dijela: u prvom se obrađuje partikularistički pristup etici s naglaskom na njegov komunitaristički karakter; dok drugi baca svjetlo na univerzalističku metodu. Kao zastupnika prvog pristupa autor odabire Alasdaira MacIntyre'a, dok za primjer druge metode uzima Marthu Nussbaum. Iako se u mnogim aspektima razlikuju, oba autora karakterizira osebujno iščitavanje Aristotela odnosno njegove praktične filozofije, njihova vlastita teleologija te odmak od kantovske principijelne etike. Unatoč plauzibilnim elementima koji se mogu naći u nacrtu i jednog i drugog, autor članka zaključuje da oba pristupa sadrže kritičke momente preko kojih se ne može olako prelaziti.

Ključne riječi

neoaristolizam, Alasdair MacIntyre, partikularizam, zajednica, Martha Nussbaum, univerzalizam, temeljna ljudska iskustva, sposobnosti

Uvod

Poslijeratna filozofija očituje snažan zaokret prema Aristotelovoj misli te posebno njenom praktičnome djelu. Ovaj se zamah intenzivirao u posljednjih 30-ak godina i to prvotno u anglosaksonskoj moralnoj i političkoj filozofiji, te potom i u kontinentalnoj. Aristotelova djela *Nikomahova etika*, *Eudemova etika* te *Politika* postala su kanonski pristupi u okviru onoga što danas nazivamo *neoaristolizmom*. Zanimljivost i izazovnost tog novog zamaha uočljivi su ponajprije u pokušaju rješavanja suvremenih etičkih i političkih problema primjenjujući temeljne postavke aristotelovske etike odnosno njegova aretaičkog nacрта. Međutim, neoaristolizam u etici, odnosno njena rearistolizacija, kako ju pojedini autori označavaju,¹ očituje ujedno i jedan vrlo kompleksan, štoviše difuzan pristup. Radi se, naime, o tome da suvremeni etičari aristotelovske provenijencije nastupaju s vrlo različitih, često međusobno i

1

Kao npr. suvremeni njemački filozof Otfried Höffe. Usp. Otfried Höffe, »Aristoteles' universalistische Tugendethik«, u: Klaus Peter Rippe, Peter Schaber, *Tugendethik*, Reclam, Stuttgart 1998. Usp. Također: Otfried Höffe,

»Aristoteles in der Politischen Philosophie der Neuzeit. Bausteine zu einer Wirkungsgeschichte«, u: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, (2/2002), str. 205–226.

sukobljenih pozicija, kako u vlastitom tumačenju Stagiranina tako i poglavito u nuđenju rješenja u pogledu etičkih dvojbi. Zanimljivost je tim veća što suvremeni neoaristotelizam Aristotela i njegovu etiku stavlja u direktan sukob s Kantovom principijelnom etikom odnosno deontologizmom, što mnogi drugi kontinentalni (njemački) filozofi drže krajnje upitnim i nepotrebnim. Ne zaustavljajući se, pak, samo na tumačenju i rehabilitiranju Aristotela, ova se rearistotelizacija očituje u svojem najpoznatijemu tematskome bloku, suvremenoj etici vrlina i sve što je s njom vezano poput eudajmonološkog aspekta u etici te uloge osjećaja i čovjekovih prirodnih danosti s obzirom na njegovu moralnost. Osim područja etike vrlina, rehabilitiranje aristotelovske etike sobom je doslovno pokrenulo val mnogih drugih tematskih cjelina i njihovo pretresanje, poput starog-novog problema odnosa činjenica i vrijednosti, nadalje spoznajno-istinske problematike odnosno kognitivizma i nekognitivizma u etici, problematiku moralno-etičkog pojmovlja i njegove ontološke utemeljenosti itd. S tim u vezi, neoaristoteličare možemo slobodno označiti i kao filozofske izazivače, s obzirom da odvažno načimaju mnoštvo tema i problema koji pak iziskuju daljnju sustavnu obradu. U tome smislu, već i samo to otvaranje (tj. načimanje) tema držimo vrijednim, s obzirom da se u tome plodonosnome i konstruktivnome polemiziranju redovito otvaraju sasvim nova područja te se dolazi do novih spoznaja i rješenja. Posebno Alasdair MacIntyre i njegova *Za vrlinom (After Virtue)*² ovdje mogu poslužiti kao primjer jednog takvog izazivanja.

Tako, radi raznorodnosti tema i problema, sam pristup rearistotelizaciji etike zahtijeva izvjesno ograničavanje, tj. omeđivanje kako s obzirom na teme tako s obzirom na autore. Prilog koji donosimo u nastavku ima nakanu – na temelju dvoje relevantnih autora, Alasdaira MacIntyrea i Marthe Nussbaum – u ograničenom smislu izdvojiti neke kritične momente ove rearistotelizacije. Upravo se na primjeru njih dvoje daje najjasnije iščitati sva problematika rearistotelizacije: od međusobno suprotstavljenih polazišta u tumačenju Stagirićanina i njegove etike, preko također različitih stavova u pogledu utemeljenja moralnog, do olako (optimistično) ponuđenih rješenja s obzirom na klasične etičke probleme. Pristup oboma u sebi je tim otežavajući i zbog toga što jedno i drugo obiluju bogatim filozofskim opusom. Mi smo se stoga ovdje ograničili samo na ona im kanonska djela koja u bitnome određuju njihovo filozofski *karacteristicum*, a taj je da su predani aristotelovci. I to je, čini se, njihov jedini zajednički aspekt. Što se pak tiče metode u razmatranju njihova nacrt, prvo predstavljamo učenje, da bismo potom u sklopu toga ponudili kritički osvrt na svakog pojedinog autora.

Alasdair MacIntyre i pokušaj etičkog zaokreta³

Status quaestionis

Svojim znamenitim djelom *Za vrlinom*, ali i ostalima, američki je filozof škotskog podrijetla Alasdair MacIntyre postao jednim od najpoznatijih komunitarista i kritičara Moderne. On se u počecima ove knjige upušta u (dubinsku) analizu suvremenog morala jednim znakovitim naslovom »Priroda suvremenog moralnog neslaganja i tvrdnje emotivizma«. Dijagnoza koju ovaj profesor sa sveučilišta Notre Dame uspostavlja s obzirom na suvremenu situaciju morala nije nimalo ohrabrujuća. Ako se osvrnemo na goruće suvremene moralne rasprave, kako na općedruštvenoj (TV debate, mediji i sl.) tako i na znanstvenoj razini (filozofija i druge društveno-humanističke znanosti), onda se jasno uočava da one nemaju nikakav rezultat niti kraj, odnosno karakteri-

zira ih jedna nedovršenost i to poglavito zbog njihovih »inkompatibilnih« i »nesumjerljivih« moralnih premisa kojima pak u osnovi nedostaje bilo kakva utemeljena argumentacija. Nalazimo se u slijepoj ulici morala gdje je moral iz jednog stanja reda (aristotelovsko-aretaička tradicija) prešao u stanje nereda (prosvjetiteljski projekt morala), tako naš autor (usp. MacIntyre 2002: 43).

Glavnog krivca ovog suvremenog stanja morala prema MacIntyreu valja tražiti u prosvjetiteljskom projektu morala i njegovim modernističkim inačicama kojeg on predstavlja kroz prizme (moralnih) filozofa I. Kanta, D. Humea, D. Diderota, A. Smitha, S. Kierkegaarda. Iako se kreću od različitih i međusobno suprotstavljenih postavki s obzirom na čovjekovu moralnost kao takvu (Kant ju zasniva na umu, Hume u strasti, Diderot moralnost poistovjećuje s unutarnjim naravnim željama, Smith u njoj vidi zrcaljenje interesa, dok ju Kierkegaard utemeljuje u fundamentalnom izboru), ipak se kao predstavnici i začetnici modernoga shvaćanja morala slažu u jednoj temeljnoj postavci:

»Svi oni odbacuju bilo kakvo teleološko stajalište o ljudskoj prirodi, bilo kakvo shvaćanje čovjeka koji posjeduje esenciju koja određuje njegov istinit cilj.« (MacIntyre 2002: 59–60)

Odustajanje od teleološkog koncepta morala za posljedicu ima to da je moral izgubio svoju izvornu funkciju iznalaženja odgovorā na pitanje o dobrom (ispravnom) ljudskom karakteru te, s tim bitno vezano, traganja u čemu se sastoji dobar, sretan tj. blažen i zadovoljstvom ispunjen ljudski život. Upravo je zbog toga odustajanja, tako ovaj filozof, prosvjetiteljski projekt morala – pri čemu ovdje valja posebno istaknuti Kanta i njegov deontologizam – doživio svoju propast, tako da su nam sada ostale samo njegove nepovezane modernističke »krhotine«: u antropološkom smislu jastvo biva otrgnuto iz njegova društveno-povijesnog konteksta i tumačeno krajnje emotivistički, pri čemu se njegova krajnja posljedica ogleda u filozofiji morala jednog Nietzschea odnosno njegovu (moralnom) nihilizmu te s tim vezano stavu da su moralne norme i njihova objektivnost puka iluzija; u sociološkom smislu, pojedinac se u svojim društvenim karakteristikama svodi na estetu, menadžera (birokrata) i terapeuta, odnosno radi se jednom potpuno funkcionalnom – nasuprot esencijalnom – pogledu na ljudsku osobu (usp. MacIntyre 2002: 25–84).

Ovakva moralnost, odnosno pristup moralnosti nije stoga u stanju riješiti više niti jedan etički problem te je sveden na puki pokušaj pomirenja različitosti, drži MacIntyre. Ako gdjegdje i postoji ozbiljna moralna rasprava, tada ona više sličići pokušaju privole tj. uvjeravanja druge strane u vlastitu poziciju (kako uostalom i tvrde emotivisti za moral), nego li nekom objektivnom utemeljenju moralnih sudova. Štoviše, ovo je zadnje za njega u ovakvoj kon-

2

Alasdair MacIntyre, *Za vrlinom*, KruZak, Zagreb 2002. MacIntyre je nedugo nakon objavljivanja ovoga djela (1981.) izazvao epohalne razmjere diskusija i polemika, koje su nadišle područje aristotelizma i etike vrlina te se proširile na političku filozofiju i socijalnu etiku, a traju i danas.

3

O MacIntyreovu radikalnom zahtjevu za obnovom etike vrlina vidi u: Stjepan Radić, *Die Rehabilitierung der Tugendethik in der zeitgenössischen Philosophie. Eine notwendige Ergänzung gegenwärtiger Theorie in der Ethik*, Lit Verlag, Münster 2010., str. 68–82. U naznačenom dijelu knjige bavi-

mo se specifično MacIntyreovom razradom aristotelovskih vrlina, te posebno vrline prijateljstva, kao *conditio sine qua non* jednog dobrog, zadovoljnog i blaženog ljudskog života. Ovaj pak prilog, za razliku od onoga u spomenutoj knjizi, ima za cilj dodatno propitati opravdanost MacIntyreova sustavnog pozivanja na Aristotela, otvarajući pri tome (tri) nove teme, a to je odnos činjenica i vrijednosti, odnosno pitanje i problem objektivnosti u etici te MacIntyreovo rješenje s obzirom na to, nadalje socijalna teleologija koju on nudi, i na kraju njegovo zapostavljanje praktičnog uma zbog krajnje kontekstualnog utemeljenja morala.

stelaciji morala više i nemoguće. U toj »katastrofičnosti« koju prema njemu malo tko i primjećuje, jedino nas još može spasiti oživljavanje tradicionalne (aristotelovske) aretetičke etike. Tim se pokušajem on bavi u svome moralno-etičkome nacrtu, oslanjajući se pri tome u bitnome na Aristotela odnosno njegovu etiku te svrstavajući istovremeno sebe u krug tzv. *etos-etičara*.

MacIntyreova kontekstualizacija morala i njen problemski aspekt

Osnovna karakteristika MacIntyreova pristupa moralu jest, dakle, u bitnome aristotelovska. Međutim, kada naš autor pledira za obnovu aretetičke tradicije (odnosno aristotelovske etike vrlina), tada on pod tim ne pretpostavlja jednostavno preslikavanje ove etike u modernitet. Toliko radikalno pak niti on sam nije, iako ga prati glas da razvija jednu »melankolično-refleksivnu filozofiju« i da je zbog toga »politički romantičar«, s obzirom da o tipično političkim temama promišlja na nepolitički način.⁴ S obzirom na etiku on razvija svoj vlastiti pristup koji je po njemu za današnje vrijeme tj. probleme plauzibilan, interpretirajući istovremeno Aristotela na osebujan i jedinstven način. To čini uz pomoć triju originalnih pojmova: 'ljudska praksa', 'narativna cjelina' (osobnog ljudskog života) i 'tradicija'. Istina, škotsko-američki filozof priznaje da se nekih (bitnih elemenata) Aristotelove etike morao odreći, a to su njegova metafizička biologija, koju MacIntyre zamjenjuje socijalnom, te Aristotelov problematični vid poimanja jednakosti (žene, robovi). Međutim, Aristotelove bitne postavke o moralu MacIntyre uzima za nosive te, štoviše, za današnju situaciju jedino važeće i to s obzirom na Aristotelovu socijalnu teleologiju, vrline te na kraju i presudno kontekstualno utemeljenje morala uopće. Ne ulazeći u širu elaboraciju MacIntyreova aretetičkog koncepta,⁵ temeljna pitanja koja se nama ovdje nameće jesu: u kojoj je mjeri MacIntyreov poziv za obnovu aretetičke tradicije uistinu vjeran Aristotelu, a u kojoj kod njega traži potvrdu svojih unaprijed stečenih (komunitarističkih) stavova, kako naš autor rješava dihotomiju činjenica–vrijednost te kako se na kraju nosi s prigovorima?

Kako je netom i pokazano, MacIntyre se u razvijanju svojeg aretetičkog koncepta žestoko obrušava na prosvjetiteljski, deontološki moral i modernu uopće, pozivajući se pri tome svesrdno na Aristotela kao glavnog oponenta upravo toj vrsti morala. Da su Aristotelu u njegovu etičkom nacrtu na prvom mjestu vrline, te s tim u vezi i ljudski karakter kao njihov nositelj, nije ništa novo. Međutim, ova činjenica se još nikako ne može uzeti kao argument u prilog tezi da se Aristotelova etika u svojoj faktičnosti može postaviti kao krajnja suprotnost tj. oponent Kantovom deontologizmu. Istina, MacIntyreovu tvrdnju da je prosvjetiteljstvo i s njim moderna (namjerno) raskinulo s Aristotelovom etikom – već ju sam Kant diskreditira zbog njezina eudajmonološkog karaktera,⁶ možemo uzeti za prihvatljivu. Točno je također da prosvjetiteljstvo, te posebno moderna, odbacuje stav o uzajamnosti etike i politike, kakav je prisutan u antici i srednjovjekovlju. Prosvjetiteljstvo je, naime, Aristotelovu i kršćansko-srednjovjekovnu etiku promatralo kao jedan teleološko-esencijalni i teološki koncept etike te ih je u tome smislu držala neuporabljivima s obzirom na moderni koncept osobe i s tim u vezi građanina, kakav je u nastavku razvijan. Međutim, činjenica da prosvjetiteljstvo raskida s aristotelovskim konceptom nikako ne znači da Aristotel nema ništa zajedničkog s prosvjetiteljstvom odnosno prosvjetiteljskom etikom i da ga se u tome slučaju može uzimati kao primjer očite suprotnosti ovoj etici. Čak i uz činjenicu što se u svojoj aretetičnoj etici postavlja kao paradigma jedne povijesno-etičke

tradicije uz ostale dvije: deontološku i utilitarističku. Upravo suprotno. Njezova etika sadrži prosvjetiteljski potencijal koji MacIntyre sustavno previda. Jer, kako to u ovom slučaju ispravno tvrdi O. Höffe, i ne znajući za prosvjetiteljstvo sam Aristotel već koristi njegove značaje elemente u svojoj etici. Ponajprije, on se odriče jednog teološkog, vrhunarnog utemeljenja morala, kasnije svojstvenog srednjovjekovlju, te se zadržava na elementima koji su bitno antropološki: ljudski karakter vođen *logosom* ima svoju karakterističnu, imanentnu svrhu, te s tim u vezi i njegova težnja za ispunjenim, zadovoljnim, konačno sretnim životom *eudaimonia*, koja je također bitno imanentnog (ovozemno-antropološkog) karaktera (usp. NE I 5 i NE I 6), čine osnovu morala prema Aristotelu.⁷ Ovime ipak ne tvrdimo da je Aristotel svojevrni preteča prosvjetiteljstva, a pogotovo ne moderne, već samo to da je MacIntyerovo pozivanje na Aristotelovu etiku kao oponent prosvjetiteljskoj ilegitimno.

Kada MacIntyre pledira za obnovu aristotelovsko-aretaičke tradicije u suvremenosti, tada istovremeno zagovara i jedan realizam u etici odnosno suprotstavlja se svim nekognitivističkim pristupima. Nekognitivistički pristupi u moralu, kako je i poznato, očituju se u stavovima emotivizma, preskriptivizma i decizionizma, koji su nastali u okviru analitičke filozofije, te po MacIntyreu samo potvrđuju slijepu ulicu u kojoj se moderni moral našao. Štoviše, ovi pravci samo još više produbljuju sudbonosno rastavljanje vrijednosti od činjenica. Stoga se kao alternativa ovom nekognitivističkom pristupu u etici nameće upravo jedna objektivno-realna etika, koju naš autor vidi u aristotelovsko-aretaičkoj tradiciji. Navodeći, između ostalog, u čemu je njegov pristup tipično aristotelovski, on s obzirom na ovu problematiku kaže:

»... moj je prikaz aristotelovski po tome što na karakteristično aristotelovski način povezuje vrednovanje i objašnjenje. S aristotelovskog stajališta ustanoviti manifestiraju li stanoviti postupci neku vrlinu odnosno vrline ili ne, nikada ne znači samo vrednovati; to također znači učiniti prvi korak prema objašnjenju [opisivanju, op. a.] zašto je učinjeno to što je učinjeno, a ne nešto drugo. Stoga je za aristotelovca, posve isto kao i za platonista, sudbinu nekog grada ili pojedinaca moguće objasniti pozivajući se na nepravdu tiranina ili hrabrost njegovih branitelja. Dapače, bez upućivanja na mjesto što ga pravda i nepravda ili hrabrost i kukavičluk imaju u ljudskome životu vrlo malo toga će se moći istinski objasniti. Iz toga slijedi kako su mnogi eksplanativni projekti modernih društvenih znanosti metodološki kanon kojih je odvajanje 'činjenica' od svakog vrednovanja, osuđeni na neuspjeh.« (MacIntyre 2001: 215)

Što zapravo MacIntyre želi ovim reći, osim istaknuti svoj aristotelovski pristup? Rastavljanje vrednovanja od objašnjenja koje se dogodilo u modernoj imalo je svoje sudbonosne posljedice, prema njemu upravo za etiku, artikulirano u poznatom humeovskom zahtjevu da »biti ne implicira trebati«. Jer kada se i u etici, po uzoru na prirodne znanosti, postavi razlika između opisivanja i vrednovanja, tada više nismo u mogućnosti utemeljiti moralne

4

Kako ga primjerice naziva Walter Reese-Schäfer. Usp. Walter Reese-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?*, Campus Verlag, Frankfurt a. M.–New York 1994., str. 11.

5

O tome detaljnije u S. Radić, *Die Rehabilitation der Tugendethik in der zeitgenössischen Philosophie*, str. 68–82.

6

Kako to ispravno ističe O. Höffe. Usp. Otfried Höffe, *Aristoteles*, Verlag C. H. Beck, München 1996., str. 193.

7

Usp. O. Höffe, »Aristoteles in der Politischen Philosophie der Neuzeit«, str. 220. Höffe čak proširuje ovu tezu Aristotela povezanosti s prosvjetiteljstvom držeći da je »Aristotel preteča jednog modernog političkog liberalizma« (»Vorläufer eines modernen politischen Liberalismus«). Ovu Höffeovu tezu uzimamo ipak s određenom rezervom.

postavke pozivajući se na činjenice, kako to ispravno tvrdi D. Borchers u svojem tumačenju MacIntyre.⁸ Moral, dakle, gubeći svoju objektivnost, gubi u isto vrijeme i, za njega presudnu, normativnost. MacIntyreov put (ponovnog) povezivanja činjenica i vrijednosti s obzirom na aristotelovsko-aretaičku tradiciju jest sljedeći: prema Aristotelu sva bića nalaze svrhu svojeg postojanja u ispunjenju cilja koji je njima kao vrsti vlastit. To Aristotel utemeljuje tzv. *ergon* argumentom. Tako je i s čovjekom. Vrlo pojednostavljeno: *ergon* je za čovjeka teleološki okvir ljudske djelatnosti koji se sastoji u njegovom hodu prema jednom kreposnom, vrlom karakteru, odnosno čovjekovoj djelatnosti u skladu s vrlinama.⁹ Njih se pak stječe i uči isključivo kontekstualno, tj. u jednom sklopu međuovisnosti individualne životne situacije nekog pojedinca i tradicije odnosno lokalne zajednice u kojoj se on nalazi.¹⁰

Objektivni karakter etike za koju se naš autor zalaže postignut je, dakle, holističko-esencijalnim pristupom ljudskoj osobi na koji se pak nužno nadovezuje kontekstualno-tradicijski. Vrline su kao karakterno-kontekstualne dispozicije čovjekovom karakteru nešto vrlo prisno, te se iz te činjenice promatraju kao objektivno-činjenična danost prema čemu bi on trebao težiti u ispunjenju svojeg *ergona* tj. vlastite svrhe te, što je također važno, u isto vrijeme bivaju uvjet ispunjena sretna i zadovoljna života uopće.¹¹ Ovaj holističko-esencijalni i s njim kontekstualni karakter MacIntyreove etike uočljiv je upravo u njegovu netom istaknutom pojašnjenju »da bez upućivanja na mjesto kakvu ulogu vrline hrabrosti ima u ljudskom životu vrlo malo će se toga moći istinski objasniti«. Aristotel je, dakle, prema našem autoru, aktivno participirao na ovome značenju, tj. na mentalitetu, te onome što općenito nazivamo 'opće stanje duha', s bitnim naglaskom upravo na njen komunitarni karakter. Naš autor to izričito navodi sljedećim riječima:

»Jedno od obilježja pojma vrline [...] jest da njegova primjena uvijek iziskuje prihvaćanje nekog prethodnog prikaza određenih obilježja društvenog i moralnog života u smislu kojega se mora definirati i objasniti. Tako je u homerskom prikazu pojam vrline podređen pojmu *društvene uloge*, u Aristotelovom je prikazu podređen pojmu *dobrog života za čovjeka* zamišljen kao *telos* ljudskog djelovanja...« (MacIntyre 2002: 201)

Imajući u vidu da Aristotel, osim čovjeka kao takovog, pred sobom ima i vlastitu tradiciju te s obzirom na to idealnu figuru grčkog *politesa*, jasno se uočava (i bez njegova krajnje dvojbena stava prema ženama i robovima) da MacIntyre u oslanjanju na Stagiranina, osim želje za postizanjem objektivnosti u moralu, nudi i poseban (komunitaristički) vid tumačenja osobe¹² te, što je u našem slučaju presudno, jedno kontekstualno utemeljenje morala, ostajući pri tome dosljedan u svojoj kritici i odbacivanju jednog kantovsko-deontološko-univerzalističkog morala kao polazišnog elementa u određivanju kriterija dobra. Naš autor to, vrlo pažljivo, ističe sljedećim riječima, koje se pak mogu promatrati kao paradigma njegova filozofsko-moralnog učenja uopće:

»Također uočimo kako činjenica da jastvo mora pronaći svoj moralni identitet kroz svoju pripadnost zajednicama kao što su zajednice obitelji, susjedstva, grada i plemena, ne znači da jastvo mora prihvatiti moralna ograničenja posebnosti tih oblika zajednice. Bez tih moralnih posebnosti od kojih se započinje nikada se ne bi imalo odakle započeti; ali upravo se u odmičanju od takvih posebnosti sastoji potraga za dobrom, za univerzalnim. Pa ipak, posebnosti se nikada ne može jednostavno ostaviti za sobom ili izbrisati. Ideja bijega od posebnosti u carstvo isključivo univerzalnih maksima koje pripadaju čovjeku kao takvome, bilo u svom kantovskom obliku osamnaestog stoljeća bilo u prikazu nekih modernih analitičkih filozofija morala, jest iluzija, i to iluzija s bolnim posljedicama. Kada muškarci i žene odveć lako i odveć temeljito poistovjećuju ono što su zapravo njihove parcijalne i posebne svrhe s nekim univerzalnim načelom, tada se obično ponašaju gore nego što bi se inače ponašali.« (MacIntyre 2002: 239)

Jedno moramo priznati s obzirom na netom doneseni citat: naš je autor prilično oprezan i susljedan u svojoj argumentaciji i jednostavno ne dopušta (barem ne u ovom slučaju) da mu se olako pripisuje radikalizam i relativizam. Štoviše, ovaj izričaj može izgledati (s obzirom na njegove prethodne izričaje o Kantovom univerzalizmu i prosvjetiteljskom projektu morala) pomalo i pomirljivo. Naime, ono što iz ovih riječi proizlazi (koliko god možda izgledale pomalo suprotne onima s početka *Za vrlinom*) jest to da zahtjev za univerzalnošću u moralu ne mora biti *a priori* odbačen, nego to da se do nje nužno dolazi kontekstualno, odnosno »bez tih moralnih posebnosti od kojih se započinje nikada se ne bi imalo odakle započeti«. Bitan uvjet i polazišni element (te potrage za univerzalnim) jest, dakle, kontekstualnost, s obzirom da se »te posebnosti nikada ne može jednostavno ostaviti za sobom«. Drugačije rečeno: naši moralni stavovi, koliko god ih držali racionalnima i univerzalnima, prema MacIntyreu nikada ne mogu apstrahirati od svoje kontekstualnosti (osobno-društvene) jer su one *de facto* formirane upravo u bitnoj ovisnosti o toj kontekstualnosti odnosno tradiciji, društvenom okviru, naposljetku konkretnoj zajednici u kojoj se živi. Univerzalnost, dakle, ne može biti polazišni element u moralu, već kontekstualnost, prema A. MacIntyreu.

Što je na kraju s relativizmom kojeg se MacIntyreu predbacuje? Netom doneseni citat ukazuje da MacIntyre naslućuje relativistički prigovor. Njegov je odgovor, kao što smo vidjeli, taj da kontekstualno i tradicijski neodređen pojedinac, lišen svake povijesnosti, ne može postojati. Takav se idealan pojedinac ne može definirati odnosno odrediti ni u kojem vidu, pa niti u moralnom. U tome smislu upravo prema njemu upadaju u relativizam – i kulturni i moralni – oni koji zastupaju neki *locus* racionalnosti koji bi bio nezavisan od svih tradicija, kako to dobro ističe N. Mišćević.¹³ Koristeći se MacIntyrevim

8

Usp. Dagmar Borchers, *Die neue Tugendethik. Schritt Zurück im Zorn*, Mentis, Paderborn 2001., str. 106.

9

Aristotel ovdje navodi: »Jer kao što je frulaču, kiparu i svakom umjetniku – a i svugdje gdje postoji neka zadaća i djelatnost – dobro i vrsnoća, čini se, u dotičnoj zadaći, tako bi bilo i čovjeku, ako postoji kakva njegova zadaća. Zar tesar i kožar imaju nekakve zadaće i djelatnosti, a čovjek ih nema nego je rođen bez djelatnosti? [...] Dakle, ako je čovjekova zadaća djelatnost duše prema razumu ili ne bez razuma, i kažemo li kako je zadaća nekog pojedinca i vrsnog pojedinca ista u rodu, kao u citarača i vrsnog citarača, i tako uopće u svim slučajevima, dodavši njegovoj zadaći izvrsnost prema vještini [...] te ako je tomu tako [...] onda je ljudsko dobro djelatnost duše prema kreposti, a ako je više kreposti, u skladu s najboljom i najsavršenijom od njih. I valja još dodati: u potpunu životu.« Aristotel, NE I 1097 a 25–27; 1098 a 5–12; 1098 a 17–19.

10

Važno je napomenuti da ovaj aristotelovski pojam 'kontekstualno' kod MacIntyrea još uvijek ne znači i tradicijski. Ovaj potonji – kao svojevrсна nadopuna njegove komunitarističke pozicije aristotelizma – dolazi tek kasnije.

11

O vrlinama kao prirodnim danostima ljudske osobnosti govori najistaknutije Philippa Foot. Usp. Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford 2001.

12

Odlika toga tumačenja je, spomenimo to kratko, postavljanje nasuprot tzv. atomističkom jastvu, koje komunitaristički mislitelji pripisuju liberalnoj koncepciji, a koja jastvo predstavlja kao kontekstualno i tradicijski neodređenu osobnost. U tome se, uz MacIntyrea (čiji je stav u tumačenju osobe u odnosu na ove opet specifičan), posebno ističu komunitaristi poput M. Sandela i Ch. Taylora. Usp. Michael Sandel, »Kritik des ungebundenen Selbst«, i Charles Taylor, »Kritik des atomistischen Individuums«, u: W. Rees-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?*, str. 13–29 i 29–46.

13

Usp. Nenad Mišćević, »Pogovor: Vrlina, zajednica i tradicija«, u: A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 314. Mišćević se ovdje, osim na *After Virtue*, poziva i na MacIntyareovo djelo *Whose Justice?*. Mišćevićev prilog držimo jednim od najrelevantnijih osvrtâ na MacIntyareovu etičku koncepciju napisanih na hrvatskom jeziku.

vlastitim izričajem, da je »čovjek bez kulture mit«, možemo ustvrditi da identitet nekog pojedinaca u bitnome određujemo shodno kontekstualnosti kao takovoj odnosno u prožetosti osobne i društvene povijesnosti te u tome smislu ovu njegovu tezu možemo uzeti plauzibilnom. Govoreći pojednostavljeno: u odgovoru na pitanje *tko je on/ona?*, od nečega ipak moramo krenuti, i 'za nešto se uhvatiti'. U tome sklopu (društvene i osobne povijesnosti) zasigurno, kao objektivna kategorija, slično kao i identitet, svoje mjesto zauzima i čovjekova moralnost. Međutim, MacIntyreovo (potpuno) radikaliziranje ovoga odnosa (kontekstualnost–moralnost) držimo upitnim. Jer, povrh činjeničnosti individuum–povijesnost, za moral jednostavno moraju postojati kulturno i povijesno nadilazeća mjerila kojima će dotična »partikularna« moralnost biti podvrgnuta i na čemu će se – što je presudno – morati mjeriti moralnost dotične zajednice i društva uopće, što kod MacIntyreia u konačnici izostaje, odnosno on promatra nemogućim idealom te zbog toga, čini se, ne može adekvatno odgovoriti relativističkom prigovoru. Ova kulturno i povijesno nadilazeća mjerila, utemeljena na praktičnom umu, moraju također biti kriteriji vrednovanja i osobnih moralnih uvjerenja odnosno praksi.¹⁴ Nasuprot tomu, kod MacIntyreia je na djelu, kako to pojedini autori s pravom ukazuju, »snažno kontekstualiziranje naših racionalnih standarda koje ne dopušta jedno kontekstualno nadilazeće i transkulturalno racionalno razumijevanje«,¹⁵ čime se pak u potpunosti odustaje od »mogućnosti privatne upotrebe praktičnog uma«. ¹⁶ Upravo se taj put/metoda kod ovog filozofa sa sveučilišta Notre Dame sustavno zapostavlja i štoviše odbacuje, što po našem uvjerenju narušava i mnoge prihvatljive momente njegova aristotelovskog pristupa moralu. S obzirom na rečeno, na kraju se nameće jednostavno pitanje: zašto uopće sukob prema kantovsko-normativnom moralu, i kome on na kraju pomaže?

Temeljna obilježja etičkog nacrtu Marthe Nussbaum

Nussbaumina aristotelovski univerzalizam i etika sposobnosti

Jedan drugačiji pristup u rearistotelizaciji suvremene etike prisutan je u moralnoj teoriji suvremene američke filozofkinje Marthe Nussbaum. Kao što je to slučaj i kod ostalih neoaristotelovaca, i njen je pristup prožet snažnom kritikom naspram dominirajućih moralnih teorija deontologizma i utilitarizma, ali i izvjesnom kompleksnošću s obzirom na to da se od drugih neoaristotelovaca u pojedinim aspektima i razlikuje.¹⁷ Ono što se može ustanoviti kao činjenica jest da Nussbaum u svome nacrtu – u oslanjanju na Aristotela i njegovu etiku vrlina – zastupa izvjesnu etiku sposobnosti (tzv. *Human Capabilities Approach*) te vezano uz to i kao plod tog projekta, jednu etiku dobrog tj. zadovoljnog i sretnog življenja, koju pak sama označava kao »*thick, vague theory of the good.*«¹⁸ Taj nacrt ona razvija ističući, nasuprot komunitarističkom pristupu, univerzalističke elemente u Aristotelovoj etici, protiveći se pri tome koncepciji tradicijsko-socijalnog utemeljenja morala odnosno njegove nužne ovisnosti o nekoj zajednici, kontekstu, društvenoj skupini... S druge pak strane, te promatrano preciznije s pozicije filozofije politike, ova aktivistica i savjetnica UN-ovih socijalnih programa zastupa svojevrni kozmopolitizam u etičkome pogledu, kritizirajući u svojem osobitom univerzalističko-aristotelovskom pristupu jednu kantovsku etiku zasnovanu na moralnim principima i normama. Upravo ovaj zadnji aspekt držimo jednako tako važnim u tumačenju njenog cjelokupnog nacrtu, s obzirom da se ovu teoretičarku kao analitičku filozofkinju morala također svrstava u red tzv. partikularista (do-

duše umjerenih), odnosno onih filozofa koji nasuprot (gotovim i dovršenim) deduktivnim moralnim principima smatraju da je za moralnu prosudbu nekog djela presudna konkretnost, tj. trenutna situacija moralnog aktera. Protiveći se tako jednom principijelno-normativnom moralu, spomenuti autori (partikularisti, ali ne u komunitarističkom smislu) snažno ističu vrlinu *epikeia* kao svojevrsno moralno pravo subjekta u procjeni kada, u kojoj mjeri i hoće li uopće izvršavati/provoditi neku moralnu normu.¹⁹ Ovime je ujedno naznačena spomenuta kompleksnost njenog čitavog pristupa, s obzirom da ona sebe i promatra kao filozofkinju kojoj je cilj povezati univerzalizam i partikularizam jer »je njena struktura od početka tako postavljena, s jedne strane argumentirati univerzalistički pri čemu se propituje o temeljnim uvjetima jednog Dobrog Života za sve ljude, te se istovremeno pojedincu prepušta specificiranje što je to primjereno za njegove posebne uvjete života.«²⁰

Temeljni razlog zbog kojeg se Nussbaum vrlo kritički osvrće na komunitarističko čitanje Aristotela te uopće na njihova utemeljenja morala leži u činjenici što taj put – postavljanje morala u ovisnost naspram neke lokalne zajednice – prema njoj nužno vodi u relativizam. Tako naša autorica:

»Međutim u ovoj središnjoj točki postoji jedna uočljiva razlika između Aristotela i suvremene teorije vrlina. Za mnoge današnje zagovornike jednog etičkog pristupa zasnovanog na teoriji vrlina, povratak vrlinama je povezan s jednim zaokretom prema relativizmu – tj. prema shvaćanju da su odgovarajući kriteriji za etičko dobro jedino oni lokalni, svojstveni tradicijama i praksama svakog lokalnog društva ili grupe koji sebi postavlja pitanje o dobru. [...] Odbacivanje sveopćih algoritama i apstraktnih pravila za jedno, na specifičnu formu kreposnog djelovanja orijentiranog shvaćanja dobrog života, prihvaćeno je inače od autora kao što su Alasdair MacIntyre, Bernard Williams i Philippa Foot te je povezano s [njihovim, op. a.] napuštanjem projekta racio-

14

Eberhard Schockenhoff, »Brauchen wir ein neues Weltethos«, u: *Theologie und Philosophie*, (2/1995), str. 231.

15

Joseph Schuster, *Moralisches Können*, Echter Verlag, Würzburg 1999., str. 70.

16

Christof Rapp, »War Aristoteles ein Kommunitarist?«, u: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, (1/1997), str. 61.

17

Osim MacIntyre a čitave plejade komunitarista, ovdje pridodajemo analitičke filozofe morala, poput primjerice Bernarda Williamsa, Philippea Foot, Terencea Irwina i dr.

18

Martha Nussbaum, »Social Justice and Universalism: In Defence of an Aristotelian Account of Human Functioning«, u: *Modern Philology*, Vol. 90, Supplement (May 1993), str. 46–73, ovdje str. 55. Ovaj bismo izričaj mogli prevesti kao »gusta, nedovršena teorija dobra«. Gusta (čvrsta, jasna), dakle, s obzirom na cilj koji se želi postići i to je čovjekovo dobro. Nedovršena, s obzirom na sva moguća određenja i šaroliku primjenu onoga što svaki pojedinac određuje za sebe kao dobro.

19

Osim M. Nussbaum, koju se po tom pitanju predstavlja kao umjerenu, među tim filozofima najistaknutiji su John MacDowel i Nancy Sherman. U apostrofiranju partikularizma kao posebnoga smjera unutar analitičke filozofije morala, upućujemo na autoricu M. Hoffman, koja spomenute teoretičare i obilježava kao najprominentnije partikulariste. Usp. Magdalena Hoffman, *Der Standard des Guten bei Aristoteles: Regularität im Unbestimmten. Aristoteles' Nikomachische Ethik als Gegenstand der Partikularismus-Generallismus-Debatte*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau 2010. Ovaj ne-komunitaristički partikularizam također je jedan smjer u okviru suvremenog neoaristotelizma koji radi svoje širine i kompleksnosti iziskuje poseban osvrt. Njime se ovdje nećemo baviti, nego ga samo uzgred spominjemo ukazujući na već naznačenu kompleksnost Nussbaumina nacrtu.

20

D. Borchers, *Die neue Tugendethik*, str. 193. Zanimljivost njenog pristupa sadržana je također i u činjenici da Nussbaum ne gleda blagonaklono kada ju se označava kao partikularistkinju. Razlog toga stava, čini se, leži u činjenici što ovaj partikularizam u okviru analitičke filozofije morala pomalo skreće u etiku situacije iako se s njome nikako ne može poistovjetiti. Usp. M. Hoffman, *Der Standard des Guten bei Aristoteles*, str. 24.

nalnog utemeljenja pojedinačne norme sretnog života za i prema svim ljudima oslanjajući se umjesto toga na norme koje su s obzirom na njihovo izvoriste i na primjenu lokalne.«²¹

Specifičnost nussbaumovskog²² univerzalizma uočljiva je u tome što Nussbaum u svome čitanju Aristotela (slično kao i Otfried Höffe)²³ polazi od univerzalnih aspekta ljudske naravi, što znači neovisno, tj. isključujući lokalne osobitosti, utemeljujući tako sposobnosti upravo na principu čovjekovih bazičnih iskustava. Jer, prema našoj autorici, i sam Aristotel u svojim etičkim razmatranjima uvijek počinje od konkretnog ljudskog iskustva:

»Što on [Aristotel op. a.] čini u svakom pojedinom slučaju, jest to da izolira sfere ljudskog iskustva koje manje ili više oslikavaju svaki ljudski život te u kojima više ili manje svako ljudsko biće mora na ovaj ili onaj način odlučiti, te na ovaj ili onaj način djelovati.« (Nussbaum 2013: 632)

Na temelju tog aristotelovskog pristupa iskustvima i s tim u vezi vrlinama, naša autorica donosi popis nekih temeljnih iskustava, koji pak, prema njoj, nije dovršen nego otvoren. Ta iskustva su sljedeća: 1.) smrtnost (*mortality*), 2.) ljudsko tijelo (*human body*), 3.) spoznajna sposobnost: zamjećivanje, predočavanje, mišljenje (*cognitive capability: perceiving, imagining, thinking*), 4.) rani čovjekov razvoj (*early infant development*), 5.) praktični razum (*practical reason*), 6.) prisnost s ostalim ljudskim bićima (*affiliation with other human beings*), 7.) povezanost s drugim vrstama i s prirodom (*relatedness to other species and to nature*), 8.) humor i igra (*humor and play*), 9.) zasebnost (*separateness*), 10.) stroga odvojenost (*strong separateness*).²⁴ Popis se, dakle, može još proširiti, što Nussbaum inače i čini, ne mijenjajući mu temeljnu formu. S obzirom pak na netom prikazani popis, ona svim ovim iskustvima postavlja dva temeljna: praktična racionalnost (svako ljudsko biće traži razloge i svrhe svojeg djelovanja) i socijalna povezanost (čovjek je u svojoj osnovi biće odnosa).

Ističući temeljna iskustva kao bitne sastavnice ljudskog življenja uopće, ona ističe da je svaki čovjek na njih nužno upućen neovisno kojem kulturalno-tradicijskom krugu pripada te da se prema njima, htio-ne htio, mora postavljati. Jer očito je da čovjek, sve dok je živo biće, ne može uzmaknuti pitanjima smrti, tjelesnosti, zadovoljstva, smisla itd. U tome smislu i s obzirom na ova bazalna iskustva, čovjek je u mogućnosti razviti sposobnosti (*capabilities*),²⁵ odnosno vrline, pri čemu je uvijek stavljen pred odluku biti krepostan – ukoliko razvije te sposobnosti, ili pak poročan – ukoliko to nije slučaj. Vrline se tako, prema njoj (i Aristotelu), stječu upravo u suočavanju s ovim temeljnim iskustvima odnosno odgovoru na njih. Svoj aristotelovski put naša autorica opravdava time da Stagiranin u razvijanju odnosno utemeljenju svoje moralne teorije ne počinje od jednog historijski-društveno uvjetovanog građanina (*politese*), nego od čovjeka kao takvog (*anthropose*), odnosno njegovih doživljaja i iskustava. Upravo zbog toga

»... on tvrdi u *Politici* da samo ljudska bića, a niti bilo koja životinja ili bog, posjeduju temeljne etičke termine i koncepte (takve kao što su pravedan i nepravedan, plemenit i prost, dobar i loš) jer su zvijeri nesposobne oblikovati koncepte, a bogovima nedostaju iskustva ograničenog i konačnog koji pojmovima kao pravednost daju smisao.« (Nussbaum 2013: 633)

Univerzalnost koju naša autorica želi postići tiče se, dakle, temeljnih ljudskih doživljaja i iskustava, na kojima svi ljudi, s obzirom da pripadaju vrsti čovjeka, participiraju. Važno je uočiti također i to da je ovdje na djelu metoda kojom ona, osim univerzalnosti, želi postići i minimalni konsenzus oko jedne globalne etike.²⁶

Nussbaumino isticanje temeljnih čovjekovih iskustava i doživljaja te s tim u vezi njegovih sposobnosti (vrlina), osim univerzalističkog, predstavlja, po uzoru na Aristotela, i zahtjev za postizanjem jedne etičke objektivnosti. Međutim, našoj autorici nikako nije u cilju da se njen moralni pokušaj označi kao naturalistički, s obzirom da bi time upala u tzv. *naturalističku pogrešku*,²⁷ što ona svakako želi izbjeći. Ipak, za primijetiti je da se ona, kao i njen kolega A. MacIntyre, našla u sličnoj poteškoći, naime, problemu odnosa između opisa i vrednovanja u području etike. Ova je aristotelovka toga problema svjesna te se hvata s njime u koštac već u početnom stadiju razrade svoje etike sposobnosti, ističući pri tome tri moguća prigovora koja bi joj se mogla uputiti s obzirom na njeno shvaćanje toga odnosa, tj. stava o etičkoj objektivnosti. Zanimljivost je da odmah ističe kako drugi prigovor predstavlja i najozbiljniju prijetnju. Taj se prigovor u bitnome tiče problematike *zajedničkog* tj. univerzalnog (i time objektivnog) shvaćanja ljudskog iskustva. Naime, s obzirom na temeljna iskustva o kojima govori, naša autorica ističe da ona, istina, jesu u načelu nešto zajedničko, ali očituju u isto vrijeme i izvjesno normativno obilježje, tj. jedan vid kontekstualno-socijalne interpretacije. Drugačije rečeno, naš odnos prema zadovoljstvu (seksualnost, hrana), ophođenju prema osjećajima (strah, radost) pa i stanjima boli, više je naučen odnosno vođen kulturalnim obrascima i normama, nego što je jedinstven i univerzalan. Štoviše, i prema principu *sine ira et studio* ona kao primjer donosi antropološka istraživanja koja ukazuju na to da je npr. iskustvo straha naučeno i kulturalno varijabilno (usp. Nussbaum 2013: 636). Nussbaum, dakle, ovdje dobro naslućuje da bi joj se – u zasnivanju etičke objektivnosti utemeljene na osnovnim ljudskim iskustvima – mogao uputiti prigovor da i sama upada u problem *naturalističke pogreške* jer bi jednoj faktičnoj danosti (ugoda) davala vrijednosni karakter (vrlina, sposobnost). I ne samo to. Opasnost relativizma – protiv kojeg istupa

21

Martha Nussbaum, »Non-Relative Virutes: An Aristotelian Approach«, u: Russ Shafer Landau, *Ethical Theory. An Anthology*, Wiley-Blackwell, Malden–Oxford 2013., str. 630–631.

22

Pojam 'nussbaumovski' (za razliku Nussbauminovog) ovdje upotrebljavamo u smislu svojevrzne paradigme, tj. koncepta čitanja i tumačenja Aristotela, koji je postao nadaleko poznat i ima svoje pobornike.

23

Usp. O. Höffe, »Aristoteles' universalistische Ethik«, str. 42–68. Usp. također: O. Höffe, »Aristoteles in der Politischen Philosophie der Neuzeit«, str. 220–222.

24

Usp. M. Nussbaum, »Social Justice and Universalism«, str. 55–57. Zanimljivo je da u »Non-Relative Virtues« Nussbaum donosi osam temeljnih doživljaja-iskustava koji u bitnome konvergiraju s ovima. Zbog toga i ona sama navodi da se taj popis može dalje upotpunjavati odnosno proširivati.

25

Ove temeljne sposobnosti koje se, dakle, razvijaju s obzirom na čovjekova temeljna

iskustva i doživljaje jesu: 1.) (moći), biti u mogućnosti proživjeti čitav ljudski život; 2.) biti u mogućnosti imati zdrav život i skrb; 3.) biti u mogućnosti izbjegavati nepotrebnu i beskorisnu bol; 4.) biti u mogućnosti upotrebljavati pet osjeta; 5.) biti u mogućnosti prisvojiti (pripojiti) misli i osobe koji su izvan nas; 6.) biti u mogućnosti oblikovati pojmove dobra te u kritičkoj refleksiji planirati vlastiti život; 7.) biti u mogućnosti živjeti za i prema drugima; 8.) biti u mogućnosti živjeti u brizi i odnosu prema životinjama, biljkama te svijetom prirode; 9.) biti u mogućnosti smijati se, igrati i uživati u rekreacijama; 10.) biti u mogućnosti živjeti vlastiti život u jednom posebnom (osobitom) okružju i kontekstu. M. Nussbaum, »Social Justice and Universalism«, str. 58–59.

26

Usp. D. Borchers, *Die neue Tugendethik*, str. 191.

27

U najosnovnijem značenju *naturalistička pogreška* odnosi se na neopravdani logički skok iz svijeta činjenica u svijet vrijednosti, odnosno nepriznavanje razlike između pojmova činjenica (*biti*) i pojmova vrijednosti (*trebati*).

– ovdje je i više nego uočljiva. Jer kada govorimo o kulturalnoj uvjetovanosti i s tim u vezi vrednovanju naših bazalnih karakteristika, htjeli ili ne upadamo u napast njihova kontekstualnog, a to znači raznolikog i širokog tumačenja, s obzirom da »normativno [vrijednosni op. a.] pojmovi sadrže element kulturne interpretacije koji nije prisutan u temeljnim iskustvima« (Nussbaum 2013: 636). Ostaje pitanje kako naša autorica rješava ove poteškoće?

Pozivajući se ne samo na etiku nego i na znanost kao takvu, Nussbaum priznaje i upozorava da se nikada ne može postići jedan totalno neutralan pogled na stvarnost te da u tome smislu ne može postajati neko »*innocent eye*« (Nussbaum 2013: 636), koje bi bilo u potpunosti neutralno i slobodno od svih interpretirajućih formi. U tome smislu naša autorica ukazuje na to da bi bilo naivno tvrditi da su iskustva straha ili smrti, odnosno tjelesne žudnje, apsolutna konstanta u smislu njihove univerzalne i jedinstvene interpretacije tj. odnosa prema njima, kako na individualnoj tako i posebno na društvenoj razini. Međutim, priznanje te činjenice, prema njoj, ne vodi odmah u priznanje dihotomije činjenica–vrijednost, a pogotovo ne u relativizam. Tako, pozivajući se na Aristotela, ona ovdje ukazuje da »treba priznati da je ljudski um aktivni i interpretativni instrument te da su njegove interpretacije funkcije njegove povijesti i pojmova, kao i njegove unutarnje strukture« (Nussbaum 2013: 639). Zanimljivost je tim veća što Nussbaum ovdje vrlo indikativno zaključuje da bi jedan aristotelovac morao priznati da je »narav čovjekovih interpretacija svijeta holistička te da kritika s obzirom na te interpretacije također mora biti holistička« (usp. Nussbaum 2013: 639).²⁸ Želeći ovim (poniznim) priznanjem uzeti ozbiljno u obzir sve elemente prigovora (pa i one krajnje), Martha Nussbaum prihvaća činjenicu uvjetovanosti ljudske interpretacije, između ostalog i u pogledu tumačenja temeljnih ljudskih iskustava. Temeljnim se ljudskim iskustvima nikada, dakle, ne može pristupiti potpuno izolirano, već taj postupak uvijek zahtijeva jednu dozu holizma odnosno cjelovitog pristupa, što znači sagledavanje fenomena u njegovim temeljnim odnosima te općenito s obzirom na kontekst u kojemu se nalazi. Međutim, i povrh činjenice kompleksnosti interpretacija (koje su dakle holističke i kontekstualne), pokazuje nam se – i to je ključni argument koji naša teoretičarka iznosi u prilog objektivnosti i univerzalnosti svoje teorije – da su »*experiences of people in other cultures similar to our own*« (Nussbaum 2013: 640). Mi se, dakle, u proživljavanju odnosno unutarnjoj razradi ovih iskustava ponašamo vrlo slično, neovisno o tome kojem kulturalno-tradicijsko-socijalnom obrascu pripadamo. Nussbaum donosi primjer naslovne junakinje iz Sofoklove drame *Antigona*. Iako je naše moderno poimanje smrti i ženstvenosti odnosno ženskog pitanja drugačije nego li ovo starogrčko, ipak mi možemo biti (pozitivno) motivirani s obzirom na poantu ove drame, što znači za brigu oko ljudi, za njihove stavove u sukobu, za promišljanje o vrlini, koji (uzevši u obzir sve elemente) ujedno direktno govore i o našem vlastitome iskustvu. Jer držanje odnosno vrline koje pokazuje Antigona s obzirom na konkretne događaje kojima je izložena, predstavljaju u svojoj najdubljoj osnovi univerzalni obrazac čovjekova držanja/stavova uopće. U tome smislu, iako vremenski daleko od ove drame odnosno njenog glavnog lika, na temelju netom navedenog primjera mi smo njoj zapravo vrlo blizu i, štoviše, kao ljudska bića s njom smo u tom pogledu »*familijarno*« povezani (usp. Nussbaum 2013: 640). Isto tako možemo, prema nussbaumovskom obrascu, uzeti i primjer straha: strah kao temeljno iskustvo i hrabrost kao vrijednosni normativ, tj. vrlina potpadaju pod jedinstvenu kategoriju, bez obzira na kontekstualnost i kulturalnu varijabilnost koji pri tome također dolaze od izražaja. Promatrano tako na posve spoznajno-fenomenološkoj razini, svi mi, ljudska bića, nussbaumovski govo-

reći, dijelimo temeljna iskustva straha, potreba, tegoba... te je u tome smislu vjerojatnije da ćemo na temelju participiranja u tim iskustvima kao ljudska rasa lakše razumjeti i (su)osjećati doživljaje i iskustva jedni drugih. Stoga, budući da su iskustva univerzalna, univerzalna su i temeljna dobra koja se na temelju njih stječu, poput osjećaja zaštite i pripadnosti, odmaka od patnje i boli itd., što pak dosljedno tome ukazuje da su univerzalne i vrline proizašle iz našeg postavljanja prema njima.²⁹

Kritički momenti nussbaumovskog aristotelovsko-univerzalističkog pristupa

Aristotelovski pristup naše autorice (čemu valja u bitnome pridodati i helenističko-stoički), prema njoj, dakle, najjasnije očituje objektivnost i univerzalnost, s obzirom da ljudska priroda tom metodom ne mora (i ne može) biti vrednovana izvana, tj. s obzirom na lokalne tradicije i zajednice, već iznutra, tj. iz same sebe. Taj put je za nju ujedno i najsigurniji u obrani protiv moralnog relativizma. Međutim, s obzirom na to ipak ostaje pitanje: je li nussbaumovska argumentacija dovoljno snažna za kritike koje je već sama pretpostavila?³⁰ Ponajprije, valja ustvrditi da njen pristup ima svoju plauzibilnost, poglavito kada se radi o temeljnim ljudskim iskustvima i doživljajima. Isto tako čini se da je M. Nussbaum umjerenija u argumentaciji nego što je to A. MacIntyre. Ona u svojem univerzalističkom konceptu prihvaća relevantnost kontekstualnog, no s bitnim naglaskom na to da on ne može biti presudan, tj. nije kriterij moralnosti, kako općenito tako i s obzirom na teoriju vrlina. Ipak valja ustvrditi i sljedeće: želeći izbjeći klasično metafizičko, to znači esencijalno-teleološko, čemu valja bitno pridodati kontekstualno-tradicijsko te na kraju i teološko utemeljenje morala, naša je autorica zapala u drugu poteškoću, a ta je (za moralno utemeljenje) jednako determinirano shvaćanje ljudske prirode, budući da ju određuje s obzirom na iskustva i potrebe (pa bile one i uzvišene), te vezano uz to sposobnosti i vrline koje se iz toga rađaju. U tome smislu njen *internalistički esencijalizam*, kako ga sama naziva i suprotstavlja klasičnom metafizičkom (usp. Nussbaum 1993: 51), možda bi i mogao ponuditi bazu za jednu univerzalističku etiku, ali mu se polazište ne razlikuje od ovog klasičnog metafizičkog. Jer, ne nameću li nam se i jedan i drugi (nussbaumovski i klasični) jednakim argumentima, kada oba pretpostavljaju vrednovanje ljudske osobe pod jednim specifičnim vidom? Štoviše, prigovor koji je naša autorica već i sama pretpostavila kada je govorila o problemu interpretacije (nemogućnost jednog *innocent eye*), ovdje možemo uzeti kao ozbiljan, postavljajući pri tome pitanje: je li njen *internalistički esencijali-*

28

»... that the nature of human world-interpretations is holistic and the criticism of them must, equally well, be holistic.«

29

Usp. D. Borchers, *Die neue Tugendethik*, str. 191.

30

U »Non-Relative Virtues« Nussbaum se bavi trima mogućim prigovorima: prvi se prigovor tiče odnosa osobitosti (jedinственosti) nekog problema nasuprot osobitosti rješenja koje se za taj problem nudi; drugog smo se prigovora (od nje apostrofiranog kao i najozbiljnijeg) dotaknuli u tekstu, dok se treći nadovezuje

na drugi i ističe (Nussbauminih riječima) problem da jedna aristotelovka pretpostavlja univerzalnim i bitnim svojstvima ljudskoga života neko iskustvo koje je (ipak) kontingentno s obzirom na nenužne historijsko-kontekstualne uvjete. Usp. Nussbaum, »Non-Relative Virtues«, str. 635–637. U »Social Justice and Universalism« ona u okviru etike sposobnosti, a preciznije s obzirom na njen osobiti ne-metafizički esencijalizam, donosi također tri moguća prigovora koja bi joj se mogla uputiti: 1.) zanemarivanje historijskih i kulturološki razlika, 2.) zanemarivanje autonomije te 3.) pristrana (štetna) privrženost. Usp. M. Nussbaum, »Social Justice and Universalism«, str. 51.

zam u potpunosti *internalistički*, odnosno ne sadrži li (upravo zbog činjenice interpretacije) i jedan *eksternalistički* vid, onaj, dakle, kojeg ona želi u svakom slučaju izbjeći? Konačno, osnova i prvom (internalističkom) i drugom (eksternalističkom) jest esencijalizam, koji je u tumačenju ljudske osobe te s njom u vezi njene moralnosti jednostavno neizbježan. Ako se, stoga, jednom eksternalističkom (etičkom) esencijalizmu često predbacuje metafizičnost, onda se jednom nussbaumovskom internalističkom esencijalizmu opravdano može predbaciti izvjesni redukcionizam.

Isto tako, kao ozbiljan valja uzeti i prigovor konfliktnosti unutar liste temeljnih iskustava/doživljaja, koji se predbacuje našoj autorici. Radi se, naime, o međusobnom isključenju doživljaja. Primjer koji autori ovdje ističu jest iskustvo tjelesnosti i s tim u vezi zadovoljenja potrebe za hranom na jednoj, te povezanosti odnosno brige prema biljnom i životinjskim svijetu na drugoj strani, prilikom čega prvo iskustvo na neki način isključuje drugo odnosno pretpostavlja, radi vlastitog opstanaka, izvjesni nasrtaj na biljni i životinjski svijet.³¹ Na ovaj se pak problem nadovezuje, po nama, i jedan drugi, i dotiče se strukture temeljnih odnosa unutar nussbaumovske liste: radi se o odnosu ljudske osobe prema drugim bićima vlastite vrste (potrebe koje su šarolike i raznorodne), s jedne, te njenom odnosu prema prirodi i životinjama, s druge strane: naime, bez neke, po nama jasno uspostavljene i odijeljene hijerarhijske strukture ovih odnosa, zapadamo u problem određivanja prioriteta temeljnih potreba te također i u problem svojevrsnog biocentrizma, što pak generira daljnje etičke poteškoće.

Konačno, pitanje pred kojim stoji i pada svaka etička teorija tiče se upravo kriterija. Za Nussbaum on se nalazi u čovjekovim temeljnim doživljajima/iskustvima te shodno tome sposobnostima, tj. vrlinama. Tako, iako ona pojam praktične racionalnosti uzima ozbiljno, nama se ovaj put univerzalizacije etike na temelju ljudskih sposobnosti čini ipak ne-do-kraja izvedenim, s obzirom da (kantovski govoreći) zapostavlja kategoriju uma. Štoviše, u želji da bude konkurirajuća univerzalna moralna teorija u odnosu na Kanta – koji, istina, ovim temeljnim elementima ljudske prirode poput osjećaja i težnji ne pridaje dovoljno pažnje – naša autorica, s druge strane, previđa prevažnu ulogu (čovjekova) uma u formiranju etičkih načela, kao onu danost koja, u pogledu etičkog, mora imati zadnju riječ, za razliku od temeljnih iskustava i potreba. Potonje se, dakle, može uzeti bitno u obzir, ali ne i kao mjerilo. S tim u vezi, ozbiljni prigovori koji se teorijama zasnovanima na aristotelovskom pristupu poput njenog predbacuju jesu takve naravi da oni (za razliku od kantovsko-normativnog) ne pomažu puno u suvremenim gorućim etičkim pitanjima poput onih koji se rađaju u okviru bioetike, prava i politike... Normativni karakter Nussbaumine teorije upravo ovdje očituje svoje slabosti. Na kraju njeno sustavno zapostavljanje kantovski (tj. na principima i normama) utemeljenog morala, našu autoricu i dovodi do toga da njen nacrt, istina, zrači svojevrsnim »optimizmom prema životu«, ali umjesto potrebitog etičkog normativa, više se oslanja na apel, poziv, savjet... promičući time više deskriptivni nego li normativni karakter etike, što etici uopće u konačnici oduzima nužno svojstvo koje joj po naravi pripada.

Stjepan Radić

**Two Different Approaches to the Re-Aristotelisation
of Contemporary Ethics**

Neo-Aristotelianism of Alasdair MacIntyre and Martha Nussbaum

Abstract

Following the example of two contemporary authors, this contribution seeks to enlighten the method and important aspects of the modern Aristotelian approach to ethics. In relation to this, the article is divided into two parts: the first one treats the particularistic approach to ethics with its intrinsic communitarian character, whilst the second one throws light on the universalistic method. Alasdair MacIntyre was chosen as a representative of the first approach, whilst the works of Martha Nussbaum were selected as an example of the second method. Although their views differ on critical issues, both scholars present a specific understanding of Aristotle, and subsequently of teleology, and lastly of a departure from Principalism. Despite plausible elements which can be found in work of MacIntyre and Nussbaum, the author of this article concludes that both approaches contain questionable points which one should not easily dismiss.

Key words

Neo-Aristotelianism, Alasdair MacIntyre, particularism, community, Martha Nussbaum, universalism, fundamental human experience, capabilities