



ТРАГАЊЕ ЗА ВРЛИНОМ

Аласиер Макинтайер



ПЛАТО



Аластер Макинтајер (рођ. 1929), шкотски филозоф, образован у Енглеској, а од 1970. предаје на универзитетима у САД. Најважнија су му дела: *Країшка ис਼торија етике* (1966, преведена на седам језика), *Трагање за врлином* (1981), *Три ривалске верзије моралног истраживања* (1990).

Корице

Ђорђо де Кирико
Несигурносћ писника,
1913.

Библиотека „НА ТРАГУ“ 76

Аластер Макинтајер

ТРАГАЊЕ ЗА ВРЛИНОМ
Студија из теорије морала



Наслов оригинала:
Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*,
University of Notre Dame Press,
Notre Dame, 1981.

Уредник
Илија Марић

АЛАСТЕР МАКИНТАЈЕР

ТРАГАЊЕ ЗА ВРЛИНОМ

Студија из теорије морала

Превела с енглеског
Софија Мојсић



БЕОГРАД
2006.

ПРЕДГОВОР

Ова књига је резултат продубљеног размишљања о непримерености мог сопственог ранијег рада у области филозофије морала и растућег нездовољства концепцијом „филозофије морала“ као независне области истраживања која се може изоловати. Централна тема великог дела мог ранијег рада (*Крајка историја етике*, 1966; *Секуларизација и промена морала*, 1967; *Против сопствених предсава времена*, 1971) била је та да ми морамо да учимо из историје и антропологије о разноврсности моралних обичаја, веровања и концептуалних схема. Схватање да филозоф морала може да проучава *праве* појмове морала пуким размишљањем, у оксфордском стилу филозофирања у фотељи, о ономе што он или она или они око њих кажу и раде је јалово. Нисам нашао добар разлог да напустим *ово* уверење; а прелазак у Сједињене Америчке Државе ме је научио да фотеља може бити у Кембриџу (Масачусетс) или у Принстону (Њу Џерси), а да не функционише ништа боље. Али истовремено док сам признавао разноликост и хетерогеност моралних уверења, обичаја и појмова, схватао сам да сам се определио за процењивање различитих партикуларних уверења, обичаја и појмова. На пример, понудио сам, или сам покушао да понудим, објашњења успона и пада различитих врста морала; и било је јасно другима као што је требало да буде јасно и мени да је на моја историјска и социолошка објашњења утицало, и није могло а да не утиче, особено вредносно становиште. Тачније, чинило ми се да сам тврдио да је природа моралне заједнице,

нице и моралног суда у карактеристично модерним друштвима таква да више није могуће позивати се на моралне критеријуме на начин на који је то било могуће у другим временима и местима – и да је управо то морална катастрофа! Али, на *шта* бих могао да се позовем ако је моја сопствена анализа исправна?

Истовремено, још од дана када сам имао привилегију да будем приложник изузетног часописа *The New Reasoner*, преокупирало ме је питање основе за морално одбацање стаљинизма. Многи од оних који су одбацили стаљанизам то су учинили поново се позивајући на принципе оног либерализма из чије је критике поникао марксизам. Пошто сам наставио, а и даље настављам, да прихватам велики део суштине те критике, нисам могао да прибегнем том одговору. „Човек не може”, писао сам у одговору на ставове које је тада заузимао Лешек Колаковски, „да оживи морални садржај унутар марксизма једноставно тако што ће преузећи стаљинистичко схваташе историјског развоја и додати му либерални морал” (*New Reasoner* 7, стр. 100). Штавише, схватио сам да сам марксизам пати од тешког и штетног моралног осиромашења, колико због онога што је он наследио од либералног индивидуализма, толико и због одступања од либерализма.

Закључак до кога сам дошао и који је отеловљен у овој књизи – иако јесте сам марксизам у њој само маргинална преокупација – јесте да се морални недостаци и неуспеси марксизма јављају у мери у којој он, попут либералног индивидуализма, отеловљује *etos* карактеристично модерног и модернизујућег света и да ће нам ништа мање доли одбацање великог дела тог етоса пружити рационално и морално одбрањиво становиште полазећи од кога бисмо просуђивали и деловали – и у смислу којег бисмо процењивали различите ривалске и хетерогене моралне схеме које се такмиче за наше прихватање. Једва треба да додам да овај драстичан закључак не треба приписати онима чија ми је великорушна и праведна критика мог ранијег рада омогућила да разумем много, иако можда још не све, од онога што је у њему било погрешно: Ерику Џону, Џ. М. Камерону и Алану Рајну. Нити кривицу за тај закључак треба приписати оним пријатељима и колегама који су на мене утицали много година и којима изузетно дугујем: Хајнцу Лубас и Марксу Вартофском.

Двојица од мојих колега са Бостонског универзитета су прочитали велике делове магистрског рукописа и дали су ми многе корисне и просвећујуће сугестије. Велику захвалност дuguјем Томасу Мекартију и Елизабет Рапапорт. Друге колеге којима дuguјем на мноштво начина на сличним сугестијама су Мерџори Грин и Ричард Рорти. Дубоко сам захвалан Џули Кејт Конли за куцање и прекуцавање ове књиге, а за вишеструку помоћ у продукцији овог рукописа морам да захвалим Розали Карлсон и Зари Чепин. Такође много дuguјем особљу Бостонског Атенеума и Лондонске библиотеке.

Делове ове књиге сам прочитао различitim групама и њиви иссрпни критички одговори су ми били од изузетне вредности. Нарочито морам да споменем групу која је заједно проучавала основе етике три године у Хејстингс центру уз помоћ стипендије Националне задужбине за хуманистичке науке. Кратки одломци радова који су прочитани пред том групом, из III и IV тома серије о *Основама етике и њеном односу према наукама* (1978 и 1980), поново се појављују у 9. и 14. поглављу ове књиге, те сам захвалан Хејстингс институту за друштво, етику и науке о животу за дозволу да их поново објавим. Такође, морам да споменем са дубоком захвалношћу две друге групе: чланове факултета и постдипломце са Одељења за филозофију Универзитета Нотр Дам који су ми омогућили да учествујем у њивовој серији предавања о перспективама, што ми је омогућило да неке од најзначајнијих идеја да развијем у овој књизи, и чланове магистратуре Семинара Н.Е.Х. на Бостонском универзитету у лето 1978, чија је колегијална критика магистратуре о врлинама одиграла веома значајну улогу у мом образовању. Према томе, још једном морам да захвалим самој Националној задужбини за хуманистичке науке.

Посвета ове књиге изражава дуг фундаменталније природе; да сам раније препознао његов фундаментални карактер, мој прогрес ка закључцима ове књиге би био много једнотавнији. Али можда не бих био у стању да га препознам на начин који ми је помогао да се пробијем до ових закључака да није било мог дуга мојој жени, Лин Сумида Џој – у овоме као и у много чему другом *sine qua non*.

Вортертаун, Масачусетс

А. М.

1. УЗНЕМИРУЈУЋИ ПРЕДЛОГ

Замислимо да су природне науке претрпеле последице катастрофе. Општа јавност приписује научницима низ природних катастрофа. Долази до бројних побуна, лабораторије се руше, физичари се линчују, књиге и инструменти се уништавају. Коначно, политички покрет Не-знај-ништа узима власт у своје руке и успешно укида науку предајући у школама и на универзитетима, затварајући и погубљујући преостале научнике. Још касније долази до реакције против овог деструктивног покрета и просвећени људи желе да обнове науку иако су они увек заборавили шта је то. Али, они поседују само фрагменте: знање о експериментима које је одвојено од било каквог знања о теоријском контексту који им је давао значење; делове теорија који су неповезани било са другим остатцима и парчићима теорије коју они поседују, било са експериментима; инструменте чија је употреба заборављена; полуоглавља из књига, појединачне странице из чланака које нису увек сасвим читљиве јер су поцепане и угљенисане. Ипак, сви ови фрагменти поново изграђују низ поступака који се називају обновљеним именима физике, хемије и биологије. Одрасли расправљају једни с другима о заслугама теорије релативитета, еволуционе теорије и флогистонске теорије иако имају само веома оскудно знање о свакој од њих. Деца уче напамет преостале делове периодичног система и рецитују као бајалице неке од Еуклидових теорема. Нико, или скоро нико, не схвата да то што они раде уопште није природна наука у било ком правом смислу те речи. Јер, све

што они раде и кажу, уклапа се у извесне каноне конзистентности и кохерентности, а они контексти који би били неопходни да дају смисао ономе што они раде су изгубљени, можда неповратно.

У једној таквој култури људи би употребљавали изразе као што су „неутрино”, „маса”, „специфична тежина”, „атомска тежина” на систематичне и често међусобно повезане начине који би у мањој или већој мери личили на начине на који су се овакви изрази употребљавали у претходним временима пре него што је научно знање у тако великој мери било изгубљено. Али, многа од веровања која је употреба ових израза претпостављала била би изгубљена и чинило би се да би се у њиховој примени појавио елемент произвољности, па чак и избора којим бисмо ми били веома изненађени. Обиловало би оно што би изгледало као ривалске и конкуришуће премисе за које се не би могао изнети никакав даљи аргумент. Појавиле би се субјективистичке теорије науке и њих би критиковали они који сматрају да је појам истине отелотворен у ономе што они сматрају науком инкомпабилан са субјективизмом.

Овај имагинарни могући свет је веома сличан ономе који су конструисали неки писци научне фантастике. Можемо да га опишемо као свет у којем се језик природних наука, или бар његови делови, наставља да употребљава, али је у тешком стању хаоса. Можемо да приметимо да – ако би у том имагинарном свету цветала аналитичка филозофија, она никад не би открила чињеницу о овом хаосу. Јер, технике аналитичке филозофије су суштински дескриптивне и при томе оне опишују језик какав постоји данас. Аналитички филозоф би био у стању да разјасни концептуалне структуре онога што се сматра научним мишљењем и дискурсом у имагинарном свету управо на исти начин на који он разјашњава концептуалне структуре природне науке каква она јесте.

Исто тако ни феноменологија ни егзистенцијализам не би били у стању да примете да нешто није у реду. Све структуре интенционалности биле би какве оне јесу сада. Задатак обезбеђивања епистемолошке базе за ове лажне привиде природне науке не би се разликовао у феноменолошком смислу од задатка каквим се он сада замишља. Један Хусерл или Мерло-Понти би се исто тако преварили као и један Стросн или Квајн.

Која је поента конструисања оваквог имагинарног света који настањују измишљени псевудонаучници и стварна, аутситична филозофија? Хипотеза коју желим да изложим је та да је у стварном свету који ми настањујемо језик морала у истом стању тешког хаоса као и језик природне науке у имагинарном свету који сам описао. Оно што ми сада имамо, ако је ово становиште тачно, јесу фрагменти концептуалне схеме чијим деловима сада недостају они контексти из којих је потицало њихово значење. Ми заиста имамо привиде морала и ми настављамо да употребљавамо многе од кључних израза. Али ми смо – у великој мери, ако не сасвим – изгубили своје разумевање, и теоријско и практично, морала.

Али, како би ово могло да буде тако? Нагон да сместа одбацимо цео овај предлог сигурно ће бити веома снажан. Наша способност да употребљавамо морални језик, да се руководимо моралним расуђивањем, да дефинишемо наше трансакције с другима у моралном смислу је толико суштинска у нашем схватању нас самих да чак и пуко замишљање могућности наше радикалне неспособности у овом погледу захтева промену нашег схватања онога што јесмо и што радимо, што ће бити тешко постићи. Али, ми већ заиста знамо две ствари о хипотези, које су извorno значајне за нас ако хоћемо да остваримо такав помак у нашем становишту. Једна је да нам филозофска анализа неће помоћи. У стварном свету данашње доминантне филозофије, аналитичка или феноменоношка, биће исто тако немоћне да открију хаос у моралној мисли и пракси као што су биле немоћне оне пре катастрофе у науци у имагинарном свету. Ипак, немоћ ове врсте филозофије нас не оставља у потпуном безизлазу. Јер, предуслов за разумевање садашњег хаотичног стања у имагинарном свету јесте схватити његову историју, историју која би се морала написати у три различите фазе. Прва фаза је она у којој су природне науке цветале, друга је она у којој су оне претрпеле катастрофу и трећа је она у којој су оне обновљене, али у оштећеном и неуређеном облику. Треба приметити да на писање ове историје, која је историја опадања и пропасти, утичу стандарди. То није вредносно неутрална хроника. Облик приповести, подела на фазе претпоставља стандарде постигнућа и пропасти, реда и нереда. То је оно што је Хегел звао филозофском историјом и што је Колингвуд сматрао

сваким успешним историјским делом. Тако, ако желимо да потражимо оријентире за испитивање хипотезе о моралу коју сам ја предложио, колико год се она вама сада чини бизарном и невероватном, мораћемо да се запитамо да ли можемо у врсти филозофије и историје коју су предложили писци као што су Хегел и Колингвуд – колико год они, наравно, међусобно били веома различити – да нађемо спасоносна средства која не можемо да нађемо у аналитичкој или феноменолошкој филозофији.

Али, овај предлог одмах освешћује кључну тешкоћу за моју хипотезу. Јер, једна примедба мом виђењу имагинарног света који сам конструисао, а камоли мом виђењу реалног света, јесте та да су становници имагинарног света достигли тачку у којој они више не схватају природу катастрофе коју су претрпели. Ипак, сигурно је да један историјски догађај, тако упадљив у светским димензијама, не би могао да се изгуби из вида као да је био и избрисан из сећања и као да се не може обновити из историјских записа? А свакако да оно што важи за фiktиван свет, важи, чак још јаче, за наш сопствени реални свет? Ако се догодила катастрофа довољна да баци језик и праксу морала у тежак хаос, сигурно да ми сви о томе треба да знамо. То би заиста била једна од централних чињеница наше историје. Ипак, наша историја се налази отворена у нашем видокругу, неко ће рећи, и никакав помен о било каквој таквој катаstrophi не допира до нас. Тако, једноставно морамо да напустимо моју хипотезу. Ја морам са овом тврђњом бар да се сложим; своју хипотезу ћу морати још да разрадим; али, на жалост, мораћу да је разрадим на почетку на такав начин да ћу је учинити, ако је могуће, иницијално још мање уверљивом него пре. Јер, катастрофа ће морати да буде такве врсте да је људи – осим можда неколицина – не могу препознати и још увек је не препознају као катастрофу. Ми ћемо морати да потражимо не само неколико кратких упадљивих догађаја чија је суштина неспорно јасна, већ и много дужи, сложенији и теже препознатљив процес, и то процес који је по самој својој природи погодан за супротна тумачења. Ипак, почетну невероватност овог дела хипотезе можда може незнатно да умањи друга сугестија.

До сада, у нашој култури се под историјом подразумева академска историја, а академска историја није ни два века

стара. Претпоставите да се катастрофа о којој говори моја хипотеза додогила прс, или великом дслом прс, оснивања академске историје, тако да су моралне и друге вредносне претпоставке академске историје потекле из облика хаоса који је она изазвала. То јест, претпоставите да је становиште академске историје такво да се са њеног вредносно неутралног гледишта морална катастрофа увекико не може сагледати. Све што ће историчар – а оно што важи за историчара суштински такође важи и за друштвеног научника – моћи да опази помоћу канона и категорија своје дисциплине биће то да је један морал заменио други: 17-вековни пуританизам, 18-вековни хедонизам, викторијанска радна етика итд. Али, он неће моћи да запази сам језик поретка и хаоса. Ако би то било тако, то ће бар објаснити зашто академски школски програм није препознао оно што ја сматрам реалним светом и његовом судбином. Наиме, испоставило би се да су облици академског школског програма само симптоми катастрофе чије догађање школски програм не признаје. Највећи део академске историје и социологије – историја једног Намиера или Хофтштатера и социологија једног Мертона или Липсета – толико је напослетку удаљен од Хегеловог и Колингвудовог историјског становишта колико је највећи део академске филозофије удаљен од њихове филозофске перспективе.

Многим читаоцима ће можда изгледати да сам, како разрађујем своју почетну хипотезу, корак по корак лишио своју аргументацију скоро свих могућих савезника. Али, не захтева ли сама хипотеза управо то? Наиме, ако је хипотеза тачна, она ће нужно изгледати невероватно, јер један део хипотезе управо тврди да смо ми у стању које скоро нико не препознаје и које можда уопште нико ни не може у потпуности да препозна. Ако се моја хипотеза у почетку чинила вероватном, то ће сигурно бити погрешно. И, бар, ако ме чак заступање ове хипотезе доводи у антагонистички положај, то је веома различит антагонистички положај од оног који заузима, на пример, модерни радикализам. Јер модерни радикал има исто толико поверења у морални израз свог става и, сходно томе, поуздано употребљава реторику морала као и било који конзервативац. Шта год да он осуђује у нашој култури, он је сигуран да она још увек поседује моралне потенцијале који су му потребни да би је осуђивао. Он може да мисли да је све

друго у хаосу; али с језиком морала, онаквим какав он јесте, све је у реду. Не пада му на памет да и њега може да изневери сам језик који употребљава. Циљ ове књиге је да ту мисао приближи подједнако радикалима, либералима и конзервативцима. Међутим, ја не могу да очекујем да она буде пријатна; јер, ако је она тачна, ми се већ налазимо у тако катастрофалном стању да недостају јаки лекови за њега.

Међутим, немојте да претпоставите да ће закључак који ћу извући бити очајнички. *Angst* је с времена на време помодно осећање, а погрешно ишчитавање неких егзистенцијалистичких текстова је претворило само очајање у неку врсту психолошког надрилека. Али, ако смо ми заиста у тако лошем стању у каквом ја мислим да јесмо, испоставиће се да је пессимизам још један културни луксуз којег ћемо морати да се лишимо да бисмо преживели ова тешка времена.

Ја, наравно, не могу да поричем, и заиста моја теза то имплицира, да језик и привиди морала истрајавају чак иако је интегрална супстанца морала у великој мери фрагментирана, а онда делимично и уништена. Због тога нема недоследности у мом говору, који ћу ускоро изложити, о савременим моралним ставовима и аргументима. Ја само сада користим могућност да њиховим сопственим речником говорим о њима.

2. ПРИРОДА МОРАЛНОГ НЕСЛАГАЊА ДАНАС И ТВРДЊЕ ЕМОТИВИЗМА

Најупадљивија особина савремених моралних исказа је та да се толико много њих користи за изражавање неслагања; а најупадљивија особина расправа у којима се изражавају ова неслагања је њихова бесконачност. Под овим не мислим само да овакве расправе трају, и трају, и трају – иако то јесте тако – већ, такође, да оне очигледно немају крај. Изгледа да нема рационалног начина да се у нашој култури обезбеди морална сагласност. Размотрите три примера управо оваквих савремених моралних дебата формулисаних у смислу карактеристичних и добро познатих ривалских моралних аргумента:

1 (а) Праведан рат је онај у којем добро које ће се њим постићи надмашује зла неминовна приликом вођења рата и у којем се може направити јасна разлика између војника – чији су животи угрожени – и невиних цивила. Али, у модерном рату прорачуни о будућој ескалацији никад нису поузданни и никаква практично применљива дистинкција између војника и цивила се не може направити. Према томе, ниједан модеран рат не може бити праведан рат и ми сви сада треба да будемо пацифисти.

(б) Ако желите мир, припремите се за рат. Једини начин остваривања мира јесте застрашивање потенцијалних агресора. Према томе, морате да побољшате своје наоружање и учините јасним да рат било којих димензија није нужно исключен из ваше политике. Незаобилазан део посла да се ово

учини јасним јесте спремност да се воде и ограничени ратови и да се иде у извесним приликама не само до, већ и преко нуклеарне ивице. Иначе, нећете избегти рат и бићете поражени.

(в) Ратови између великих сила су чисто деструктивни; али ратови који се воде ради ослобођења потлачених група, нарочито у Трећем свету, јесу нужно и, према томе, оправдано средство за уништавање експлоатишуће доминације која се испречила између човечанства и среће.

2 (а) Свако има извесна права над својом особом, укључујући и своје сопствено тело. Из природе ових права следи да у фази када је ембрион још увек суштински део мајчиног тела, мајка има право да без принуде одлучи да ли ће извршити абортус или не. Према томе, абортус је морално допустив и закон треба да га дозволи.

(б) Ја не могу да желим да је моја мајка абортирала када је носила мене, осим, можда, ако је било сигурно да је ембрион био мртв или тешко оштећен. Али, ако ја не могу то да желим у свом сопственом случају, како ја могу доследно другима да поричем право на живот на који сам претендуюјем? Прекршио бих такозвано златно правило, осим ако бих порицао да мајка, у принципу, има право на абортус. Ово ме, направно, не обавезује да тврдим да абортус треба законски забранити.

(в) Убиство је погрешно. Убиство је одузимање невиног живота. Ембрион је појединач који се може идентификовати и он се разликује од новорођенчета само по томе што се налази у ранијој фази на дугом путу развоја ка одраслој особи и, ако је било који живот невин, онда је то живот ембриона. Ако је чедоморство убиство, као што јесте, абортус је убиство. Тако абортус није само морално погрешан већ га треба и законски забранити.

3 (а) Правда захтева да сваки грађанин треба да ужива, колико је год то могуће, да има једнаке могућности да развије своје таленте и своје друге потенцијале. Али, предуслови за пружање таквих једнаких могућности подразумевају пружање једнаког приступа здравству и образовању. Према томе, правда захтева да се влада побрине за пружање здравствених и образовних услуга које ће се финансирати из пореза и да ниједан грађанин не буде у стању да купи неправедан део ових

услуга. То за узврат захтева укидање приватних школа и приватне медицинске праксе.

(б) Свако има право да преузме онакве и само онакве обавезе какве жели, да је слободан да ступи у онакве и само онакве уговоре какве жели и да је слободан да сам одлучује. Пре-ма томе, лекари морају да буду слободни да раде под онаквим условима под каквим желе и пациенти морају да буду слободни да бирају међу лекарима; наставници морају да буду слободни да предају под онаквим условима какве изаберу, а ученици и родитељи да иду куда желе ради образовања. Слобода тако захтева не само постојање приватне праксе у медицински и приватних школа у образовању већ и укидање свих оних ограничења у приватној пракси која намећу лицензије и регулативи таквих тела као што су универзитети, медицински факултети, AMA и држава.

Потребно је само навести ове аргументе да би се увидело да су они веома утицајни у нашем друштву. Њих наравно артикулишу стручни гласноговорници; Херман Кан и папа, Че Гевара и Милтон Фриедман су међу ауторима који су произвели њихове различите варијанте. Али, управо њихово појављивање у новинским уводницима и средњошколским дебатама, на радију и у писмима конгресменима, у баровима, ка-сарнама и управним одборима чини их типичним, због чега сам их овде као значајне примере споменуо. Које су главне карактеристике ових расправа и неслагања?

Има их три врсте. Прва је она коју ћу назвати, прилагођавајући израз из филозофије науке, концептуалном несамерљивошћу ривалских аргумената у свакој од ове три дебате. Сваки од ових аргумената је логички ваљан или се може лако разрадити да буде такав; закључци заиста следе из премиса. Али, ривалске премисе су такве да ми не поседујемо рацоналан начин да одмеримо тврђење једне наспрам друге. Јер, свака премиса користи неки сасвим различит нормативан или вредносни појам у поређењу с другом, тако да њихове претензије припадају сасвим различитим врстама. У првом аргументу, на пример, премисе које се позивају на правду и невиност су супротне премисама које се позивају на успех и опстанак; у другом, премисе које се позивају на права су у завади са онима које се позивају на универзализабилност; у трећем, претензија на једнакост се супротставља претензији на сло-

боду. Управо зато што у нашем друштву нема установљеног начина да одлучимо међу овим претензијама, чини се да су моралне расправе нужно бесконачне. Од својих ривалских закључака можемо да се вратимо на своје ривалске премисе; али и када дођемо до својих премиса, расправа се прекида и позивање на једну премису ћаспрам друге постаје ствар пуке тврђење и противтврђење. Отуда можда потиче понешто про-зукли тон толико много моралних расправа.

Али, та прозуклост може да има и други извор; јер ми пре-лазимо тако брзо на тврђу и противтврђу не само у рас-правама са другима; то исто се дешава и у расправама које се одвијају у нашој унутрашњости. Наиме, кад год делатник уђе у форум јавне дебате, он је већ, вероватно, експлицитно или имплицитно, разрешио спорну ствар у свом сопственом уму. Ипак, ако ми не поседујемо никакве неспорне критеријуме, никакав скуп убедљивих разлога помоћу којих можемо да убедимо своје противнике, из тога следи да у процесу свог сопственог одлучивања ми не можемо да се позовемо на та-кве критеријуме или такве разлоге. Ако мени недостаје би-ло какав добар разлог на који бих се позвао против тебе, мора да изгледа да и мени самом недостаје било какав добар раз-лог. Отуда се чини да у основи моје сопствене позиције мора да лежи нека не-рационална одлука на основу које прихва-там ту позицију. Као одговарајућа последица бесконачне јав-не расправе јавља се узнемирајућа приватна самовоља, или се бар чини тако. Није чудо ако се поставимо одбранашки и почнемо да крештимо.

Друга, подједнако значајна, али супротна карактеристи-ка ових расправа јесте да да оне тврде да су оне, упркос томе, *безличне* рационалне расправе и као такве оне се обично во-де на начин који је прикладан тој безличности. Који је то на-чин? Размотрите два различита начина на које могу да поду-прем налог некоме да изврши неку одређену радњу. У првом случају ја кажем „Уради то-и-то“. Особа којој сам се обратио одговара „Зашто бих ја урадио то-и-то?“ Ја одговарам „Зато што ја то желим“. Овде особи којој сам се обратио нисам дао никакав разлог зашто би она урадила то што сам ја наредио или замолио уколико она нема никакав независан разлог да обрати неку посебну пажњу на моје жеље. Ако сам ја ваш надређени официр – рецимо у полицији или у војсци – или на

други начин уживам моћ или ауторитет над вама, или ако ме ви волите, или ме се плашите или желите нешто од мене, онда рекавши „Зато што ја то желим”, ја сам заиста *вама* дао разлог, иако можда не довољан разлог, да учините оно што сам ја наредио. Уочите да у овој врсти случаја одлука да ли вам мој исказ даје или не даје разлог зависи од извесних ваших карактеристика које поседујете у тренутку слушања или неког друкчијег сазнавања за мој исказ. Тако, од личног контекста исказа зависи аргументативна снага овог наређења.

Супротставите овој врсти случаја у којем одговор на питање: „Зашто бих урадио то-и-то?” (пошто је неко рекао: „Уради то-и-то”) није: „Зато што ја то желим”, већ неки овакав исказ: „Зато што би то донело задовољство већем броју људи”, или: „Зато што је то твоја дужност”. У овој врсти случаја разлог који се наводи за извршавање радње или јесте, или није добар разлог за извршавање те радње независно од тога ко га изговара или, чак, тога да ли се он уопште изговара. Штавише, позивање на ову врсту обзира је независно од односа између говорника и слушаоца. Оно претпоставља постојање *безличних критеријума* – постојање, независно од склоности или ставова говорника и слушаоца, стандарда правде или племенитости или дужности. Карактеристична веза између контекста исказа и аргументативне снаге исказа која увек постоји у случају израза личних преференција или жеља пресеца се у случају моралних и других вредносних исказа.

Ова друга карактеристика савремених моралних исказа и аргумената, када се комбинује са првом, даје парадоксалан изглед савременом моралном неслагању. Наиме, ако бисмо обратили пажњу само на прву карактеристику, на начин на који се оно што се исправа чини као аргумент тако брзо расправа у неаргументовано неслагање, могли бисмо да закључимо да у основи оваквих савремених неслагања не лежи ништа друго осим сукоба антагонистичких воља, при чему је сваку вољу одредио неки скуп произвољних личних избора. Али, ова друга карактеристика, тј. употреба израза чија карактеристична функција у нашем језику представља тврђњу која се позива на објективне стандарде, сугерише нешто друго. Јер чак, иако је површински привид аргумента само маскерада, остаје питање: „Чему ова маскерада?” Шта је то у

природи рационалног аргумента што је толико значајно да се на њега позивају скоро сви учесници у моралном сукобу? Не сугерише ли то да пракса моралне расправе у нашој култури изражава бар тежњу да буде или постане рационална у овој области нашег живота?

Трећа главна карактеристика савремене моралне дебате је тесно повезана са прве две. Лако је уочити да различите концептуално несамерљиве премисе ривалских аргумената употребљене у овим дебатама имају веома различите историјске изворе. Појам правде у првом аргументу вуче своје корене из Аристотеловог објашњења врлина; генеалогија другог аргумента води назад до Бизмарка и Клаузевица и Макијавелија; појам ослобођења у трећем аргументу има плитке корене код Маркса, а дубље код Фихтеа. У другој дебати појам права који има локовско порекло супротстављен је схватању универзалабилности које је препознатљиво кантовско и позивању на морални закон који је томистички. У трећој дебати аргумент који потиче од Т. Х. Грина и Руса такмичи се са аргументом који за свог претка има Адама Смита. Овај списак великих имена је сугестиван; али он може да завара на два начина. Цитирање појединачних имена може да нас наведе да потценимо сложеност историје и порекла оваквих аргумената; и може да нас наведе да потражимо ову историју и ово порекло само у списима филозофа и теоретичара, уместо у оним сложеним остварењима теорије и праксе која сачињавају људску културу, чија су уверења филозофи и теоретичари артикулисали само на делимичан и селективан начин. Али, списак ових имена заиста сугерише колико је широка и хетерогена разноликост моралних извора које смо наследили. У вези с тим, површинска реторика наше културе је склона да самозадовољно говори о моралном плурализму; али, појам плурализма је сувише непрецизан, јер се подједнако добро може применити на уређени дијалог међусобно укрштеног становишта и на нескладну мешавину лоше изабраних фрагмената. Сумња – а за сада то може да буде само сумња – да ми морамо да се суочимо са овим потоњим, јача када схватимо да су сви ови различити појмови који утичу на наш морални дискурс били уклопљени у шире целине теорије и праксе у којима су играли извесну улогу и имали функцију коју су им давали контексти којих су они сада

лишени. Штавише, појмови које ми употребљавамо су бар у неким случајевима променили своје значење у протеклих триста година; вредносни изрази које ми употребљавамо су променили свој смисао. У прелазу од разноликости контекста којима су они извorno припадали ка нашој сопственој савременој култури, „врлина”, и „правда”, и „побожност”, и „дужност”, и чак „треба да” променили су се у односу на оно што су некад били. Како треба да напишемо историју оваквих промена?

У покушају да одговоримо на ово питање постаје јасна веза између ових особина савремене моралне дебате и моје почетне хипотезе. Јер, ако исправно претпостављам да је језик морала прешао из стања реда у стање хаоса, овај прелаз ће се сигурно одразити у – и заиста, он ће се делимично заправо и састојати у томе – управо оваквим променама значења. Штавише, ако су карактеристике наших сопствених моралних расправа које сам идентификовao – а најзначајнија је чињеница да ми истовремено и недоследно третирамо морални аргумент као примену својих рационалних способности и као пуку изражајну тврђњу – симптоми моралног хаоса, ми треба да смо у стању да изградимо праву историјску приповест у којој је у ранијој фази морална расправа била веома различита по својој суштини. Можемо ли ми то?

Једна препрека у том нашем подухвату је чињеница да савремени филозофи упорно неисторијски третирају филозофију морала и кад о њој пишу и када о њој предају. Ми сви, такође, често још увек третирамо филозофе морала из прошлости као приложнике једној јединственој расправи са релативно непроменљивом темом третирајући Платона и Хјума и Мила и као савременике нас самих и један другог. То до води до апстраховања ових писаца из културног и друштвеног окружења у којем су они живели и мислили и тако историја њихове мисли стиче лажну независност од остатка културе. Кант престаје да буде део историје Пруске, Хјум није више Шкот. Јер, са становишта филозофије морала каквом је *ми* замишљамо, ове карактеристике су постале ирелевантне. Емпиријска историја је једно, филозофија нешто сасвим друго. Али, да ли смо у праву када схватамо поделу између академских дисциплина онако како ми то конвенционално радимо? Да то још једном кажем, чини се да постоји могући однос из-

међу историје моралног дискурса и историје академског наставног програма.

Ипак, у овој тачки може ми се с правом приговорити: ви стално говорите о могућностима, сумњама, хипотезама. Ви дозвољавате да оно што ви сугеришете испрва изгледа невероватно. Бар у овоме сте у праву. Јер, све ово прибегавање претпоставкама о историји није нужно. Начин на који сте саопштили проблем је погрешан. Савремена морална расправа је рационално бесконачна зато што свака морална, и заиста свака вредносна, расправа јесте и увек мора бити рационално бесконачна. Савремена морална неслагања извесне врсте се не могу разрешити зато што се *ниједно* морално неслагање те врсте у било ком добу, прошлом, садашњем или будућем, не може разрешити. Оно што ви износите као контингентну особину наше културе којој је потребно неко посебно, можда историјско објашњење, јесте нужна особина свих култура које негују вредносни дискурс. То је изазов који се не може избећи у раној фази ове расправе. Може ли се он савладати?

Филозофска теорија која нас специфично позива да се суочимо са овим изазовом јесте емотивизам. Емотивизам јеучење по којем сви вредносни судови и још специфичније сви морални судови нису *нишића друго доли* изрази склоности, изрази ставова или осећања уколико су они морални или вредносни судови по својој природи. Наравно, одређени судови могу да уједине моралне и чињеничке елементе. Исказ „Намерна паљевина је, зато што уништава власништво, лоша“ уједињује чињенички суд да *намерна паљевина уништава имовину* са моралним судом да је *намерна паљевина лоша*. Али, у оваквом суду морални елемент увек треба оштро раздвојити од чињеничког. Чињенички судови су истинити или лажни; и у области чињеница постоје рационални критеријуми помоћу којих можемо да осигурамо слагање у погледу онога што је истинито и онога што је лажно. Али, морални судови, будући да су изрази става или осећања, нису ни истинити ни лажни; и слагање у моралном суду се не може обезбедити било којим рационалним методом, јер њега нема. Ако је уопште могуће, оно се може обезбедити постизањем извесних не-рационалних ефеката на осећања или ставове оних који се не слажу с нама. Ми користимо моралне ставове не само да из-

разимо своја сопствена осећања и ставове већ, такође, управо зато да бисмо произвели овакве ефекте на друге.

Тако је емотивизам теорија која тврди да пружа објашњење свих вредносних судова као таквих. Јасно је, ако је он тачан, да сва морална неслагања јесу рационално бесконачна; и јасно је, ако је то тачно, да онда извесне карактеристике савремене моралне дебате на које сам ја раније скренуо пажњу заиста немају ништа заједничко са нечим што би било специфично савремено. Али да ли је то истина?

Досадашњи најсуптилнији представници емотивизма су га представили као теорију о значењу реченица које се употребљавају да би се направили морални судови. Ч. Л. Стивенсон, најзначајнији појединачни заступник ове теорије, тврдио је да реченица: „Ово је добро” отприлике значи исто што и: „Ја то одобравам; учините исто”, покушавајући да ухвати овом еквиваленцијом и функцију моралног суда као израза говорниковах ставова и функцију моралног суда као средства утицања на слушаочеве ставове (Stevenson 1945, ch 2). Други емотивисти су сугерисали да рећи „Ово је добро” значи изговорити реченицу која отприлике значи „Ура за ово!” Али, као теорија значења извесне врсте реченица, емотивизам јасно не успева бар због три веома различита разлога.

Први је тај да ако ова теорија жели да објасни значење одређене класе реченица позивајући се на њихову функцију изражавања осећања или ставова, суштински део ове теорије ће морати да се састоји из идентификације и карактеризације поменутих осећања или ставова. Заговорници емотивистичке теорије о овој теми углавном ћуте, и то можда мудро, јер сви досадашњи покушаји да се идентификују релевантне врсте осећања или ставова нису могли да избегну празну циркуларност. „Морални судови изражавају осећања или ставове”, каже се. „Коју врсту осећања или става?”, ми питамо. „Осећања или ставове одобравања”, гласи одговор. „Коју врсту одобравања?”, ми питамо можда уочавајући да има много врста одобравања. У покушају да одговори на ово питање, свака верзија емотивизма или ћути или идентификујући релевантну врсту одобравања као моралног одобравања – то јест ону врсту одобравања коју изражава специфично морални суд – постаје испразно циркуларна.

Постаће лако разумљиво зашто је теорија рањива на ову прву врсту критике ако размотримо два друга разлога за њено одбацивање. Један је да се емотивизам као теорија значења одређене врсте реченица од самог почетка упушта у немогућ задатак зато што он назначује као еквивалентне по значењу две врсте израза који получују своју карактеристичну функцију у нашем језику кључним делом из контраста и разлике између себе. Већ сам сугерисао да постоје добри разлози за разликовање између онога што сам назвао изразима личног свиђања и вредносних (укључујући моралне) израза цитирајући начин на који аргументативна снага исказа прве врсте зависи од онога ко их изговара, док искази друге врсте у погледу своје аргументативне снаге не зависе од контекста изговарања. Чини се да је ово доволно да се покаже да постоји велика разлика у значењу између чланова ове две класе; ипак, емотивистичка теорија жели да их учини еквивалентним по значењу. То није само обична грешка; то је грешка која захтева објашњење. Упутство где бисмо могли да потражимо објашњење налази се у трећем недостатку емотивистичке теорије схваћене као теорије значења.

Као што смо видели, емотивистичка теорија тврди да је она теорија о значењу реченица; али, израз осећања или става карактеристично није функција значења реченица већ њихове употребе у одређеним приликама. Љути учитељ, да на ведемо један од примера Гилберта Рајла, може да се искаљује на малог дечака, који је управо направио аритметичку грешку, вичући: „Седам пута седам је четрдесет девет!” Али, употреба ове реченице да се изразе осећања или ставови нема ништа заједничко са њеним значењем. Ово сугерише да ми не треба једноставно да се ослонимо на ове примедбе да бисмо одбацили емотивистичку теорију, већ би радије требало да размислимо не би ли је требало изложити као теорију о *ујојреби* – схваћеној као сврха или функција – чланова извесне класе израза пре него о њиховом значењу – схваћеном да подразумева све оно што је Фреге мислио под „смислом” и „номинатумом”.

Јасно је да ова аргументација до сада показује да када неко изговори морални суд као што је „Ово је исправно”, или: „Ово је добро”, он не значи исто што и „Ја то одобравам; учините и ви исто”, или „Ура за ово!”, или било који други поку-

шај еквиваленције коју сугеришу емотивисти; али, чак и кад би значење ових реченица било сасвим друкчије од оног које претпостављају емотивисти, могло би се плаузибилно тврдити да, ако има доволно доказа да приликом употребе оваквих реченица *искажу* шта они мисле, делатник, у ствари, није *радио* ништа друго него изражавао своја осећања или ставове и покушавао да утиче на осећања и ставове других. Ако би досадашња интерпретација емотивистичке теорије била исправна, следило би да би значење и употреба моралних израза били, или би бар постали, радикално различити један од другог. Значење и употреба би били тако завађени да би значење тежило да сакрије употребу. Ми не бисмо могли поуздано да закључимо шта је неко ко је изговорио морални суд у радио једноставно слушајући оно што је рекао. Штавише, и сам делатник би лако могао да буде међу онима којима је значење сакрило употребу. Он би могао, управо зато што је свестан значења речи које је употребио, да буде уверен да се позива на независне безличне критеријуме, док је све што је он, у ствари, у радио било изражавање његових осећања другима на манипулативан начин. Како је могло да дође до овог феномена?

Изоставимо сада, у светлу ових разматрања, емотивистичку претензију на универзалност обима; и размотримо, уместо тога, емотивизам као теорију која је изнета у историјски специфичним условима. У 18. веку Хјум је унео емотивистичке елементе у широко и комплексно ткиво своје свеукупне теорије морала; али, тек је у овом веку емотивизам процветао као независна теорија. До тога је дошло као реакција на скуп теорија које су цветале, нарочито у Енглеској, између 1903. и 1939. Према томе, ми треба да се запитамо није ли емотивизам као теорија и реакција на објашњење, и то у првом реду, *не моралног језика* као таквог, као што су његови протагонисти заиста претпостављали, већ моралног језика у Енглеској у годинама после 1903, када је тај језик био протумачен у складу са оном теоријом чијем се побијању емотивизам првобитно посветио. Теорија о којој говоримо је позајмила од раног 19. века име „интуиционизам” и њен непосредни рођоначелник је био Ц. Е. Мур.

„Дошао сам у Кембриџ на Михољдан 1902. и Мурова *Principia Ethica* је изашла при крају моје прве године... било је уз-

будљиво, подстицајно, почетак препорода, отварање новог неба на новој земљи”. Тако је писао Џон Мејнард Кејнз (наведено у Розенбауму 1975, р. 52), а тако су у свом сопственом реторичком стилу писали Литон Стречи и Дезмонд Мекарти, а касније и Вирдинија Вулф, која се пробијала кроз Мурову *Principia Ethica* страницу по страницу 1908, и цела мрежа кембричких и лондонских пријатеља и познаника. Оно што је отворило ново небо била је Мурова смирене, али апокалиптична објава 1903. да је после много векова он коначно решио проблеме етике тако што је први филозоф који је обраћао довољно пажње на праву природу питања који је задатак етике. Оно што је Мур веровао да је открио испитујући праву природу ових питања, било је троструко.

Прво, „добро” је име за једноставно недефиниљиво својство, својство које се разликује од „пријатности” или „корисности за еволуциони опстанак” или било ког другог природног својства. Тако Мур говори о добру као не-природном својству. Судови који тврде да је ово или оно добро јесу оно што Мур зове „интуицијама”; они се не могу доказати или оповргнути, и заиста, њима у прилог или ради њиховог побијања не може се навести никакв доказ или било какво просуђивање. Иако се Мур одриче било које употребе речи „интуиција” која би могла да сугерише назив способности интуиције која се може упоредити са нашом моћи виђења, он, ипак, пореди добро као својство са жутим као својством на такав начин да пресуђује да се оцена да је дато стање ствари добро или није добро може упоредити са најједноставнијим судовима нормалне визуелне перцепције.

Друго, Мур схвата називање једне радње исправном једноставно као исказ да је, од свих постојећих алтернативних радњи, она та која по чињеничким мерилима производи или је произвела највеће добро. Мур је тако утилитариста; сваку радњу треба проценити искључиво према њеним последицама када се она упореди са последицама алтернативне могуће радње. И као, и бар са неким другим верзијама утилитаризма, из тога следи да ниједна радња није никад исправна или погрешна *сама по себи*. Било шта се може дозволити под одређеним околностима.

Треће, испоставља се, у шестом и последњем поглављу *Principle Ethice*, да „лична осећања и естетска уживања укљу-

чују сва највећа, и то далеко највећа добра која можемо да замислимо..." То је „последња и фундаментална истина Филозофије морала”. Остварење пријатељства и посматрање онога што је лепо у природи или у уметности сигурно постају скоро једини и можда једини циљеви свих људских поступака који се могу оправдати.

Ми треба одмах да приметимо две кључне чињенице о Муровој теорији морала. Прва је да су његова три централна става логички независни један од другог. Не би било недоследно ако би човек прихватио било који од ова три става и одбацио преостала два. Човек може да буде интуициониста а да не буде утилитариста; већина енглеских интуициониста се придржавала схватања да постоји не-природно својство „исправности” као и „доброте” и сматрала је да проценити да је извесна врста радње „исправна” значи увидети да човек има бар *prima facie* обавезу да изврши ту врсту радње независно од њених последица. Слично томе, утилитариста не мора нужно да прибегне интуиционизму. А ни утилитаристи ни интуиционисти не морају нужно да прихвате вредности Мур-вог шестог поглавља. Другу кључну чињеницу је лако видети ретроспективно: први део онога што Мур каже је очиједно погрешно, а други и трећи део су, у најмању руку, веома спорни. Мурови аргументи су повремено, то сада мора тако да изгледа, очиједно неисправни – он покушава да покаже да се „добро” не може дефинисати, на пример, ослањајући се на лошу речничку дефиницију „дефиниције” – и велики део онога о чему говори највећим делом тврди пре него што аргументовано излаже. А управо је ту, за нас очигледно погрешну, лоше аргументовану позицију, Кејнз третирао као „почетак препорода”; Литон Стрейчи је за њу изјавио да је „уздрмала све писце о етици, од Аристотела и Христа до Херберта Спенсера и г. Бредлија”, и коју је Леонард Вулф описао као „замену за све религиозне и филозофске кошмаре, сумануте идеје, халуцинације у које су нас упетљали Јехова, Христ и св. Павле, Кант и Хегел, свеж ваздух и чисто светло здравог разума” (наведено у Gadd 1974).

То је све, наравно, једна велика глупост; али то је велика глупост веома интелигентних и оштроумних људи. Према томе, треба да се запитамо да ли можемо да уочимо било који разлог због којег су они прихватили Мурову наивну и само-

задовољну апокалиптичност. Један се сам од себе нуди. Један гласи да је група која је постала Блумсбери група већ била прихватила вредности Муровог шестог поглавља, али није могла да их прихвати као пуке изразе својих личних склоношти. Они су осећали потребу да нађу објективно и безлично оправдање за одбацање свих захтева изузев оних који се односе на личну комуникацију ће лепо. Које су одређене ствари они одбацivalи? Они, у ствари, нису одбацivalи учења Платона, или св. Павла, или било које друго велико име из Вулфовог или Стрјчијевог списка спасења, већ она имена као симболе културе позног 19. века. Заједно са Спенсером и Бредлијем, они одбацују и Сидвика и Леслија Стивена, а целокупну прошлост сагледавају као терет којег их је Мур управо ослободио. Шта је то било карактеристично за моралну културу позног 19. века што ју је чинило теретом од кога је требало побећи? На ово питање треба да одложимо одговор управо због тога што ће нам се он наметнути више пута током излагања ове аргументације и касније ћemo бити боље припремљени да одговоримо на њега. Али, ми треба да приметимо колико је тема овог одбацања била доминантна у животима и списима Вулfovих, Литона Стрјчија, Роџера Фраја. Кејнз је нагласио одбацање не само бентамовске верзије утилитаризма и хришћанства већ свих претензија у корист друштвене акције као достојног циља. Шта је остало?

Одговор гласи: веома осиромашено схватање тога како се „добро“ може употребити. Кејнз наводи примере централних тема дискусија међу Муровим следбеницима: „Ако је особа А заљубљена у особу Б и верује да јој особа Б узвраћа осећања, док особа Б то, у ствари, не чини већ је заљубљена у особу В, стање ствари сигурно није добро као што би било ако би особа А била у праву, али да ли је то горе или боље него што би било ако би особа А открила своју грешку?“ Или: „Ако је особа А заљубљена у особу Б и будући да је у заблуди у погледу квалитета особе Б, да ли је то боље или горе него да особа А није уопште заљубљена?“ Како је требало одговорити на ова питања? Прецизном применом Мурових прописа. Да ли примећујете или не примећујете присуство или одсуство не-природног својства добра у већем или мањем степену? А шта ако се два посматрача не слажу? Онда, гласио је одговор, према Кејнзовом мишљењу, или су се ова двоји-

ца фокусирали на различите предмете, а да то нису препознали, или је један имао супериорна опажања у односу на другог. Али, наравно, како нам Кејнз каже, оно што се стварно дешавало је било нешто сасвим друго: „У пракси, побеђивали су они који су могли да говоре са највећим изгледом јасног, несумњивог уверења и који су најбоље могли да употребе наглашавање непогрешивости”, и Кејнз наставља да описује утицај Мурогог дахтања у стању неверице и одмахивања главом, Стрекчијевог смркнутог ћутања и слегања раменима Луиза Дикинсона.

Овде је очигледан управо јаз између значења и тврђења онога што се рекло и употребе исказа на шта је наша реинтерпретација емотивизма скренула пажњу. Критички посматрач у то време и сам Кејнз ретроспективно могли би лако цељу ствар да формулишу овако: ови људи мисле да препознају присуство не-природног својства које они зову „добро”; али, у ствари, нема таквог својства и они не раде ништа друго и ништа више доли што изражавају своја осећања и ставове маскирајући изразе својих склоности и људи таквом интерпретацијом свог сопственог исказа и понашања који им подарују објективност коју они, у ствари, не поседују.

Мислим да није случајност што су најоштроумнији од модерних оснивача емотивизма, као што су Ф. П. Ремзи (у „Епилогу” за *The Foundation of Mathematics*, 1931), Остин Данкан-Џонс и Ч. Л. Стивенсон, били Муроги ученици; није невероватно претпоставити да су они, у ствари, побркали морални исказ у Кембрију (и на другим местима са сличним наслеђем) после 1903. са моралним исказом као таквим и да су они, према томе, представили оно што је у суштини било исправно објашњење овог првог као да је то било објашњење овог потоњег. Муроги следбеници су се понашали као да су њихова неслагања око тога шта је добро решена позивањем на објективан и безлични критеријум; али, у ствари, побеђивала је јача и психолошки вештија вольја. Није изненађујуће да су емотивисти оштро раздвајали чињеничко, укључујући и перцептивно, неслагање од онога што је Стивенсон звао „неслагањем у ставу”. Али, ако тврђње емотивизма, схваћене пре као тврђње о употреби моралних исказа у Кембрију после 1903. и њихових наследника и настављача у Лондону и другде него о значењу моралних израза у свим временима и

просторима, изгледају веома убедљиво, испоставља се да је то тако због разлога који се на први поглед чине да подривају емотивистичке универзалне претензије и са њима емотивистичку очигледну претњу мојој изворној тези.

Оно што емотивизам чини убедљивом тезом о извесној врсти моралних исказа у Кембрију после 1903. су извесне карактеристике специфичне за ту историјску епизоду. Они чији су вредносни искази оваплоћивали Мурова тумачења тих исказа нису могли да раде оно што су мислили да раде због лажности Мурove тезе. Али чини се да баш ништа одатле не следи о моралним исказима уопште. По овом објашњењу испоставља се да је емотивизам емпиријска теза или, радије, прелиминарна скица емпиријске тезе, коју вероватно касније треба испунити психолошким, социолошким и историјским посматрањима, о онима који настављају да употребљавају моралне и друге вредносне изразе као да њима владају објективни и безлични критеријуми, док је свако схватање било каквих-таквих критеријума већ било изгубљено. Према томе, ми треба да очекујемо да се емотивистичке врсте теорије јаве у специфичним локалним околностима као реакција на оне врсте теорије и праксе којима су заједничке извесне кључне особине Мурог интуиционизма. Тако схваћени емотивизам испада да је, као убедљива теорија употребе, пре него лажна теорија значења, повезан са једном специфичном фазом у моралном развоју или пропадању, фазом у коју је наша сопствена култура ступила почетком овог века.

Раније сам говорио о емотивизму као о објашњењу не само моралних исказа у Кембрију после 1903. већ и моралних исказа „на другим местима са сличним наслеђем“. Поводом овог би се одмах могло приметити моја теза да је емотивизам напослетку излаган у многим временима, местима и околностима и да је отуда мој нагласак на Муров удео у стварању емотивизма погрешан. На ово треба да одговорим, прво, да се ја интересујем за емотивизам само уколико је он вероватна и одбрањива теза. Карнапова верзија емотивизма, на пример – у којој је карактеризација моралних исказа као израза осећања или става очајнички покушај да се нађе неки њихов статус пошто их је његова теорија значења и његова теорија науке прогнала из области чињеница и описа – била је заснована на најоскуднијој могућој пажњи усмереној на њихов

специфичан карактер. И, друго, требало би да одвратим да постоји оксфордска историја, која почиње од Причардовог интуиционизма, паралелна Муровој кембричкој историји; и заиста, где год нешто попут емотивизма цвета, то је обично теоријска наследница становишта аналогних Муровим или Причардовим.

Схема моралног пропадања коју ове примедбе претпостављају захтевала би, као што сам сугерисао раније, уочавање три различите фазе; прве, у којој вредносна и још специфичније морална теорија и пракса представљају аутентичне објективне и безличне стандарде који пружају рационално оправдање за одређену политику, радње и судове и који се, за узврат, сами могу рационално оправдати; друге фазе, којом доминирају неуспешни покушаји да се одрже објективност и безличност моралних судова, али током које стално пропада пројекат пружања рационалних оправдања и помоћу и зарад стандарда, и треће фазе, у којој теорије емотивистичке врсте обезбеђују широко имплицитно прихватање због општег имплицитног признања у пракси, иако не у експлицитној теорији, да се претензије на објективност и безличност не могу оправдати.

Ипак, само изношење ове схеме је довољно да сугерише да се *ојшиће* тврђње емотивизма реинтерпретираног као теорије употребе не могу тако лако сврстати на једну страну. Јер, претпоставка схеме развоја коју сам управо скицирао је та да се аутентични објективни и безлични морални стандарди могу на овај или онај начин рационално оправдати чак иако у неким културама у неким фазама развоја могућност таквог рационалног оправдања више не постоји. А управо то емотивизам пориче. Оно што сам ја сугерисао да у великој мери важи у нашој сопственој култури – да у моралној расправи привидно тврђење принципа функционише као маска за изражавање личних склоности – емотивизам сматра универзалном истином. Штавише, он то заснива на разлозима који не захтевају опште историјско и социолошко истраживање људских култура. Јер, емотивизам, у суштини, тврди да *нема* и да *не* може бити ваљаног рационалног оправдања било каквих тврђњи да објективни и безлични морални стандарди постоје, и одатле следи да таквих стандарда нема. Његова тврђња припада истом реду као и тврђња да је истинито

за све културе да немају вештице. Можда има тобожњих вештица, али правих вештица не може бити јер њих нема. Тако емотивизам тврди да тобожњих рационалних оправдања можда има, али да не може бити стварних рационалних оправдања јер она не постоје.

Тако емотивизам почива на тврђији да је сваки покушај, било прошли, било садашњи, да се пружи рационално оправдање за објективан морал, у ствари, пропао. То је пресуда целиокупној историји филозофије морала и као таква она брише контраст између садашњости и прошлости који представља моја почетна хипотеза. Међутим, оно што је емотивизам пропустио да узме у обзир јесте разлика која би се појавила у моралу ако емотивизам не би био само истинит већ, такође, широко прихваћен као истинит. Стивенсон, на пример, врло јасно је разумео да исказ „Ја ово не одобравам; учини и ти исто!“ нема исту снагу као исказ „Ово је лоше!“. Он је приметио да се овом потоњем придаје извесна врста утицаја која се не придаје првом. Међутим, оно што он није приметио – управо зато што је емотивизам сматрао теоријом значења – јесте то да тај утицај потиче из чињенице да употреба исказа „То је лоше“ имплицира позивање на објективан и безличан стандард на начин на који исказ „Ја то не одобравам; учини и ти исто!“ то не чини. То јест: ако је и уколико је емотивизам тачан, морални језик озбиљно заводи на странпутицу и, ако је и уколико је емотивизам оправдано прихваћен, употребу традиционалног и наслеђеног моралног језика вероватно треба напустити. Овај закључак нико од емотивиста није повукао; а јасно је да су они, попут Стивенсона, пропустили да га извкук зато што су погрешно схватили своју сопствену теорију као теорију значења.

Наравно, то је такође разлог зашто емотивизам није преовладао у аналитичкој филозофији морала. Аналитички филозофи су дефинисали централни задатак филозофије као дешифровање значења кључних израза и у свакодневном и у научном језику и пошто емотивизам управо не успева као теорија значења моралних израза, аналитички филозофи су у великој мери одбацили емотивизам. Ипак, емотивизам није умро и важно је приметити колико се често у веома различитим модерним филозофским контекстима нешто врло слично емотивистичком покушају редукције морала на личне

склоности континуирано враћа у списима оних који себе не сматрају емотивистима. Непрепозната филозофска моћ емотивизма је један разлог за његову културну моћ. Унутар аналитичке филозофије морала отпор емотивизму се појавио из увида да се морално просуђивање стварно дешава, да између различитих моралних судова има таквих логичких веза које сам емотивизам није могао да допусти („према томе” и „ако... онда” очигледно нису употребљени као изрази осећања). Ипак, најутицајније објашњење моралног просуђивања које се појавило као реакција на ову критику емотивизма било је оно које је тврдило да делатник може само да оправда одређени суд позивајући се на неко универзално правило из којег се он може логички извести и за узврат може само да оправда то правило изводећи га из неког општијег правила или принципа; али, по овом мишљењу, пошто сваки ланац расуђивања мора бити коначан, овакав процес оправдавања увек би морао да се заврши тврђењем неког правила или принципа за који се не може дати никакав даљи разлог. „Тако би се потпуно оправдање једне одлуке састојало у потпуном објашњењу њених последица заједно са потпуним објашњењем принципа које је она поштovала и последицама поштовања ових принципа... Ако истраживач и даље пита „Али зашто треба тако да живим?”, онда му не можемо дати даљи одговор зато што смо ми већ, *ex hypothesi*, све рекли што би тај даљи одговор могао да обухвати” (Hare 1952, стр. 69).

Тако је, по овом схватању, крај оправдања увек избор који се не може даље оправдати, избор који се не руководи критеријумима. Сваки појединачни имплицитно или експлицитно мора да усвоји своје прве принципе на основу једног таквог избора. Навођење било каквог универзалног принципа је напослетку само израз склоности појединачне воље и за ту вољу њени принципи имају и могу да имају само онакав авторитет какав она изабере да му га додели прихватијући их. Тако, коначно, емотивизам није суштински напуштен.

На овај закључак би се могло лако одговорити да сам ја уstanju да дођем до њега само пропуштајући да приметим широку разноликост позитивних ставова инкомпабилних са емотивизмом које су заузели аналитички филозофи морала. Овакви списи су карактеристично били преокупирани покушајима да се покаже да сам појам рационалности пружа мо-

ралу такву основу да ми имамо адекватне разлоге да одбацимо емотивистичка и субјективистичка објашњења. Они ће нам рећи да размотримо мноштво тврдњи које су изнели не само Хер већ и Ролс, Донеган, Герт и Гевирт, да именујемо само неколико њих. Желим да кажем две ствари о аргументима који су наведени у прилог ових тврдњи. Прва је да ниједан од њих није, у ствари, успео. Ја ћу касније – у б. поглављу – навести Гевиртов аргумент као пример; он је до сада најновији од таквих писаца, њему су самосвесно и скрупулозно познати доприноси овој дебати других аналитичких филозофа морала и, према томе, његови аргументи нам пружају идеалан случај за испитивање. Ако они не успеју, то је снажан доказ да пројекат чији су они део неће успети. И као што ћу показати касније, они не пролазе.

Друго, веома је умесно приметити да ови писци не могу међусобно да се сложе, било око природе моралне рационалности, било око суштине морала који треба засновати на тој рационалности. И заиста, разноликост савремених моралних дебата и њихова бесконачност се одражавају у контроверзама аналитичких филозофа морала. Али, ако они који тврде да су у стању да формулишу принципе око којих рационални морални делатници треба да се сложе, онда они не могу да обезбеде слагање у формулацији тих принципа од својих колега који деле њихов основни филозофски циљ и метод, те је то опет још један *prima facie* доказ да је њихов пројекат прошао чак и пре него што смо испитали њихове одређене тврђење и закључке. Сваки од њих својом критиком сведочи о неуспеху конструкција својих колега.

Ја, према томе, сматрам да ми немамо добар разлог да верујемо да нам аналитичка филозофија може пружити било какав убедљив излаз из емотивизма, чију суштину она, у ствари, тако често приhvата, од тренутка када се емотивизам схвата пре као теорија употребе него као теорија значења. Али, то не важи само за аналитичку филозофију морала. То исто тако важи за извесне, на први поглед, веома различите филозофије морала у Немачкој и Француској. Ниче и Сартр употребљавају филозофски речник који је великим делом стран филозофском свету са енглеског говорног подручја; а по стилу и реторици, као и по речнику, један се разликује од другог исто онолико колико и од аналитичке филозофије. Ипак, ка-

да је Ниче хтео да разоткрије назови објективне моралне сушеве као маску воље-за-моћ оних који су били сувише слаби и ропски настројени да би се афирмисали са свом архајском и аристократском величином и када је Сартр покушао да раскринка буржоаски рационалистички морал Треће републике као примену лоше вере оних који нису били у стању да толеришу признавање свог сопственог избора као јединог извора моралног суда, обојица су прихватили суштину онога што је емотивизам заступао. Заправо, обојица су сматрала да на основу своје анализе осуђују конвенционални морал док већина енглеских и америчких емотивиста није сматрала да то ради. Обојица су за свој задатак сматрала делимично заснивање новог морала, али у списима обојице управо у тој тачки њихова реторика – која се међусобно веома разликује – постаје неразумљива и мутна, а метафоричне тврдње замењују аргументе. *Übermensch* и сартровски егзистенцијалиста-и-марксиста више припадају страницама филозофског бестијаријума него озбиљној дискусији. Насупрот томе, обојица су филозофски најснажнији и најубедљивији у негативном делу својих критика.

Појављивање емотивизма у оваквом филозофском издању снажно сугерише да своју тезу морам да дефинишиjem првенствено као конфронтацију са емотивизмом. Јер, један начин да формулишем своју тврдњу да морал није оно што је некад био је управо тврђања да људи у великој мери сада мисле, говоре и делају *као да* је емотивизам тачан без обзира на то које је њихово сопствено теоријско становиште. Емотивизам се учврстио у нашој култури. Али, наравно, рекавши ово, ја не тврдим само да морал није оно што је некад био, већ, такође, и још значајније, да је оно што је некад био морал у великој мери нестало – и да то значи дегенерацију, тежак културни губитак. Ја се, према томе, посвећујем двама различitim, али повезаним задацима.

Први задатак је да идентификујем и опишем изгубљени морал прошlostи и да проценим његове претензије на објективност и ауторитет; тај задатак је делимично историјски, а делимично филозофски. Други је да оправдам своју тврдњу о специфичном карактеру модерног доба. Наиме, ја сам сугерисао да живимо у специфично емотивистичкој култури и ако је то тако, ми вероватно треба да откријемо да велика ра-

зноврсност наших појмова и начина понашања – а не само наше експлицитне моралне дебате и судови – претпостављају истину емотивизма, ако не на нивоу самосвесног теоријског размишљања, онда, бар у свакодневној пракси. Али, да ли је то тако? Овим потоњим питањем ћу се одмах позабавити.

3. ЕМОТИВИЗАМ: ДРУШТВЕНИ САДРЖАЈ И ДРУШТВЕНИ КОНТЕКСТ

Филозофија морала – а емотивизам није изузетак – карактеристично претпоставља социологију. Јер, свака филозофија морала нуди експлицитно или имплицитно бар делимично концептуалну анализу односа делатника према својим разлозима, мотивима, намерама и поступцима и, чинећи то, у принципу, претпоставља неку претензију да су ови појмови отелотворени или да се, бар, могу наћи у реалном друштвеном свету. Чак и Кант, мада се понекад чини да ограничава моралну делатност на унутрашње ноуменално царство, даје друкчије импликације у својим списима о праву, историји и политици. Тако би уверење да се морално поступање по свом сопственом објашњењу никада не би могло друштвено реализовати у принципу, било одлучујуће побијање филозофије морала. Одатле, такође, следи да ми још нисмо у потпуности разумели тврђење било које филозофије морала, док не схватимо њено друштвено отелотворење. Неки филозофи морала у прошлости, можда већина, схватила је ово објашњење као део задатка филозофије морала. Једва је потребно рећи да су то учинили Платон и Аристотел, такође Хјум и Адам Смит; али бар од Мура је доминантна уска концепција филозофије морала учинила то да филозофи морала могу да игноришу тај задатак као што то упадљиво раде филозофски представници емотивизма. Ми га, према томе, морамо обавити уместо њих.

Шта је кључ за друштвени садржај емотивизма? То је чињеница да емотивизам повлачи за собом поништавање било

какве истинске разлике између манипулативних и не-манипулативних друштвених односа. Размотрите контраст између, на пример, кантовске етике и емотивизма по овом питању. За Канта – а паралела би се могла повући и за многе раније филозофе морала – разлика између људског односа на који не утиче морал и односа на који морал утиче је управо разлика између односа у којем свака особа третира другу првенствено као средство за своје циљеве и односа у којем свака особа третира другу као циљ по себи. Третирати неког другог као циљ по себи значи понудити људима оно што сматрам добним разлогима за поступање на један начин пре него на други, али препуштам њима да процене те разлоге. То значи: не хтети утицати на друге осим на основу разлога које тај други процењује као добре. То значи: позивати се на безличне критеријуме о чијој ваљаности сваки рационални субјект мора сам да суди. Насупрот томе, третирати неког као средство значи хтети од њега направити инструмент својих сврха користећи било какве утицаје или разматрања који ће, у ствари, бити ефикасни за ту сврху. Оно чиме ћу се руководити су генерализације социологије и психологије убеђивања, а не стандарди нормативне рационалности.

Ако је емотивизам истинит, ова дистинкција је илузорна. Јер, поента или употреба вредносног исказа биће напослетку само изражавање мојих сопствених осећања или ставова и трансформација осећања и ставова других. Ја не могу стварно да се позовем на безличне критеријуме, јер безличних критеријума нема. Ја могу да мислим да се на њих позивам, и други могу да мисле да се на њих позивам, али то је погрешно. Једина реалност карактеристично моралног дискурса јесте покушај једне воље да ставове, осећања, склоности и изборе других доведе у исту раван са сопственим. Други су увек средства, никад циљеви.

Како ће онда *изгледати* друштвени свет ако се сагледа кроз емотивистичке наочари? И какав ће друштвени свет *бити* ако се истина емотивизма широко прихвати? Општи облик одговора на ова питања је сада јасан, али друштвени детаљи делимично зависе од природе одређених друштвених контекста; битно је у ком окружењу и у служби којих одређених и специфичних интереса је поништена дистинкција између манипулативних и неманипулативних друштвених од-

носа. Вилијам Гас је сугерисао да је главни задатак Хенрија Џејмса испитивање последица поништавања ове дистинкције у животима одређене врсте богатих Европљана у *Портрејту једне жене* (Gas, 1971, стр. 181–90), да се испоставља да је тај роман, према Гасовим речима, истраживање тога „шта значи бити манипулатор и шта значи бити искоришћена особа“. Метафора манипулатације постаје прикладна захваљујући миљеу у коме функционише; Џејмс се бави богатим естетама који се занимају супротстављањем оној врсти досаде која је тако карактеристична за модерну доколицу смишљајући понашање других које ће задовољити њихове жеље, које ће нахранити њихове презасићене апетите. Те жеље могу, али и не морају бити добронамерне, али дистинкција између ликове који желе добро других и оних који следе испуњење својих сопствених жеља не обазирући се на било какво добро осим свог – разлика у роману између Ралфа Тачета и Гилберта Осмонда – није толико значајна Џејмсу као разлика између целокупног миљеа у којем је тријумфовао манипулативан облик моралног инструментализма и миљеа, какав је Нова Енглеска у *Европљанима*, за који то не важи. Џејмс се, наравно, бавио, бар у *Портрејту једне жене*, само једним ограниченим и пажљиво изабраним друштвеним миљеом са одређеном врстом богате особе у једном одређеном времену и месту. Али, то уопште не умањује значај његовог постигнућа за ово истраживање. У ствари, испоставиће се да *Портрејт једне жене* има кључно место у дугој традицији моралних коментара чији су ранији чланови Диодроов *Le Neveu de Rameau* и Кјеркегоров *Enten-Eller*. Заједничка преокупација ове традиције је стање оних који у друштвеном свету виде само место сусретања индивидуалних воља, од којих је свака са својим сопственим скупом ставова и склоности, и који свет разумеју само као арену за остварење свог сопственог задовољства, који тумаче стварност као низ прилика за своје уживање, и за које је највећи непријатељ досада. Млађи Рамо, Кјеркегорова особа „А“ и Ралф Тачет операционализују овај естетски став у веома различитим срединама, али је став препознатљиво исти и чак и средине имају нешто заједничко. То су средине у којима се проблем уживања јавља у контексту доколице, у којима су велике суме новца створиле извесну друштвену дистанцу према нужности рада. Ралф Тачет је богат,

особа „А” је имућна, Рамо је паразит на грбачи својих богатих меџена и муштерија. То не значи да је област онога што је Кјеркегор звао естетским ограничена на богате и њихове блиске суседе; ми остали често негујемо ставове богатих у машти и у тежњама. Нити то значи да су богати сви Тачети или Осмонди, или особе „А”. Али, то значи сугерисати следеће: ако желимо потпуно да разумемо друштвени контекст поништавања дистинкције између манипулативних и неманипулативних друштвених односа које повлачи емотивизам, треба да размотримо и неке друге друштвене контексте.

Један који је очигледно значајан јесте онај који пружа живот организација, оних бирократских структура које, било у облику приватних корпорација или владиних агенција, дефинишу радне задатке толико много наших савременика. Један оштар контраст са животима богатих естета заслужује непосредну пажњу. Богати естета са обиљем средстава неуморно трага за циљевима за које их може употребити; али организација карактеристично учествује у конкурентској борби за оскудне ресурсе које треба ставити у службу њених предодређених циљева. Према томе, централна одговорност менаџера је та да усмере и преусмере расположиве ресурсе својих организација, и људских и не-људских, колико је год могуће ефикасније зарад ових циљева. Свака бирократска организација поседује неку експлицитну или имплицитну дефиницију расхода и прихода из које произилазе критеријуми ефикасности. Бирократска рационалност је рационалност економичног и ефикасног усклађивања средстава и циљева.

Ову познату – до сада можда можемо да будемо у искушењу да је проценимо као сувише познату – мисао ми изворно дuguјемо, наравно, Максу Веберу. И одмах постаје релевантно да Веберова мисао отелотворује управо оне дихотомије које отелотворује и емотивизам и поништава управо оне дистинкције за које емотивизам мора да буде слеп. Питања циљева су питања вредности, а о вредностима ум ћути; сукоб између ривалских вредности се не може рационално разрешити. Уместо тога, човек једноставно мора да бира – између партија, класа, нација, програма, идеала. *Entscheidung* игра ону улогу у Веберовој мисли коју избор принципа игра код Хера или Сартра. „Вредности”, каже Рејмон Арон у свом излагању Веберовог становишта, „стварају људске одлуке...” и

исто тако он приписује Веберу становиште да је „савест сваког човека непобитна” и да вредности почивају на „избору чије је оправдање чисто субјективно” (Aron 1967, стр. 206–10 и стр. 192). Стога није изненађујуће да Вебер своје схватање вредности углавном дугује Ничеу и што га Доналд Ц. Мекри у својој књизи о Веберу (1974) назива егзистенцијалистом; јер, док он сматра да субјект може бити мање или више рационалан у доследном спровођењу својих вредности, избор било ког одређеног вредносног става или ангажмана не може бити рационалнији од било ког другог. Сва уверења и све процене су подједнако не-рационалне; све су то субјективна упутства дата осећањима. Вебер је онда, у ширем смислу, у којем сам ја разумео овај израз, емотивиста и његов опис бирократског ауторитета је емотивистички опис. Последица Веберовог емотивизма је та да је у његовој мисли контраст између моћи и ауторитета, којем он одаје само привидно признање, у ствари, уклоњен као посебан случај нестанка контраста између манипулативних и неманипулативних друштвених односа. Вебер је, наравно, сматрао да он разликује моћ од ауторитета управо зато што ауторитет служи циљевима, служи уверењима. Али, као што је Филип Риф оштроумно запазио, „Веберови циљеви, *стивари* којима треба служити, су средства за деловање; они не могу да избегну служење моћи” (Rieff 1975, стр. 22). Наиме, према Веберовом схватању, ниједна врста ауторитета не може да се позове на рационалне критеријуме да би се оправдала, осим она врста бирократског ауторитета који се управо позива на своју сопствену *ефикасност*. А ово позивање открива да бирократски ауторитет није ништа друго до успешна моћ.

Веберово опште објашњење бирократских организација су социолози који су анализирали специфичан карактер стварних бирократија подвргли многим убедљивим критикама. Према томе, значајно је приметити да постоји једна област у којој је искуство потврдило његову анализу и у којој објашњења многих социолога, који мисле да су побили Веберу анализу, у ствари је понављају. Управо се позивам на његово објашњење како се *правда менаџерски ауторитет* у бирократијама. Јер, они модерни социолози који су у први план својих објашњења менаџерског понашања истурили оне аспекте које је Вебер игнорисао или потценио – као што је,

на пример, Ликерт нагласио менаџерову потребу да утиче на мотиве својих подређених, а Марч и Сајмон његову потребу да обезбеди да ти подређени расправљају полазећи од премиса које ће довести до слагања са његовим сопственим претходним закључцима – још увек схватају менаџерову функцију као контролисање понашања и потискивање конфликта на такав начин да то пре појачава него што подрива Веберово објашњење менаџерског оправдања. Тако постоје веома јаки докази да стварни менаџери заиста инкарнирају у свом понашању овај кључни део Веберове концепције бирократског ауторитета, концепције која претпоставља истину емотивизма.

Оригинал лика богаташа посвећеног естетском трагању за својим сопственим уживањем, који је оцртао Хенри Цејмс, могао се наћи у Лондону и Паризу у прошлом веку; оригинал лика менаџера којег је описао Макс Вебер органски је припадао вилхелминској Немачкој; али, обојица су се, до сада, одомаћила у развијеним земљама, и још одређеније – у Сједињеним Државама. Ова два карактера се могу, чак, повремено наћи у једној истој особи која свој живот дели између њих. Нити су они маргиналне фигуре у друштвеној драми данашњице. Ја озбиљно мислим када користим ову драмску метафору. Постоји једна врста драмске традиције (јапански Нох комади и енглеске средњовековне црквене драме су примери) која поседује скуп уобичајених карактера које публика непосредно препознаје. Овакви карактери делимично дефинишу могућности заплета и радње. Разумети њих значи имати средства тумачења понашања глумаца који их играју управо зато што слично разумевање утиче на намере самих глумаца, док други глумци могу да дефинишу своје улоге посебно водећи рачуна о овим централним карактерима. То исто важи и за одређену врсту друштвене улоге специфичне за одређене културе. Оне нуде препознатљиве карактере, и способност да се они препознају је друштвено одлучујућа зато што познавање карактера пружа тумачење поступака оних појединача који су преузели тај карактер. То се дешава управо стога што су ти појединци употребили то исто знање да управљају и структуришу своје понашање. Тако се одређени *карактери* не смеју бркати са друштвеним улогама уопште. Наиме, они су веома специфична врста друштвене улоге која личности оних ко-

ји их прихватају намеће одређену врсту моралне принуде на начин на који многе друге друштвене улоге то не чине. Изабрао сам реч „карактер” да означим њих управо због начина на који она повезује драмске и моралне асоцијације. Многе модерне професионалне улоге – нпр. улога стоматолога или ћубретара – нису *карактери* у смислу у којем је то бирократски менаџер; многе модерне статусне улоге – нпр. улога пензионера из ниже средње класе – нису *карактери* на начин на који је то модерни докони богаташ. У случају *карактера*, улога и личност се стапају на специфичнији начин него што је то иначе случај; у случају *карактера*, могућности акције су дефинисане на ограниченији начин него иначе. Једна од кључних разлика између култура је степен у којем су улоге *карактери*; али оно што је специфично за сваку културу је у великој и централној мери оно што је специфично за њен фонд *карактера*. Тако културу викторијанске Енглеске делимично дефинишу *карактери* управника приватне школе, истраживача и инжењера, а културу вилхелминске Немачке на сличан начин дефинишу такви *карактери* као што су пруски официр, професор и социјалдемократа.

Карактери имају још једну значајну димензију. Они су, да тако кажемо, морални представници своје културе, и то због начина на који моралне и метафизичке идеје и теорије по примају своје отеловљење у друштвеном свету. *Карактери* су маске које носе филозофије морала. Наравно, овакве теорије, овакве филозофије ступају у друштвени живот на бројне начине: можда најочигледније као експлицитне идеје у књигама, или проповедима, или разговорима, или као симболичке теме на сликама, или у драмама или у сновима. Али, особен начин на који оне обликују животе *карактера* може се осветлити разматрањем како *карактери* спајају оно за шта се обично мисли да припада појединцу и оно за шта се обично мисли да припада друштвеним улогама. И појединци и улоге могу, и то, у ствари, и раде, попут *карактера*, да отелотворе морална уверења, учења и теорије, али свако то ради на свој сопствени начин. А начин на који то *карактери* раде може се само скицирати контрастом са овима.

Појединци посредством својих намера изражавају морална уверења у својим радњама. Наиме, свака намера претпоставља мање или више сложен, мање или више кохерентан,

мање или више експлицитан скуп уверења, понекад и моралних уверења. Тако мали поступци као што су одношење писма на пошту или давање летка пролазнику, могу да представљају намере чији значај потиче из неког појединчевог крупног пројекта, пројекта који се сам може разумети само на позадини неке подједнако велике или, чак, и веће схеме уверења. Тако онај који шаље писмо на пошту може да се упусти у неку предузетничку каријеру чија природа захтева веровање и у одрживост и у легитимност мултинационалних корпорација: давање летка неком може да изражава његово веровање у Лењинову филозофију историје. Али, ланац практичног расуђивања чији се закључци изражавају у таквим поступцима као што су одашиљање писма поштом или дељење летака јесте у овој врсти случаја, наравно, појединчев; међутим, место тог ланца расуђивања, контекст који чини да је сваки корак део смисаоног низа – јесте историја поступака, уверења, искуства и интеракције тог одређеног појединача.

Супротставите томе сасвим друкчији начин на који одређена врста друштвене улоге може да представља уверења тако да идеје, теорије и учења изражени и претпостављени том улогом могу, бар у одређеним приликама, да се сасвим разликују од идеја, теорија и учења у које верује појединач који је преузео ту улогу. Католички свештеник на основу своје улоге служи мису, обавља друге ритуале и церемоније и учествује у мноштву активности које отеловљују или претпостављају, имплицитно или експлицитно, веровања католицизма. Ипак, одређени заређени појединач који обавља све ове ствари можда је изгубио своју веру и његова сопствена уверења могу бити сасвим друкчија и веома различита од оних изражених у његовим поступцима које налаже његова улога. Иста врста дистинкције између улоге и појединача може се повући у многим другим случајевима. Синдикални функционер, на основу своје улоге, преговара са представницима послодавца и бори се за положај међу својим сопственим чланством на начин који уопште и карактеристично претпоставља да су синдикални циљеви – више плате, побољшање радних услова и одржавање нивоа запослености унущар постојећег економског система – легитимни циљеви радничке класе и да су синдикати адекватни инструменти за остваривање тих циљева. Ипак, одређени синдикалиста може да верује да су синдика-

кати пука средства за пацификање и корумпирање радничке класе одвраћајући је од било каквог интереса за револуцију. Уверења која он гаји у свом духу и срцу су једно; уверења која његова улога изражава и претпоставља су нешто са свим друго.

Постоје многи случајеви у којима се јавља извесна дистанца између улоге и појединца и где, према томе, разнолики облици сумње, компромиса, интерпретације или цинизма могу да посредују у односу између појединца и његове улоге. Са свим је други случај са оним што сам ја назвао *карактјерима*, где разлика потиче из чињенице да су захтеви *карактјера* на-метнути споља, из начина на који други схватају и употребљавају *карактјере* да би разумели и проценили себе. Код других врста друштвених улога, она се може адекватно одредити у смислу институција чијих је структура део и односа према тим институцијама појединача који играју те улоге. У случају *карактјера* то није доволјно. *Карактјер* је предмет уважавања чланова културе уопште или неког њиховог значајног сегмента. Он им обезбеђује културни и морални идеал. Отуда захтев да се у овој врсти случаја, улога и личност стопе. Захтева се да се поклопе друштвени тип и психолошки тип. *Карактјер* морално легитимише начин друштвене егзистенције.

Сада је, надам се, јасно зашто сам изабрао примере које сам навео када сам се позивао на викторијанску Енглеску и вилхелминску Немачку. Управник приватне школе у Енглеској и професор у Немачкој, да узмем само ова два примера, нису били само друштвене улоге: они су представљали морални фокус за читав низ ставова и активности. Они су били у стању да обављају ову функцију управо зато што су они инкорпорирали моралне и метафизичке теорије и тврдње. Шта-више, ове теорије и тврдње су биле до извесног степена сложене; и унутар заједнице управника приватне школе и унутар заједнице професора одвијала се јавна дебата у погледу значаја њихове улоге и функције. Рагби Томаса Арнолда није био исто што и Апингем Едварда Тринга, Момсен и Шмолер су се веома разликовали од Макса Вебера. Али, ова артикулација неслагања увек се одвијала унутар контекста оног дубоког моралног слагања које је сачињавало *карактјер* који је сваки појединач представљао на свој сопствени начин.

У наше сопствено време емотивизам је теорија коју инкарнирају *карактери* који сви деле заједничко емотивистичко схватање између рационалног и нерационалног дискурса, али који представљају отелотворење ове дистинкције у веома различитим друштвеним контекстима. Двојицу од њих смо већ приметили: богати естета и менаџер. Њима сада морамо да додамо и трећег: терапеута. Менаџер представља у свом *карактеру* поништавање разлике између манипулативних и неманипулативних друштвених односа; терапеут представља исто поништавање у сфери личног живота. Менаџер третира циљеве као дате, као да се налазе изван његовог опсега компетенције; он се бави техником, ефикасношћу у трансформисању сировина у финалне производе, неквалификованог рада у квалификовани рад, инвестиција у профит. Терапеут такође третира циљеве као дате, изван његовог домена; он се такође бави техником, ефикасношћу трансформисања неуротичних симптома у усмерену енергију, неприлагођених појединача у добро прилагођене. Ни менаџер ни терапеут, у својим улогама менаџера и терапеута, не упуштају се, или нису у стању да се упусте, у моралну расправу. Они сами себе схватају, а то чине и остали који их посматрају кроз исте начаре као неспорне фигуре које тврде да се ограничавају на домене у којима је могуће рационално слагање – то је, наравно, са њихове тачке гледишта, област чињеница, област представа, област мерљиве ефикасности.

Наравно, значајно је да је у нашој култури појам терапеутског примењен далеко изван сфере психолошке медицине, у којој је он, очигледно, легитиман. У *Тријумфу терапеутског* (1966) и такође у *Мојим колегама наставницима* (1975) Филип Риф је доказао, са уништавајућом снагом, много начина на које је истина као вредност уклоњена и замењена психолошком ефикасношћу. Идиоми терапије су преплавили сувише успешно такве сфере као што су образовање и религија. Врсте теорије које се користе и на које се позива да би се оправдали овакви терапеутски начини функционисања се, наравно, веома разликују; али, сам облик таквог функционисања је од далеко већег друштвеног значаја од теорија које толико много значе њиховим протагонистима.

За *карактере* сам уопште рекао да су они онакве друштвено улоге које пружају култури њене моралне дефиниције; од

кључног је значаја да нагласим да под овим не подразумевам да ће морална уверења која су изражена и оличена у *карактерима* одређене културе обезбедити универзалну сагласност унутар те културе. Супротно томе, делимично управо зато што они пружају фокалне тачке неслагања, они су у стању да обаве свој задатак дефинисања. Отуда је морално дефинишући карактер менаџерске улоге у нашој култури потврђен скоро исто толико разноликошћу савремених напада на менаџерске и манипулативне модалитетете теорије и праксе ко-лико и његовим прихватањем. Они који упорно нападају бирократију ефикасно јачају схватање да сопство мора да се дефинише у смислу односа према бирократији. Неовеберовски теоретичари организације и наследници Франкфуртске школе несвесно сарађују као хор у позоришту данашњице.

Ја, наравно, не желим да сугеришем да данас постоји ишта особено у овој врсти феномена. Често и можда увек сопство се друштвено дефинише кроз конфликт. То, међутим, не значи, као што неки теоретичари претпостављају, да сопство јесте или постаје ништа друго до друштвене улоге које наследију. Сопство, као различито од својих улога, има историју, и то друштвену историју, а историја савременог емотивистичког сопства може се разумети само као крајњи производ дужог и сложеног скupa развоја.

О сопству које нуди емотивизам морамо одмах да приметимо: оно се не може једноставно или безусловно идентификовати са било којим одређеним моралним ставом или становиштем (укључујући и оно оних *карактера* који друштвено представљају емотивизам) управо због чињенице да су његови судови напослетку лишени критеријума. Специфично модерно сопство, сопство које сам ја назвао емотивистичким, не налази границе у оном о чему може да суди јер би се такве границе могле извести само из рационалних критеријума процене а, као што смо видели, емотивистичком сопству недостају било какви-такви критеријуми. Све се може критиковати са било ког становишта које је сопство усвоило, укључујући и избор становишта сопства. Управо су овај капацитет сопства да избегне било какво нужно идентификовање са било којим одређеним контингентним стањем ствари неки модерни филозофи, и аналитички и егзистенцијалистички, схватили као суштину моралног поступања. По овом

схватињу, морални субјект је управо онај који је у стању да се дистанцира из било које и из сваке ситуације у којој субјект учествује, од било које и сваке карактеристике коју човек може да има и да о њој суди са чисто универзалног и апстрактног становишта које је тотално лишено сваке друштвене одређености. Тако било ко и свако може да буде морални делатник, јер се морално поступање мора лоцирати у сопству а не у друштвеним улогама или поступцима. Контраст између ове демократизације моралног деловања и елитистичких монопола менаџерске и терапијске експертизе не може бити оштрији. Сваки минимално рационални субјект има право да се сматра моралним делатником; али менаџери и терапеути уживају свој статус на основу свог чланства у хијерархијама импутиране вештине и знања. У области чињеница постоје процедуре за јелиминисање неслагања; у области морала коначност неслагања се слави под фирмом „плурализма”.

Ово демократизовано сопствво које нема никакав нужан друштвени садржај и никакав нужан друштвени идентитет може онда да буде било шта, може да преузме било коју улогу или заузме било које становиште зато што оно јесу по себи и за себе ништа. Овај однос модерног сопства према својим поступцима и улогама су концептуализовали најоштрији и најперцептивнији теоретичари на начине који на први поглед изгледају као сасвим различити и инкомпабилни. Сартр – ја сада говорим само о Сартру из 30-их и 40-их година – описао је сопствво као потпуно различито од било које одређене друштвене улоге коју је оно случајно преузело; на супрот томе, Ервин Гофман је растворио сопствво у играње улога тврдећи да сопствво није ништа друго до „штипалка” на коју се качи одећа улога (Goffman 1959, стр. 253). По Сартровом мишљењу, централна грешка се састоји у идентификовању сопства са његовим улогама, грешка која са собом носи терет моралне лоше вере, као и интелектуалну конфузију; за Гофмана је централна грешка претпоставка да *јосиоји* супстанцијално сопствво поврх и преко комплекса презентација играња улога, што је грешка коју чине они који желе да сачувају део људског света „сигурним од социологије”. Ипак, ова два привидно супротстављена становишта имају много више заједничког него што би њихово прво навођење навело човека да посумња. У Гофмановим анегдотским описима

друштвеног света још увек се може препознати оно аветињско „ја”, психолошка штипалька којој Гофман пориче супстанцијално сопствво, које непостојано лети од једне чврсто улогом структурисане ситуације до друге; а код Сартра само-разумевање сопства карактерише откриће да је сопство „ништа”, да оно није супстанца већ скуп стално отворених могућности. Тако на дубинском нивоу извесно слагање лежи у основи Сартрових и Гофманових површинских неслагања и они се слажу ни у чем другом до у томе да обојица схватају сопствво као потпуно супротстављено друштвеном свету. За Гофмана, за кога је друштвени свет све, сопствво, према томе, уопште није ништа, оно не заузима никакав друштвени простор. За Сартра, који год друштвени простор оно заузимало, оно то чини само случајно и, према томе, његово схватање сопства у њему такође не види никакву стварност.

Које су моралне могућности отворене тако схваћеном сопствству? Да бисмо одговорили на ово питање, прво морамо да се сетимо друге кључне карактеристике емотивистичког сопства, његовог недостатка било каквих коначних критеријума. Када га тако карактериши, поново се позивам на оно што смо већ приметили, а то је да које год критеријуме или принципе или вредносна опредељења емотивистичко сопствво заступа, њих треба схватити као изразе ставова, склоности и избора којима не управља критеријум, принцип или вредност јер они леже у основи и претходе сваком прихватању критеријума, принципа или вредности. Али, из овога следи да емотивистичко сопствво не може да има рационалну историју у својим прелазима из једног стања моралног ангажмана у друго. Унутрашњи конфликти су за њега нужно *au fond* супротстављање једне контингентне произвољности другој. То је сопствво које нема никакве дате континуитетете осим оних које пружа тело које је његов носилац и сећање које пабирчи по прошлости најбоље што може. А ми знамо из резултата дискусије о личном идентитету коју су водили Лок, Беркли, Батлер и Хјум да ниједно од овог двога, одвојено или заједно, није довољно да одреди онај идентитет и континуитет у погледу којих су стварна сопства тако сигурна.

Тако схваћено сопствво, с једне стране, крајње различито од својих друштвених инкарнација, и коме, с друге стране, недостаје било каква сопствена рационална историја – може да

изгледа да има известан апстрактан и аветињски карактер. Према томе, вредно је запажања да је бехајвиористичко објашњење сопства схваћеног на овај начин исто тако много, или исто тако мало вероватно као и објашњење сопства схваћеног на било који други начин. Изглед његове апстрактне и аветињске природе не потиче из било каквог заосталог картезијанског дуализма већ из степена контраста, и, заиста, степена губитка, који ћемо приметити ако упоредимо емотивистичко сопство са његовим историјским претходницима. Јер, један начин поновног предочавања емотивистичког сопства је то да је оно претрпело лишавање, одузимање особина за које се некад веровало да му припадају. Сопство се сада замишља као да му недостаје било какав нужан друштвени идентитет зато што она врста друштвеног идентитета који је оно некад уживало више не постоји; сопство се сада замишља као лишено критеријума зато што се она врста *шелоса* у смислу којег је оно некад просуђивало и поступало више не сматра уверљивом. Какав идентитет и какав *шелос* су они били?

У многим предмодерним, традиционалним друштвима појединац се идентификује и други га идентификују кроз његово чланство у мношту друштвених група. Ја сам брат, рођак и унук, члан тог домаћинства, тог села, тог племена. То нису карактеристике које људском бићу припадају случајно, које се могу одстрanити да би се открило „стварно ја“. Оне су део моје суштине које бар делимично, а понекад и у потпуности, дефинишу моје обавезе и дужности. Појединци наслеђују одређени простор унутар међусобно повезаног скупа друштвених односа; ако немају овај простор, они су нико или, у најбољем случају, странци или изгнаници. Међутим, знати себе као такву друштвену особу не значи заузимати статичан и фиксиран положај. То значи бити на извесној тачки путовања које има своје циљеве; кретати се кроз живот значи напредовати – или не напредовати – ка датом циљу. Тако је завршен и испуњен живот једно достигнуће, а смрт је моменат у којем се неко може проценити као срећан или као несрећан. Отуда стара грчка пословица: „Не зови ниједног человека срећним док не умре“.

Ово схватање целокупног људског живота је основни предмет објективне и безличне процене, оне врсте процене која даје садржај суду о одређеним поступцима или пројек-

тима датог појединца, а то је нешто што је престало да постоји у неком тренутку током напредовања – ако то тако можемо да назовемо – ка модерности и у модерност. То је у извесној мери прошло неопажено јер се то историјски највећим делом славило не као губитак, већ су људи сами себи честитали на том добитку, јер се тада појавио појединац, с једне стране, ослобођен друштвених веза оних принудних хијерархија које је модеран свет одбацио при свом рођењу и, с друге стране, ослобођен од онога што је модерност сматрала сујеверјем теологије. Наравно, рећи ово значи помало сувише превазиђи опсег мог садашњег аргумента; али, то значи приметити да је карактеристично модерно сопствво, емотивистичко сопствво, стекавши суверенитет у свом сопственом царству, изгубило своје традиционалне границе које су му обезбеђивали друштвени идентитет и схватање људског живота као предодређеног да се креће ка датом циљу.

Ипак, као што сам већ сугерисао, емотивистичко сопствво има своју сопствену друштвену дефиницију. Оно је интегрални део једне посебне врсте друштвеног поретка у којем ми у тзв. развијеним земљама данас живимо. Његова дефиниција је пандан дефиницији оних *карактера* који оваплођују и представљају доминантне друштвене улоге. Раздавање савременог друштвеног света на област организација, у којима се циљеви сматрају датим и неподложним рационалном испитивању, и област личног, у којој су централни фактори просуђивање и дебата око вредности, али у којој нема рационалног друштвеног разрешења тог проблема, интернализује се, у унутрашњости личности се препрезентује у односу појединачног сопства према улогама и *карактерима* друштвеног живота.

Само ово раздавање је значајно објашњење централних карактеристика модерних друштава и оно нам омогућава да нас не обману њихове сопствене унутрашње политичке расправе. Ове расправе се често инсценирају у облику претпостављене супротности између индивидуализма и колективизма, при чему се сваки од њих појављује у облику разноликих учења. На једној страни су самозвани протагонисти индивидуалне слободе, а на другој самозвани протагонисти плана и регулације и добара које расподељује бирократска организација. Али, у ствари, кључно је оно око чега се ове супрот-

стављене стране слажу, наиме, то да постоје само два алтернативна облика друштвеног живота, један, у којем су суверени слободни и произвољни избори појединача, и други, у којем је бирократија суверена тако да она може да ограничи слободне и произвољне изборе појединача. Под претпоставком овог дубоког културног слагања не изненађује да политика у модерним друштвима осцилира између слободе која није ништа друго него недостатак регулације индивидуалног понашања и облика колективистичке контроле која је смисљена само да ограничи анархију личних интереса. Последице победе једне или друге стране често су од највећег непосредног значаја; али, као што је Солжењицин тако добро схватио, оба начина живота су дугорочно неподношљива. Тако су у друштву у којем живимо бирократија и индивидуализам подједнако партнери као и противници. А емотивистичко сопствво природно припада управо културној клими овог бирократског индивидуализма.

Надам се да је сада јасна паралела између мог третирања онога што сам назвао емотивистичким сопством и мог третирања емотивистичких теорија моралног суда – било стивенсоновске, ничеовске или сартровске. У оба случаја тврдио сам да се ми суочавамо са оним што постаје разумљиво само као коначни производ процеса историјске промене; у оба случаја ја сам се супротставио теоријским позицијама чији протагонисти тврде да су оне појаве које ја сматрам историјски произведеним карактеристикама специфично модерног доба, у ствари, безвремене нужне карактеристике свих и сваког моралног суда и сваког и свих сопствава. Ако је моја аргументација исправна, ми нисмо, иако су многи од нас постали у потпуности или делимично, оно што Сартр и Гофман кажу да јесмо управо зато што смо ми последњи наследници – до сада – процеса историјске трансформације.

Ова трансформација сопства и његовог односа према својим улогама од традиционалнијих облика постојања у савремене емотивистичке облике не би, наравно, могла да се деси да се форме моралног дискурса, језика морала, такође истовремено нису трансформисале. И заиста, погрешно је одважати историју сопства и његових улога од историје језика који одређује сопство и посредством којег се улоге изражавају. Ми откривамо једну јединствену историју, а не две паралел-

не. На почетку сам уочио два централна фактора савременог моралног исказа. Један је разноликост и очигледна несамерљивост појмова на које се људи позивају. Други је агресивна употреба последњих принципа у покушају да се одлучи морална расправа. Према томе, очигледна стратегија мог даљег истраживања је откривање одакле су потекле ове карактеристике нашег дискурса, како и зашто су оне створене. Овом задатку се сада окрећем.

4. ПРЕТХОДНА КУЛТУРА И ПРОСВЕТИТЕЉСКИ ПРОЈЕКАТ ОПРАВДАЊА МОРАЛА

Сугерисаћу да су кључне епизоде у друштвеној историји која је преобразила, фрагментирала и, ако је моје екстремно становиште исправно, увек истинскула морал – и тако створила могућност за појаву емотивистичког сопства са његовим карактеристичним обликом односа и модуса изражавања – биле епизоде у историји филозофије и да само у светлу *ште* историје можемо да разумемо како су настале идиосинкразије свакодневног савременог моралног дискурса и како је емотивистичко сопство нашло начина да се изрази. Ипак, како ово може бити тако? У нашој сопственој култури академска филозофија је веома маргинална и специјализована активност. И, заиста, професори филозофије хоће с времена на време да буду релевантни, а један део факултетски образоване јавности је опседнут нејасним и карикатуралним успоменама на Филозофију 100. Али, обоје би били изненађени, а шира јавност би, чак, била још изненађенија ако би се сугерисало, као што ја сада чиним – да су корени неких проблема који сада заокупљају специјалистичку пажњу академских филозофа, и да су корени неких проблема који играју централну улогу у нашем свакодневном друштвеном и практичном животу – једни те исти. Изненађење једино може да замени неверица ако бисмо даље сугерисали да ми не можемо да разумемо, а камоли да решимо, један од ових скупова проблема без разумевања другог.

Ипак, ово би можда било мање невероватно ако бисмо ову тезу формулисали на историјски начин. Јер, тврдим да су и наша општа култура и наша академска филозофија по својој суштини потомци културе у којој је филозофија представљала централни облик друштвене активности, у којој се њена улога (функција) веома разликовала од њене данашње улоге у нашем друштву. Тврдићу да је управо неуспех те културе да реши своје проблеме, истовремено практичне и филозофске, био један од кључних фактора и, можда, *онај главни* кључни фактор у одређивању облика и наших академских филозофских проблема и наших практичних друштвених проблема. Каква је то била култура? Она је тако близка нашој сопственој да нама није увек лако да разумемо њену особеност, њену различитост од наше сопствене и тако није лако ни да разумемо њено јединство и кохерентност. За ово постоје и неки други случајнији разлози.

Један такав разлог зашто нам понекад измичу јединство и кохерентност 18-вековне културе просветитељства је тај што је ми исувише често разумемо као првенствено једну епизоду у *француској* културној историји. У ствари, са становишта саме те културе, Француска је најзаосталија од просвећених народа. Сами Французи су се често отворено угледали на енглеске узоре, али саму Енглеску су за узврат засенила достигнућа шкотског просветитељства. Највеће фигуре су сигурно били Немци: Кант и Моцарт. Али у погледу интелектуалне разноврсности, као и интелектуалног распона чак ни Немци нису могли да надмаше Дејвида Хјума, Адама Смита, Адама Фергусона, Џона Милара, лорда Кејмса и лорда Монбодоа.

Французима су недостајале три ствари: секуларизована протестантска позадина, образована класа која повезује државне службенике, свештенство и лаичке мислиоце у јединствену читалачку публику и нови живи тип универзитета као на примеру у Кенигзбергу на истоку и у Единбургу и Глазгову на западу. Француски 18-вековни интелектуалци сачињавају интелигенцију, групу која је истовремено образована и отуђена; док се 18-вековни шкотски, енглески, холандски, дански и пруски интелектуалци, наспрот томе, осећају прихваћено у свом друштвеном свету чак и када га веома критикују. Осамнаестовековна француска интелигенција је мора-

ла да сачека 19-вековну руску интелигенцију пре него што су било где другде могли да нађу било који пандан.

Отуда се ми бавимо културом која је првенствено северноевропска. Шпанци, Италијани, Гали и Словени њој не припадају. Вико не игра никакву улогу у њеном интелектуалном развоју. Она, наравно, има своје испоставе изван северне Европе, најзначајније у Нόвој Енглеској и Швајцарској. Она утиче на јужну Немачку, Аустрију, Мађарску и Напуљско краљевство. И већи део француске 18-вековне интелигенције хоће да јој припада упркос разликама у њиховој ситуацији. И, заиста, бар прва фаза Француске револуције може се разумети као покушај да се политичким средствима уђе у ову северноевропску културу и да се укине јаз између француских идеја и француског друштвеног и политичког живота. Извесно је да је Кант препознао Француску револуцију као политички израз мисли сродне својој.

То је била музичка култура и можда постоји тешњи однос између ове чињенице и централних филозофских проблема те културе него што се то обично признаје. Јер, однос наших уверења према реченицама које ми *само* или *јрвенисивно* певамо, а камоли према музici која прати те реченице, уопште није исти као однос наших уверења према реченицама које ми првенствено изговарамо, и то изговарамо на самопоуздан начин. Када католичка миса постане жанр који протестанти концертно изводе, када ми слушамо Свете списе пре због онога што је Бах написао него због онога што је св. Матеј написао, онда се свети текстови очувавају у форми у којој су традиционалне везе са вером прекинуте чак у некој мери и за оне који себе још увек сматрају верницима. Наравно, не тврдимо то да то нема никакве везе са вером; ви не можете једноставно да одвојите Бахову или чак Хендлову музику од хришћанства. Али, замагљена је традиционална дистинкција између религиозног и естетског. А то подједнако важи када су веровања нова као и када су она традиционална. Моцартово слободно зидарство, које је можда управо она *права* религија просветитељства, има подједнако двосмислен однос према Чаробној фрули као што Хендлов *Месија* има према протестантизму.

Према томе, то је онда култура у којој није само дошло до одређене врсте промене у веровањима коју представља секу-

ларизација протестантизма већ, такође, чак и за вернике, промена у облицима веровања. Не изненађује да се кључна питања тичу оправдања вере и у највећој мери оправдања моралног уверења. Ми смо толико навикли да морално сврставамо судове, аргументе и поступке, да заборављамо колико је овај појам релативно нов у култури просветитељства. Размотрите једну упадљиву чињеницу: у култури просветитељства први језик образованог дискурса није више латински, већ је он остао као други језик научника. У латинском, као и у античком грчком, *нема* речи која се исправно може превести нашом речи „морал”; или, радије, нема такве речи све док се наша реч „морал” није преводом вратила у латински. Сигурно је да „морал” етимолошки потиче од речи „*moralis*”. Али „*moralis*” попут свог грчког претходника „*ethikos*” – Цицерон је изумео реч „*moralis*” да би превео грчку реч у делу *O судбини* – значи нешто „што се односи на карактер” где људски карактер није ништа друго него његове урођене диспозиције да се систематски понаша на један начин пре него на неки други, да води једну одређену врсту живота.

Рана употреба речи „морално” у енглеском је превод са латинског и затим се она претвара у именицу где је „морал” било ког књижевног одломка практична поука којој он поучава. У тим раним употребама „моралан” није супротстављен нити таквим изразима као што су „разуман” или „себичан” нити таквим изразима као што су „законит” или „религиозан”. Реч којој је она најближа по значењу је можда једноставно „практичан”. У својој даљој историји она је можда у почетку била најчешће употребљавана као део израза „морална врлина”, а онда је постала самостални предикат са континуираном тежњом да сузи своје значење. У 16-ом и 17-ом веку она препознатљиво задобија своје модерно значење и почиње да се употребљава у контекстима које сам ја управо навео. У позном 17-ом веку она се први пут употребљава у свом најсуженијем значењу које, пре свега, обележава сексуално понашање. Како је дошло до тога да се израз „бити неморалан” могао изједначити, чак као посебан идиом, са изразом „бити сексуално распуштен”?

Морамо одложити одговор на ово питање, јер историју речи „морал” не можемо адекватно да испричамо независно од објашњења покушаја да се да рационално објашњење мора-

ла у том историјском периоду – од, рецимо, 1630–1850, када је та реч стекла истовремено и опште и специфично значење. У том периоду реч „морал” је постала име за ту особену сферу у којој су правила понашања која нису ни теолошка, ни правна, ни естетска добила свој самостални културни простор. Тек у позном 17. веку и у 18. веку, када је ово разликовање морала од теологије, права и естетике постало прихваћено учење, пројекат независног рационалног оправдања морала је постао не само брига појединачних мислилаца већ и централан пројекат за целу северноевропску културу.

Средишња теза ове књиге је да слом овог пројекта пружа историјску позадину тек наспрам које се невоље наше сопствене културе могу разумети: Да бисмо оправдали ову тезу, неопходно је изнети колико-толико исцрпно историју овог пројекта и његовог слома; а најбољи начин да изложимо ову историју јесте да почнемо отпозади, почевши од оног тренутка у којем се први пут ово особено модерно становиште појављује у скоро сасвим развијеном облику. Оно што сам ја раније назвао карактеристично модерним становиштем је, наравно, оно становиште које представља моралну расправу као конфронтацију између инкомпабилних и несамерљивих моралних премиса и моралног ангажмана као израза избора без критеријума између тих премиса, врсте избора за који се не може дати никакво рационално оправдање. Овај елемент произвољности у нашој моралној култури је био представљен као филозофско откриће – и то као узнемиријуће, чак шокантно откриће – много пре него што је то постало опште место свакодневног дискурса. И заиста, то откриће је први пут било изложено управо с намером да шокира учеснике у свакодневном моралном дискурсу у књизи која је истовремено била и резултат и епитаф просветитељског систематског покушаја да се открије рационално оправдање морала. Та књига је Кјеркегорово *Enten-Eller* и, ако је ми обично не читамо у смислу ове историјске перспективе, то је зато што је наша претерана навикнутост на њену тезу отпутила наше осећање за њену запањујућу новост у времену и простору њеног настанка, северноевропској култури Копенхагена 1842.

Enten-Eller карактеришу три централне особине на које треба да обратимо пажњу. Прва је веза између њеног начи-

на презентације аргумента и њене централне тезе. То је књига у којој Кјеркегор носи више маски и због саме те чињенице он изумева нови књижевни жанр. Кјеркегор није био први аутор који је поделио сопствво, представио га са више маски, од којих свака глуми маскераду независног сопства. Тако је створио нови књижевни жанр у којем је сам аутор присутан директније и интимније него у било којој другој форми традиционалне драме, а ипак деобом свог сопства пориче своје сопствено присуство. Дидро је у *Le Neveu de Rameau* био први мајстор овог новог карактеристично модерног жанра. Али, ми можемо да приметимо делимично и Диdroовог и Кјеркегоровог претка у оној расправи између скептика и хришћанина коју је Паскал намеравао да изведе у *Pensee*, расправи коју ми поседујемо само у распарчаним фрагментима.

Кјеркегорова експлицитна намера у смишљању псеудонимног облика *Enten-Eller* је била да суочи читаоца са коначним избором а да при томе он сам није у стању да препоручи једну алтернативу пре него другу зато што се он у самој аргументацији никада није појављивао као сопствво. Особа „А“ препоручује естетски начин живота; особа „Б“ препоручује етички начин живота; Виктор Еремита издаје и коментарише радове обојице. Избор између етичког и естетског није избор између добра и зла, то је избор да ли уопште или не бирати у смислу добра и зла. У срцу естетског начина живота, како га Кјеркегор карактерише, јесте покушај да се сопствво изгуби у непосредности садашњег искуства. Парадигма естетског израза је романтични љубавник који се угапа у своју сопствену страст. Насупрот томе, парадигма етичког је брак, стање посвећености и обавезе кроз време у којем је садашњост повезана са прошлешћу и са будућношћу. Сваки од ова два начина живота су обликовали различити појмови, инкомпабилни ставови, ривалске премисе.

Претпоставите да се неко суочио са избором између њих а да још није прихватио ниједну алтернативу. Њему се не може понудити ниједан разлог да једној да предност пред другом. Јер, ако дати разлог подржава етички начин живота – живети на такав начин ће служити захтевима дужности или живети на такав начин ће значити прихватити морално савршенство као циљ, и тако ће човекови поступци добити неку врсту смисла – особа која још није прихватила било етичку

било естетску алтернативу још увек ће морати да бира да ли уопште да третира овај разлог као убедљив. Ако је он већ убедљив за њега, он је већ изабрао етички пут; а он то *ex hypothesi* није. А то исто важи и за разлоге који подржавају естетску алтернативу. Човек који још није изабрао, још увек мора да бира да ли да их третира као убедљиве. Он још увек мора да бира своје прве принципе, и баш зато што су они *prvci* принципи који претходе било којим другим у ланцу расуђивања, никакви примарнији разлози се не могу навести њима у прилог.

Кјеркегор тако представља себе као особу која не прихвата ниједну позицију. Јер, он није нити особа „А” нити особа „Б”. А ако ми мислимо да он представља становиште да не-ма рационалних разлога за избор између било које од ове две позиције, да је избор или/или коначан, он то, такође, пориче, јер он ништа више није Виктор Еремита него што је особа „А” или особа „Б”. Ипак, истовремено, он је свуда и можда његово присуство можемо највише да откријемо у уверењу које он ставља у уста особе „Б”, да свако ко се суочава са избором између естетског и етичког ће, у ствари, изабрати етичко; јер ће енергија и страст озбиљног избора навести, да тако кажемо, особу која бира да изабере етичко. (Верујем да овде Кјеркегор тврди – ако то уопште Кјеркегор тврди – не-што што је погрешно: естетско се *може* озбиљно изабрати иако терет његовог избора може исто тако бити ношен страшћу као и бирање етичког. Ја посебно имам на уму оне младе људе из генерације мог оца који су посматрали како њихови ранији етички принципи умиру заједно са њиховим пријатељима у рововима масакра на Ипру и Соми; и који су, када су се вратили, одлучили да се ни за шта више неће поново везати и тако су измислили естетску тривијалност 1920-их година.)

Моје објашњење Кјеркегоровог односа према *Enten-Eller* се, наравно, у одлучујућој тачки разликује од оног које је сам Кјеркегор дао касније када је почeo да ретроспективно интерпретира своје сопствене списе у смислу јединствене не-променљиве вокације; а и наши садашњи најбољи проучаваoci Кјеркегора какви су Луис Меки и Грегор Маланчук су бар у овом погледу прихватили Кјеркегоров аутопортрет. Ипак, ако узмемо у обзир сва сведочанства која имамо о

Кјеркегоровим ставовима у и до краја 1842. а можда су текст и псеудоними из *Enten-Eller* најбоља сведочанства од свих – мени се чини да је њихову позицију тешко подржати. Мало касније, у *Philosophiske Smuler* из 1845, Кјеркегор се позива на ову кључну нову идеју радикалног и коначног избора да би објаснио како човек постаје хришћанин, а до тог времена се и његова карактеризација етичког радикално променила. То је већ постало обилато јасно 1843. у *Frygt og Baeven*. Али, 1842. он стоји у најдвојсмисленијем односу према својој новој идеји – он је истовремено њен аутор и одриче се свог ауторства. Јер, та идеја није само у завади са Хегеловом филозофијом, који је већ у *Enten-Eller* једна од главних Кјеркегорових мета. Ова идеја руши целокупну традицију рационалне моралне културе – ако се она сама не може рационално поразити.

Друга особина *Enten-Eller* на коју сада морамо да обратимо пажњу тиче се дубоке унутрашње недоследности – коју делимично прикрива форма књиге – измену појма радикалног избора и појма етичког. Етичко је представљено као она област у којој принципи имају ауторитет над нама независно од наших ставова, склоности и осећања. Како се ја осећам у било ком датом тренутку је ирелевантно за питање како ја морам да живим. Зато је брак парадигма етичког. Берtrand Расл је описао како је једног дана 1902, док је возио бицикл, изненада схватио да више не воли своју прву жену – и од тог схватања је временом произишао распад овог брака. Кјеркегор би рекао, и то свакако с правом, да је било који став чије се одсуство може открыти у изненадном тренутку док се вози бицикл само естетска реакција и да такав доживљај мора да буде ирелевантан за ону посвећеност коју аутентични брак подразумева и за ауторитет моралних правила која дефинишу брак. Али, сада, одакле етичко има ту врсту ауторитета?

Да бисмо одговорили на ово питање, размотрите коју врсту ауторитета има било који принцип чији ауторитет ми можемо да изаберемо или не. На пример, ја могу да изаберем да поштујем режим аскетизма и поста и ја то могу да урадим због, рецимо, здравствених разлога или религиозних. Ауторитет који овакви принципи имају потиче из мог избора. Уколико су то добри разлози, принципи имају одговарајући ауторитет; уколико су то слаби разлози, и принципи су у исто ме-

ри лишени ауторитета. Одатле би следило да би принцип избора за који се не могу дати никакви разлози био принцип лишен ауторитета. И заиста, могао бих да прихватим такав принцип из хира или каприца или ради неке произвољне сврхе – мени се једноставно свиђа да се понашам на тај начин – али ако изаберем да напустим тај принцип кад год ми одговара, ја бих онда у потпуности био слободан да то и учиним. Овакав принцип – а то би можда било натезање језика да га зовемо принципом – јасно, изгледало би да припада Кјеркегоровој естетској сferи.

Али, сада јасно произилази да је суштина учења *Enten-Eller* та да принципе који описују етички начин живота треба прихватити *без разлога* већ на основу избора који лежи изван разлога јер ми управо избор рачунамо као разлог. Ипак, етичко треба да има ауторитет над нама. Али, како оно што ми прихватамо због тавог једног разлога има било какав ауторитет над нама? Противречност у Кјеркегоровом учењу је очигледна. Неко би могао на ово да одговори да се ми карактеристично позивамо на ауторитет када немамо никакве разлоге; на пример, ми бисмо се могли позвати на ауторитет чувара хришћанског откровења управо у оном тренутку када се ум урушава. Тако, схватање ауторитета и схватање ума нису, као што мој аргумент сугерише, тесно повезани, већ су, у ствари, међусобно искључиви. Ипак, овај појам ауторитета као инстанце која искључује ум, као што сам већ приметио, јесте сам карактеристично, чак иако не искључиво, модеран појам, створен у култури у којој је појам ауторитета стран и мрзак тако да се позивања на ауторитет чине ирационалним. Али, традиционалан ауторитет етичког у култури коју је Кјеркегор наследио није био овако произвољан. А управо се овај традиционалан појам ауторитета мора инкарнирати у етичком да би оно било онакво како га Кјеркегор описује. (Није изненађујуће да, управо као што је Кјеркегор први описао појам радикалног избора, исто су тако у Кјеркегоровим списима прекинуте везе између ума и ауторитета.)

Ја онда тврдим да постоји дубока некохерентност у *Enten-Eller*; ако етичко има неку основу, њу не може пружити појам радикалног избора. Међутим, пре него што одговорим на питање зашто је Кјеркегор морао да падне на ту некохерентну позицију, дозволите ми да уочим трећу особину *Enten-Eller*.

То је конзервативан и традиционалан карактер Кјеркегоровог објашњења етичког. У нашој сопственој култури утицај схватања радикалног избора се огледа у нашим дилемама око тога *које* етичке принципе да изаберемо. Ми смо скоро не-подношљиво свесни ривалских моралних алтернатива. Али, Кјеркегор комбинује појам радикалног избора са неупитним схватањем *оног правог* етичког. Држање обећања, говорење истине и добронамерност оличени у универзализабилним моралним принципима схватају се на веома једноставан начин; етички човек нема велике проблеме са интерпретацијом када је једном направио свој почетни избор. Приметити ово значи приметити да Кјеркегор пружа ново практично и филозофско утемељење за један старији и наслеђени начин живота. Можда управо ова комбинација новости и традиције објашњава некохерентност која постоји у срцу Кјеркегорове позиције. И сигурно је да је, тврдићу, управо ова дубоко некохерентна комбинација новог и наслеђеног логички исход просветитељског пројекта обезбеђења рационалног утемељења и оправдања морала.

Да бисмо разумели зашто је то тако, морамо се вратити од Кјеркегора Канту. Због Кјеркегорове сопствене непрекидне полемике против Хегела, сувише је лако не приметити Кјеркегорова позитивна дуговања Канту. Али, у ствари, Кант је тај који скоро у свакој области припрема филозофску сцену за Кјеркегора. Управо Кантово третирање доказа за постојање Бога и његово схватање онога што сачињава умну религију пружа кључни део контекста за Кјеркегорово објашњење хришћанства; и подједнако Кантова филозофија морала представља суштинску позадину Кјеркегоровог третирања етичког. Није тешко препознати у Кјеркегоровом приказу естетског начина живота верзију књижевног генија Кантовог приказа склоности – шта год друго мислили да је Кант био, а тешко је преувеличати његово достигнуће, он сигурно *није* био књижевни геније као било који други филозоф у историји. Ипак, из Кантовог поштеног и непретенциозног немачког потиче Кјеркегоров елегантан али не увек транспарентан дански.

У Кантовој филозофији морала централну улогу играју две привидно једноставне тезе: ако су правила морала умна, она морају да буду иста за сва умна бића подједнако као што

су то правила аритметике; и ако правила морала обавезују сва умна бића, онда контингентна способност таквих бића да их остваре мора бити неважна – оно што је битно јесте њихова воља да их остваре. Према томе, пројекат откривања рационалног оправдања морала једноставно јесће пројекат откривања рационалног теста који ће разликовати оне максиме које су први израз моралног закона када оне одређују вољу од максима које то нису. Наравно, сам Кант уопште не сумња које су максиме израз моралног закона; обични морални мушкарци и жене нису морали да чекају да им филозофија каже у чему се састоји добра воља и Кант никада није ни за тренутак сумњао да су максиме које је он научио од својих сопствених честитих родитеља управо оне које рационални тест треба да оправда. Тако је садржај Кантовог морала био подједнако конзервативан као и Кјеркегоров, и то једва да изненађује. Иако се Кантово лутеранско детињство у Кенигсбергу одвијало стотину година пре Кјеркегоровог лутерanskог детињства у Копенхагену, обојица су наследила исту врсту морала.

Кант, онда, има, с једне стране, скуп максима а, с друге, схватање какав рационални тест за максиме мора да буде. Каکво је то схватање и откуда оно потиче? Ми најбоље можемо да дамо одговор на ова питања ако размотримо зашто Кант одбацује две концепције овог теста које су биле веома утицајне у европској традицији. С једне стране, Кант одбацује схватање теста предложене максиме по којем је битно да ли би прихваташте максиме напослетку довело до среће умног бића. Кант не сумња да сви људи заиста желе срећу; и он не сумња да је највише добро које се може замислити појединачево морално савршенство крунисано срећом коју он заслужује. Али он, ипак, верује да је наше схваташање среће сувише магловито и непостојано да би оно представљало поузданог моралног водича. Штавише, било које правило смишљено да обезбеди нашу срећу било би израз правила које важи само условно; оно би подучавало да се ради то-и-то ако би и уколико би такво-и-такво поступање, у ствари, водило до среће као резултата; док Кант сматра да сваки прави израз моралног закона има безусловни категорички карактер. Он нам не заповеда хипотетично; он нам једноставно заповеда.

Морал онда не може да се заснива на нашим жељама; али се он исто тако не може заснивати на нашим религиозним вेровањима. Јер, друго традиционално схватање које Кант одбацује је оно према којем је тест дате максиме или правила то да ли је то Божија заповест. По Кантовом схватању, из чињенице да нам Бог заповеда да урадимо то-и-то никад не може да следи да ми треба да урадимо то-и-то. Да бисмо оправдано могли да дођемо до таквог закључка, ми бисмо та-коће морали да знамо да ми увек треба да радимо оно што нам Бог заповеда. Али, ово последње не бисмо могли да зна-мо уколико не бисмо сами поседовали стандард моралног просуђивања независан од Божије заповести помоћу којег бисмо могли да просудимо Божије поступке и речи и тако установимо да су ови потоњи морално достојни уважавања. Али, очигледно је да – ако поседујемо овакав стандард, Божије заповести ће нам бити сувишне.

Ми већ можемо да приметимо извесне упадљиве и очи-гледне карактеристике Кантове мисли које је чине непосред-ним Кјеркегоровим претечом. Сфера у којој се трага за сре-ћом је оштро одвојена од сфере морала, а за узврат су обе подједнако оштро одвојене од сфере божанског морала и Божијих заповести. Штавише, морална правила нису само она иста правила која ће касније конституисати етичку област код Кјеркегора; већ она треба да надахну человека истом вр-стом поштовања. Ипак, док је Кјеркегор видео основу мора-ла у избору, Кант је види у уму.

Практичан ум, по Кантовом мишљењу, не употребљава ниједан критеријум који му придолази споља. Он се не пози-ва ни на један садржај који потиче из искуства; отуда Канто-ви независни аргументи против употребе среће или позива-ња на откривену Божију вољу само појачавају становиште које већ имплицира Кантово схватање функције и моћи ума. Принципи који су универзални, категорички и изнутра кон-зистентни потичу из суштине ума. Отуда ће умна моралност засновати принципе којих и могу и треба да се придржавају сви људи независно од околности и услова и које би могао до-следно да поштује сваки умни субјект у свакој прилици. Тест за предложену максиму се онда може лако формулисати: да ли можемо или не можемо доследно да желимо да свако тре-ба увек да поступа у складу с њом?

Како ми треба да одлучимо да ли је овај покушај да формулишемо одлучујући тест за максиму морала успешан или не? Сам Кант покушава да покаже да максиме као што су „Увек говори истину”, „Увек држи обећања”, „Буди добро-намеран према невољнима” и „Не почини самоубиство” пролазе његов тести, док максиме као што је „Држи обећања само кад ти то одговара” то не чине. Међутим, у ствари, чак и да би пружио привид доказивања наведеног, он мора да употреби озлоглашено слабе аргументе чији је врхунац његова тврђња да је сваки човек који жели максиму „Убију се кад изгледи бола надмашују изгледе среће” недоследан, јер такво хтење „противречи” импулсу према животу који је усађен у све нас. То је исто као када би неко тврдио да је сваки човек који жели максиму „Увек ћу кратко шишати своју косу” недоследан, јер такво његово хтење „противречи” импулсу за раст косе који је усађен у све нас. Али, не важи да само сопствени Кантови аргументи укључују велике грешке. Веома је лако видети да многе неморалне и тривијалне не-моралне максиме пролазе Кантов тести исто тако убедљиво – а у неким случајевима и још убедљивије – од моралних максима које Кант хоће да подржи. Тако ће максиме „Држи сва своја обећања током читавог свог живота осим једног”, „Прогањај све оне који се придржавају погрешних религиозних веровања” и „Увек једи дагње понедељком у марта” све проћи Кантов тести, јер се све могу доследно универзализовати.

Овом се може одговорити да – ако ово следи из онога што је Кант рекао, то не може бити оно што је Кант мислио. Извесно је и очигледно је да то није оно што је Кант себи предочио, јер је он сам веровао да овај његов тести конзистентне универзализабилности има дефинишући морални садржај који ће искључити такве универзалне и тривијалне максиме. Кант је у ово веровао зато што је веровао да је његова формулатија категоричког императива у смислу универзализабилности еквивалентна сасвим различитој формулатији: „Увек поступај тако да третираш човештво, било у својој сопственој било у личности других, као циљ а не као средство”.

Јасно је да ова формулатија заиста има морални садржај иако он није веома прецизан ако му се не дода доста даљег објашњења. Оно што Кант мисли под третирањем некога пре као циља него као средства, чини се да је следеће – као што

сам приметио раније користећи Кантову филозофију морала да нагласим контраст са емотивизмом. Ја могу да предложим неки поступак некоме – или тако што ћу му понудити разлоге да тако поступи, или тако што ћу покушати да утичем на њега на не-рационалне начине. Чинећи ово прво, третирам га као умну вољу достојну истог поштовања које дугујем себи јер нудећи му разлоге, ја му нудим безлично разматрање које он треба да процени. Оно што један разлог чини добрым разлогом нема никакве везе са тим ко га изговара у датој прилици; и све док субјект не одлучи за себе да ли је разлог добар или не, он нема разлога да дела. Насупрот томе, употреба нерационалног наговарања представља покушај да субјекта учним пуким инструментом *своје* воље без било каквог обзира за *његову* рационалност. Тако оно што Кант заповеда је оно у чему је дуга линија филозофа морала следила Платона из *Горђије* у заповедању. Али, Кант нам не даје ниједан добар разлог да прихватимо ову позицију. Ја могу без било какве недоследности да јој се ругам; максима „Нека свако осим мене буде третиран као средство“ може бити неморална, али она није недоследна и чак нема никакве недоследности у хтењу света egoиста од којих би сви живели у складу са овом максимом. Могло би бити незгодно за сваког ако би сви живели у складу са овом максимом, али то не би било немогуће, а позивати се на разматрање погодности би у сваком случају значило увести оно разумно позивање на срећу које Кант тежи да елиминише из свих разматрања морала.

Према томе, пропада покушај да се оно што Кант сматра максимама морала заснује на ономе што Кант сматра умом, исто тако извесно као што је пропао и Кјеркегоров покушај да открије њихов темељ у чину избора; а ова два неуспеха су тесно повезана. Кјеркегор и Кант се слажу у свом схватању морала, али Кјеркегор наслеђује то схватање заједно са разумевањем да је пројекат рационалног оправдања морала пропао. Кантов неуспех снабдева Кјеркегора његовим исходиштем: требало је призвати чин избора да би он обавио посао који ум није могао. А, ипак, ако схватимо кјеркегоровски избор као сурогат за кантовски ум, ми такође морамо да схватимо да је Кант исто тако реаговао на једну ранију филозофску епизоду, да је Кантово позивање на ум било историјски наследник и настављач Дидроовог и Хјумовог позивања на

жељу и страсти. Кантов пројекат је био историјски одговор на њихов неуспех као што је Кјеркегор био на његов. Где су корени тог ранијег неуспеха?

Пре свега, треба да приметимо да су Дидро и Хјум у великој мери делили оно гледиште које су у погледу садржине морала заузели Кјеркегор и Кант; и то је утолико више изненадујуће зато што су, за разлику од Кјеркегора и Канта, волели о себи да мисли као о филозофским радикалима. Ипак, какви год били њихови радикални гестови, и Хјум и Дидро су у великој мери и највећим делом били морални конзервативци. Хјум је спреман да укине традиционалну хришћанску забрану самоубиства, али његова схватања и обећања и власништва су исто тако бескомпромисна као и Кантова; Дидро изјављује да он верује да се базична људска природа и открива и да се њој најбоље служи оним што он описује као промискуитетну сексуалнот Полинежана, али је веома јасан у погледу тога да Париз није Полинезија и у *Le Neveu de Rameau moi, philosophe*, са којим се старији Дидро тако очигледно идентификује, он је конвенционални *буржоаски* моралиста са подједнако озбиљним схватањем брака, обећања, говорења истине и савесности, као и било који присталица кантовске дужности или кјеркегоровског етичког. И то није била само Дидроова теорија; он је своју сопствену ћерку васпитавао као *bon bourgeois* из свог дијалога. У облику персоне *philosophaea*, он сматра да ћемо, ако сви будемо у модерној Француској следили своје жеље, са просвећеним разумевањем дугорочног интереса, увидети да су конзервативна морална правила у великој мери правила која ће оправдати позивање на њихову основу у жељама и страстима. На ово млађи Рамо има три одговора.

Прво, зашто бисмо уопште узимали у обзир дугорочан интерес ако је непосредност довољно примамљива? Друго, не имплицира ли *philosopheoovo* гледиште да ми, чак дугорочно, треба да се покоравамо моралним правилима само онда и само онолико колико она служе нашим жељама? И треће, није ли то заиста мудрост света да сваки појединац, свака класа слуша своје жеље и да би их задовољила, напада сваког другог? Тамо где *philosophe* види принцип, породицу, добро уређени природни и друштвени свет, Рамо види рафиниране маске за самољубље, завођење и грабљење.

Изазов који Рамо износи *philosopheu* не може се, наравно, решити унутар услова Дидроове сопствене мисли. Наиме, оно што њих раздава јесте управо питање које наше жеље треба признати као легитимне водиче поступања, а које, с друге стране, треба спречити, осујетити или преваспитати. Јасно је да се на ово питање не може одговорити покушајем да се употребе саме наше жеље као нека врста критеријума. Управо зато што сви ми имамо, актуално или потенцијално, бројне жеље од којих су многе у сукобу и међусобно инкомпабилне, ми морамо да одлучимо између ривалских претензија ривалских жеља. Ми морамо да одлучимо у ком правцу да васпитавамо своје жеље, како да уредимо мноштво импулса, доживљених потреба, осећања и сврха. Отуда она правила која нам омогућавају да се одлучимо између претензија наших жеља и да их уредимо – укључујући и правила морала – не могу сама да произилазе из жеља међу којима она треба да арбитрирају или да се правдају позивањем на њих.

Сам Дидро је другде – у *Додаїку Бүгенвиловом юштовању* – покушао да направи разлику између оних жеља које су човеку прирођене (жеље којима се покоравају имагинарни Полинежани из његове приче) и оних вештачки образованих и искварених жеља које цивилизација усагђује у нас. Али, са мим чином прављења ове дистинкције он подрива свој сопствени покушај да основу за морал нађе у људској физиолошкој природи. Наиме, он сам је приморан да нађе разлоге за разликовање које постоји између жеља. У *Додаїку* он је у стању да избегне суочавање са импликацијама своје сопствене тезе, али у *Le Neveu de Rameau* он приморава себе да призна да постоје ривалске и инкомпабилне жеље и ривалска и инкомпабилна уређења жеља.

Ипак, Дидроов неуспех није, наравно, само његов. Исте тешкоће које спречавају Дидроа да оправда морал није могло да избегне ни филозофски рафинираније објашњење које је дао Хјум; а Хјум тако убедљиво излаже свој аргумент како би се то само могло замислити. Попут Дидроа, он разумева одређене моралне судове као изразе осећања, страсти; јер нас страсти, а не ум, покрећу на акцију. Али, он, такође, попут Дидроа, признаје да се приликом моралног просуђивања ми позивамо на општа правила и он тежи да их објасни пока-

зујући како нам она могу користити и помоћи у достизању оних циљева које су нам страсти поставиле. У основи овог становишта лежи имплицитно или непризнато схватање стања страсти код нормалног и оног ког бисмо могли назвати, али не смео због Хјумовог схватања ума, разумним човеком. И у својој *Историји* и у свом *Истраживању* он третира страсти „ентузијаста“ и, још одређеније, 17-вековних левлера, с једне стране, и католички аскетизам, с друге, као девијантне, апсурдне и – у случају левлера – као злочиначке. Нормалне страсти су оне које има самозадовољни наследник револуције из 1688. Отуда Хјум већ прикривено употребљава неки нормативни стандард – у ствари, веома конзервативан нормативни стандард – да разликује жеље и осећања; и учинивши то, он се отворено излаже оној оптужби коју је Дидро у особи млађег Рамoa изнео против себе у лицу *philosophea*. Али то није све.

Хјум је у *Расправи* поставио питање зашто ми не бисмо имали оправдања да прекршимо правила као што су правда и држање обећања којих се треба држати зато и само зато што она служе нашим дугорочним интересима, и то кад год она не служе нашим интересима и када то кршење неће имати никакве даље лоше последице. Формулишући ово питање, он експлицитно пориче да би било који урођени извор алtruизма и саосећања са другима могао да надокнади недостатке аргумента из интереса и користи. Али, у *Истраживању* он се осећа принуђеним да се позове управо на такав један извор. Како је дошло до ове промене? Јасно је да је Хјумово позивање на саосећање изум смишљен да премости јаз између било којег скупа разлога који би могли да подрже безусловно прихваташе општих и безусловних правила и било којег скупа разлога за радњу или суд који би могли да произиђу из наших партикуларних, променљивих, од околности зависних жеља, осећања и интереса. Касније се Адам Смит позвао на саосећање управо ради исте сврхе. Али, наравно, овај јаз је логички непремостив и „саосећање“ које су користили Хјум и Смит је име за филозофску фикцију.

Оно чemu до сада нисам придао довољно значаја јесте моћ Хјумових негативних аргумента. Оно што Хјума нагони на закључак да се морал мора разумети у смислу, објаснити и

оправдати позивањем на улогу страсти и жеља у људском животу јесте његова почетна претпоставка да је морал или дело ума или дело страсти, а он очигледно убедљиво тврди да он не може бити дело ума. Отуда је он принуђен да закључи да је морал дело страсти сасвим независно и пре свог навођења *било каквих* позитивних аргумената за тај став. Утицај негативних аргумената је подједнако јасан и код Канта и код Кјеркегора. Управо као што Хјум покушава да заснује морал на страстима зато што су његови аргументи искључили могућност његовог заснивања на уму, исто га тако Кант заснива на уму зато што су *његови* аргументи искључили могућност његовог заснивања на страстима, а Кјеркегор га заснива на фундаменталном избору лишеном критеријума због онога што он сматра да је убедљива природа разлога који искључују и ум и страсти.

Тако је оправдање сваке позиције кључним делом почивало на неуспеху друге две и испоставља се да је укупан збир ефикасне критике сваке наведене позиције од оних других неуспех свих. Пројекат пружања рационалног оправдања за морал је дефинитивно пропао; и од тада морал наше претходеће културе – а касније и наше сопствене – нема никакво јавно, заједнички прихваћено образложење или оправдање. У свету секуларне рационалности религија више није могла да пружи такву заједничку позадину и утешење моралног дискурса и деловања; а неуспех филозофије да пружи оно што религија више није могла да прибави био је важан узрок што је филозофија изгубила своју централну културну улогу и постала маргинална, уско академска дисциплина.

Зашто савременици тог неуспеха нису схватили његов значај? Ово питање треба да испитамо много потпуније у каснијој фази аргументације. За сада ћу само приметити да је општа образована јавност била жртва културне историје која их је заслепила у погледу своје сопствене праве природе; и филозофи морала су почели да воде своје расправе у много већој изолацији од јавности него раније. И, заиста, све до данас, Кјеркегору, Канту и Хјуму не недостају талентовани, академски следбеници у чијој је расправи најзначајнија карактеристика континуирана моћ само негативних аргумента једне традиције против оне друге. Али, пре него што

можемо да схватимо било значај неуспеха да се пружи заједничко, јавно, рационално оправдање морала, било зашто тај значај није схваћен или у то време или касније, мораћемо да стекнемо много мање површно разумевање тога зашто је овај пројекат пропао и која је суштина тог неуспеха.

5. ЗАШТО ЈЕ ПРОСВЕТИЉЕСКИ ПРОЈЕКАТ ОПРАВДАЊА МОРАЛА МОРАО ДА ПРОПАДНЕ

До сада сам изнео неуспех пројекта оправдања морала само као неуспех низа одређених аргумента; и ако би то била суштина ствари, могло би изгледати да је проблем само у томе што Кјеркегор, Кант, Дидро, Хјум, Смит и њихови други савременици нису били довољно вешти у конструисању аргумента тако да би адекватна стратегија била да сачекамо док неки моћнији ум не прионе на решавање ових проблема. И баш то је била стратегија академског филозофског света, чак иако би се многи професионални филозофи мало стидели да то признају. Али, претпоставимо, у ствари, што би било веома вероватно, да је неуспех 18- вековног и 19-вековног пројекта био сасвим друге врсте. Претпоставимо да су аргументи Кјеркегора, Канта, Дидроа, Хјума, Смита и осталих пропали због извесних заједничких карактеристика које потичу из њиховог веома специфичног заједничког историјског контекста. Претпоставимо да их не можемо разумети као приложнике безвременој расправи о моралу већ само као наследнике веома специфичне и одређене схеме моралних уверења, схеме чија је унутрашња некохерентност од самог почетка проузроковала неуспех заједничког филозофског пројекта.

Размотрите извесна уверења која су делили сви приложници у овом пројекту. Сви од њих, као што сам приметио раније, до изненађујућег степена се слажу у погледу садржаја и ка-

рактера правила која сачињавају истински морал. Брак и породицу *au fond* у подједнакој мери не доводе у питање ни Дидроов рационалистички *philosophie* ни Кјеркегоров судија Вилхелм; држање обећања и правда су исто тако неприкоснoveni за Хјума као и за Канта. Откуда њима ова заједничка уверења? Очигледно из њихове заједничке хришћанске прошлости у поређењу с којом су разлике између Кантовог и Кјеркегоровог лутеранства, Хјумовог презбiterijанства и Дидроовог католицизма на који је утицао јансенизам релативно беззначајне.

Док се они истовремено увек слажу о природи морала, они се такође слажу и о томе какво би морало да буде рационално оправдање морала. Његове кључне премисе би описивале неку особину или неке особине људске природе; а правила морала би се онда објаснила и оправдала као она правила која биће које поседује управо такву људску природу не би могло а да не прихвати. За Дидра и Хјума релевантне особине људске природе су карактеристике страсти; за Канта релевантна особина људске природе је универзалан и категорички карактер извесних правила ума. (Кант, наравно, пориче да се „морал заснива на људској природи”, али оно што он подразумева под „људском природом” је пука физиолошка не-рационална страна човека.) Кјеркегор више уопште не покушава да *oправда* морал; али, његово објашњење има управо исту структуру као и објашњења Канта, Хјума и Дидра, осим што се тамо где се они позивају на карактеристике страсти или ума, он позива на оно што сматра карактеристикама фундаменталне одлуке.

Тако сви ови писци учествују у пројекту конструисања вављаних аргументата који ће их одвести од премиса које се тичу људске природе, како је они разумеју, до закључака о ауторитету моралних правила и поука. Желим да тврдим да је било који пројекат овог облика морао да пропадне због неизбрисиве дискрепанције између њиховог заједничког схватања моралних правила и поука, с једне стране, и онога што им је било заједничко – упркос многим великим разликама – у њиховом схватању људске природе, с друге. Оба схватања имају своју историју и њихов однос се може разумети само у светlosti te историје.

Размотрите прво општу форму моралне схеме која је историјски предак оба схватања, моралне схеме која је у многим разноликим облицима и са бројним супарницима дуго доминирала европским средњим веком од 12. века надаље, схема која је обухватала и класичне и теистичке елементе. Њена основна структура је оно што је Аристотел анализирао у *Нicomаховој етици*. Унутар те телеолошке схеме постоји фундаменталан контраст између онога-што-човек-слушају-јесте и онога-што-би-човек-могао-да-буде-ако-би-остварио-своју-суштинску-природу. Етика је наука која треба да омогући људима да схвате како да пређу из претходног у потоње стање. Према томе, етика, по овом схватању, претпоставља неко објашњење потенцијалности и чина, неко објашњење суштине човека као рационалне животиње и, изнад свега, неко објашњење људског *штелоса*. Правила која нам наређују да негујемо различите врлине и забрањују пороке, као њихове пандане, подучавају нас како да пређемо из могућности у чин, како да остваримо своју праву природу и како да достигнемо своју праву сврху. Ако бисмо пркосили њима, то би значило да ћемо бити осуђени и непотпуни, да не ћемо успети да остваримо оно добро рационалне среће, трагање за којом специфично припада нама као врсти. Жеље и осећања које поседујемо треба уредити и васпитати употребом таквих правила и неговањем оних облика поступања која прописује проучавање етике; ум нас подучава и у погледу тога који је наш прави циљ и како да га постигнемо. Тако имамо троструку схему у којој је људска-природа-каква-слушају-јесте (људска природа у свом сировом стању) у почетку неспојива и у нескладу са етичким правилима и треба је преобразити подучавањем практичног ума и искуства у људску-природу-каква-би-она-могла-да-буде-ако-би-остварила-свој-*штелос*. Сваки од три елемента ове схеме – схватање сирове људске природе, схватање правила рационалне етике и схватање људске-природе-каква-би-она-могла-да-буде-ако-би-остварила-свој-*штелос* – захтева позивање на друга два да би се његов статус и функција разумели.

Ова схема се компликује и трпела је додатке, али који је нису суштински изменили, када се постави унутар оквира теистичких веровања – било хришћанских, као код Томе Аквинског, било јеврејских, код Мајмонида, било исламских, као

код Ибн Рушдија. Правила етике се сада морају разумети не само као телеолошке заповести већ, такође, и као изрази божанског закона. Таблица врлина и порока морала је да се преправи и да јој се још нешто дода, а појам греха је додат аристотеловском појму грешке. Божији закон захтева нову врсту поштовања и страхопоштовања. Прави човеков циљ се не може више остварити у потпуности на овом свету већ само на другом. Ипак, трострука схема сирове људске-природе-каква-слушајно-јесте, људске-природе-каква-би-могла-да-буде-ако-би-остварила-свој-*штелос* и правила рационалне етике као средство прелаза из једног стања у друго, остаје централна за теистичко разумевања вредносног мишљења и суђења.

Тако морални исказ, током читавог овог периода у којем доминира теистичка верзија класичног морала, има и двоструку поенту, и сврху, и двоструки стандард. Рећи шта неко треба да ради значи истовремено рећи за коју се врсту поступка подразумева да ће у овим околностима водити до човековог правог циља и рећи шта закон, који проистиче од Бога и који се схвата умом, заповеда. Тако се моралне реченице употребљавају унутар овог оквира као тврђње које су истините или лажне. Већина средњовековних заговорника ове схеме је, наравно, веровала да је она сама део Божијег откровења, али такође и откриће ума које се може рационално бранити. Међутим, ово велико подручје слагања не преживљава појаву протестантизма и јансенистичког католицизма – и њихових позних средњовековних претходника, јер они отеловљују ново схватање ума. (Мој аргумент у овој ствари и другим стварима дубоко дугује и прилично се разликује од аргумента Anscombea 1958.)

Ум не може да пружи, тако тврде ови нови теолози, *никакво* исправно разумевање човековог правог циља; ову моћ ума је уништио човеков пад. „Si Adam integer stetisset”, мисли Калвин, ум би могао да игра улогу коју му је Аристотел приписао. Али, сада је ум немоћан да исправи наше страсти (није неважно да су ставови Хјума ставови човека који је био васпитан као калвениста). Ипак, контраст између човека-какав-слушајно-јесте и човека-какав-би-могао-да-буде-ако-би-остврио-свој-*штелос* остаје, а божански морални закон је још увек онај учитељ који нас покреће из претходног у потоње

станове, чак иако нам само милост омогућује да одговоримо и поштујемо његова правила. Јансениста Паскал се налази на особено значајној тачки у развоју ове историје. Наиме, Паскал је схватио да је протенстантско-јансенистичко схватање ума у значајним погледима истоветно са схватањем ума које је прихватио највећи део иновативне 17-вековне филозофије и науке. Ум не поима суштине или прелазе из могућности у чин; ови појмови припадају презреој концептуалној схеми схоластике. Отуда антиаристотеловска наука строго ограничава моћи ума. Ум је рачунџијски; он може да процени чињеничке истине и математичке односе, али ништа више. Према томе, у области праксе он може да говори само о средствима. О циљевима мора да ћути. Ум чак не може, као што је Декарт веровао, да побије скептицизам; и отуда је централно достигнуће ума, по Паскаловом мишљењу, признање да се наша веровања, у крајњем смислу речи, заснивају на природи, обичају и навици.

Паскаово упадљиво антиципирање Хјума (и пошто ми зnamо да је Хјум био упознат са Паскаловим списима, можда је вероватно веровати да је овде реч о директном утицају) указује на начин на који је овај појам ума задржао своју моћ. Чак и Кант задржава његове негативне карактеристике; ум за њега, подједнако као и за Хјума, не може да распозна никакве суштинске природе и никакве телесолошке карактеристике у објективном свету који треба да проучава физика. Тако њихова неслагања о људској природи коегзистирају са упадљивим и значајним слагањима, а оно што важи за њих исто тако важи и за Дидроа, Смита и Кјеркегора. Сви они одбацију било какво телесолошко схватање људске природе, свако схватање човека по којем он има суштину која дефинише његову праву сврху. Али, разумети ово, значи разумети зашто је њихов пројекат налажења основа за морал морао да пропадне.

Морална схема која обликује историјски контекст њихове мисли имала је, као што смо видели, структуру која захтева три елемента: сирову људску природу, човек-какав-би-могао-да-буде-ако-би-остварио-свој-*ÿhelos* и морална правила која му омогућавају да пређе из једног стања у друго. Али, заједничка последица секуларног одбацивања и протестантске и католичке теологије и научног и филозофског одбацива-

ња аристотелијанизма била је да да се елиминисало свако схватање човека-какав-би-могао-да-буде-ако-би-остварио-свој-*тшелос*. С обзиром на то да је сва суштина етике – и као теоријске и као практичне дисциплине – да омогући човеку да пређе из свог садашњег стања у стање своје праве сврхе, елиминисање било каквог појма суштинске људске природе и, заједно с тим, напуштање било каквог појма *тшелоса* оставља за собом моралну схему која се састоји од два преостала елемента, чији је однос постао сасвим нејасан. С једне стране, постоји известан садржај морала: скуп заповести које су лишене свог телеолошког контекста. С друге стране, постоји извесно схватање сирове-људске-природе-каква-она-јесте. Пошто су моралне заповести извorno припадале схеми у којој је њихов циљ био да исправе, побољшају и васпитају ту људску природу, јасно је да оне више неће бити такве какве би могле да буду када би се извеле из истинитих исказа о људској природи или када би се правдале на неки други начин позывањем на њене карактеристике. Овако схваћене моралне заповести ће вероватно бити оне према којима ће овако схваћена људска природа показивати снажне тенденције да их не поштује. Тако су се 18-вековни филозофи морала упустили у неизбежно неуспешан пројекат; јер, они су, заиста, покушали да нађу рационалну основу за своја морална уверења у карактеристично схваћеној људској природи, наследивши, с једне стране, скуп моралних заповести и, с друге стране, схватање људске природе, који су концептирани изричito тако да буду у несагласју један с другим. Ово несагласје нису уклонила њихова изменењена уверења о људској природи. Они су наследили некохерентне фрагменте некада кохерентне схеме мишљења и деловања, и с обзиром на то да нису схватили своју сопствену особену историјску и културну ситуацију, они нису могли да схвате немогући и донкихотовски карактер свог самонаметнутог задатка.

Ипак, можда је израз „нису могли да схвате“ сувише јак; јер, ми можемо да рангирамо 18-вековне филозофе морала по томе колико су се они много приближили овом схватању. Ако то урадимо, открићемо да су Шкоти Хјум и Смит најмање самокритични, вероватно због тога што се они већ осећају удобно и самозадовољно унутар епистемолошке схеме британског емпиризма. И заиста, Хјум је преживео нешто врло

слично нервном слому пре него што је могао да прихвати ту схему; али никаква назнака овог слома не постоји у његовим списима о моралу. Нити се било какав траг нелагодности појављује у оним списима које је Дидро објавио за време свог живота; ипак, у *Le Neveu de Rameau*, једном од рукописа који је после његове смрти пао у руке Катарине Велике и који је морао да се прокријумчари из Русије да би био објављен 1803, налазимо оштрију и проницљивију критику целог пројекта 18-вековне филозофије морала него што ју је изложио било који спољни критичар просветитељства.

Ако је Дидро далеко ближи схватању слома тог пројекта од Хјума, Кант је ближи од обојице. Он заиста тражи утемељење морала у универзализабилним прописима оног истог ума који се манифестије и у аритметици и у моралу; и упркос његовим замеркама против заснивања морала у људској природи, његова анализа природе људског ума је основа за његово сопствено рационално објашњење морала. Ипак, у другој књизи своје друге *Критике* он заиста признаје да без телеолошког оквира цео пројекат морала постаје неразумљив. Овај телеолошки оквир се излаже као „претпоставка чистог практичког ума“. Његова појава у Кантовој филозофији морала је изгледала његовим 19-вековним читаоцима, као што су Хајне и касније неокантовци, као произвољан и неоправдани уступак становиштима која је он већ био одбацио. Ипак, ако је моја теза исправна, Кант је био у праву; и заиста, морал је у 18-ом веку, као ствар историјске чињенице, претпостављао нешто врло слично телеолошкој схеми Бога, слободе и среће као коначне крунне врлине коју Кант предлаже. Одвојте морал од тог оквира и ви више нећете имати морал; или ћете бар радикално преобразити његов карактер.

Ова промена карактера која произилази из нестајања било какве везе између моралних правила и чињеница о људској природи већ се појавила у списима самих 18-вековних филозофа морала. Наиме, иако је сваки од писаца којима смо се бавили покушао у својим позитивним аргументима да заснује морал на људској природи, сваки се у својим негативним аргументима кретао ка све неограниченостијој верзији тврђење да никакав ваљан аргумент не може да иде од чисто чињеничких премиса ка било каквом моралном или вредносном закључку – што је принцип који, када се једном прихвати, пред-

ставља епитаф за целокупан њихов пројекат. Хјум још увек изражава ову тврђњу пре у облику сумње него позитивне тврђње. Он примећује да у „сваком систему морала који сам досад упознао” аутори прелазе од тврдњи о Богу или људској природи на моралне судове: „уместо уобичајених копула исказа *јесте* и *није*, ја нисам наишао ни на један исказ који није повезан једним *треба* или *не треба*” (*Treatise* III.i.1). И онда он захтева „да се мора навести разлог за оно што изгледа сасвим несхватљиво, тј. како се ова нова релација може дедуктовати из других које су сасвим различите од ње”. Исти општи принцип, који се више не изражава као питање већ као тврђња, појављује се у Кантовом инсистирању да се заповести моралног закона не могу извести из било ког скупа исказа о људској срећи или о Божијој вољи, и онда поново у Кјеркегоровом објашњењу етичког. Какав је значај ове опште тврђње?

Неки каснији филозофи морала су отишли толико далеко да су описивали тезу да из скупа чињеничких премиса никакав морални закључак ваљано не следи као „истина логике” мислећи да се он може извести из неког општијег принципа, што су неки средњовековни логичари формулисали као тврђњу да у ваљаном аргументу ништа не може да се појави у закључку што већ није било у премисама. А, ови филозофи сугеришу, у аргументу у којем се покушава да се морални или вредносни закључак изведе из чињеничких премиса нешто што није у премисама, наиме морални или вредносни елемент, појавиће се у закључку. Отуда сваки такав аргумент мора да пропадне. Ипак, у ствари, наводно неограничено општи логички принцип од којега све ове тврдње зависе је лажан – а схоластичка изрека важи само за аристотеловски силогизам. *Има* неколико врста ваљаних аргумента у којима неки елемент може да се појави у закључку који не постоји у премисама. Прајоров противпример овом наводном принципу адекватно илуструје његов слом; из премисе „Он је поморски капетан” ваљано се може извући закључак да „Он треба да ради све што поморски капетан треба да ради”. Овај противпример показује не само да не постоји општи принцип наведене врсте, већ он сам по себи показује оно што је бар граматичка истина – једна „јесте” премиса *може* понекад да повлачи за собом један „треба да” закључак.

Међутим, заступници становишта да „нема ’треба’ из ’јесте’” лако би могли да парирају делу тешкоће коју ствара Прајоров пример реформулишући своју сопствену позицију. Оно што су они намеравали да тврде, они би могли да формулишу; и вероватно би тако и формулисали тврђњу да се ниједан закључак са суштинским вредносним и моралним садржајем – а закључак у Прајоровом примеру сигурно нема било какав такав садржај – не може извести из чињеничког премиса. Ипак, они би се и даље суочавали са проблемом – зашто би било ко прихватио њихову тврђњу. Наиме, они су признали да се она не може извести из било којег неограниченог општег логичког принципа. Ипак, њихова тврђња можда још увек има тежину, али та тежина потиче из особеног, у 18-ом веку новог, схватања моралних правила и судова. То јест, она може да изведе принцип чија ваљаност не произилази из неког општег логичког принципа већ из значења кључних употребљених речи. Претпоставите да су се током 17-ог и 18-ог века променили значење и импликације кључних термина који се употребљавају у моралним исказима; тако би се могло испоставити да оно што су некад били ваљани закључци од одређене моралне премисе или закључка, или ка њима, више не би могли да буду ваљани закључци од онога или ка ономе што изгледа да је иста чињеничка премиса или морални закључак. Наиме, оно што су, у извесном смислу, били исти изрази, исте реченице, сада ће имати различито значење. Али, да ли ми, у ствари, имамо било какав доказ за овакву промену значења? Да бисмо одговорили на ово питање, корисно је размотрити другу врсту противпримера тези да „Нема ’треба’ закључака из ’јесте’ премиса”. Из оваквих чињеничког премиса као што су „Овај сат исувише нетачно и неправилно показује време” и „Овај сат је сувише тежак да бих га удобно носио”, ваљано следи вредносни закључак „Ово је лош сат”. Из таквих чињеничког премиса као што су „Он има бољи принос усева по ару од свих других пољопривредника у околини”, „Он има најефикаснији програм обнове земље који је до сада познат” и „Његова стока добија све прве награде на пољопривредним приредбама”, ваљано следи вредносни закључак да је „Он добар пољопривредник”.

Оба од ових аргумента су ваљана због посебне природе појмова сата и пољопривредника. Овакви појмови су функ-

ционални појмови; то јест, ми дефинишемо и реч „сат” и реч „пољопривредник” у смислу сврхе или функције којој се од сата или пољопривредника карактеристично очекује да служе. Из тога следи да се појам сата не може дефинисати независно од појма доброг сата нити да се појам пољопривредника може дефинисати независно од појма доброг пољопривредника; и тако критеријум да нешто јесте сат и критеријум да нешто јесте добар сат – а то исто важи за „пољопривредника” и за све друге функционалне појмове – нису међусобно независни. Сада је очигледно да су оба скупа критеријума – што доказују примери изнети у последњем одељку – чињенички. Отуда било који аргумент који иде од премиса које тврде да су адекватни критеријуми задовољени до закључка који тврди да је „То добро тако-и-тако”, где „тако-и-тако” изабира једну ставку коју је спецификовao функционални појам, биће ваљан аргумент који полази од чињеничкx премиса и креће се ка вредносном закључку. Тако ми можемо поуздано да тврдимо да, ако нека поправљена верзија принципа „Нема ’треба’ закључка из ’јесте’ премиса” треба да важи, она из свог обима мора да искључи аргументе који обухватају функционалне појмове. Али, то снажно сугерише да су они који инсистирају да су *сви* морални аргументи обухваћени обимом таквог принципа то можда радили стога што они узимају здраво за готово да *ниједан* морални аргумент не обухвата функционалне појмове. Ипак, морални аргументи унутар класичне, аристотеловске традиције – било у својој грчкој или средњовековној верзији – укључују бар један функционални појам, појам *човека* схваћеног тако да он има суштинску природу и суштинску сврху или функцију; и онда и само онда када је целокупна класична традиција суштински одбачена, морални аргументи су променили свој карактер тако да њих обухвата нека верзија принципа „Нема ’треба’ закључка из ’јесте’ премиса”. То значи да унутар класичне традиције „човек” стоји у истом односу према „добром човеку” као што „сат” стоји према „добром сату” или „пољопривредник” према „добром пољопривреднику”. Аристотел полази, у свом етичком истраживању, од тога да је однос појма „човека” према појму „живети добро” аналоган односу појма „харфисте” према појму „свирати добро харфу” (*Nicomachean Ethics*, 1095a 16). Али, употреба појма „човек”

као функционалног појма је далеко старија од Аристотела и она извorno не потиче из Аристотелове метафизичке биологије. Она је укорењена у облицима друштвеног живота који су теоретичари класичне традиције изражавали. Јер, према схваташњу те традиције, бити човек значи испунити скуп улога од којих свака има своју суштину и сврху: члан породице, грађанин, војник, филозоф, Божији слуга. Тек када је човек почeo да се схвата као појединач који претходи и који је независан од свих улога, појам „човека“ је престао да буде функционалан појам.

Да би ово било тако, други кључни морални термини су бар делимично такође морали да промене своје значење. Односи импликације између извесних врста реченица су морали да се промене. Није реч само о томе да морални закључци не могу да се оправдају на начин како је то некад било могуће; већ губитак могућности оваквог оправдања сигнализира да је дошло до корелативне промене у значењу моралних идома. Тако принцип „Нема ‘треба’ закључка из ‘јесте’ премиса“ постаје неизбежна истина за филозофе чија култура располаже само осиромашеним моралним речником који је резултирао из епизода које сам ја изложио. То што се то сматрало вечном логичком истином био је знак дубоког недостатка историјске свести који је онда утицао на (чак и сада инфицира) сувише велики део филозофије морала. Већ и сама његова почетна објава била је кључни историјски догађај. Он указује како на коначни раскид са класичном традицијом, тако и на одлучујући слом 18-вековног пројекта оправдања морала у контексту наслеђених, али већ некохерентних, фрагмената који су заостали из традиције.

Али, није реч само о томе да су морални појмови и аргументи у том тренутку историје радикално променили своју суштину тако да су они препознатљиво постали непосредни преци нерешивих, бесконачних расправа наше сопствене културе. Такође се десило то да су морални судови променили свој значај и своје значење. Унутар аристотеловске традиције, назватих добрым (где x може да буде, између осталих ствари, особа или животиња, или политика, или стање ствари) значи рећи да је то она врста x коју би изабрао онај који је желео x ради сврхе ради које се x карактеристично тражи. Назвати сат добрым, значи рећи да је то она врста сата коју би

неко изабрао који је желео да му сат покажује тачно време (пре него, рецимо, да га баци мачки). Претпоставка ове употребе речи „добро” јесте да да свака врста предмета који је прикладно назвати добрым или лошим – укључујући особе и поступке – подразумева, као чињеницу, неку дату специфичну сврху или функцију. Према томе, назвати нешто добрым, такође, значи дати чињенички јсказ. Назвати одређени поступак праведним или исправним, значи рећи да је он оно што би добар човек урадио у таквој ситуацији; отуда је и ова врста исказа чињеничка. Унутар ове традиције морални и вредносни искази се могу назвати истинитим или лажним управо на исти начин на који се сви други чињенички искази могу тако назвати. Али, када је једном појам суштинских људских сврха или функција нестало из морала, почиње да се чини невероватним то да се морални судови третирају као чињенички искази.

Штавише, секуларизација морала коју је извело просветитељство довела је у питање статус моралних судова као тобожњих израза божанског закона. Чак и Кант, који још увек схвата моралне судове као изразе универзалног закона, чак и кад би то био закон који сваки рационални субјект сам себи објављује, не третира моралне судове као саопштења оно-га што закон захтева или заповеда, већ као императиве. А императиви не могу бити истинити или лажни.

У свакодневном дискурсу, све до данашњег дана, истрајава навика да се о моралним судовима говори као о истинитим или лажним; али, питање шта је то у врлинини на основу чега је одређени морални суд истинит или лажан, више нема никакав јасан одговор. Да то тако и треба да буде, савршено је разумљиво ако је тачна историјска хипотеза коју сам ја скинцирао: да су морални судови лингвистички преживели праксу класичног теизма, који је изгубио контекст који му је та пракса прибављала. У том контексту морални судови су истовремено по својој форми били и хипотетички и категорички. Они су били утолико хипотетички уколико су изражавали суд у погледу тога које би понашање било телесолшки прикладно за људско биће: „Ви треба да урадите то-и-то ако и стога што је ваш *πλεῖος* такав-и-такав” или „Ви треба да урадите то-и-то ако не желите да ваше суштинске жеље буду осуђене”. Они су били категорички утолико су саоп-

штавали садржај универзалног закона који је наређивао Бог: „Ви треба да урадите то-и-то: то заповеда Божији закон“. Али, одузмите им оно на основу чега су они били хипотетички и оно на основу чега су били категорички, и поставља се питање: шта су они? Морални судови губе било какав јасан статус, а реченице које их изражавају паралелно губе било какво неспорно значење. Овакве реченице постају доступне као облици изражавања емотивистичком сопству које је, будући да му недостаје контекст којем су оне изворно припадале, изгубило своје лингвистичко као и практично упориште у свету.

Ипак, формулисати ствари на овај начин значи неоправдано антиципирати неке ствари. Јер, ја очигледно узимам здраво за готово да ове промене заиста карактеришу такви појмови као што су појмови преживелости, губитка контекста и консеквентан губитак јасности; док су их, као што сам приметио раније, многи од оних који су живели за време ових промена у нашој претходној култури доживели као ослобођење и од терета традиционалног теизма и од конфузија теолошког начина мишљења. Оно што сам ја описао као губитак традиционалне структуре и садржаја, најјаснији од њихових филозофских гласноворника су доживели као остварење праве аутономије сопства. Сопство се ослободило свих оних застарелих облика друштвене организације који су их истовремено чинили заточницима веровања у теистички и теолошки светски поредак и веровања у оне хијерархијске структуре које су покушавале да се легитимишу као део та-квог светског поретка.

Ипак, без обзира на то да ли ми доживљавамо овај одлучујући тренутак промене као губитак или као ослобођење, као прелаз ка аутономији или ка *anomie*, треба да нагласимо две његове особине. Прва обухвата друштвене и политичке последице ове промене. Апстрактне промене у моралним појмовима су увек представљене реалним, одређеним догађајима. Тек треба написати историју која ће Медичијеве, Хенрија VIII и Томаса Кромвела, Фридриха Великог и Наполеона, Волпулеа и Вилберфоса, Цеферсоне и Робеспјера схватити тако да они у својим поступцима изражавају, често делимично и на мноштво различитих начина, ове исте концептуалне промене које су на нивоу филозофске теорије артику-

лисали Макијавели и Хобс, Дидро и Кондорсе, Хјум и Адам Смит и Кант. Не треба да постоје две историје, једна која обухвата политичке и моралне поступке и друга која обухвата политичке и моралне теорије, јер не постоје две прошлости, једна коју настањују само поступци и друга коју настањују само теорије. Свака радња је носилац и израз мање или више теоријски уобличених уверења и појмова; свака врста теоријског мишљења и сваки израз уверења су политички и морални чин.

Тако је прелаз у модерност био прелаз како у теорији тако и у пракси и при томе је то био један јединствени прелаз. Због тога што наш модеран академски наставни програм раздваја историју политичке и друштвене промене (коју под једним скупом наслова проучава на одељењима за историју један скуп научника) од историје филозофије (коју под сасвим другим скупом наслова проучава на одељењима за филозофију сасвим други скуп научника), идејама се, с једне стране, придаје лажан сопствени независан живот а, с друге стране, политичка и друштвена акција представља се као карактеристично безумна. Сам овај академски дуализам је, наравно, израз идеје која се одомаћила скоро свуда у модерном свету; она је толико много заступљена да марксизам, најутицајнија противничка теорија модерне културе, износи оно што је само још једна нова верзија овог истог дуализма разликујући базу и идеолошку надградњу.

Ипак, ми треба да запамтимо да ако се сопство одлучно одваја од наслеђених облика и мишљења и праксе током јединствене и уједињене историје, оно то чини на мноштво начина и са таквом сложеношћу да би било осиромашујуће ако бисмо то игнорисали. Када је изумљено карактеристично модерно сопство, његова инвенција је захтевала не само увељко нов друштвени амбијент већ амбијент који је дефинисало мноштво не увек кохерентних уверења и појмова. Тада је изумљен *појединач* и сада се морамо окренути питању на шта се своди тај изум и каква је његова улога у стварању наше сопствене емотивистичке културе.

6. НЕКЕ ПОСЛЕДИЦЕ НЕУСПЕХА ПРОСВЕТИТЕЉСКОГ ПРОЈЕКТА

Проблеми модерне теорије морала се очигледно јављају као производ неуспеха просветитељског пројекта. С једне стране, појединачни морални делатник, ослобођен хијерархије и телесног статуса, замишља себе (и филозофи морала га замишљају) као сувереног у свом моралном ауторитету. С друге стране, наслеђеним, иако делимично трансформисаним, правилима морала треба наћи неки нови статус лишеног своје старије телесног статуса и, чак, свог још старијег категоричког карактера као израза последњег божанског закона. Ако овим правилима не можемо да нађемо нови статус и да учинимо да позивање на њих буде рационално, позивање на њих ће заиста бити пукотина инструмент појединачне жеље и воље. Отуда постоји притисак да их оправдамо било тако што ћемо смислити неку нову телесну норму, било тако што ћемо им наћи неки нови категорички статус. Први пројекат је суштина утилитаризма; други пројекат је суштина свих оних покушаја да се следи Кант у представљању ауторитета позивања на морална правила као утемељених у природи практичног ума. Тврдићу да су оба покушаја пропала и да пропадају; али док су трајали покушаји да се они учине успешним, остварени су друштвени, као и интелектуални преображаји.

Бентамове изворне формулатије сугеришу промућурно запажање природе и димензија проблема са којима се он сушчавао. Његова нова психологија је пружила такво схватање људске природе у светлости које се проблем придавања

новог статуса моралним правилима могао јасно изнети; и Бентам није уступну од схваташа да он је *јесће* придавао нови статус моралним правилима и ново значење кључним моралним појмовима. Он је сматрао да је традиционални морал био прожет сујеверјем; и тек када будемо схватили да су једини мотиви људског поступања привлачност задовољства и одбојност према болу, моћи ћемо да формулишемо принципе просвећеног морала чији је *штелос* изглед максимума задовољства и одсуство бола. Бентам је под „задовољством“ подразумевао ону врсту осета какав је и „бол“; а обе врсте осета се разликују само по броју, интензитету и трајању. Треба запазити ово погрешно схваташе задовољства ако ни због чега другог оно због тога што су Бентамови непосредни утилитаристички наследници били толико склони да у овоме виде главни извор тешкоћа утилитаризма. Према томе, они нису увек обраћали адекватну пажњу на начин на који он пре-лази од своје психолошке тезе да човечанство има два и само два мотива ка својој моралној тези да између алтернативних поступака или стратегија између којих морамо да бирамо у било ком датом тренутку, треба увек да извршимо онај поступак или применимо ону стратегију која ће у својим последицама произвести највећу срећу – тј. највећу могућу количину задовољства са најмањом могућом количином бола – за највећи број људи. То је, наравно, по Бентамовом схваташу просвећени, образовани ум и само ће он препознати да се тежња ка мојој срећи, коју диктира моја психологија која тражи задовољство и избегава бол, и тежња ка највећој срећи највећег броја људи, у ствари, поклапају. Али, то је ствар друштвеног реформатора да тако реконструише друштвени поредак да чак и непросвећена тежња за срећом произведе највећу могућу срећу за највећи могући број људи; из овог циља потичу бројне Бентамове предложене правне и кривичне реформе. Приметите да сам друштвени реформатор не би могао да нађе мотив да пре прионе на ове одређене задатке него на неке друге када не би просвећено схваташе своје сопствене среће, сада и овде, чак и у нереформисаном друштвеном и правном поретку какав је владао у Енглеској у позном 18-ом и раном 19-ом веку, неумитно водило ка тежњи за највећом срећом. То је једна емпиријска тврдња. Да ли је она тачна?

Џон Стјуарт Мил, истовремено прво бентамовско дете и очигледно најистакнутији ум и карактер који је икад прихватао бентамизам, морао је доживети нервни слом да би Мил бар самом себи разјаснио да то није тачна тврдња. Мил је закључио да Бентамово схватање среће треба реформисати, али оно у чему је он, у ствари, успео било је преиспитивање извођења морала из психологије. Али, управо то извођење је пружило целокупно рационално утемељење Бентамовог пројекта нове натуралистичке телеологије. Није никакво изненађење што је телевошчи садржај бентамизма постао све оскуднији, када су бентамовци признали овај неуспех.

Наравно, Џон Стјуарт Мил је био у праву када је тврдио да бентамовско схватање среће треба проширити; у свом *Утилизаризму* он је покушао да направи кључну дистинцију између „виших“ и „нижих“ задовољства, а у делу *О слободи* и другде он повезује повећање људске среће са ширењем људских креативних моћи. Али, последица ових преправки била је сугестија – која је исправна, али коју ниједан бентамовац, ма како реформисан, не би могао да прихвати – да појам људске среће *није* јединствен, једноставан појам и не може да нам обезбеди критеријум приликом наших кључних избора. Ако нам неко предложи, у духу Бентама и Мила, да ми треба да управљамо својим изборима имајући у виду изгледе за своје будуће задовољство или срећу, исправан одговор би био упитати: „Али којим задовољством, којом срећом треба да се руководим?“ Јер, постоји сувише много различитих врста пријатних активности, сувише много различитих облика у којима се постиже срећа. А задовољство или срећа нису стања свести зарад чије производње су ове активности и облици пукава алтернативна средства. Задовољство-у-испирању-Гиниса није исто што и задовољство-у-пливању-на-Крејновој-плажи, а пливање и пијење нису два различита средстава за достизање истог коначног стања. Срећа која специфично припада начину живота у манастиру није иста срећа као она која припада специфично војничком животу. Наиме, различита задовољства и различите врсте среће су у великој мери несамерљиве: нема теразија квалитета или квантитета на којима бисмо могли да их измеримо. Према томе, позивање на критеријуме задовољства неће ми рећи да ли да пијем или да пливам, а позивање на критеријуме среће неће ми по-

моћи да се одлучим између живота калуђера и живота војника.

Наравно, схватити полиморфни карактер задовољства и среће значи учинити ове појмове бескорисним за утилитаристичке сврхе; ако изглед на човеково сопствено будуће задовољство или срећу не може, због разлога које сам навео, да пружи критеријуме за решавање проблема поступања у случају сваког појединца, из тога следи да је појам највеће среће највећег броја људи појам без било каквог јасног садржаја. Заиста, то је псеудопојам који се може користити на мноштво идеолошких начина, али ништа више од тога. Отуда, када се сусретнемо са њим у практичном животу, увек је неопходно запитати се чији се стварни пројекат или сврха крије иза његове употребе. Наравно, рећи ово не значи порећи да су многе од његових употреба биле у служби друштвено благотворних идеала. Чедвикове радикалне реформе у пружању јавне здравствене заштите, Милова сопствена подршка за проширење бирачког права и крај потчињавања жена и више других 19-вековних идеала и програма, сви су се они позивали на стандард користи за неку добру сврху. Али, употреба појмовне фикције зарад неке добре ствари, уопште је не чини мање фикцијом. Касније, у аргументацији ћемо морати да уочимо присуство неких других фикција у модерном моралном дискурсу; али пре него што то урадимо, неопходно је размотрити још једну особину 19-вековног утилитаризма.

Континуирана обавеза коју су они осећали у погледу тога да испитују и преиспитују своје сопствене ставове тако да се не би, ако је то уопште могуће, преварили, знак је моралне озбиљности и напора који су уложили велики 19-вековни утилитаристи. Врхунско достигнуће тог испитивања била је Сицвикова филозофија морала. И, коначно, тек Сицвик приhvата неуспех да се обнови телесолошки оквир етике. Он је признао како то да се моралне заповести утилитаризма не могу извести из било каквих психолошких основа тако и то да су правила која нам заповедају да следимо општу срећу логички независна и не могу се извести из било каквих правила која нам заповедају да следимо своју сопствену срећу. Сицвик се нашао принуђеним да закључи, иако не сасвим срећан, да наша основна морална уверења имају две карактеристике; она не образују никакво јединство, она су несводиво

хетерогена и њихово прихватање јесте и мора бити неображлено. У основи моралног расуђивања леже веровања у ставове за чију се истинитост не може даље навести никакав разлог. Оваквим ставовима Сицвик, позајмљујући име од Хјуела, даје име *интуиције*. Сицвиково разочарање исходом његовог сопственог истраживања је очигледно у његовом признању да је тамо где је тражио Космос, у ствари – нашао само Хаос.

Наравно, Мур ће ускоро из Сицвикових коначних ставова позајмити његове ставове не признајући позајмицу и представиће их са својом полусенком слабог аргумента у делу *Principia Ethica*. Значајна разлика између *Principia Ethica* и Сицвикових каснијих списка више лежи у тону него у суштини. Оно што Сицвик представља као неуспех, то Мур хвали као просветљујуће и ослобађајуће откриће. А Мурови читатеци, за које су просвећеност и ослобођење били врхунска вредност, сматрали су да су се тиме подједнако одлучно ослободили како од Сицвика, и било ког другог утилитаризма, тако и од хришћанства. Наравно, оно што они нису видели је било то да су они такође били лишени било каквог основа за претензије на објективност и да су почели у својим сопственим животима и судовима да пружају оно сведочанство на које ће се ускоро емотивизам тако убедљиво позивати.

Тако историја утилитаризма историјски повезује 18-вековни пројекат оправдања морала и 20-вековни пад у емотивизам. Али, филозофски неуспех утилитаризма и његове последице на нивоу мишљења и теорије су, наравно, само један део релевантне историје. Наиме, утилитаризам је имао мноштво друштвених последица и обележио је разнолике друштвене улоге и институције. И то је остало као наслеђе дуго пошто је утилитаризам изгубио свој филозофски значај који му је дало дело Џона Стјуарта Мила. Али, иако је ово друштвено наслеђе далеко од тога да буде беззначајно за моју централну тезу, ја ћу одложити његово разматрање све док не објасним неуспех другог филозофског покушаја да се објасни како се аутономија моралног делатника може конзистентно комбиновати са схватањем да морална правила имају независан и објективан ауторитет.

Утилитаризам је изнео своје најуспешније тврђење у 19. веку. После тога је интуиционизам, за којим је следио емоти-

визам, владао британском филозофијом, док је у Сједињеним Државама прагматизам пружио ону исту врсту *preparatio evangelica* за емотивизам коју је интуиционизам обезбедио у Британији. Али, услед разлога које смо већ навели, емотивизам је увек изгледао неодржив аналитичким филозофима који су првенствено били заинтересовани за питања значења, великим делом због тога што је очигледно да се морално расуђивање заиста одвија, да се морални закључци често ваљано могу извести из скупа премиса. Ови аналитички филозофи су оживели кантовски пројекат да су ауторитет и објективност моралних правила управо онај ауторитет и објективност који припадају упражњавању ума. Отуда је њихов средишњи пројекат био, и заиста још увек јесте, да покажу да је било који рационални делатник логички обавезан да поштује морална правила због своје рационалности.

Ја сам већ сугерисао да мноштво покушаја да се оствари овај пројекат и њихова међусобна инкомпабилност бацају сенку сумње на њихов успех. Али, јасно је да је нужно да разумемо не само то да овај пројекат пропада, већ и то *зашто* он пропада; и да бисмо то урадили, неопходно је детаљније испитати један такав покушај. Пример који сам изабрао је оно што је Алан Гевирт изложио у свом делу *Ум и морал* (1978). Изабрао сам Гевиртову књигу не само зато што је она један од најновијих таквих покушаја већ и због тога што она пажљиво и скрупулозно разматра примедбе и критике које су упућене ранијим ауторима. Штавише, Гевирт је усвојио истовремено јасно и строго схватање онога што ум јесте: да би био прихваћен као принцип практичког ума, принцип мора бити аналитички; и да би закључак следио из премиса практичког ума, мора се моћи доказати да он следи из тих премиса. Ту нема никакве несигурности и нејасноће у погледу тога шта сачињава „добр разлог”, што је ослабило неке раније аналитичке покушаје да покажу рационалност морала.

Кључна реченица Гевиртове књиге гласи: „Пошто делатник сматра да су слобода и благостање нужна добра која сачињавају генеричке особине његове успешне радње, он логички такође мора да сматра да он има права на ове генеричке особине и он имплицитно испоставља одговарајуће захтеве на та права” (стр. 63). Гевиртов аргумент се може објаснити на следећи начин. Сваки рационални делатник мора

да призна одређену меру слободе и благостања као предуслов свог понашања као рационалног субјекта. Према томе, сваки рационални делатник мора да жели, ако он уопште нешто треба да жели, да поседује ту меру ових добара. То је оно шта Гевирт мисли када у наведеној реченици помиње „нужна добра”. И до сада нема јасних разлога да се успротивимо Гевиртовом аргументу. Тек следећи корак је истовремено и кључан и споран.

Гевирт тврди да свако ко сматра да су предуслови за његово понашање као рационалног субјекта нужна добра, логички је обавезан да такође сматра да он има права на та добра. Али, сасвим је јасно да увођење појма права треба да се оправда, како због тога што је у том тренутку овај појам сасвим нов у Гевиртовом аргументу тако *и* због посебне природе појма права.

Прво, јасно је да је тврђња – да ја имам право да урадим нешто или да имам нешто, сасвим различита од тврдње – да је мени потребно нешто, или да ја желим нешто, или да ћу профитирати од нечега. Из ове прве примедбе – ако је она једино релевантна – следи да други не треба да ометају моје покушаје да нешто урадим или да имам било шта, без обзира на то да ли је то за моје сопствено добро или није. А то о којој врсти добра или користи је реч не представља никакву разлику.

Други начин да схватимо шта није у реду са Гевиртовим аргументом јесте да разумемо зашто је овај корак од толиког суштинског значаја за његов аргумент. Наравно, тачно је да ако ја претендујем на неко право на основу свог поседовања извесних особина, ја сам онда логички обавезан да сматрам да било ко други са истим особинама такође има то право. Али, управо ово својство нужне универзализабилности не припада тврђњама било о поседовању било о потреби или жељи за неким добрим, чак и за универзално нужним добрим.

Један разлог зашто су тврдње о добрима нужним за понашање рационалног субјекта тако различите од тврдњи да поседујемо права јесте тај да ово потоње, у ствари, претпоставља, као што оно прво не претпоставља, постојање друштвено установљеног скупа правила. Овакви скупови правила настају у одређеним историјским периодима под одређеним друштвеним околностима. Она никако нису универзалне осо-

бине људске природе. Гевирт радо признаје да су се изрази као што су „право” у енглеском језику и сродни термини у енглеском и другим језицима, појавили тек релативно касно у историји језика, при kraју средњег века. Али, он тврди да постојање оваквих израза није нужан услов за постојања овог појма права у људском понашању; и бар у том погледу, очигледно је да је он у праву. Али, примедба на коју Гевирт мора да одговори је управо та да они облици људског понашања који претпостављају схватања неког основа за овлашћеност, као што је појам права, увек имају веома специфичан и друштвено локални карактер и да је постојање одређених врста друштвених институција или праксе нужан услов за појам претензије на поседовање права као схватљиве врсте људског учинка. (Историјска је чињеница да ове врсте друштвених институција или праксе нису универзално постојале у људским друштвима.) С обзиром на то да јој недостаје било каква друштвена форма, претензија на право би подсећала на нуђење чека за плаћање у друштвеном поретку који нема институцију новца. Тако је Гевирт незаконито прокријумчарио у свој аргумент схватање које уопште не припада минималној карактеризацији рационалног субјекта, као што би то морало да буде ако жели да његов аргумент успе.

Отуда сматрам да су и утилитаризам из средине и kraја 19. века и аналитичка морална филозофија из средине и kraја 20. века подједнако неуспешни покушаји да се аутономни морални делатник спасе из невоље у којој га је оставио неуспех просветитељског пројекта да му пружи секуларно, рационално оправдање његових моралних схватања. Већ сам окарактерисао ову невољу као невољу у којој је цена плаћена за ослобођење од онога што је изгледало као спољашњи ауторитет традиционалног морала био губитак било каквог ауторитативног садржаја из назови-моралних-исказа однедавно аутономног делатника. Сваки морални субјект је сада говорио неоптерећен таквим спољним околностима какве су божански закон, природна телеологија или хијерархијски ауторитет; али зашто би га сада било ко други слушао? Мора се схватити да су и утилитаризам и аналитичка морална филозофија били покушаји (и даље јесу) да се дâ убедљив одговор управо на ово питање; и ако је мој аргумент исправан, обоје нису успели убедљиво да одговоре управо на ово питање.

ње. Упркос свему, скоро свако, подједнако и филозоф и не-филозоф, наставља да говори и пише као да је један од ових пројекта успео. И отуда потиче једна од особина савременог моралног дискурса коју сам приметио на почетку, а то је јаз између значења моралних израза и начина на који се они употребљавају. Јер, значење јесте и остаје такво какво би било оправдано када би бар један од филозофских пројекта био успешан; али употреба, емотивистичка употреба, управо је оно што би човек очекивао ако су сви филозофски пројекти пропали.

Као последица тога, савремено морално искуство има пародоксалан карактер. Наиме, сваког од нас су учили да будемо аутономни морални делатници; али свако од нас бива увучен облицима праксе, естетске или бирократске, у мрежу манипулативних односа са другима. Желећи да заштитимо аутономију коју смо научили да ценимо, ми настојимо да нас други *не* изманипулишу; желећи да своје сопствене принципе и становиште отелотворимо у свету праксе, ми не налазимо никакав други излаз осим да на друге применимо оне веома манипулативне облике одношења којима свако од нас жели да се супротстави у свом сопственом случају. Некохе-рентност наших ставова и нашег искуства потиче из некохе-рентне концептуалне схеме коју смо наследили.

Када смо једном схватили ово, могуће је, такође, разумети кључно место које три друга појма имају у карактеристично модерној моралној схеми, а то су појам *права*, појам *процесија* и појам *раскринавања*. Под „правима“ не подразумевам она права која су одређеној класи особа дали позитивно право или обичај; ја мислим на она права која, наводно, припадају људским бићима као таквим и која се наводе као разлог за мишљење да људе не треба ометати у њиховом трагању за животом, слободом и срећом. То су она права за која се у 18. веку говорило да су природна права или да су права човека. Карактеристично је да су у том веку она била дефинисана негативно, управо као права која *не* треба ометати. Али, у једном тренутку у том веку и много чешће у нашим сопственим позитивним правима – право на владавину права, на обра-зовање или на рад су примери – додата су том списку. Израз „људска права“ је сада чешћи него било који од 18-вековних израза. Али, било негативна, било позитивна, и како год на-

звана, претпоставља се да она подједнако припадају свим појединцима без обзира на пол, расу, религију, таленте или заслуге, и да пружају основу за мноштво одређених моралних ставова.

Наравно, било би мало чудно да се ова права приписују људским бићима једноставно као људским бићима, у светлу чињенице, на коју сам алутирао у свом разматрању Гевиртовог аргумента, да у било ком античком или средњовековном језику нема било ког израза који би се могао коректно превести нашим изразом „право“ скоро све до kraja средњег века: овом појму недостаје било какав израз у хебрејском, грчком, латинском или арапском, класичном или средњовековном, а камоли у старом енглеском или у јапанском језику, све до тако касног периода као што је средина 19. века. Из овога, наравно, не следи да нема природних или људских права; из овога само следи то да нико није могао да зна за њих. А бар то намеће извесна питања. Али, ми не морамо да одвраћамо своју пажњу од главног аргумента да бисмо одговорили на њих, јер је истина јасна: нема таквих права и веровање у њих је исто што и веровање у постојање вештица и једнорога.

Најбољи разлог за тврђњу да таква права не постоје је управо исте врсте као и најбољи разлог који имамо за тврђњу да нема вештица, као и најбољи разлог за тврђњу да нема једнорога: сваки покушај да дамо добре разлоге за веровање да *има* таквих права је пропао. Осамнаестовековни филозофски бранчиоци природних права понекад сугеришу да су тврђње које тврде да их људи поседују самоочигледне истине; али ми знамо да нема самоочигледних истини. Двадесетовековни филозофи морала су се понекад позивали на своје и наше интуиције; али једна од ствари коју је требало да научимо из историје филозофије морала је та да када морални филозоф уведе реч „интуиција“, то је увек сигнал да његов аргумент jako лоше стоји. У Декларацији о људским правима из 1949. Уједињених нација постоји нешто што је од тада постала нормална пракса УН да не дају добре разлоге за *било коју* тврђњу, и то се упражњава са великим строгошћу. А најновији бранилац оваквих права, Роналд Дворкин (*Узејти права озбиљно*, 1976) признаје да се постојање таквих права не може доказати, али тим поводом једноставно примећује да из чи-

њенице да се један исказ не може доказати не следи да он није тачан (стр. 81). То је тачно, али би се подједнако могло употребити да се одбране тврђе у погледу вештица и једнорога.

Природна или људска права су фикције – исто као и корист – али фикције са веома специфичним својствима. Да бисмо их препознали као такве, треба још једном кратко обратити пажњу на једну другу моралну фикцију која потиче из 18-вековних покушаја да се реконструише морал, а то је појам користи. Када је Бентам први пут претворио појам „користи“ у квазитехнички термин, он је то урадио, као што сам већ приметио, тако да би схватање сумирања појединачних изгледа на задовољство и бол учинио вероватним. Али, како су Џон Стјуарт Мил и други утилитаристи проширили своје схватање разноликости циљева за којима људско биће трага и које уважава, схватање да је могуће сумирати сва та искуства и активности које доносе задовољство постало је све невероватније због разлога које сам сугерисао раније. Предмети природних и васпитаних људских жеља су несводиво хетерогени и схватање њиховог сумирања ради користи појединача или неке популације нема никакав јасан смисао. Али, ако овако корист није јасан појам, онда је његова употреба као да он јесте такав, употреба као да би нам он могао пружити рационалан критеријум, заиста равна прибегавању фикцији.

Средишња карактеристика моралних фикција које јасно можемо да сагледамо када јукстапонирамо појам користи са појмом права може се сада уочити: оне нам тобоже пружају објективан и безличан критеријум, али оне то не раде. И само због тога требало би да постоји јаз између њиховог тобожњег значења и употреба у које се доводе. Штавише, ми сада можемо мало боље да разумемо како се јавља феномен несамерљивости премиса у модерним моралним расправама. Појам права је настао да би послужио једном скупу сврха као део социјалног изума аутономног моралног субјекта; појам користи је смишљен ради сасвим другог скупа циљева. А оба су разрађена у ситуацији у којој су биле потребне замене за појмове старијег и традиционалнијег морала, замене које су морале да имају радикално нов карактер ако је требало да пруже чак и привид извршавања својих нових друштвених функција. Отуда, када се тврђе које се позивају на права су-

протставе тврђама које се позивају на корист или када се било које од њих или обе супротставе тврђама заснованим на неком традиционалнијем појму правде, није изненађујуће што нема рационалног начина да одлучимо којој врсти тврђење треба дати предност или како једну треба одмерити на спрам друге. Сама морална несамерљивост је производ одређене историјске ситуације.

Ово нам пружа увид који је значајан за разумевање политике модерних друштава. Наиме, оно што сам раније описао као културу бирократског индивидуализма резултира у карактеристичним отвореним политичким расправама између индивидуализма, који своје тврђење формулише у смислу права и облика бирократске организације, који своје тврђење формулишу у смислу користи. Али, ако су појам права и појам користи пар несамерљивих фикција, из тога следи да морални идиом који је у употреби, може, у најбољем случају да пружи привид рационалности модерног политичког процеса, али не и његову стварност. Лажна рационалност ове расправе сакрива произвољност воље и моћи који делују у њеном разрешењу.

Такође је лако разумети зашто је *процес* постао карактеристична морална особина модерног доба и зашто је *индивидуација* предоминантно модерно осећање. Реч „протестовати“ и њени латински претходници и сродне речи у француском језику су извorno подједнако често, ако не и чешће, више позитивне него негативне; протестовати је некад значило сведочити у *прилог* нечemu, и само као последица те везе, та реч је значила сведочити *прошив* нечег другог.

Али, протест је сада скоро у потпуности негативан феномен који се карактеристично дешава као реакција на наводно кршење нечијих *права* у име туђе *користи*. Самоуверена прозуклост протеста проистиче одатле што чињеница несамерљивости обезбеђује да протестанти никад не могу да докажу свој став помоћу *аргумента*; огорчена правичност по сопственој процени проистиче одатле да чињеница несамерљивости подједнако обезбеђује да став протестаната такође никад не може да се оповргне став на основу аргумента. Отуда је *исказивање* протеста карактеристично усмерено онима који већ деле премисе протестаната. Последице несамерљивости су такве да протестанти ретко могу неком

другом да говоре осим самима себи. Ово не значи да протест не може бити ефикасан; то значи да он не може бити *рационално* ефикасан и да његови доминантни облици изражавања доказују да су они можда, у извесном смислу, несвесно упознати са тим.

Тврђања да главни protagonisti карактеристично модерних моралних идеала модерног света – а овде не говорим о онима који покушавају да подупре старије традиције које су на овај или онај начин преживеле и сада у извесном смислу коегзистирају са модерношћу – нуде реторику која служи да прикрије иза маске морала оно што су, у ствари, преференције арбитрарне воље и жеље није, наравно, оригинална тврђња. Јер, сваки од супротстављених protagonista модерности, док је због очигледних разлога, неспреман да призна да та тврђња важи у његовом сопственом случају, спреман је да је примени насупрот онима са којима се спори. Тако су евангелисти секте Клепам видели у просветитељском моралу рационалну и рационализирајућу маску за себичност и грех; насупрот њима, еманциповани унуци ових евангелиста и њихови викторијански настављачи су у евангелистичкој побожности видели пуко лицемерје; тако су припадници потоње Блумсбери групе, које је ослободио Ц. Е. Мур, видели у целокупној полузваничној културној опреми викторијанског доба помпезну шараду која је скривала арогантну самовољу не само очева и свештеника већ, такође, и Арнолда, Раскина и Спенсера; а управо је на исти начин Д. Х. Лоренс „прозрео“ групу Блумсбери. Када је емотивизам коначно проглашен за потпуно *оийишту* тезу о природи моралних исказа, десило се само то да се генерализовало оно што је свака страна која је учествовала у културном револту у модерном свету већ говорила о својим одређеним моралним претходницима. *Раскринавање* непризнатих мотива произвољне воље и жеље које подржавају моралне маске модерности једна је од најкарактеристичнијих модерних активности.

Фројд је успео да покаже да раскринавање арбитрарности код других увек може да се употреби као одбрана против њеног откривања код нас самих. Почетком 20. века, аутобиографије попут оне Семјуела Батлера изазвале су интензивну реакцију код свих оних који су осећали репресивно бреме агресивне патерналистичке самовоље иза културних форми

у којима су васпитани. А ово репресивно бреме је сигурно зависило од мере у којој су образовани мушкирци и жене интернизовали оно што су тежили да одбаце. Отуда значај пародије викторијанаца Литона Стрјчија која је допринела ослобађању групе Блумсбери и отуда, такође, претерана реторика Стрјчијеве реакције на Мурову етику. Али, још значајније је било Фројдово представљање наслеђене савести као суперега, као ирационалног дела нас самих чијих заповести ми треба, ради свог психичког здравља, да се ослободимо. Сам Фројд је, наравно, сматрао да је он открио суштину морала као таквог, а не само оно што је морал постао у Европи у позном 19. и раном 20. веку. Али, ова грешка не сме да нас омете да схватимо оно што је он заиста постигао.

У овом тренутку треба да се присетимо црвене нити мог средишњег аргумента. Почеко сам од чињенице да су савремене моралне расправе бесконачне и покушао сам да објасним ту бесконачност као последицу истине једне поправљене верзије емотивистичке теорије моралног суда коју су изворно изложили Ч. Л. Стивенсон и други. Али, ја сам трећирао ову теорију не само као филозофску анализу већ, такође, и као социолошку хипотезу. (Нисам срећан због начина на који сам формулисао ову ствар; није ми јасно, због разлога које сам изнео у 3. поглављу, како било која адекватна филозофска анализа у овој области може а да истовремено не буде и социолошка хипотеза, и обратно. Изгледа да је нешто дубоко погрешно у схватању које нам је наметнуо конвенционални наставни програм, да постоје два различита предмета или дисциплине – филозофија морала, скуп концептуалних истраживања, с једне стране, и социологија морала, скуп емпириских хипотеза и налаза, с друге. Квајнов смртни ударац било којој супстанцијалној верзији дистинкције између аналитичког и синтетичког, у сваком случају, баца сенку сумње на ову врсту контраста између појмовног и емпириског.)

Суштина моје аргументације је да да емотивизам обликује велики део савремених моралних исказа и праксе и, још специфичније, да централни *карактери* модерног друштва – у посебном смислу који сам придао речи „карактер” – оваплоћују такве емотивистичке модалитетете у свом понашању. Ови карактери су, да се присетимо, естета, терапеут и менаџер,

бирократски експерт. Историјско разматрање ових тенденција које су омогућиле победу емотивизма је сада открило нешто друго о овим специфично модерним карактерима, наиме, меру у којој они тргују и не могу а да не тргују моралним фикцијама. Али, колико се далеко протежу моралне фикције изван области права и користи? И кога ће оне преварити?

Естета је карактер који ће у најмањој мери бити њихова жртва. Они дрски ниткови филозофске имагинације, Дидров Рамо и Кјеркегорова особа „А”, који тако безобразно тумарају у предворју модерног света, специјализовали су се у раскринавању илузорних и фiktивних тврдњи. Ако њих нешто може да обмане, то је само њихов сопствени цинизам. Када дође до естетске обмане у модерном свету, то се углавном дешава због невољности естете да призна шта он јесте. Терет уживања може да постане толико велики, испразност и досада задовољства се могу тако јасно појавити као претња да естета понекад мора да прибегне још разрађенијим средствима него што су она која су стајала на располагању млађем Рамоу или особи „А”. Он чак може да постане зависник од лектире Кјеркегора и може да направи од тог очајања које је Кјеркегор сагледао као судбину естете нов облик самоповлађивања. И ако би претерано повлађивање себи у очајању изгледало као повреда његових способности да ужива, он би отишао код терапеута, баш као што би отишао због претераног конзумирања алкохола и од своје терапије направио још једно естетско искуство.

Насупрот томе, терапеут је не само најподложнији од ова три типична карактера модерности да буде обманут већ је, такође, најподложнији томе да се види као обманут, и то не само моралним фикцијама. Уништавајуће непријатељске критике стандардних терапијских теорија наше културе су лако доступне; и заиста, свака терапијска школа је сувише нестрпљива да обнародује теоријске недостатке сваке друге ривалске школе. Тако је проблем не то зашто се тврђе психоаналитичке или бехајвиоралне терапије не демаскирају као поште засноване; већ радије зашто се, пошто су оне тако темељито подривене, пракса терапије наставља највећим делом тако као да се ништа није десило. А овај проблем, као и проблем естете, није само, или највећим делом, проблем моралних фикција.

Наравно, и естета и терапеут су несумњиво подобни да тргују оваквим фикцијама, као и било ко други; али, они немају фикције које су само њихове, које припадају самој дефиницији њихове улоге. Ствар стоји сасвим друкчије са менаџером, том доминантном фигуrom савремене сцене. Јер, поред права и користи, међу централне моралне фикције нашег доба морамо да сместимо карактеристично менаџерску фикцију оличену у тврдњи да он систематски ефикасно може да контролише извесне аспекте друштвене стварности. А ова теза може на први поглед да изгледа изненађујуће због две сасвим различите врсте разлога: ми нисмо навикли да сумњамо у ефикасност менаџера да постигну оно што су наутили да постигну и ми смо подједнако ненавикли да схватимо ефикасност као карактеристично *моралан* појам који треба сврстати заједно са таквим појмовима као што су права и корист. Сами менаџери и већина оних који пишу о менаџменту замишљају себе као морално неутралне карактере чије им вештине омогућавају да смисле најефикаснија средства за постизање било ког датог циља. Да ли је дати менаџер ефикасан или не, по сада доминантном мишљењу сасвим је друго питање од питања о моралу циљева којима његова ефикасност служи или не успева да служи. Упркос томе, постоје јаки разлози за одбацивање тврђње да је ефикасност морално неутрална вредност. Јер, цео појам ефикасности не може се, као што сам раније приметио, одвојити од облика људске егзистенције у којој је смишљање средстава у свом средишњем делу манипулација људским бићима да би они прихватили попустљиве обрасце понашања; и позивајући се на своју сопствену ефикасност у овом погледу, менаџер тврди да има ауторитет унутар овог манипулативног начина опходења с људима.

Тако је ефикасност дефинишући и дефинитиван елемент начина живота који се бори за нашу наклоност са другим алтернативним савременим начинима живота; и ако треба да проценимо претензије бирократског, менаџерског облика живота да заузме место ауторитета у *нашим* животима, суštински задатак ће бити процена бирократске, менаџерске претензије на ефикасност. Појам ефикасности, како је он оваплоћен у исказима и пракси менаџерских улога и карактера, јесте, наравно, крајње општи појам; он је повезан са подједнако општим схватањима друштвене контроле која се спро-

води одозго надоле у корпорацијама, владиним агенцијама, синдикатима и многим другим институцијама. Егон Битнер је пре неколико година препознао кључни јаз између овог генерализованог схватања и било каквих стварних критеријума који су довољно прецизни да би били употребљиви у одређеним ситуацијама. „Док Вебер сасвим јасно”, приметио је он, „тврди да је једино оправдање бирократије њена ефикасност, он нам не пружа никакво јасно упутство како да употребимо овај стандард процењивања. И заиста, инвентар особина бирократије не садржи ниједну једину ставку која није спорна с обзиром на своју функцију ефикасности. Дугорочни циљеви се не могу недвосмислено употребити у њеном прорачунавању зато што се утицај контингентних фактора умножава временом и чини да је све теже доделити одређену вредност ефикасности стабилно контролисаног сегмента акције. С друге стране, коришћење краткорочних циљева у просуђивању ефикасности може се сукобити са идеалом same економије. Не само да се краткорочни циљеви временом мењају и конкуришу један другом на неодређене начине већ су краткорочни резултати озлоглашено варљива вредност јер се њима лако може манипулисати да се покаже шта год неко жели” (Битнер 1965, стр. 247).

Јаз између уопштеног схватања ефикасности и стварног понашања које стоји на располагању менаџерима сугерише да су друштвене употребе овог схватања друкчије него што они тврде. Наравно, није под знаком питања то да се овај појам користи да се подржи и прошири ауторитет и моћ менаџера; али, његова употреба која је повезана са тим задацима проистиче из веровања да су менаџерски ауторитет и моћ оправдани због тога што менаџери поседују способност да своје вештине и знање примене зарад постизања извесних циљева. Али, шта ако је ефикасност део маскараде друштвене контроле, пре него стварност? Шта ако би ефикасност била особина коју сами себи приписују менаџери и бирократе, и то исто тако чине и други, али кад би, у ствари, та особина ретко постојала независно од овог приписивања?

Реч коју ћу позајмити да именујем ову наводну особину ефикасности је „експертиза”. Ја, наравно, не доводим у питање постојање правих експерата у многим областима: за биохемију и нсуллина, за историјске студије, за проучавање старог наме-

штаја. Довешћу у питање специфично и само менаџерску и бирократску експертизу. А закључак до којег ћу на крају доћи је такав да се, у ствари, испоставља да је таква експертиза још једна морална фикција зато што врста знања на коју би било потребно да се она позива не постоји. Али, на шта би то личило када би друштвена контрола заиста била варка? Размотрите следећу могућност: да оно што нас тлачи није моћ него немоћ; да један од разлога зашто председници великих корпорација не контролишу Сједињене Државе, у шта неки радикални критичари верују, јесте тај да они чак не успевају да контролишу своје сопствене корпорације; да је сувише често, када се наводна организациона вештина и моћ примене и почну да се појављују жељени ефекти, све што ми можемо да видимо иста врста последице која се може осматрati када је свештеник до волно срећан да се моли за кишу управо пре непредвиђеног краја суше; да полузе моћи – које су једна од кључних метафора саме менаџерске експертизе – несистематски производе резултате и сувише често се налазе у само случајним односима са резултатима којима се њихови корисници хвале.

Када би све ово било истина, наравно, друштвено и политички би било важно сакрити ту чињеницу, а употреба појма менаџерске ефикасности, који и менаџери и писци о менаџменту употребљавају, била би суштински део сваког таквог прикривања. Срећом, ја не морам прецизно да устврдим у својој аргументацији шта је то што се крије да бих показао да појам менаџерске ефикасности функционише као морална фикција; све што ја треба да покажем је то да његова употреба претпоставља претензије на знање које се не могу оправдати, и даље, да је разлика између његове употребе и значења тврдњи које је оваплоћују слична оној коју је уочила емотивистичка теорија у случају других модерних моралних појмова.

Веома је умесно поменути емотивизам; јер, теза коју ја износим о веровању у менаџерску ефикасност је до неког степена паралелна са тезом коју су изложили извесни емотивистички филозофи морала – Карнап и Ејер – о веровању у Бога. И Карнап и Ејер су проширили емотивистичку теорију изван области моралних судова и тврдили су да метафизичке тврдње, уопште и одређеније, религијске тврдње, уместо што тврде, да обавештавају о трансцендентној стварности, нису, у ствари, ништа више до изрази осећања и ставова оних

који их изговарају. Оне маскирају извесну психолошку стварност религијским исказима. Тако Карнап и Ејер отварају могућност пружања социолошког објашњења за преовладавање ових илузија иако они сами не чине ништа слично.

Ја сугеришем да „менаџерска ефикасност“ функционише слично томе како су Карнап и Ејер претпоставили да „Бог“ функционише. То је име за фиктивну стварност, али стварност у коју се верује и позивање на коју прикрива извесну другу стварност; њена ефикасна употреба је експресивна. И баш као што су Карнап и Ејер дошли до свог закључка првенствено разматрајући оно за шта су они тврдили да је недостатак адекватне врсте рационалног оправдања за веровање у Бога, тако је језгро мог аргумента тврђа да интерпретацијама менаџерске ефикасности на исти начин недостаје адекватна врста рационалног оправдања.

Ако сам ја у овоме у праву, још више ћу заоштрити карактеризацију савремене моралне сцене него што су то учинили моји претходни аргументи. Не само да ћемо имати оправдање за закључак да емотивистичко објашњење подједнако важи за веома велики део наших моралних исказа и праксе и отелотворено је њима и да је велики део наших моралних исказа и праксе трговање моралним фикцијама (као што су *корисност* и *правда*), већ ћемо, такође, морати да закључимо да је друга морална фикција – и можда културно најснажнија од свих њих – оваплоћена у претензијама на ефикасност и, отуда, на ауторитет тог централног карактера модерне друштвено драме, бирократског менаџера. Узнемиравајуће је у којој ће мери наш морал бити разоткривен као театар илузија.

Претензија коју менаџер полаже на ефикасност, наравно, почива на даљој претензији на то да он поседује известан фонд знања помоћу којег се могу моделовати организације и друштвене структуре. Овакво знање би морало да обухвата скуп чињеничким генерализација које личе на закон, које би омогућиле менаџеру да предвиди следеће: ако би се десио или изазвао неки догађај или стање ствари, неки други догађај или стање ствари би резултирали из тога. Наиме, једино такве генерализације које личе на закон могле би да дају ону врсту неформалних објашњења и предвиђања помоћу којих би менаџер могао да обликује, утиче и контролише друштвено окружење.

Тако постоје два саставна дела менаџерових претензија на оправдан ауторитет. Један се тиче постојања области морално неутралних чињеница за које менаџер треба да буде експерт. Други се односи на генерализације које личе на закон и њихову примену на одређене случајеве који потичу из проучавања те области. Обе претензије одражавају претензије природних наука; и не изненађује да су скованi изрази као што је „наука о менаџменту”. Менаџерова претензија на моралну неутралност, која је сама значајан део тога како се менаџер представља и како функционише у друштвеном и моралном свету, тако је паралелна тврђњама о моралној неутралности многих научника из природних наука. Оно на шта се она своди најбоље се може разумети ако кренемо од разматрања како је релевантан појам „чињенице“ прво ушао у друштвену стварност и како су га 17-вековни и 18-вековни интелектуални преци бирократског менаџера употребљавали. Испоставиће се да је ова историја значајно повезана са историјом коју сам већ испричao о томе како се у филозофији морала појавио појам аутономног моралног субјекта. Његово појављивање је изазвало одбацивање свих оних аристотеловских и квазиаристотеловских схватања света којима је телескопска перспектива обезбеђивала контекст у којем су вредносне тврдње функционисале као одређена врста чињеничких тврдњи. А тим одбацивањем и појам вредности и појам чињенице су стекли ново значење.

Према томе, схватање да чињеничке премисе не могу да повлаче моралне или неке друге вредносне закључке није вечна истина; али, истина је да се значење приписано моралним и другим кључним вредносним изразима толико променило за време позног 17-ог и 18-ог века, тако да оно што се до тада уобичајено сматрало чињеничким премисама не може да повлачи оно што се до тада уобичајено сматрало вредносним или моралним закључцима. Историјско одигравање овог очигледног раздавања чињенице од вредности није, међутим, само ствар начина на који су реконцептуализовани вредност и морал; то је, такође, било подржано промењеним и променљивим схватањем чињенице, схватање чије преиспитивање мора да претходи свакој процени претензије модерног менаџера на поседовање оне врсте знања која би оправдала његов ауторитет.

7. ЧИЊЕНИЦА, ОБЈАШЊЕЊЕ И ЕКСПЕРТИЗА

„Чињеница” је у модерној култури плебејски појам са аристократским пореклом. Када је лорд канцелар Бекон, као део пропаганде за свој запрепашћујући и идиосинкратични амалгам прошлог платонизма и будућег емпиранизма, наредио својим следбеницима да се одрекну спекулације и да скупљају чињенице, одмах су људи, као што је Џон Обри, схватили да он под чињеницама подразумева колекционарове предмете које треба скупљати са истом врстом одушевљења са каквим су у другим временима скупљани примерци с пода или примерци локомотива. Други први чланови Краљевског друштва су веома јасно препознали да, шта год Обри радио, то није била природна наука како су је остали разумели; али они нису схватили да је пре он, него они, био веран слову Беконовог индуктивизма. Наравно, Обријева грешка није била само у томе што је научника из природних наука замислио као неку врсту свраке; он је такође претпоставио да се посматрач може непосредно суочити са чињеницом без икакве теоријске интерпретације која би се уметнula између њих.

Да је то била грешка, иако упорна и дуговечна, сада су увeлико признали филозофи науке. Двадесетовековни посматрач посматра иоћно небо и види звезде и планете; неки ранији посматрачи су вместо тога видели напуклине у сфери кроз које су могли да посматрају светлост. Оно што сваки посматрач сматра да опажа, идентификује се и мора се идентификовати помоћу појмова заснованих у теорији. Посматрачи

без појмова, као што је скоро Кант рекао, јесу слепи. Емпириски филозофи су тврдили да је заједничко модерном и средњовековном посматрачу то што они стварно виде, или су видели, независно од сваке теорије и интерпретације, наиме, много малих светлих крпица наспрам тамне површине; и у најмању руку је јасно да оно што су обојица видела може тако да се опише. Али, ако бисмо све наше искуство окартиерили у смислу ове врсте описа, заснованог на голом чулном опажању – а то је врста описа којој је сигурно корисно с времена на време прибећи ради мноштва посебних сврха – ми бисмо се суочили са светом који није само непротумачен, већ са светом који се не може протумачити; не само са светом који теорија још није схватила, већ са светом који теорија никад не би ни могла да схвати. Свет склопова, облика, мириса, осета, звукова и ничег више не поставља никаква питања и не даје никакве основе за добијање било каквих одговора.

Емпиристички појам искуства био је културни изум позног 17-ог и 18-ог века. На први поглед може да делује парадоксално што се појавио у истој култури у којој се појавила и природна наука; јер, он је изумљен као панацеја за епистемолошку кризу 17-ог века; он је био смишљен за то да затвори јаз између *изгледа и јестице*, између појаве и стварности. Овај јаз је требало премостити тако што ће сваки субјект који искушава свет бити затворено царство; за мене не треба да постоји ништа изван мог искуства с чиме бих упоредио своје искуство, тако да контраст између *мени се чини и у сивари јестице* никад не може да се формулише. Ово захтева чак још радикалнију врсту приватности искуства него шта је имају такви истински приватни објекти као што су паслике. Јер се паслике могу погрешно описати; субјекти у психолошким експериментима о њима морају да науче како да их тачно опишу. Дистинкција између *чини се и јестице* заиста се примењује на реалне приватне објекте као што су ови, али не и на изумљене приватне објекте емпиранизма, чак иако су неки емпиричари покушали да објасне овај свој изумљени појам у смислу реалних приватних објеката (паслике, халуцинације, снови). Једва да нас може изненадити то што су емпиричари морали да утисну старе речи у нове калупе – „идеја”, „утисак” и чак „искуство”. Под „искуством” се изврно подразумева-

ло тестирање или испробавање нечега – што је значење које се касније задржало у појму „експеримента”, а још касније као учешће у некој врсти активности као кад за неког кажемо да има „пет година искуства као столар”. Емпиристички појам искуства је био непознат током највећег дела људске историје. Разумљиво је онда да емпиристичку лингвистичку историју карактеришу континуирана иновација и инвенција која кулминира у варварском неологизму „чулни по-датак”.

Насупрот томе, природнонаучни појмови посматрања и искуства су имали за циљ да повећају дистанцу између *изгледа и јесће*. Сочивима телескопа и микроскопа је дато првенство пред сочивима ока; у мерењу температуре ефекту то-плоте на алкохол или живу је дата предност у односу на ефекат то-плоте на сунцем изгорелу кожу или запекла грла. Природна наука нас учи да поклањамо пажњу неким искуствима пре него неким другим, и то само онима пошто су она добила адекватан облик погодан за научно истренирану пажњу. Она поново повлачи линију између *изгледа и јесће*; она креира нове облике дистинкције између како појаве и стварности тако и илузије и стварности. Значење „експеримента” и значење „искуства” се оштрије разилазе него што је то био случај у 17-ом веку.

Има, наравно, и других одлучујућих дивергенција. Емпиристички појам је имао за циљ да уочи основне елементе од којих је наше знање сачињено и на којима се заснива; веровања и теорије се могу или не могу оправдати, зависно од одлуке основних елемената искуства. Али, посматрања научника из природних наука никад нису у том смислу основна. Ми заиста излажемо хипотезе тести посматрања; но, наша посматрања се за узврат увек могу довести у питање. Веровање да Јупитер има седам Месеца излаже се тести посматрања помоћу телескопа; али, само ово посматрање мора се оправдати помоћу теорија геометријске оптике. Теорија је неопходна да подржи посматрање управо као што је посматрање неопходно теорији.

Према томе, заиста постоји нешто изузетно у коегзистенцији емпиризма и природне науке у истој култури, јер они представљају радикално различите и инкомпабилне начине приступа свету. Али, у 18-ом веку један исти поглед на свет

је могао да обухвати и изрази обоје. Одатле следи да је овај поглед на свет у свом најбољем издању радикално некохерентан; тако је проницљиви и хладнокрвни посматрач Лоренс Стерн закључио да је филозофија – иако несвесно – коначно представила свет као низ шала и од ових шала је сачинио *Тристрама Шендија*. Оно што је прикрило некохерентност њиховог сопственог погледа на свет онима на чији се рачун Стерн шалио је делимично била мера у којој су се они слагали у погледу тога шта треба порећи и искључити из свог погледа на свет. Оно око чега су се они слагали да га треба негирати и искључити су великим делом били сви они аристотеловски аспекти класичног погледа на свет. Од 17-ог века па надаље постало је опште место то да док су се схоластичари варали у погледу природе чињеница природног и друштвеног света зато што су између себе и доживљене стварности уметали аристотеловску интерпретацију, ми модерни – тј. ми 17-вековни и 18-вековни модерни – уклонили смо ову интерпретацију и теорију и суочили смо се са чињеницом и искуством бац онаквима какви они јесу. Управо су на основу овога ови модерни прогласили и именовали себе просветитељима, а средњовековну прошлост су, насупрот томе, схватили као мрачно доба. Оно што је Аристотел замаглио, они виде. Наравно, ова уображеност је била, као што овакве уображености увек јесу, знак непризнатог и непрепознатог прелаза из једне врсте теоријског тумачења у другу. Отуда је просветитељство *par excellence* период у којем је већини интелектуалаца недостајала самоспознаја. Које су биле најзначајније компоненте у овом 17-вековном и 18-вековном прелазу у којем су слепци акламацијом поздравили њихову сопствену визију?

За средњи век механизми су били ефикасни узроци у свету који је коначно требало разумети у смислу финалних узрока. Свака врста је имала природан циљ и објаснити крећања и промене у поједином примерку је значило објаснити како се тај поједини примерак креће ка циљу који је примерен члановима те одређене врсте. Циљеве ка којима се људи као чланови једне такве врсте крећу они схватају као добра, а њихово крећање ка таквим добрима или од њих треба објаснити позивајући се на врлине и пороке које су они научили или нису успели да науче и облицима практичног расуђи-

вања које они употребљавају. Аристотелова дела *Етика и Политика* (заједно наравно са *De Anima*) подједнако су расправе о томе како људски поступак треба објаснити и разумети колико и о томе које поступке треба извршити. И заиста, унутар аристотеловског оквира један задатак се не може обавити без обављања овог другог. Модеран контраст између сфере морала, с једне стране, и сфере хуманистичких наука, с друге, сасвим је стран аристотелијанизму зато што му је, као што смо већ видели, модерна дистинкција између чињенице и вредности такође страна.

Када је у 17-ом и 18-ом веку аристотеловско разумевање природе одбачено и истовремено када је избачен Аристотелов утицај и из протестантске и из јансенистичке теологије, такође је одбачено и аристотеловско објашњење поступка. Појам „човека“ престаје да буде, осим унутар теологије – а и ту не увек – оно што сам ја раније назвао функционалним појмом. Објашњење поступка се све више сматрало ствари оговарања физиолошких и физичких механизама који леже у основи поступка; и када је Кант признао да постоји дубока инкомпабилност између било ког објашњења поступка које признаје улогу моралних императива у руковођењу поступком и било каквог механичког типа објашњења, он је принуђен да закључи да радње које се подвргавају и отелотворују моралне императиве морају са становишта науке да буду необјашњиве и неразумљиве. После Канта питање односа између таквих појмова као што су намера, сврха, разлог за радњу и слично, с једне стране, и појмова који одређују појам механичког објашњења, с друге, постаје део сталног репертоара филозофије. Први појмови се, међутим, сада третирају као одвојени од појмова добра или врлине; ти појмови су прешли у посебну субдисциплину етике. Тако се дисјункције и разилажења из 18-ог века овековечују и појачавају у савременим поделама у наставном програму.

Али, шта значи покушати објаснити људски поступак у механичком смислу, тј. у смислу претходних услова схваћених као ефикасни узроци? У 17-ом и 18-ом веку разумевање суштине – и у многим будућим верзијама – појма механичког објашњења је схватање инваријаната које су одредиле генерализације које личе на законе. Навести узрок значи навести нужан услов, или довољан услов, или нужан и довољан

услов као претходника било ког понашања које треба објаснити. Тако сваки механички узрочни низ оваплођује неку универзалну генерализацију и та генерализација има прецизно одредив обим. Њутнови закони кретања који тврде да су универзални по обиму пружају парадигматичан случај таквог скупа генерализација. Будући универзални, они важе преко области онога што се стварно опазило у садашњости или прошлости и примењују се на оно што је измакло посматрању и што још није било посматрано. Ако знамо да је једна таква генерализација тачна, ми знамо не само то да за све до сада посматране планете важи Кеплеров Други закон већ и то да ако би постојала још нека планета поред ових које смо до сада посматрали, за њу би такође важио тај закон. То јест, ако знамо истину исказа који изражава истински закон, ми такође знамо истину скупа добро дефинисаних контрачињеничких кондиционала.

Овај идеал је више енглеских и француских мислилаца у 17-ом и 18-ом веку, који су се међусобно веома разликовали у погледу детаља свог подухвата, пренели из физике на разумевање људског понашања. А тек нешто касније су одређени прецизни услови које је овакав један подухват морао да задовољи. Један такав услов, и то веома значајан услов, тек је у наше доба препознао В. В. Квајн (1960, б. поглавље).

Квајн је тврдио: ако треба да изградимо науку о људском понашању чији ће кључни изрази карактерисати то понашање на доволно прецизан начин да нам дају праве законе, онда ће се ти изрази морати формулисати у речнику из кога је изостављено свако позивање на намере, сврхе и разлоге за поступке. Управо као што је физика, да би постала права механичка наука, морала да прочисти свој дескриптивни речник, тако исто то морају да ураде и хуманистичке науке. Шта је то у природи намера, сврха и разлога што захтева њихово изостављање? То је чињеница да се сви ови изрази позивају или претпостављају позивање на веровања субјеката о којима је реч. Дискурс који ми употребљавамо да бисмо говорили о веровањима има два велика недостатка са становишта које Квајн сматра научним. Прво, реченице облика „*X* верује да *p*” (или „*X* ужива што је *p*” или „*X* се плаши да је *p*”) имају унутрашњу сложеност која не може да се означи истинитом вредношћу, што значи да се оне не могу изразити предикатским

рачуном; и по томе се оне одлучујуће разликују од реченица којима се изражавају закони физике. Друго, појам стања или веровања или уживања или страха обухвата сувише много спорних и сумњивих случајева да би пружио ону врсту доказа који је нама потребан да бисмо потврдили или оповргли тврђње да смо открили закон.

Према томе, Квајн закључује да било која аутентична наука о људском понашању мора да елиминише овакве интенционалне изразе; али можда је неопходно да Квајну урадимо оно што је Маркс урадио Хегелу, тј. да његов аргумент поставимо на главу. Јер, из Квајнове позиције следи: *ако* се покаже да је немогуће да елиминишемо позивање на такве ствари као што су веровања, уживања и страхови из нашег разумевања људског понашања, то разумевање не би могло да има облик који Квајн сматра формом хуманистичке науке, наиме његово исказивање генерализацијама које личе на законе. Аристотеловско објашњење онога што се подразумева под разумевањем људског понашања неизбежно обухвата такве ствари; и отуда није изненађујуће да било који покушај да се људско понашање разуме у смислу механичког објашњења мора да се сукоби са аристотелијанизмом.

Појам „чињенице“ који се тиче људских бића је тако трансформисан у прелазу из аристотеловског у механичко схватање. По првом схватању, људска радња, управо зато што њу треба објаснити телеолошки, не само да може већ и мора да се опише позивајући се на хијерархију добара која људску радњу снабдевају циљевима. По другом схватању, људска радња не само да може него и мора да се опише без било каквог позивања на таква добра. По првом схватању, чињенице о људској радњи укључују чињенице о ономе што је вредно за људе (а *не* само чињенице о ономе што они мисле да је вредно); по другом схватању, нема чињеница о ономе што је вредно. „Чињеница“ постаје вредносно неутрална, „јесте“ постаје страно оном „треба“, а објашњење исто као и вредновање мења своју суштину као последица овог разилажења између „јесте“ и „треба“.

Другу импликацију овог прелаза је нешто раније приметио Маркс у својој трећој *Тези о Фојербаху*. Јасно је да је просветитељско механистичко објашњење људског поступка обухватало и тезу о предвидљивости људског понашања и те-

зу о подесним начинима манипулисања људским понашањем. Као посматрач, ако знам релевантне законе који управљају понашањем других, ја могу било када, када опазим да су се претходни услови испунили, да предвидим исход. Као делатник, ако знам ове законе, ја могу да произведем резултат кад год ја могу да остварим испуњење тих истих претходних услова. Оно што је Маркс разумео јесте то да је један такав делатник принуђен да посматра своје поступке сасвим друкчије од понашања оних којима он манипулише. Наиме, понашање манипулисаног се остварује у складу са *његовим* намерама, разлозима и сврхама; а он своје намере, разлоге и сврхе третира, бар кад се бави таквом манипулацијом, као изузете од закона који управљају понашањем манипулисаног. Он се пре-ма њима понаша, бар на тренутак, као што се хемичар понаша према узорцима калијум-хлорида и натријум-нитрата којима он експериментише; или у хемијским променама које хемичар или технolog људског понашања изазивају хемичар или технolog морају да виде не само остварење закона који владају таквим променама већ и утискивање њихове сопствене воље у природу или друштво. А то утискивање он ће тре-тирати, као што је Маркс схватио, као израз своје сопствене рационалне аутономије, а не само као пукки резултат прет-ходних услова. Наравно, остаје отворено питање да ли ми у случају субјекта који тврди да примењује науку људског по-нашања имамо посла са применом реалне технологије или пре, уместо тога, са варљивим и самообмањујућим глумље-њем мимикрије такве технологије. За шта ћемо се одлучити, зависи од тога да ли верујемо да је механистички програм друштвене науке, у ствари, суштински остварен или не. А бар у 18-ом веку појам механистичке науке о човеку је остао про-грам и пророчанство. Али, пророчанства у овој области се могу превести *не* у реално остварење већ у друштвену пред-ставу која се маскира као једно такво остварење. А управо то – као што ће показати аргумент који ћу изложити у следе-ћем поглављу – јесте оно што се, у ствари, десило.

Историја тога како је интелектуално пророчанство поста-ло друштвена представа је, наравно, сложена. Она почиње, сасвим независно од развоја појма манипулативне експерти-зе, причом о томе како је модерна држава стицала своје државне чиновнике, причом која није иста у Пруској или у

Француској, док се Енглеска опет разликује од њих обе, а Сједињене Државе од све три. Али, како су функције модерне државе постајале све више исте и њене службе су све више постајале такође исте; и док различити политички господари долазе и одлазе, државни чиновници одржавају административни континуитет владе и тако влади дају велики део њеног карактера.

Државни чиновник има за свог 19-вековног пандана и супротност друштвеног реформатора: сенсимонисти, контисти, утилитаристи, енглески реформатори као што је Чарлс Бут, први фабијевски социјалисти. Њихов карактеристичан ламент гласи: Кад би само влада могла да научи да буде научна! А дугорочни одговор владе је била њена тврђња да је она заиста постала научна управа у оном смислу у којем су то реформатори тражили. Влада све више инсистира да њени чиновници имају ону врсту образовања које их квалификује као експерте. Она све више регрутује у своје редове оне који тврде да су експерти. И она, карактеристично, такође регрутује наследнике 19-вековних реформатора. Сама влада постаје хијерархија бирократских менаџера, а главно оправдање које даје за своју интервенцију у друштву је тврђња да влада има такву компетенцију коју већина других грађана не поседује.

Приватне корпорације слично оправдавају *своје* активности позивајући се на своје поседовање сличне компетенције. Експертиза постаје роба за коју се ривалске државне агенције и ривалске приватне корпорације такмиче. Подједнако и државни чиновници и менаџери правдају себе и своје претензије на ауторитет, моћ и новац позивајући се на своју сопствену компетенцију као научних менаџера друштвене промене. Тако се рађа идеологија која је своју класичну форму доживела у раније постојећој социолошкој теорији, Веберовој теорији бирократије. Веберово објашњење бирократије озлоглашено има много недостатаکа. Али, својим инсистирањем да је рационалност прилагођавања средстава циљевима на најекономичнији и најефикаснији начин централни задатак бирократе и да, према томе, адекватан облик оправдања бирократове активности лежи у позивању на своју способност да примени научно и изнад свега научно знање друштвених наука, организовано у смислу и схваћено као скуп

универзалних генерализација које личе на законе, Вебер је пружио кључ за велики део суштине модерног доба.

У 3. поглављу сам тврдио да се модерне теорије бирократије или администрације, које се веома разликују од Веберове по многим другим питањима, по овом питању менаџерског оправдања слажу с њим и да тај консензус снажно сугерише да оно што описују књиге које су написали теоретичари модерне организације јесте аутентичан део модерне менаџерске праксе. Тако ми сада можемо да видимо суштински нацрт напретка: прво, од просветитељског идеала друштвене науке ка амбицијама друштвених реформатора; даље, од амбиција друштвених реформатора до идеала праксе и оправдања државних чиновника и менаџера; онда, од праксе менаџера до теоријске кодификације ове праксе и норми које њом владају коју су извели социолози и теоретичари организације и, коначно, од примене уџбеника које су написали ови теоретичари у школама менаџмента и пословним школама до теоријски уобличене менаџерске праксе савременог технократског експерта. Ако би ову историју требало написати са свим њеним конкретним детаљима, она, наравно, не би била иста за све развијене земље. Редослед не би увек био исти, улога Grandes Ecoles није сасвим иста као и улога Лондонске школе економије или Харвардске пословне школе, а интелектуално и институционално порекло немачких државних чиновника се значајно разликује од порекла неких од њихових других европских пандана. Али, у сваком случају, успон менаџерске експертизе би морао да буде иста средишња тема, а ова експертиза, као што смо већ видели, има две карактеристике: она тежи вредносној неутралности и претендује на манипулативну моћ. Обе ове карактеристике, сада то можемо да уочимо, потичу из историје начина на који су филозофи 17-ог и 18-ог века раздвојили област чињенице од области вредности. Испоставља се да је 20-вековни друштвени живот поново упризорење 18-вековне филозофије. А легитимација карактеристичних институционалних форми 20-вековног друштвеног живота зависи од веровања да су неке од средишњих тврђњи те раније филозофије оправдане. Али, да ли је то тачно? Да ли ми данас имамо такав скуп генерализација које личе на законе а које владају друштвеним понашањем, а о чemu су сањали Дидро и Кондорсе? Да ли наши бирократски

владари имају оправдање или не? Људи нису довољно приметили да то како треба да решимо питање моралне и политичке легитимације карактеристично доминантних институција модерности зависи од тога како ћемо се определити по једном проблему из филозофије друштвених наука.

8. ПРИРОДА ГЕНЕРАЛИЗАЦИЈА У ДРУШТВЕНИМ НАУКАМА И ЊИХОВ НЕДОСТАСАК ПРЕДВИЋАЧКЕ МОЋИ

Оно што је менаџерској експертизи потребно да би се потврдила јесте оправдано схватање друштвене науке као оне која даје одређени фонд генерализација које личе на закон са снажном предвиђачком моћи. Према томе, на први поглед би могло да изгледа да се тврђе менаџерске експертизе могу лако подржати. Јер, управо је ова концепција друштвених наука доминирала филозофијом друштвених наука последњих двеста година. Према овом конвенционалном објашњењу – од просветитељства преко Канта и Мила до Хемпела – циљ друштвених наука је да објасне специфично друштвене феномене обезбеђујући генерализације које личе на закон, које се не разликују по својој логичкој форми од оних које се примењују на природне феномене уопште, а то је управо она врста генерализација које личе на законе на које би менаџерски експерт морао да се позове. Међутим, чини се да ово објашњење повлачи – што сигурно није тачно – да друштвене науке скоро, или можда сасвим, не постижу никакве резултате. Наиме, главна чињеница која карактерише ове науке јесте одсуство открића било каквих генерализација које личе на закон.

Наравно, тачно је да се понекад тврди да је коначно откријен један тачан закон који управља људским понашањем; једини проблем је тај што се испоставља да су сви ти наводни закони – Филипсова крива у економији, на пример, или Ц.

К. Хоманов закон „Ако су интеракције између чланова групе честе у спољашњем систему, између њих ће се развити симпатије а те симпатије ће за узврат довести до даљих интеракција преко и изнад интеракција спољашњег система” – лажни и како је Станислав Андрески оштро истакао у случају Хоманове формулатије, они су тако неспорно лажни да нико осим професионалног научника друштвених наука којим доминира конвенционална филозофија науке не би икад могао да падне у искушење да им поверије. Под претпоставком да је конвенционална филозофија друштвених наука утврдила да је задатак друштвеног научника да производи генерализације које личе на закон и под другом претпоставком да друштвене науке не производе генерализације ове врсте, човек би могао да очекује од многих научника друштвених наука непријатељски и негативан став према конвенционалној филозофији друштвених наука. Ипак, то се сигурно није десило и ја сам запазио један добар разлог зашто тиме не би требало да будемо сувише изненађени.

Разлог је, наравно, следеће: ако друштвене науке не изложе своје налазе у облику генерализација које личе на закон, разлози за запошљавање научника друштвених наука као стручних саветника у влади или у приватним корпорацијама остају нејасни и сам појам менаџерске експертизе биће угрожен. То стога јер је средишња функција друштвених научника као стручних саветника или менаџера да предвиђају исходе алтернативних политика; и ако њихова предвиђања не потичу из знања које нуде генерализације које личе на закон, статус научника друштвених наука као предвиђача ће бити угрожен – као што, тако испада, он и треба да буде; јер су резултати научника друштвених наука као предвиђача заиста врло лоши уколико се ти резултати уопште могу скupити. Ниједан економиста није предвидео „стагфлацију” пре него што се она десила, списи монетарних теоретичара нису успели на високом нивоу да исправно предвиде стопе инфлације (Levy 1975), а Д. Ц. К. Смит и Ц. К. К. Еш су показали да су прогнозе добијене на основу најразвијеније економске теорије за ОЕЦД од 1967. произвеље мање тачних предвиђања него што су она до којих би се стигло употребом здравог разума или, како они кажу, наивних метода предвиђања стопа раста узимањем просечне стопе раста за последњих десет го-

дина као оријентира или предвиђање стопа инфлације помоћу претпоставке да ће следећих шест месеци личити на последњих шест месеци (Смит и Еш, 1975). Човек би могао да настави са умножавањем примера предвиђачке немоћи економиста. Са демографијом ситуација је чак и гора. Али, изрећи то, значило би рећи велику неправду, јер су се економисти и демографи бар систематски ослањали на резултате у својим предвиђањима. Међутим, већина социолога и политиковога систематски не чува податке о својим предвиђањима, а они футуролози који из рукава избацују предвиђања ретко се (ако се икад) касније осврћу на своје неуспехе у предвиђању. И заиста, у озлоглашеном чланку који су написали Карл Дојч, Џон Плат и Дитер Зенгорс (*Science*, март 1971), у којем су наведена 62, наводно, главна постигнућа друштвених наука, импресивно је да ни у једном случају предвиђачка моћ наведених теорија није процењена у статистичком смислу – што је мудра предострожност с обзиром на становиште аутора.

То да друштвене науке слабо стоје у предвиђању и да не откривају генерализације које личе на закон, јасно се може испоставити као два симптома истог стања. Али, какво је то стање? Треба ли једноставно да закључимо да предвиђачка слабост појачава закључак који имплицира конјункција конвенционалне филозофије друштвених наука и чињеница о томе шта научници друштвених наука постижу, а шта не постижу; наиме, да друштвене науке суштински нису успеле у свом задатку? Или, можда, треба уместо тога да преиспитамо и конвенционалну филозофију друштвених наука и претензију на експертизу научника друштвених наука који желе да их влада и корпорације ангажују? Оно што ја сугеришем је то да се истинска постигнућа друштвених наука од нас крију – и од многих самих научника друштвених наука – систематском погрешном интерпретацијом. Размотрите, на пример, четири веома интересантне генерализације које су извели модерни научници из друштвених наука .

Прва је чувена теза Џејмса К. Дејвиса (1962) која генерализује револуције као класу – Гоквилово запажање да је Француска револуција избила када је после периода успона и у извесној мери задовољених очекивања уследио период неуспеха, када су очекивања наставила да расту а доживела оштро разочарање. Друга је генерализација Оскара Њумена

да стопа криминала расте у вишеспратницама до висине зграде од 13 спратова, али да на висини преко 13 спратова она опада (Newman 1973, стр. 25). Трећа је откриће Егона Битнера о разликама у разумевању значаја закона оваплоћеног у полицији и разумевању значаја закона оваплоћеног у пракси судова и адвоката (Битнер 1970). Четврта је тврђња коју су изнели Розалинд и Иво Фајерабенд (1966) да су највише и најмање модернизована друштва најстабилнија и најмање насиљна, док су она која се налазе на средини у свом приближавању модерности најподложнија нестабилности и политичком насиљу.

Све ове четири генерализације почивају на значајним истраживањима; све њих подупире импресиван скуп потврда. Али, њима су заједничке три значајне карактеристике. Прво, све оне коегзистирају у својим дисциплинама са признатим контрапримерима; а признавање ових контрапримера – ако то нису учинили сами аутори генерализација, онда су то бар могле да ураде колеге сарадници – чини се да не утиче на статус ових генерализација на било који сличан начин на који би то утицало на статус генерализација у физици и хемији. Неки критичари изван дисциплина друштвених наука – историчар Walter Laqueur, на пример, (1972) – третирали су ове контрапримере као разлоге за одбацивање и оваквих генерализација и дисциплина, које су толико распуштене да дозвољавају да генерализације и контрапримери коегзистирају. Тако је Laqueur навео Руску револуцију из 1917. и Кинеску из 1949. као примере који *ћобијају* Дејвисову генерализацију а обрасце политичког насиља у Латинској Америци као пример који *ћобија* Фајерабендову тврђњу. Све што желим да истакнем у овом тренутку је то да сами друштвени научници карактеристично и највећим делом заправо прихватају управо такав толерантан став према противпримерима, став који се веома разликује било од става самих научника друштвених наука, било од попоровских филозофа науке. Оставићу отворено питање: би ли њихов став, напослетку, могао бити оправдан.

Друга карактеристика све четири генерализације, тесно повезана са првом, јесте да ћима не само да недостају универзални квантifikатори већ, такође, и модификатори опсега важења. То јест, оне не само да немају стварно облик „За

све *x* и неке *y*, ако *x* има својство, онда *y* има својство”, већ ми не можемо прецизно да утврдимо под којим условима оне важе. За једначине закона гаса које се односе на притисак, температуру и запремину ми не само да знамо да оне важе за све гасове; већ је првобитна формулатија која је сматрала да оне важе под свим условима од тада ревидирана и модификована је њен опсег. Ми сада знамо да оне важе за све гасове под свим условима осим за оне који имају веома ниску *шем-иераћуру* и веома висок *тиријисак* (где ми тачно можемо да кажемо шта подразумевамо под „веома високим” и „веома ниским”). Ниједна од наше четири друштвенонаучне генерализације није изложена са таквим додатим условима.

Треће, ове генерализације не повлаче било какав добро дефинисани скуп противчињеничких кондиционала онако како то чине генерализације које личе на закон физике и хемије. Ми не знамо како да их систематски применимо изван граница посматрања на неопажене или хипотетичке примере. Тако оне нису закони (шта год друго биле). Који је онда њихов статус? Одговор на ово питање неће бити лак, јер ми не поседујемо никакво њихово филозофско објашњење које их уважава онаквим какве оне јесу, пре него што их третирају као неуспеле покушаје да се формулишу као закони. Истина је да неки научници друштвених наука овде не виде никакав проблем. Суочени са оном врстом разматрања коју сам ја навео, они сматрају да је подесно да одговоре: „Оно што друштвене науке откривају су пробабилистичке генерализације; и ако је генерализација само пробабилистичка, ту се могу јавити случајеви који би били контрапримери ако би генерализација била непробабилистичка и универзална”. Али, овај одговор у потпуности промашује суштину. Јер, ако ова врста генерализације, коју сам ја навео, уопште треба да буде генерализација, она мора да буде нешто више од пуког списка примера. Пробабилистичке генерализације природне науке – оне, рецимо, статистичке механике – заиста су више од тога управо зато што личе на закон као било која непробабилистичка генерализација. Оне имају универзалне квантifikаторе – квантификација важи над скуповима, а не на појединачним члановима – оне повлаче добро дефинисане скупове противчињеничких кондиционала и њих побијају противпримери управо на исти начин и у истој мери у којој

они побијају друге генерализације које личе на закон. Отуда ми не осветљавамо боље статус карактеристичних генерализација друштвених наука називајући их пробабилистичким; јер се оне онолико разликују од генерализација статистичке механике колико се оне разликују од генерализација њутнове механике или једначина закона гаса.

Према томе, ми морамо поново да размотримо питање нису ли друштвене науке на погрешном месту потражиле своје филозофско порекло као и своју логичку структуру. То морамо да урадимо зато што су модерни научници друштвених наука себе схватили као наследнике Канта, Мила и Бекла, Хелвецијуса, Дидроа и Кондорсеа, што су они изложили своје списе као покушаје да одговоре на питања својих 18-вековних и 19-вековних узора. Али, претпоставимо још једном да 18. и 19. век, бриљантни и креативни какви су били, у ствари, нису били, како их ми и они сматрају, вековима просветитељства, већ векови посебне врсте мрака у којем су се људи толико заслепили да више нису могли да потраже да ли друштвене науке можда имају алтернативно порекло.

Име на које желим да се позовем је Макијавели, јер он о односу између објашњења и предвиђања има веома различито мишљење од просветитељства. Просветитељи су били мали хемпелијанци. Објаснити је, по њиховом мишљењу, значи позвати се ретроспективно на генерализацију која личи на закон; предвидети је значи позвати се на сличну генерализацију проспективно. За ову традицију, смањење неуспеха у предвиђању је знак научног прогреса; и они научници друштвених наука који су је прихватили морају да се суоче са чињеницом да ће онда ако су они у праву, у неком тренутку не-предвиђени рат или револуција постати исто тако срамотни за политичког научника, непредвиђена промена у стопи инфлације исто тако срамотна за економисту, као што би не-предвиђено помрачење Сунца било за астронома. Да се то још није десило мора се само објаснити унутар ове традиције, а објашњења има: хуманистичке науке су још младе науке, каже се – али то је очигледно погрешно. Оне су, у ствари, подједнако старе као и природне науке. Или се каже да природне науке привлаче најспособније појединце у модерној култури, а друштвене науке само оне који нису били довольно способни да се баве природним наукама – то је тврдио X.

Т. Бекл у 19-ом веку и има доказа да је то још увек делимично тачно. Једна студија из 1960. о количнику интелигенције оних који су завршили докторате у различитим дисциплина-ма је показала да научници природних наука јесу значајно интелигентнији од научника друштвених наука (иако хемичари снижавају просек научника природних наука, а економисти подижу просек научника друштвених наука). Али, исти разлоги који ме чине невољним да судим о деци из хендикепираних мањина према њиховом количнику интелигенције подједнако ме чине невољним да о својим колегама или са- мом себи судим према њему. Ипак, можда објашњења нису ни потребна, јер тај неуспех који доминантна традиција покушава да објасни можда личи на мртву рибу краља Чарлса II. Чарлс II позвао је једном чланове Краљевског друштва да му објасне зашто је мртва риба тежа од исте живе рибе; по-нуђено му је више суптилних објашњења. Он је онда истакао да она не тежи више.

По чему се Макијавели разликује од просветитељске традиције? Изнад свега, по свом схватању *Форшуне*. Макијавели је сигурно исто тако страстивно као и било који просветитељ веровао да наша истраживања треба да резултирају у генерализацијама које нам могу дати максиме за просвећену праксу. Али, он је, такође, веровао у то да без обзира на то колико добру залиху генерализација човек сакупио и без обзира на то како их је добро преформулисао, фактор *Форшуне* је неуклоњив из људског живота. Макијавели је, такође, веровао да бисмо ми можда могли да квантитативно измеримо утицај *Форшуне* на људске послове; али, ја ћу ово уверење за тренутак одложити. Оно што ја желим да нагласим је Макијавелијево веровање да, под условом најбољег могућег скупа генерализација, нас у пракси може да порази непредвиђен и непредвидљив противпример – а ипак да не видимо зашто бисмо поправљали своје генерализације и да још увек немамо разлога да их напустимо или чак да их преформулишемо. Побољшањима свог знања ми можемо да ограничимо сувреност *Форшуне*, злочудне богиње непредвидљивости; али ми не можемо да је свргнемо с престола. Ако је Макијавели био у праву, логички услов наше четири генерализације које смо преиспитали био би онај од којег бисмо могли да очекујемо да важи за највећи део успешних генерализација

друштвених наука; то ни у ком случају не би био знак неуспеха. Али да ли је он био у праву?

Желим да тврдим да постоје четири извора систематске непредвидљивости у људским стварима. Први се тиче природе радикалне појмовне иновације. Сер Карл Попер је предложио следећи пример. У неком тренутку, у старом каменом добу ви и ја разговарамо о будућности и ја предвиђам да ће у току следећих десет година неко изумети точак. „Точак?” питате ви. „Шта је то?” Ја вам онда описујем точак налазећи речи, несумњиво тешко, да први пут кажем оно што ће бити наплатак, зубац, главчина и, можда, осовина. Онда ја застанем запрепашћен. „Али нико *неће* изумети точак пошто сам га управо ја изумео”. Другим речима, изум точка се не може предвидети; јер, нужан део предвиђања изума је рећи шта је точак, а рећи шта је точак *јесће* његово изумљивање. Лако је видети како се овај пример може генерализовати. Било који проналазак, било које откриће које се суштински састоји од разраде радикално новог појма, не може се предвидети јер је нужан део предвиђања садашња разрада управо оног појма чије откриће или проналажење је требало да се деси тек у будућности. Појам предвиђања радикалне концептуалне иновације је сам појмовно некохерентан.

Зашто кажем „радикално нов” уместо само „нов”? Размотрите следећу примедбу овој тези. Многи проналасци и открића су, у ствари, били предвиђени и ова предвиђања су подразумевала нове појмове. Жил Верн је предвидео летеће машине које-су-лакше-од-ваздуха, а толико много пре њега то је учинио анонимни аутор мита о Икару. Ко год да је био први предвиђач људског лета, може се помислiti да он или она, сигурно представља противпример мојој тези. Насупрот овом одговору морају се дати две примедбе.

Прва је: за било кога ко је упознат са појмовима птице или чак птеродактила и машине, појам летеће машине не представља радикалну иновацију; то је само надграђена конструкција из постојеће залихе појмова – нова, ако желите, али не радикално нова. Рекавши то, надам се да сам разјаснио изразе „радикално нов” или „радикално иновативан” и да сам, такође разјаснио да оно што је, наводно, противпример, то, у ствари, није. Друга примедба је: иако се за Жила Верна може рећи да је предвидео проналазак авиона или подморнице, то

се у истом смислу, такође, може рећи за мајку Шиптон – да је предвидела изум авиона почетком 16. века. Али, моја садашња теза се не бави пуким пророчанствима већ рационално заснованим предвиђањима, и ја се бавим систематским ограничењима таквих предвиђања.

Оно што је значајно у вези са систематском непредвидљивошћу радикалне концептуалне иновације је, наравно, одатле произтекла непредвидљивост будућности науке. Физичари могу да нам кажу много тога о будућности природе у таクвим областима као што је термодинамика; али они не могу да нам кажу ништа о будућности физике уколико та будућност подразумева могућност радикалне концептуалне иновације. А ипак, ми треба да знамо будућност физике ако треба да знамо будућност нашег сопственог друштва заснованог на физици.

Закључак да ми не можемо да предвидимо будућност физике такође подупире још један аргумент независан од Поперовог. Претпоставите да ће неко тако усавршити компјутерски хардвер и софтвер да ће постати могуће да се напише програм који ће омогућити компјутеру да предвиди, на основу информација о садашњем стању математике, историје математике и талената и способности савремених математичара, које ће добро формулисане формуле у датој области математике – алгебарској топологији, рецимо, или теорији бројева – за које данас не поседујемо нити доказ за нити доказ њихове негације, добити такав доказ у наредних десет година. (Ми не тражимо да компјутер идентификује све такве добро формулисане формуле већ само неке од њих.) Такав програм би морао да представља процедуру одлучивања помоћу које би се подскуп добро формулисаних формул, које се могу доказати али још нису доказане, разликовао од скупа добро формулисаних формул. Али, Черч нам је дао најснажније разлоге да верујемо да за било који рачун који је дољно богат да изрази аритметику а камоли алгебарску топологију или теорију бројева, не може да се конструише таква процедура одлучивања. Отуда је чињеница да се ниједан такав компјутерски програм неће никад написати логичка истина и, још уопште, логичка је истина да је будућност математике непредвидљива. Али, ако је будућност математике непредвидљива, непредвидљиво је и много тога другог.

Размотрите само један пример. Из претходног аргумента следи да пре него што је Тјуинг доказао теорему која лежи у основи великог дела компјутерске науке у 1930-им годинама, њен доказ није могао да се рационално предвиди (осим ако Бебица не сматрамо за Тјуинговог претходника – али то не би утицало на суштину аргумента). Из тога даље следи да такав будући научни и технолошки рад на компјутерима који зависи од поседовања тог доказа исто тако не би могао да буде предвиђен; али управо је тај рад обликовао толико много наших живота.

Наравно, треба запазити да Поперов аргумент важи у *било којој* области у којој долази до радикалне концептуалне иновације, а не само у природним наукама. Оно што је учи-нило непредвидљивим открића квантне механике или специјалне теорије релативитета пре него што је до њих дошло, такође је учинило непредвидљивим изум жанра трагедије у Атини крајем 6. века п. н. е., или прву проповед особеног Лутеровог учења о оправдању *fide sola*, или прву разраду Кантове теорије сазнања. Упадљиве импликације за друштвени живот уопште су јасне.

Такође је јасно да ништа у овим аргументима не повлачи да су та открића или радикална иновација *необјашњиви*. Одређена открића или иновације се увек могу накнадно објаснити – иако није сасвим јасно какво би било једно такво објашњење и да ли би га уопште било. Објашњења инциденције открића и иновације у одређеним периодима нису, међутим, само могућа него су за одређену врсту открића добро установљена на основу рада који се враћа тако далеко све до Френсиса Галтона (видети de Solla Price 1963). А ова коегзистенција непредвидљивости и објашњивости не важи само за прву врсту систематске непредвидљивости већ и за остале три.

Друга врста систематске непредвидљивости којом ћу се сада бавити је она која потиче из начина на који непредвидљивост његових сопствених будућих поступака сваког појединачног субјекта генерише други елемент непредвидљивости као такве у друштвеном свету. На први поглед ради се о тривијалној истини да када још нисам одлучио којим путем од два или више алтернативних и међусобно искључивих путева радње да кренем, ја не могу да предвидим којим ћу кре-

нути. Одлуке о којима размишљам али још их нисам донео повлаче то да сам ја непредвидљив за самог себе у релевантним областима. Али, ова истина изгледа тривијална управо зато што оно што не могу да предвидим за себе други можда могу добро да предвиде за мене. Моја сопствена будућност се може са моје тачке гледишта представити само као скуп разгранатих алтернатива, при чему сваки члан грана представља тачку једне још недонесене одлуке. Али, са тачке гледишта адекватно информисаног посматрача, који располаже и релевантним подацима о мени и релевантном залихом генерализација о људима моје врсте, изгледа да се моја будућност може представити као потпуно одредив скуп фаза. Ипак, одмах се јавља једна тешкоћа. Наиме, тај посматрач који је у стању да предвиди оно што ја не могу, наравно, неспособан је да предвиди своју сопствену будућност управо на исти начин на који сам ја неспособан да предвидим своју; а једна од карактеристика коју он не може да предвиди, јер она суштински зависи од одлука које он још није донео, јесте колико много ће његови поступци утицати на одлуке које доносе други – с обзиром на то које ће алтернативе изабрати и који ће скунови алтернатива њима бити понуђени на избор. Сада сам међу овим другима ја. Одатле следи: уколико посматрач не може да предвиди утицај својих будућих поступака на моје будуће одлучивање, он не може да предвиди моје будуће поступке ништа више него што може да предвиди своје сопствене; а јасно је да то важи за све субјекте и све посматраче. Чињеница да ја не могу да предвидим своју будућност заиста генерише значајан степен непредвидљивости као такве.

Наравно, неко може да доведе у питање једну премису мог аргумента, оно што сам описао као очигледно тривијалну истину – да тамо где моји будући поступци зависе од исхода одлука које још нисам донео, ја не могу да предвиђам те поступке. Размотрите могући противпример. Ја сам шахиста, а то је и мој идентичан брат близанац. Ја знам из искуства да ми при kraју партије, под претпоставком исте ситуације на табли, увек повлачимо исте потезе. У ситуацији пред kraј партије, док размишљам да ли да померим свог коња или ловца, неко ми каже: „Јуче је твој брат био у истој ситуацији“. Ја сада могу да предвидим да ћу повући исти потез који је повукао мој брат. Овде је, сигурно реч о случају у ком сам

био у стању да предвидим свој будући поступак који зависи од једне још недонесене одлуке. Али, оно што је кључно јесте то да ја могу само да предвидим свој поступак у облику описа „исти потез као што је онај који је јуче мој брат повукао”, али не било у облику описа „помери коња” или „помери ловца”. Према томе, последица овог противпримера је реформулација премисе: ја не могу да предвидим своје будуће поступке уколико они зависе од одлука које још нисам донео – у облику описа који карактеришу алтернативе које дефинишу одлуку. А из тако преформулисане премисе следи одговарајући закључак о непредвидљивости као таквој.

Други начин да саопштим исту ствар био би да приметим да свезање искључује одлучивање. Ако Бог зна све што ће се десити, Он се не суочава са још недонесеним одлукама. Он има једну јединствену вољу (*Summa Contra Gentiles*, сар. LXXIX, *Quod Deus Vult Etiam Ea Quae Nondum Sunt*). Управо онолико колико се ми разликујемо од Бога, непредвидљивост упада у наше животе. Овај начин формулисања ствари има једну посебну заслугу: он управо сугерише у какав пројекат се, у ствари, упуштају они који хоће да елиминишу непредвидљивост из друштвеног живота или је поричу.

Трећи извор систематске непредвидљивости проистиче из разумевања друштвеног живота у смислу теорије игара. Неким политиковима су формалне структуре теорије игара послужиле да понуде могућу основу за експланаторну и теорију предвиђања која би инкорпорирала генерализације које личе на закон. Узмите формалну структуру игре *n*-особа, установите релевантне интересе играча у некој емпиријској ситуацији и бар ћете бити у стању да предвидите у које ће савезе и коалиције ступити у потпуности рационалан играч и, у можда најутопистичкој верзији, притиске које ће извршити на будуће понашање не сасвим рационалних играча. Овај рецепт и његова критика инспирисали су нека значајна дела (нарочито дело Вилијама Х. Рикера). Али, велике наде које су уложене у његов извorno оптимистички облик изгледа да су илузорне. Размотрите три врсте препрека које стоје на путу преношења формалних структура теорије игара на интерпретацију стварних друштвених и политичких ситуација.

Прва се тиче бесконачне рефлексивности ситуација у теорији игара. Ја покушавам да предвидим који ћеш потез ти повући; да бих то предвидео, морам да предвидим шта ћеш ти предвидети у погледу потеза који ћу ја повући; а да бих то предвидео, ја морам да предвидим шта ћеш ти предвидети о томе шта ћу ја предвидети о томе шта ћеш ти предвидети... итд. У свакој фази ће свако од нас истовремено покушати да себе учини непредвидљивим за другог; и свако од нас ће се такође ослањати на знање да ће други покушати да себе учини непредвидљивим у формулисању својих предвиђања. Овде формалне структуре ситуације никад не могу да буду адекватан водич. Њихово знање може бити неопходно, али чак и њихово знање подупрто познавањем интереса сваког играча не може да нам каже шта ће произвести истовремени покушај да друге учинимо предвидљивим а себе непредвидљивим.

Прва врста препреке не мора сама по себи да буде несавладива. Шансе да ће то она ипак бити, међутим, повећава постојање друге врсте препреке. Ситуације из теорије игара су карактеристично ситуације несавршеног знања и то није случајно, јер је главни интерес сваког играча да максимизира несавршеност обавештења извесних других играча док истовремено он побољшава своја. Штавише, услов за успешно дезинформирање других играча биће, вероватно, успешно произвођење лажних утисака и код спољашњих посматрача. Ово доводи до интересантне инверзије Колингвудове необичне тезе да ми можемо једино да се надамо да разумемо поступке победника и успешних док поступци поражених морају да нам остану нејасни. Али, ако сам ја у праву, услови успеха укључују способност да успешно обмањујемо друге, и отуда су поражени они које ћемо ми бити највероватније у стању да разумемо, те је управо понашање оних који ће бити поражени оно које ћемо ми највероватније да будемо у стању да предвидимо.

Да још једном истакнемо: ова друга врсте препреке не мора да буде несавладива чак и у конјункцији са првом. Али, ипак, постоји и трећа врста препреке на путу предвиђања у ситуацијама теорије вероватноће. Размотрите следећу познату врсту ситуације. Менаџмент једне велике индустријске гране преговара о условима следећег дугорочног уговора са ру-

ководством радничког синдиката. Присутни су и представници владе, и то не само као арбитри и посредници, већ зато што је влада посебно заинтересована за ову индустријску грану – њени производи су од кључног значаја за одбрану, рецимо, или је то индустрија која снажно утиче на остатак привреде. На први поглед требало би да буде лако да мапирамо ову ситуацију у смислу теорије игара: три колективна играча, сваки са својим посебним интересима. Али, сада ћемо увести неке од оних карактеристика које толико често чине друштвену стварност хаотичном и неуредном, насупрот чистим уџбеничким примерима.

Неки из синдикалног руководства се приближавају тренутку када ће се повући са својих положаја у синдикату. Ако не нађу неки релативно добро плаћен посао, било код послодавца, било код владе, можда ће морати да се врате у фабричку халу. Послодавци се не интересују за владу само у њеном садашњем својству представника јавног интереса; они имају дугорочнији план, да добију различиту врсту владиног уговора. Један од представника владе разматра кандидовање у округу у којем одлучују раднички гласови. То значи да се у било којој датој друштвеној ситуацији често истовремено одвијају многе различите трансакције између чланова исте групе. Не игра се једна игра већ неколико и, ако смо даље да употребљавамо метафору игре, проблем са стварним животом је тај да на наше померање коња на положај QB3 увек може да се одговори пребацањем лопте преко противничке главе.

Чак и када можемо, са неком извесношћу, да препознамо која се игра игра, постоји још један проблем. У реалним животним ситуацијама, за разлику и од игара и од примера у књигама о теорији игара, ми често не почињемо одређеним скупом играча или одређеном облашћу у којој ће се одвијати игра. У продавницама може – или је бар некад могла – да се нађе картонска и пластична верзија битке код Гетисбурга која веома прецизно репродукује терен, хронологију и јединице које су учествовале у бици. Њу је карактерисала та необичност да умерено добар играч који би стао на страну Конфедерације може да је добије. Ипак, јасно је да ниједан играч ратних игара сигурно није толико вичан генералској вештини као Ли, а он је изгубио. Зашто? Наравно, одговор је тај да

играч од самог почетка зна све што Ли није знао – колико морају да трају почетне фазе битке, тачно које јединице ће учествовати, која су ограничења терена на којем се води битка. И све то повлачи да ова игра *не* репродукује Лијеву ситуацију, јер Ли није знао и није могао да зна да је то *Битка код Гешисбурга* – епизода која је свој одређени облик добила тек ретроспективно на основу свог исхода – коју треба бити. Несхвање овог утиче на моћ предвиђања кад су у питању многе компјутерске симулације којима треба да се пренесу анализе одређених прошлих ситуација на предвиђање будућих неодређених ситуација. Размотрите један пример из Вијетнамског рата.

Користећи анализу Луис Ф. Ричардсон (1960) о англо-немачкој поморској трци у наоружању у годинама пре 1914., Џефри С. Милштајн и Вилијам Чарлс Мичел (1968) конструисали су симулацију Вијетнамског рата у којој су примењене неке од Ричардсонових генерализација. Њихова предвиђања су пропала на два начина. Прво, они су се ослањали на званичне америчке податке за своју статистику, као што су убијања цивила која је почнило Вијетконг или број дезертера из Вијетконга. Можда 1968. они нису могли да знају за систематску фалсификацију података коју је спроводила америчка војска у Вијетнаму. Али, да су на било који начин били осетљиви на потребу играча да максимизирају несавршеност информација, о чему сам писао раније, они се не би тако поуздали у потврде својих предвиђања. Упадљива је, међутим, њихова реакција на други извор неуспеха, онај који су и сами приметили: њихова предвиђања је радикално пореметила Тет офанзива. Милстенинова и Мичелова реакција је била да на-гађају како би будуће студије могле толико да се прошире да би могле да укључе и оне факторе који су довели до Тет офанзиве. Оно што они игноришу је нужно отворен и неизвестан карактер свих тако сложених ситуација као што је Вијетнамски рат. Од самог почетка не постоји одређени, пребројив скуп фактора чија целина обухвата целу ситуацију. Претпоставити нешто друго значи помешати ретроспективно становиште са проспективним. Рећи ово уопште не значи рећи да су све компјутерске симулације безвредне; али, оно што симулација не може да избегне јесу систематски извори не-предвидљивости.

Сада ћу се позабавити четвртим таквим извором: чиста контингенција. Џ. Б. Бери је једном следио Паскала сугеришући да је узрок оснивања Римског царства била дужина Клеопатриног носа: да њене црте лица нису биле тако савршено усклађене, Марко Антоније се не би занео њом; да се није занео њом, он не би ступио у савез с Египтом против Октавијана; да није ступио у тај савез, не би било битке код Акцијума – итд. Човек не мора да прихватаје Беријев аргумент да би увидео да тривијалне контингенције могу снажно да утичу на исход великих догађаја: критичњак који је дошао главе Виллијаму III или Наполеонова прехода код Ватерлоа која га је навела да пренесе команду на Неја, којему су за узврат тог дана убили четири коња, што је довело до грешака у просуђивању, од којих је најзначајнија она што је *Garde Imperiale* послао два сата сувише касно. Нема начина на који се све овакве контингенције, као што су кртице и бактерије, могу предвидети у плановима битака.

Према томе, имамо четири независна, али често повезана извора систематске непредвидљивости у људском животу. Важно је нагласити да непредвидљивост не само што не повлачи необјашњивост, већ и то да је њено присуство компатibilno са истином детерминизма у његовој најстрожој верзији. Претпоставимо да ћемо једног дана бити у стању – а не видим разлог зашто не бисмо били – да направимо и програмирајмо компјутере који ће бити у стању да симулирају широке распоне људског понашања. Они су покретни; они стичу, размењују и размишљају о информацијама; имају конкурентске исто као и кооперативне циљеве; они одлучују између алтернативних могућности поступака. Важно је препознати да би овакви компјутери истовремено били потпуно разрађени механички и електронски системи одређене врсте, а да би, ипак, били подложни свим четирима врстама непредвидљивости. Сви они не би могли да предвиде радикалну концептуалну иновацију или будуће доказе у математици управо због истих разлога услед којих ми то не можемо да урадимо. Сви они не би могли да предвиде исход својих сопствених још недонесених одлука. Сви би они у својим међусобним односима били уплетени у исто клупко теорије игара које у клопку хвата и нас. И сви би они били рањиви на спољашње контингенције – недостатак струје, на пример. Ипак, сваки

одређени потез једног компјутера био би и у њему у потпуности механички или електронски објашњив.

Одатле следи да би се опис њиховог понашања на нивоу активности – у смислу одлука, односа, циљева и тсл. – у својим логичким и концептуалним структурама веома разликовао од описа њиховог понашања на нивоу електричних импулса. Било би тешко разјаснити појам редуковања једног вида описа на други; и ако то важи за ове имагинарне или могуће компјутере, изгледа да то важи и за нас. (И заиста, изгледа вероватно да ми јесмо ови компјутери.)

У овом тренутку би неко могао да пожели да преиспита досадашњи статус целог аргумента. Такав човек би могао да сугерише да постоји унутрашња некохерентност у мојим тврђњама. Јер, с једне стране, ја сам тврдио да ми не можемо да предвидимо радикалну концептуалну иновацију, док сам, с друге стране, тврдио да постоје систематски и трајно непредвидљиви елементи у људском животу. Али, наравно, прва од ових тврђњи повлачи да ја не могу да знам да сутра или следеће године неки геније неће изнети нову теорију која ће нам омогућити да предвиђамо оно за шта ће се испоставити да је било само до сада непредвидљиво, а не непредвидљиво као такво. Ако пратимо смишо мојих сопствених аргумента, може се тврдити, ја у принципу не могу да предвидим да се будућност напослетку неће испоставити као у потпуности предвидљива. Или се суштина може изразити на други начин: може се питати да ли сте ви показали да су извесне ствари нужно и у принципу непредвидљиве или само то да су оне као последица контингентне чињенице непредвидљиве?

Извесно је да ја нисам тврдио да је предвиђање људске будућности *логички немогуће* у три од четири области које сам изабрао. А у случају аргумента који за премису има последицу Черчове теореме, изабрао сам премису из једне логички понешто контролерзне области – чак иако мислим да је она потпуно ваљано заснована. Да ли сам ја рањив на критику да оно што је данас непредвидљиво сутра може да постане предвидљиво? Мислим да нисам. У *филозофији* има, у ствари, веома мало и можда уопште и нема ваљаних логичких немогућности или доказа типа *reductio ad absurdum*. Разлог томе је да бисмо изнели такав доказ, ми морамо бити у стању да изразимо релевантне делове нашег дискурса језиком формалног рачуна,

тако да нам то омогући да закључујемо од дате формуле „*q*” на последицу облика „*pp*” и одатле као на даљу последицу „*q*”. Али, она врста јасноће која је неопходна да бисмо формализовали свој дискурс на овај начин је карактеристично управо оно што нам измиче у областима у којима се јављају филозофски проблеми. Тако оно што се третира као докази типа *reductio ad absurdum* су често аргументи сасвим друге врсте.

На пример, Витгенштајн се понекад интерпретира као да је покушао да докаже логичку немогућност приватног језика спајајући анализу појма језика као нечега што се суштински учи и што је јавно са објашњењем појма унутрашњих стања као суштински приватних да би показао да се у говору о приватном језику јавља противречност. Али, овакво једно тумачење погрешно разумева Витгенштајна који је, тако ја мислим, рекао нешто слично овоме: узимајући у обзир најбоље објашњење језика које могу да дам и најбоље објашњење унутрашњих менталних стања које могу да понудим, ја не могу да урадим ништа са појмом приватног језика, ја не могу да га учиним адекватно разумљивим.

Управо такав је и мој сопствени одговор на сугестију да би можда неки геније могао да претвори оно што је сада непредвидљиво у предвидљиво. Ја нисам понудио доказ који би то онемогућио; чак не мислим ни да увођење Черчове тезе у аргумент доприноси било каквом таквом доказу. Реч је само о томе да, под условом врсте разматрања које сам ја могао да наведем, ја не могу да урадим ништа с тим предлогом. Ја не могу да га учиним доволно разумљивим, било да се с њим сложим било де се не сложим.

Под условом да постоје овакви непредвидљиви елементи у друштвеном животу, кључно је запазити њихову тесну повезаност са предвидљивим елементима. Који су ти предвидљиви елементи? Њих има бар четири врсте. Прва произилази из нужности да планирамо и координирамо своје друштвене активности. У свакој култури већина људи највећи део времена структурира своје активности у смислу неког појма нормалног дана. Они устају у отприлике исто време, облаче се и умивају се или се не умивају, једу у одређено време, иду на посао и враћају се с посла у одређено време итд. Они који спремају храну морају да су у стању да очекују оне који једу да се појаве у одређено време на одређеном месту; секретарица

која телефонира из једне канцеларије мора да очекује да јој секретарица из друге канцеларије одговори; аутобус и воз морају да сачекају путнике на претходно одређеним местима. Ми сви имамо много прећутног, неизреченог знања о предвидљивим очекивањима о другима, као што имамо и велику залиху експлицитно усклађиштених информација. Томас Шелинг је у чувеном експерименту рекао групи од стотину субјекта да они имају задатак да сретну непознату особу на Менхетну одређеног дана. Једину другу чињеницу коју су они знали о тој непознатој особи је та да је она знала све што су они знали. Требало је да они одреде време и место сусрета. Више од осамдесеторо њих је изабрало место испод великог сата у великом холу Grand Central Station у 12 сати; и управо зато што је преко 80% испитаника дало овај одговор, тај одговор је тачан. Оно што Шелингов експеримент сугерише је да ми сви знамо више о томе каква су очекивања других људи у погледу наших очекивања – и обратно – него што смо тога обично свесни.

Други извор систематске предвидљивости у људском понашању проистиче из статистичких правилности. Ми знамо да се ми сви чешће прехладимо зими, да стопа самоубистава нагло скаче око Божића, да умножавање броја квалификованых научника који ће радити на добро дефинисаном проблему увећава вероватноћу да ће се он решити раније, да су Ирци чешће душевно болесни од Данаца, да је најбољи показатељ тога како ће неко у Британији гласати то како гласа његов најбољи пријатељ, да ће вас вероватније убити ваша жена или муж него непознати криминалац и да је све у Тексасу веће, укључујући и стопе убиства. Оно што је интересантно у вези с овим знањем јесте његова релативна независност од каузалног знања.

Нико не зна узроке неких од ових појава, а о другима многи од нас, у ствари, имају погрешна каузална веровања. Баш као што непредвидљивост не повлачи необјашњивост, тако предвидљивост не повлачи објашњивост.

Знање о статистичким правилностима игра подједнако значајну улогу у нашој разради и реализацији планова и пројекта, као и знање о планирању и координирању очекивања. Ако би нам обоје недостајало, ми не бисмо били у стању да рационално бирамо између алтернативних планова, у сми-

слу њихових изгледа на успех и неуспех. То, такође, важи и за два друга извора предвидљивости у друштвеном животу. Први је знање о каузалним правилностима у природи: снежне олује, земљотреси, бацили куге, висина, потхрањеност и својства протеина, све то ограничава људске могућности. Други је знање о каузалним правилностима у друштвеном животу. Иако је, у ствари, статус генерализација које изражавају та-кво знање предмет мог истраживања, напослетку је сасвим јасно да постоје такве генерализације и да оне заиста имају неку предвиђачку моћ. Пример који ћу навести уз четврти извор предвидљивости који сам раније изложио, јесте гене-ralизација да је у друштвима као што су Британија и Немачка у 19-ом и 20-ом веку човеково место у класној структури великом делом одређивало његове образовне могућности. Овде говорим о аутентичном каузалном знању, а не о пуком знању статистичких правилности.

Сад смо коначно у позицији да приступимо питању одно-са предвидљивости и непредвидљивости у друштвеном животу тако што ћemo бацити нешто позитивног светла на статус ге-нерализација друштвених наука. Одмах је јасно да многе од средишњих карактеристика људског живота проистичу из одређених и особених начина на које се предвидљивост и не-предвидљивост међусобно преплићу. Степен предвидљиво-сти које поседују наше друштвене структуре омогућава нам да планирамо и да се упуштамо у дугорочне пројекте: а мо-гућност да планирамо и да учествујемо у дугорочним пројек-тима је нужан услов смислености нашег живота. Жivotу ко-ји би се живео од данас до сутра, од епизоде до епизоде, не-повезаном нитима дугорочних намера, недостајала би основа за многе карактеристично људске институције: брак, рат, се-ћање на животе умрлих, настављање породица, градова и служби кроз генерације итд. Али, свепрежимајућа непредви-дљивост у људском животу такође узрокује то да су сви на-ши планови и пројекти перманентно рањиви и крхки.

Наравно, рањивост и крхост имају и друге изворе, а међу њима су природа материјалног окружења и наше незнање. Али, просветитељи и њихови 19-вековни и 20-вековни наслед-ници су у томе видели једини или, у сваком случају главни из-вор ове рањивости и крхкости. Марксисти су додали економ-ску конкуренцију и идеолошко слепило. Сви они су писали

као да би се крхкост и рањивост могли савладати у некој прогресивној будућности. И сада је могуће препознати везу између овог веровања и њихове филозофије науке. Ово потоње је, са својим схватањем објашњења и предвиђања, играло централну улогу у подржавању оног првог. Али, сада наш аргумент треба да крене у другом правцу.

Свако од нас, индивидуално и као члан одређених друштвених група, тежи да оваплоти своје сопствене планове и пројекте у природном и друштвеном свету. Услов за постизање овога је учинити, колико год је то могуће, већи део нашег природног и друштвеног окружења предвидљивим. Значај и природних и друштвених наука у нашем животу произилази бар делимично – иако само делимично – из њиховог доприноса овом пројекту. Истовремено, свако од нас, индивидуално и као члан одређене друштвене групе, тежи да сачува своју независност, слободу, креативност и ону унутрашњу рефлексију која игра тако велику улогу у слободи и креативности од упада других. Ми не желимо да откријемо себе више него што мислимо да је то исправно и нико од нас не жели да открије све о себи – осим можда под утицајем неке психоаналитичке илузије. Нама је потребно да у извесној мери останемо *нейрозирни и нейредвидљиви*, нарочито када нам прети предвидљива пракса других. Задовољење ове потребе бар у некој мери представља други нужан услов смислености људског живота, онакве каква постоји и каква може да постоји. Нужно је, ако живот треба да нам буде смисаон, да смо у стању да учествујемо у дугорочним пројектима, а то захтева предвидљивост; нужно је, ако живот треба да нам буде смислен, да поседујемо сами себе, а не само да будемо креација пројеката, намера и жеља других, а то захтева непредвидљивост. Ми тако учествујемо у свету у којем истовремено покушавамо да остатак друштва учинимо предвидљивим, а себе непредвидљивим, да изумемо генерализације које ће моћи да захвате понашање других, а да своје сопствено понашање тако обликујемо да оно измакне генерализацијама које формулишу други. Ако су то опште особине друштвеног живота, какве ће бити карактеристике најбољег могућег скупа генерализација о друштвеном животу?

Оне ће вероватно имати три значајне карактеристике. Оне ће се заснивати на многим истраживањима, али њихов

индуктивистички карактер ће се појавити у њиховом неуспеху да личе на закон. Без обзира на то како биле добро формулисане, најбоље од њих ће можда морати да коегзистирају са противпримерима, јер је константно стварање противпримера особина људског живота. И ми никада нећемо моћи да кажемо за најбоље од њих који је тачно њихов опсег важења. Наравно, одатле следи да оне неће моћи да повлаче добро дефинисане скупове контрачињеничких кондиционала. Испред њих неће стајати универзални квантifikатор већ нека оваква фраза: „Карактеристично и највећим делом...”

Али, испоставило се да су баш ове, као што сам истакао раније, карактеристике генерализација за које садашњи научници емпиријских и друштвених наука тврде, с добрым разлогом, да су их открили. Другим речима, испоставља се да је логички облик ових генерализација – или његов недостатак – укорењен у облику – или његовом недостатку – људског живота. Не треба да се изненадимо или разочарамо када установимо да генерализације и максиме најбољег дела друштвених наука деле извесне карактеристике са својим претходницима – народним пословицама, правничким генерализацијама, Макијавелијевим максимама. И сада се, заиста, можемо вратити Макијавелију.

Наш аргумент показује да је *Форчуна* неизбежна. Али, то не значи да ми не можемо да кажемо о њој нешто више, у бар два погледа. Први се тиче могућности да измеримо *Форчуну*. Један од проблема који ствара конвенционална филозофија науке је тај да она сугерише научницима уопште и нарочито научницима друштвених наука да они треба да третирају предвиђачку грешку само као облик неуспеха, осим у случају када је реч о неком одлучујућем питању оповргавања. Ако бисмо, уместо тога, пажљиво бележили грешке и од саме грешке направили истраживачки проблем, чини ми се да треба да откријемо да предвиђачка грешка није случајно дистрибуирана. Сазнати да ли је то тако или није, био би први корак да урадимо више него што сам ја урадио у овом поглављу; тј. да говоримо о специфичним улогама које *Форчуна* игра у различитим областима људског живота, пре него само да говоримо о оштој улози *Форчуне* у целокупном људском животу.

Други аспект *Форшуне* који захтева коментар је њена трајност. Ја сам се раније одрекао статуса доказа за своје аргументе; на основу којих разлога онда могу да верујем у трајност *Форшуне*? Моји разлози су делимично емпиријски. Наиме, претпоставимо да је неко прихватио мој досадашњи аргумент и да се слаже са идентификацијом четири систематска извора непредвидљивости, али онда би он могао да предложи да покушамо да елиминишемо или бар да ограничимо што је могуће више улогу коју ови извори непредвидљивости играју у друштвеном животу. Он предлаже, да колико је год могуће, спречимо јављање ситуација у којима концептуална иновација или непредвиђене последице недонесених одлука или карактер људског живота схваћеног у смислу теорије вероватноће или чиста контингенција могу да омету предвиђања која смо већ направили, правилности које смо већ препознали. Да ли би овакав човек могао да постигне свој циљ? Да ли би он могао да учини да сада непредвидљиви друштвени свет постане у потпуности или великом делом предвидљив?

Очигледно је да ће први његов корак морати да буде стварање организације која ће представљати инструмент његовог пројекта и подједнако је јасно да ће његов први задатак морати да буде тај да учини активност своје сопствене организације у потпуности или великим делом предвидљивом. Јер, ако он не би био у стању да оствари то, тешко да би могао да оствари свој већи циљ. Али, он би, такође, морао да учини своју организацију ефикасном, способном да се позабави својим веома оригиналним задатком и да преживи у окружењу које се нужно мења. Нажалост, испоставља се, на основу најбољих емпиријских студија које имамо, да су ове две карактеристике, потпуна или скоро потпуна предвидљивост, с једне стране, и организациона ефикасност, с друге, инкомпабилне. Дефинишући услове ефикасности у окружењу које захтева иновативну адаптацију, Том Бернс је навео такве карактеристике као што су „континуирана редефиниција индивидуалног задатка”, „комуникација која се пре састоји од информација и савета него од инструкција и одлука”, „знање може бити локирано било где у мрежи” итд. (Burns 1963. и Burns и Stalker 1968). Можемо сигурно да генерализујемо оно што Бурнс и Сталкер кажу о потреби да се дозволи индивидуална иницијатива, флексибилна реакција на промене у знању, умножа-

вање центара решавања проблема и одлучивања тако што ћемо то свести на тезу да ефикасна организација мора да је у стању да толерише висок степен непредвидљивости унутар себе саме. Друге студије то потврђују. Покушаји да се контролише шта сваки подређени ради све време су контрапродуктивни; покушаји да учинимо активност других предвидљивом нужно рутинизира, сузбија интелигенцију и флексибилност и енергију подређених претвара у фрустрирање пројектата бар неких од њихових надређених (Кауфман 1973; видети такође шта Бернс и Сталкер кажу о последицама покушаја да се субвертирају и заобиђу менаџерске хијерархије).

Пошто се организациони успех и организациона предвидљивост међусобно искључују, пројекат стварања, у потпуности или великом делом, предвидљиве организације осуђен је на неуспех, и то осуђен на неуспех чињеницама о друштвеном животу. Према томе, тоталитаризам одређене врсте је немогућ онакав какав су замислили Олдос Хаксли или Џорџ Орвел. Оно што ће тоталитарни пројекат увек производити биће одређена врста ригидности и неефикасности који дугорочно могу да допринесу његовом поразу. Међутим, ми треба да се сетимо гласова из Аушвица и Архипелага Гулаг који нам саопштавају колико дуг тај дуги рок може да буде.

Према томе, нема ничег парадоксалног у изношењу предвиђања, рањивог на начин на који су рањива сва друштвена предвиђања, о перманентној непредвидљивости људског живота. У основи тог предвиђања лежи оправдање праксе и налаза емпиријских друштвених наука те побијање доминантне идеологије великог дела друштвених наука, као и конвенционалне филозофије друштвених наука.

Али, ово побијање повлачи и одбацање тврђњи онога што сам назвао бирократском менаџерском експертизом. То одбацања окончава бар један део мој аргумента. Експертова претензија на статус и награду се фатално подрива када увидимо да он не поседује поуздан фонд генерализација које личе на закон и када схватимо колико је слаба предвиђачка моћ којом он располаже. Појам менаџерске ефикасности је, напослетку, још једна савремена морална фикција и, можда, најзначајнија од свих њих. Доминацију манипулативног облика опхођења у нашој култури не прати и не може да прати веома велики успех у манипулатацији. Ја, наравно, не ми-

слим да активности тобожњих експерата не производе последице и да ми не патимо од тих последица, и то озбиљно. Али, појам друштвене контроле који је оваплоћен у појму експертизе је заиста маскарада. Наш друштвени поредак је у веома дословном значењу речи изван наше и заиста изван било чије туђе контроле. Нико није нити би могао да буде газда.

Према томе, веровање у менаџерску експертизу *јесће*, по схватању које сам ја изнео, веома слично ономе што су Карнап и Ејер мислили да је веровање у Бога. То је још једна илузија, и то карактеристично модерна илузија, илузија о моћи која претендује да замени праведност. Отуда је менаџер као *карактер* друкчији него што на први поглед изгледа: друштвени свет свакодневног тврдоглавог практичног прагматичног реализма који не трпи бесмислице, који је окружење менаџмента, јесте свет чија егзистенција зависи од овековечења неразумевања и веровања у фикције. Фетишизам робе је замењен једним другим исто тако значајним фетишизмом, фетишизмом бирократских вештина. Јер, из целог мог аргумента следи да је област менаџерске експертизе област у којој оно што се тврди да су објективно засноване тврђње функционише, у ствари, као израз произвољне, али прикривене, воље и склоности. Кејнзов опис тога како су Мурови ученици излагали своје приватне склоности под видом препознавања присуства или одсуства не-рационалног својства добра, својства које је, у ствари, било фикција, добија савремени наставак у облику подједнако елегантног и речитог описа тога како се у друштвеном свету корпорација и влада приватне склоности излажу под видом идентификовања присуства или одсуства налаза експерата. И баш као што је кејнзовски опис сугерирао зашто је емотивизам тако убедљива теза, то би исто урадио и његов модеран наследник. Последица 18-вековног пророчанства *није* била производња научно управљане друштвене контроле већ вешта драмска имитација такве контроле. Глумачки успех у нашој култури доноси моћ ауторитет. Најефикаснији бирократа је најбољи глумац.

На ово ће многи менаџери и многе бирократе одговорити: ви нападате страшило које је ваша сопствена конструкција. Ми немамо велике претензије, веберовске или друге. Ми смо подједнако оштро свесни ограничења друштвено-на-

учних генерализација као и ви. Ми обављамо скромну функцију са скромном и непретенциозном компетенцијом. Али, ми заиста имамо специјализовано знање које нам даје право да се у својим сопственим ограниченим областима зовемо експертима.

Ништа у мом аргументу не оспорава ове скромне тврђње; али, овакве тврђње не остварују моћ и авторитет бирократских корпорација, било унутар, било за њих, било оне приватне, било јавне. Јер, овако скромне тврђње никада не би могле да легитимишу поседовање или употребу моћи бирократских корпорација у било ком смислу или реду величина у којима се ова моћ користи. Тако саме ове скромне и непретенциозне тврђње оваплоћене у овом одговору на мој аргумент могу бити веома варљиве колико у односу на оне који их изговарају, толико и у односу на било ког другог. Наиме, чини се да оне не функционишу као побијање мог аргумента да је у нашим корпорацијама институционализовано метафизичко веровање у менаџерску експертизу већ као изговор за настављање учествовања у шаради која се у складу с тим упризорује. Глумачки таленат играча са малом епизодном улогом је подједнако нужан део бирократске драме као и до-приноси великих менаџерских карактерних глумаца.

9. НИЧЕ ИЛИ АРИСТОТЕЛ?

Савремено виђење света, тако сам сугерисао, јесте предоминантно, иако не увек, можда, у сваком детаљу, веберовско. Одмах ће се јавити протести. Већина либерала ће тврдити да не постоји таква ствар као што је „једна јединствена“ савремена визија света; постоје вишеструке визије које потичу из оног несводивог плурализма вредности које Сер Исаја Берлин истовремено најсистематичније и најубедљивије брани. Многи социјалисти ће тврдити да је доминантан савремен поглед на свет марксистички, да је Вебер *vieux jeu*, јер су његове тврђње фатално подрили критичари са левице. Првима ћу одговорити да је само веровање у несводив плурализам вредности упорна и централна веберовска тема. А другима ћу одговорити да како се марксисти организују и освајају власт, они увек постају и постали су, по својој суштини, веберовци чак иако у реторици остају марксисти; јер, у нашој култури ми не познајемо ниједан организовани покрет ка власти који по свом облику није бирократски и менаџерски и не знамо ни за какво друго оправдање ауторитета осим веберовског. А ако то важи за марксизам када је он на путу ка власти, колико много више то важи за њега када зграби ту власт у своје руке. Свака власт тежи да кооптира, а апсолутна власт кооптира апсолутно.

Ипак, ако је мој аргумент исправан, ова веберовска визија света се не може рационално подупрети; она пре маскира и прикрива него што осветљава и њена моћ зависи од успешности маскирања и прикривања. И у овом тренутку чуће-

мо други скуп протеста. Зашто у читавом мом објашњењу није било места за реч „идеологија“? Зашто сам толико много говорио о маскама и прикривањима, а тако мало – скоро ништа – о ономе што је маскирано и прикривено? Кратак одговор на друго питање је тај да ја немам општи одговор који бих могао да понудим; али ја не заступам прсто незнане. Када је Маркс променио значење речи „идеологија“ и лансирао га у његову модерну орбиту, он је понекад то урадио позивајући се на извесне лако разумљиве примере. На пример, француски револуционари из 1789, по Марковом схватању њих, замисљали су да имају исте облике морала и политичке егзистенције као и антички републиканци; негујући такву свест, они су прикрили од себе своју друштвену улогу као гласноговорника грађанства. Слично њима, енглески револуционари из 1649. су себе представљали као старозаветне Божије слуге; и чинећи то, они су на сличан начин прикрили своју друштвену улогу. Али, када су се Маркови одређени примери генерализовали у теорију – било да је то урадио сам Маркс, било неко други – поставиле су се сасвим друге врсте питања. Наиме, општост теорије је произилазила управо из покушаја да се теорија оваплоти у скуп генерализација које личе на закон а које повезују материјалне услове и класне структуре друштва као неку врсту узрока са идеолошким обликованим веровањима као неком врстом последице. То је значај Маркових и Енгелсових раних формулатија у *Немачкој идеолођији*, као и Енгелsovих каснијих у *Анши-Дирингу*. Тако је теорија идеологије постала још један пример назови-друштвеној науке која, тако сам већ тврдио, и погрешно представља облик реалних открића друштвених наука и сама функционише као прерушени израз произвољних склоности. У ствари, испоставља се да је сама *теорија* идеологије само још један пример оног истог феномена који су њени заговорници тежили да разумеју. Отуда, док ми имамо још много тога да научимо из историје *Осамнаестог Бримера*, сама општа марксистичка *теорија* идеологије и њени многи наследници су само још један скуп симптома маскираних као дијагноза.

Ипак, наравно, један део схватања идеологије чији је зачетник Маркс – и које су осветљавајуће употребили тако различити мислиоци као што су Карл Манхайм и Лисијен Голдман – заиста лежи у основи моје централне тезе о моралу.

Ако се морални исказ употреби у служби произвољне воље, он је нечија произвољна воља; а питање чија је то воља је очигледно и од моралног и од политичког значаја. Али, одговор на то питање није мој задатак овде. Оно што ја треба да покажем да бих обавио свој садашњи задатак је само то како је морал постао употребљив на одређене начине и чињеница да се он тако употребљава.

Према томе, оно чиме сада треба да допунимо ону врсту објашњења специфично модерног моралног дискурса и праксе које сам ја изнео је низ историјских објашњења која ће показати како се данас сувише великим броју ствари може дати морални лик и како облик моралног исказа пружа могућу маску за скоро свако лице. Јер, морал *јесће* постао *оћишће* *присијујачан* на сасвим нови начин. И заиста, Ничеов увид у вулгаризовану лакоћу модерног моралног исказа је делимично утицао на његову одвратност коју је гајио према њему. А овај увид је једна од карактеристика Ничеове филозофије морала која је једна од две аутентичне теоријске алтернативе са којом се суочава свако ко покушава да анализира морално стање наше културе *ако* је мој досадашњи аргумент суштински исправан. Зашто је то тако? Адекватан одговор на то питање захтева од мене, прво, да нешто више кажем о својој сопственој тези и, друго, да кажем нешто о Ничеовим увидима.

Кључни део моје тезе је да се модеран морални исказ и пракса једино могу разумети као низ фрагментираних преживелих остатака из старије прошлости и да ће нерешиви проблеми које они стварају модерним теоретичарима морала остати нерешиви све док се ово добро не схвати. Ако је деонтолошки карактер моралних судова авет схватања божанског закона који је сасвим стран модерној метафизици и ако је њихов телесолошки карактер слично томе авет схватања људске природе и активности који подједнако не припадају модерном свету, треба да очекујемо да ће се проблеми разумевања и приписивања разумљивог статуса моралним судовима и континуирано јављати и подједнако континуирано показивати непријемчивим за филозофска решења. Оно што нам је овде потребно није само филозофска оштроумност већ, такође, и она визија коју антропологи у свом најбољем издању уносе у посматрање других култура, а која им омогућава

да идентификују преживеле остатке и нелогичности које не опажају они који живе у тим културама. Један начин да образујемо своју сопствену визију могао би да буде истраживање: не личе ли можда тешкоће нашег културног и моралног стања тешкоћама оних друштвених поредака за које смо до сада сматрали да се веома разликују од нас. Специфичан пример који имам на уму су извесна пацифичка острвска краљевства крајем 18-ог и почетком 19-ог века.

У дневнику који је водио током свог трећег путовања, капетан Кук је забелижио да су Енглези први пут открили полинежанску реч *табу* (у мноштву облика). Енглески морнари су били запањени оним што су они сматрали разузданим сексуалним навикама Полинежана и били су чак још запањенији када су открили оштар контраст тих навика према строгим забранама које су се примењивале на такво понашање, као што је заједнички оброк мушкарца и жена. Када су се они распитивали зашто је мушкарцима и женама забрањено да једу заједно, речено им је да је та пракса *табу*. Али, када су се они даље распитивали шта значи реч *табу*, добили су мало даљих информација. Јасно је да реч *табу* није једноставно значила забрану; јер, рећи да је нешто (особа, или пракса, или теорија) *табу*, значи дати неку одређену врсту разлога за њену забрану. Али, коју врсту разлога? Није само Кукове морнаре мучило ово питање; од Фрејзера и Тejлора до Франца Штајнера и Мери Даглас антрополози морају да се боре с њим. Из те борбе су произашла два решења овог проблема. Прво је значај чињенице да Кукови морнари нису били у стању да добију било какав разумљив одговор на своја распитивања код њихових говорних представника. Оно што ово *сугерише* је – а свака хипотеза је у неком степену спекулативна – да сами говорни представници нису стварно разумели реч коју су употребљавали и ту сугестију појачава лакоћа којом је Камехамеха II укинуо табуе на Хавајима четрдесет година касније, 1819, и одсутво било каквих друштвених последица тог чина.

Али, да ли су Полинежани могли да употребљавају реч коју они сами нису, у ствари, разумели? Овде нам могу помоћи Штајнер и Дагласова. Јер, оно што њих обоје сугерише је да правила табуа често и можда карактеристично имају историју која се дели у две фазе. У првој фази она су укорењена

у контексту који их чини разумљивим. Тако је Мери Даглас тврдила да правила табуа Поновљеног закона претпостављају космологију и таксономију одређене врсте. Лишите правила табуа њиховог извornог контекста и она ће одмах изгледати као скуп произвољних забрана, као што карактеристично она стварно и изгледају када је изгубљен њихов првобитни контекст, када су она контекстуална веровања у чијем светлу су се правила табуа извornо разумевала, не само напуштена већ и заборављена.

У таквој ситуацији правила су лишена било ког статуса који може да им обезбеди ауторитет и, ако убрзо не стекну неки нови статус, и њихово тумачење и њихово оправдање ће постати спорни. Када су могућности културе сувише оскудне да би се извео овај задатак реинтерпретације, задатак оправдања постаје немогућ. Отуда можда релативно лака, иако за неке савремене посматраче запаљујућа, победа Камехамеха II над табуима (и тиме је створен морални вакуум у којем су баналности новоенглеских протестантских мисионара биле сувише брзо примљене). Али, да је полинежанска култура уживала благодети аналитичке филозофије, и сувише је јасно да би питање значења табуа било разрешено на мноштво начина. *Табу* је, рекла би једна страна, очигледно име не-природног својства; и управо истим расуђивањем које је навело Мура да у добру види име једног таквог својства, а Причарда и Роса да у обавезном и исхрлавном виде имена таквих својстава, могло би да се покаже да је *табу* име једног таквог својства. Друга страна би несумњиво тврдила да исказ „Ово је *табу*“ отприлике значи исто што и „Ја то не одобравам; учини и ти исто“; и управо иста врста расуђивања која је Стивенсона и Ејера навела да сматрају да израз „добро“ има првенствено емотивну употребу могла би да подржи емотивистичку теорију *табуа*. Вероватно би се појавила и трећа страна која би тврдила да граматички облик реченице „Ово је табу“ прикрија универзализабилни императивни пропис.

Бесмисленост ове замишљене расправе произилази из заједничке претпоставке учесника у спору, наиме да скуп правила чији статус и оправдање они испитују представља прописно изоловани предмет испитивања, да представља материјал за аутономну област проучавања. Ми са нашег становишта у реалном свету знамо да то није тако, да не по-

стоји начин да се разуме природа правила табуа изузев као преживелих остатака из неке претходно разрађеније културне структуре. Ми такође зnamо, као последицу тога, да је нужно лажна теорија било која теорија која правила табуа у позном 18-ом веку у Полинезији схвата онаквима каква она јесу без позивања на њихову историју; једина исправна теорија може бити она која би показала њихову неразумљивост у том временском тренутку. Штавише, једина адекватна истињита прича ће бити она која ће нам и омогућити да разликујемо добро стање скупа правила и праксе табуа од стања њихове фрагментираности и бачености у хаос и омогућити нам да разумемо историјски прелаз помоћу којег је потоње стање проистекло из претходног. Само би писање одређене врсте историје задовољило нашу потребу.

И сада се неумољиво јавља питање које појачава мој сопствени ранији аргумент: зашто бисмо о стварним аналитичким филозофима морала какви су Мур, Рос, Причард, Стивенсон, Хер и остали мислили друкчије од начина на који управо сада мислимо о њиховим имагинарним полинежанским панданима? Зашто бисмо о својим сопственим модерним употребама речи *добро*, *исправно* и *обавезно* мислили друкчије од начина на који мислимо о позним осамнаестовековним полинежанским употребама речи *табу*? И зашто о Ничеу не бисмо размишљали као о Камехамехи II европске традиције?

Наиме, Ничеово историјско достигнуће је било јасније разумевање од било ког другог филозофа – сигурно јасније од разумевања његових пандана у англосаксонском емотивизму и континенталном егзистенцијализму – не само да је оно што је било наводно позивање на објективност, у ствари, израз субјективне воље већ, такође, и природе проблема које је ово наметнуло филозофији морала. Тачно је да је Ниче, као што ћу касније тврдити, нелегитимно генерализовао стање моралног суда у свом сопственом времену у природу морала као таквог; и ја сам већ оправдано оштро говорио о Ничеовој конструкцији оне истовремено апсурдне и опасне фантазије, *Übermenscha*. Али, треба приметити како је и та конструкција произашла из исправног увида.

У чувеном одломку из *Веселе науке* (одељак 335) Ниче се подсмећује схватању заснивања морала на унутрашњим мо-

ралним осећањима, на савести, с једне стране, или на кантовском категоричком императиву, на универзалитетности, с друге. У пет кратких, духовитих и убедљивих параграфа он одбацује и оно што сам ја назвао просветитељским пројектом откривања рационалних темеља објективног морала и поверење свакодневног моралног делатника у постпросветитељској култури да су његова морална пракса и искази у добром стању. Али, Ниче се онда суочава са проблемом који је овај чин деструкције створио. Основна структура његовог аргумента је следећа: ако морал није ништа више него израз моје воље, мој морал може бити само оно што моја воља створи. Ту не може бити места за такве фикције као што су природна права, корист, највећа срећа највећег броја људи. Ја сâм сада морам да уведем „нове таблице добра“. „Ми, међутим, желимо да ћосијанемо оно што јесмо – нова, јединствена, неупоредива људска бића, која су сама своји законодавци, која стварају себе“ (стр. 266). Рационални и рационално оправдани аутономни морални субјект из 18-ог века је фикција, илузија; тако, Ниче одлучује, воља треба да замени ум, а себе треба да преобразимо у аутономне моралне субјекте ћиновским и херојским чином воље, чином који нас својим квалитетима подсећа на ону архајску аристократску самопоузданост која је претходила оном што је Ниче сматрао катастрофом ропског морала и чија би ефикасност могла пророчки да претходи новој ери. Проблем је како конструисати на потпуно оригиналан начин, како изумети нову таблицу добра и закона. То је проблем који се намеће сваком појединачцу. Овај проблем сачињава језгро ничеовске филозофије морала. Јер Ничеова величина лежи у неумољиво озбиљном слеђењу проблема, а не у његовим фриволним решењима и та величина га чини јединим *правим* филозофом морала ако су једине алтернативе Ничеовој филозофији морала формулатије просветитеља и њихових настављача.

Ниче је *једини прави* филозоф морала савремености на још један начин. Ја сам, наиме, већ тврдио да је садашње доба у својој самосвести доминантно веберовско; и већ сам приметио да су Веберове централне мисаоне категорије претпостављале Ничеову средишњу тезу. Отуда Ничеов пророчки ирационализам – ирационализам зато што Ниче није решио своје проблеме, а његова решења пркосе уму – остаје има-

нентан веберовским менаџерским облицима наше културе. Кад год људи који су урођени у бирократску културу нашег времена покушавају да пронађу свој пут до моралних утемељења онога што они јесу и онога што чине, откриће потиснуте ничеовске претпоставке. И одатле следи да је могуће поуздано предвидети да ће се у очигледно сасвим различитим контекстима бирократски контролисаних модерних друштава периодично појављивати друштвени покрети на које ће утицати управо она врста пророчког ирационализма чији је предак Ничеова мисао. И заиста, управо зато и утолико уколико је савремени марксизам у својој сущини веберовски, можемо да очекујемо продор пророчког ирационализма и са левице и са деснице. То је био случај са великим делом студентског радикализма из 1960-их година. (За теоријске верзије овог левог ничеовства видети како радове Кетрин Пајн Парсонс и Трејси Стронг у Соломон 1973, тако и радове Милера 1979.)

Тако нам Вебер и Ниче пружају кључне теоријске артикулације савременог друштвеног поретка; али, оно што оне оцртавају тако јасно су увећане и доминантне особине модерног друштвеног пејзажа. Управо зато што су оне тако веома ефикасне у том погледу, оне нам мало могу помоћи у дешифровању умањених пандана ових особина у световним трансакцијама свакодневног живота. Срећом, као што сам примио раније, ми већ имамо социологију свакодневног живота која је егзактни пандан Веберове и Ничеове мисли, социологију интеракције коју је развио Ервинг Гофман.

Средишњи контраст који постоји у Гофмановој социологији је управо исти као и онај који постоји у емотивизму. То је контраст између тобожњих значења и сущтине наших исказа и њихове стварне употребе, између површинских презентација понашања и стратегија које употребљавамо да бисмо постигли те презентације. Основна јединица анализе у Гофмановим објашњењима је увек појединачни играч улоге који тежи да оствари своју вољу унутар улогом структурисане ситуације. Циљ гофмановског играча улоге је ефикасност, а успех у Гофмановом друштвеном универзуму је само оно што пролази као успех. Он није ништа друго; јер, Гофманов свет је лишен објективних стандарда постигнућа; он је тако дефинисан да не постоји културни и друштвени простор из

кога бисмо се могли позвати на такве стандарде. Стандарди се формирају кроз интеракцију и у самој интеракцији; а чини се да морални стандарди имају једино функцију да подрже оне врсте интеракције које увек могу угрозити претерано агресивни појединци. „Током било ког разговора успостављају се стандарди у погледу тога колико много појединац може да дозволи да га разговор понесе, колико ће дубоко он дозволити себи да се укључи у њега. Он ће бити обавезан да спречи да га осећања сувише надахну и да буде понет спремношћу да делује што би угрозило границе осећања које су установљене у интеракцији... Када појединац стварно постане сувише обузет темом разговора и пружи другима утисак да он не-ма нужну меру самоконтроле над својим осећањима и поступцима... онда ће се други вероватно повући из свог учешћа у разговору и постати преокупирани говорником. Оно што је претерани жар једног човека, постаће отуђење другог човека... лакоћа којом човек дозвољава себи да буде сувише обузет осећањима је облик тираније коју спроводе деца, *prima donne* и господари свих врста који тренутно претпостављају своја осећања моралним правилима која треба да друштво учине безбедним за интеракцију” (*Interaction Ritual* 1972, стр. 122–3).

Због тога што је успех оно што пролази као успех, ја успевам или пропадам с обзиром на друге; отуда значај представљања као – можда *једине* централне – теме. За Гофманов друштвени свет важи теза коју Аристотел разматра у *Никомаховој етици* само да би је одбацио: добро за човека се састоји у поседовању части, а част је управо било шта што оваплоћује и изражава став других. Аристотелов разлог за одбацивање ове тезе је умесан. Ми одјајемо част другима, он каже, на основу нечега што они јесу или што су урадили да заслуже ту част; према томе, част у најбољем случају не може бити ништа више него секундарно добро. Оно на основу чега се част додељује мора бити значајније. Али, у Гофмановом друштвеном свету приписивање заслуге је само део конструисане друштвене стварности чија је функција да помогне или обузда неке тежње воље која игра улоге. Гофманова социологија по својој намери поништава претензије појаве да буде било шта друго до пуха појава. То је социологија коју бисмо били у искушењу да назовемо циничном – у модер-

ном а не античком значењу те речи – али нас спречава чињеница да, ако је Гофманово описивање људског живота слично стварности, цинично обезвређивање објективне заслуге не може да постоји, јер за циника не постоји објективна заслуга коју би он могао да порекне.

Важно је приметити да је појам части у друштву чији је гласноговорник био Аристотел – и у многим будућим друштвима тако различитим као што су она оваплоћена у исландским сагама и бедуинским друштвима Западне Сахаре – управо зато што су част и вредност били повезани онако како то Аристотел примећује – био – упркос сличности – веома различит појам од било чега што ми можемо да нађемо на Гофмановим страницама или од *скоро* било чега што затичемо у модерним друштвима. У многим предмодерним друштвима човекова част је оно што припада њему, његовим сродницима и његовом домаћинству на основу тога што они имају *достојно* место у друштвеном поретку. Обешчастити некога значи не признати оно што је он тако заслужио. Отуда појам увреде постаје друштвено одлучујући и у многим таквим друштвима одређена врста увреде се кажњава смрћу. Петер Бергер и његови коаутори (1973) истакли су значај чињенице да у модерним друштвима ми немамо нити законску нити квазизаконску заштиту у случају да будемо увеђени. Увреде су маргинализоване у нашем друштвеном животу где оне пре изражавају приватна осећања него јавне конфликте. И не изненађује да је то једино место које им је Гофман у својим списима препустио.

Поређење Гофманових књига – посебно мислим на *Представљање сопствена у свакодневном животу*, *Сусрећи*, *Ријалитет и интеракције* и *Спрашивања и интеракција* – са Никомаховом *Етиком* је веома умесно. На једном ранијем месту у својој аргументацији сам нагласио тесну везу између филозофије морала и социологије; и као што су Аристотелова дела *Етика* и *Политика* подједнако доприноси овој другој као и оној првој, тако Гофманове књиге претпостављају једну филозофију морала. Оне то чине делимично зато што су оне проницљив приказ облика понашања унутар одређеног друштва које само инкорпорира теорију морала у својим карактеристичним облицима поступања и праксе; а делимично због филозофског опредељења које претпостављају Гофманови сопствени тео-

ријски ставови. Тако Гофманова социологија, будући да она претендује да нам покаже не само каква људска природа може да постане под веома специфичним околностима већ каква људска природа мора да буде и, према томе, каква је увек била, јасно имплицира да је Аристотелова филозофија морала лажна. То није питање које сам Гофман поставља или треба да постави. Али, Гофманов велики претходник и наговестилац Ниче, у *Генеалогији морала* и другде, поставио је то питање и и бриљантно га је обрадио. Ниче се ретко експлицитно позива на Аристотела изузев када разматра естетичка питања. Он стварно позајмљује име и појам „великодушног човека“ из *Етике*, иако он у контексту његове теорије постаје нешто сасвим друго него код Аристотела. Али, његова интерпретација историје морала сасвим разјашњава да Ниче сматра да Аристотелово објашњење етике и политике припада свим оним дегенерисаним прикривањима воље за моћ која су наступила после Сократовог погрешног обрта.

Ипак, наравно, није реч само о томе да је Ничеова филозофија морала лажна ако је Аристотелова истинита, и обрнуто. У много јачем смислу речи, Ничеова филозофија морала се супротставља Аристотеловој на основу историјске улоге коју свака игра. Јер, као што сам раније тврдио, због одбацивања моралне традиције чије је интелектуално језгро била Аристотелова мисао током прелаза између 15-ог и 17-ог века, морао је да се предузме просветитељски пројекат откривања нових рационалних секуларних темеља морала. И због тога што је тај пројекат пропао због тога што гледишта која су изнели његови интелектуално најмоћнији представници, и нарочито Кант, нису могла да се одрже у суочавању са рационалном критиком, Ниче и сви његови егзистенцијалистички и емотивистички наследници су могли да изложе своју привидно успешну критику сваког претходног морала. Отуда одрживост Ничеове позиције *на крају* зависи од одговора на питање: Да ли је, прво, било исправно одбацити Аристотела? Јер, ако би се Аристотелова позиција у етици и политици – или нешто врло слично њој – могла одржати, цео ничеовски подухват би био бесмислен. То је због тога што моћ Ничеове позиције зависи од истине једне централне тезе: да су сва рационална оправдања морала очигледно пропала и да, *пре ма шоме*, веровање у моралне принципе треба објаснити у

смислу скупа рационализација које прикривају фундаментално не-рационалне феномене воље. Мој сопствени аргумент ме приморава да се сложим са Ничеом да просветитељи никад нису успели да пруже разлога због којих бисмо сумњали у његову централну тезу; његови епиграми су, чак, убојитији од његових опсежних аргумената. Али, ако је моја претходна аргументација исправна, сам овај неуспех није ништа друго него историјска последица одбацивања аристотеловске традиције. И отуда кључно питање заиста постаје: Може ли се напослетку Аристотелова етика, или нешто врло слично њој, оправдати?

Прескромно је рећи да је ово велико и комплексно питање; јер су проблеми који раздвајају Аристотела од Ничеа веома различити. На нивоу филозофске теорије то су питања политike и филозофске психологије, као и теорије морала; и то ни у ком случају није само судар две теорије већ теоријска артикулација два различита начина живота. Улога аристотелизма у мом аргументу није сасвим изазвана његовим историјским значајем. У античком и средњовековном свету он се увек сукобљавао са другим становиштима, а различити начини живота, чијим се најбољим тумачем он сматрао, имали су и друге софистициране теоријске заступнике. Тачно је да се ниједно друго учење осим аристотелизма није потврдило у тако великој разноликости контекста: грчком, исламском, јеврејском и хришћанском; а када је модерност угрозила старији свет, њени најоштроумнији заговорници су схватили да аристотелизам треба оборити с власти. Али све ове историјске истине, колико год биле одлучујуће, беззначајне су у поређењу са чињеницом да је аристотелизам *филозофски* најмоћнији предмодерни облик моралне мисли. Ако предмодерно схватање морала и политike треба одбранити пред настапајућима модерностима, то ће бити *нешићо йојући* аристотелизма или неће бити уопште ништа.

Оно што спрека филозофског и историјског аргумента открива јесте да или човек мора да следи све своје амбиције и колапс различитих верзија просветитељског пројекта док на крају не остане само ничеовска дијагноза и ничеовска проблематика, или човек мора да мисли да просветитељски пројекат не само што је био погрешан него га на првом месту уопште није требало започињати. Нема треће алтернативе

и, још одређеније, нема алтернативе коју пружају они мислиоци који се налазе у срцу савременог конвенционалног наставног програма из филозофије морала, а то су Хјум, Кант и Мил. Није онда чудо да подучавање етике тако често има деструктивне и скептичке последице на свест ученика.

Али, *ко^{да}* треба да изаберемо? И *како* треба да изаберемо? Још једна Ничеова заслуга је то да он својом критиком просветитељског морала пријешице осећање да просветитељи нису успели адекватно да се позабаве, а камоли да одговоре на питање: Каква врста личности треба да постанем? То је на известан начин неизбежно питање у смислу што се на њега одговара у *їракси* сваког људског живота. Али, због карактеристично модерног морала, том питању се мора приступити само индиректно. Примарно питање са становишта модерног морала се тиче правила: Која правила треба да следимо? И зашто треба да их следимо? А да је то основно питање, не треба да нас изненади када се присетимо последица претеривања аристотеловске телесиологије из моралног света. Роналд Дворкин је недавно тврдио да је централно учење модерног либерализма теза да питања о *добром живоју за човека* или о циљевима људског живота треба сматрати са јавног становишта као систематски нерешива. Појединци су слободни да се о овим питањима слажу или не слажу. Отуда правила морала и права не треба изводити или оправдавати у смислу неког фундаменталнијег схватања човековог добра. Тврдећи то, Дворкин је, верујем, идентификовao становиште карактеристично не само за либерализам већ за модерност уопште. Правила постају примарни концепт моралног живота. Особине карактера се уопште цене само због тога што ће нас оне навести да следимо исправан скуп правила. „Врлине су осећања, тј. сродне породице диспозиција и склоности које регулише жеља вишег реда, у овом случају жеља да се поступа у складу са одговарајућим моралним принципима”, тврди Џон Ролс, један од најновијих филозофа морала модерности (1971, стр. 192), а на другом mestу он дефинише „фундаменталне моралне врлине” као „снажне и нормално ефикасне жеље да се поступа у складу са основним принципима правде” (стр. 436).

Отуда, по модерном схватању, оправдање врлина зависи од неког претходног оправдања правила и принципа; и ако

ови потоњи постану радикално проблематични, као што јесу, то исто мора да се деси и овим првима. Међутим, претпоставите да су у артикулисању проблема морала гласноговорници модерности и, још одређеније, либерализма погрешно схватили уређивање вредносних појмова: претпоставите да ми треба прво да се обратимо врлинама да бисмо разумели функцију и ауторитет правила; ми онда треба да започнемо истраживање на сасвим друкчији начин него што су то започели Хјум, или Дидро, или Кант, или Мил. Интересантно је да се о овоме Ниче и Аристотел слажу.

Штавише, јасно је да ако треба да изнова започнемо истраживање да бисмо скроз из почетка преиспитали аристотелизам, биће неопходно да размотримо сопствену Аристотелову филозофију морала не само како је она изражена у његовим кључним текстовима већ и као покушај да се наследи и сумира велики део онога шта се догађало пре њега и за узврат као извор подстицаја за велики део потоње мисли. То јест, биће неопходно да напишемо кратку историју схватања врлина у којој је Аристотел у жижи, али која, такође, изражава целокупну традицију поступања, мишљења и дискурса чији је Аристотел само део, традицију о којој сам ја раније говорио као о „класичној традицији“ и чије сам схватање човека назвао „класичним схватањем човека“. Сада ћу се позабавити овим задатком. Његово исходиште пружа, оном што је можда и сувише згодно да би била пука случајност, почетни тест за одлучивање између Ничеа и Аристотела. Јер, Ниче је себе схватио као последњег наследника поруке оних хомеровских аристократа чија су дела и врлине пружила песницима мотиве за опевање од којих ми неизбежно морамо да почнемо тему. Према томе, отпочињање нашег разматрања те класичне традиције, из које се Аристотел појавио као централна фигура разматрањем природе врлина у оној врсти херојског друштва које је описала *Илијада*, у строгом смислу речи, значи бити песнички праведан према Ничеу.

10. ВРЛИНЕ У ХЕРОЈСКИМ ДРУШТВИМА

У свим оним културама, грчким, средњовековним или ренесансним, у којима је морално мишљење и поступање структурисано у складу са неком верзијом схеме коју сам ја назвао класичном, главно средство моралног васпитања је причање прича. Тамо где су хришћанство или јудаизам или ислам преовладали, библијске приче су подједнако значајне као и било које друге; и, наравно, свака култура има приче које су карактеристично њене сопствене; али свака од ових култура, грчка или хришћанска, такође поседује фонд прича које потичу и говоре о њиховом сопственом ишчезлом херојском добу. У шестовековној Атини формално рецитовање хомеровских епова је било установљено као јавна церемонија; сами епови су суштински написани не касније од седмог века, али они говоре о много ранијем времену. У 13-ом веку хришћански Исланђани су писали саге о догађајима који су се до-гађали сто година после 930-те године н. е., периода непосредно пре и непосредно после првог продора хришћанства, када је стара религија староседелаца Скандинавије још увек цветала. У 12-ом веку у манастиру Clonmacnoise ирски монаси су у *Lebor na hUidre* исписали приче о алстерским херојима чији језик омогућује научницима да их датирају у 8. век, али чија је радња смештена вековима пре тога, у еру када је Ирска још увек била паганска. Управо иста врста научног спора је цветала у сваком од ових случајева у погледу питања колико нам много, ако уопште, хомеровски епови или саге или приче из алстерског циклуса, као што је *Tain Bo Cuailnge* пружају

поуздано историјско сведочанство о друштвима која описују. Срећом, ја не морам да се бавим детаљима ових расправа. Оно што је битно за мој аргумент је релативно неспорна историјска чињеница, наиме да нам овакве приповести заиста пружају историјско сећање, адекватно или неадекватно, на друштва у којима су оне биле коначно записане. Штавише, оне су пружале моралну позадину за савремену расправу у класичним друштвима, објашњење једног сада превазиђеног или делимично превазиђеног моралног поретка чија су веровања и појмови још били делимично утицајни, али који, такође, представљају осветљавајући контраст садашњости. Тако је разумевање херојског друштва – без обзира на то да ли је оно икад постојало – нужан део разумевања класичног друштва и његових наследника. Које су његове кључне особине?

О хомеровском друштву М. И. Финли је писао: „Основне вредности друштва су биле дате, предодређене а такво је било и човеково место у друштву као и његове привилегије и дужности које су следиле из његовог статуса” (Финли 1954, стр. 134). Оно што Финли каже о хомеровском друштву подједнако важи и за друге облике херојског друштва на Исланду или у Ирској. Сваки појединач има дату улогу и статус унутар добро дефинисаног и веома одређеног система улога и статуса. Кључне структуре су сродство и домаћинство. У таквом друштву човек зна ко је он знајући своју улогу у тим структурама; а знајући то, он, такође, зна шта он дугује другима и шта њему дугују носиоци сваке друге улоге и статуса. Подједнако у грчком (*dein*) и англосаксонском (*ahte*) изворно нема јасне разлике између „треба” и „дугујем”; на исландском реч „skyldr” повезује заједно „треба” и „сродник је”.

Али, није реч само о томе да је за сваки статус прописан скуп дужности и привилегија. Ту такође постоји јасно разумевање поступака неопходних да би се оне извршиле и поступака који не извршавају оно што се од њих тражи. Јер, оно што се тражи су поступци. Човек у херојском друштву је оно што он чини. Херман Франкл је писао о хомеровском човеку да „човек и његови поступци постају идентични и он се у потпуности и адекватно може разумети само кроз њих; он нема скривене дубине... У еповима се у облику чињеничког саопштења изражава оно што људи раде и

кажу зато што они нису ништа више од онога што они ураде, кажу и трпе” (Франкел 1975, стр. 79). Судити о човеку, према томе, значи судити о његовим поступцима. Извршавајући поступке одређене врсте у одређеној ситуацији, човек даје основу за суд о својим врлинама и пороцима; јер, саме врлине су оне особине које одржавају слободног човека у његовој улози и које се манифестишу у оним поступцима које његова улога захтева. А оно што Франкел каже и сугерише о хомеровском човеку, такође важи и за човека у другим херојским описима.

Реч *arete*, која је касније почела да се преводи као „врлина”, у хомеровским еповима се употребљава за изврсност било које врсте; брзи тркач показује *arete* својих ногу (*Илијада* 20. 411), а син надмашује свог оца у свакој врсти *arete* – као спортиста, као војник и интелектуално (*Илијада* 15. 642). Овај појам врлине или изврсности више нам је стран него што смо ми у стању да на први поглед признамо. Нама није тешко да препознамо централно место које ће снага имати у таквом схватању људске изврсности или начин на који ће храброст бити једна од средишњих врлина, можда она једина права средишња врлина. Оно што је страно нашем схватању врлине јесте тесна веза у херојском друштву између појма храбости и с њом повезаних врлина, с једне стране, и појма пријатељства, судбине и смрти, с друге.

Храброст је значајна не једноставно као особина појединача већ као нужна особина да се одржи домаћинство и заједница. *Kudos*, слава, припада појединцу који се истиче у борби или у такмичењу као знак признања које му одаје његово домаћинство и заједница. Друге особине повезане са храброшћу такође заслужују јавно признање због улоге коју оне играју у одржавању јавног поретка. У хомеровским еповима то је лукавство зато што лукавство може да оставари циљ тамо где нема храбости или где храброст не успева. У исландским сагама сув хумор је тесно повезан са храброшћу. У саги о бици код Clontarfa 1014, у којој је Брајан Бору победио викиншку војску, један од староседелаца Скандинавије, Торстейн, није побегао када је остатак његове војске био разбијен и побегао, већ је остао тамо где је био везујући пертле. Ирски вођа Kerthialfad га је питao зашто не бежи. „Не бих могао да стигнем вечерас кући”, одговорио је Торстейн.

„Живим на Исланду”. Због ове шале Kerthialfad му је поштедео живот.

Бити храбар значи бити неко у кога се човек може поуздати. Отуда је храброст значајан састојак пријатељства. Пријатељске споне у херојским друштвима су обликоване по узору на сродство. Понекад се пријатељи формално заветују тако да посредством тог завета преузимају међусобно дужности браће. Подједнако је јасно дефинисано ко су моји пријатељи а ко моји непријатељи, као што је јасно дефинисано ко су моји сродници. Друга саставница пријатељства је верност. Храброст мог пријатеља уверава ме у његову моћ да помогне мени и мом домаћинству; верност мог пријатеља ме уверава у његову вољу. Верност мог домаћинства је основна гаранција његовог јединства. Тако је код жена, које сачињавају одлучујуће односе унутар домаћинства, верност кључна врлина. Андромаха и Хектор, Пенелопа и Одисеј су пријатељи (*philos*) исто онолико колико су то и Ахил и Патрокло.

Оно што се надам да је овај приказ већ разјаснио јесте начин на који би било које адекватно објашњење врлина у херојском друштву било немогуће када би се оне раздвојиле од свог контекста који почива у друштвеној структури баш као што ниједно адекватно објашњење друштвене структуре херојског друштва не би било могуће ако не би узело у обзир приказ херојских врлина. Али, оваква формулатија умањује кључну поенту: морал и друштвена структура су, у ствари, једно те исто у херојском друштву. Постоји само један скуп друштвених веза. Морал као нешто посебно још не постоји. Вредносна питања *јесу* питања друштвене чињенице. Због тог разлога Хомер увек говори о знању онога што треба урадити и како просудити. Нити је тешко одговорити на ова питања изузев у изузетним случајевима. Јер, дата правила која додељују људима њихово место у друштвеном поретку и са њим и њихов идентитет такође прописују шта су они дужни да ураде и шта се дугује њима, како њих треба третирати и посматрати ако они пропадну и како они треба да се односе и да посматрају друге ако ови пропадну.

Без таквог места у друштвеном поретку човек не само да не би могао да буде признат од других; и не само да други не би знали, већ ни он сам не би знао ко је он. Управо због тога херојска друштва обично имају добро дефинисани статус ко-

ји се додељује било ком странцу који у то друштво стигне споља. У грчком реч за „страница“ и реч за „госта“ су исте. Странац се мора дочекати гостољубиво, ограничено, али добро дефинисано. Када Одисеј среће Киклопе, на питање да ли они имају *themis* (хомеровски појам *themisa* је појам обичајног права које имају сви цивилизовани народи), треба одговорити откривањем како се они понашају према странцима. У ствари, они их једу – тј. они не признају људски идентитет странцима.

Ми бисмо онда могли да очекујемо да нађемо у херојским друштвима нагласак на контрасту између очекивања од човека који не само да има храброст и с њом повезане врлине већ такође има сроднике и пријатеље, с једне стране, и човека који нема ништа од овога, с друге. Ипак, једна централна тема у херојским друштвима је такође та да смрт подједнако ишчекује обојицу. Живот је крхак, људи су рањиви и суштина људске ситуације јесте да су они такви. У херојским друштвима живот је стандард вредности. Ако неко убије тебе, мог пријатеља или брата, ја ти дугујем њихову смрт и када сам отплатио свој дуг према теби, њихов пријатељ или брат им дuguје моју смрт. Што је шири мој систем сродника и пријатеља, стећи ћу више таквих обавеза које могу да се заврше мојом смрћу.

Штавише, има таквих сила у свету које нико не може да контролише. Људски живот угрожавају страсти које понекад изгледају безличне, а понекад као богови. Ахилов бес смета Ахилу као и његовом односу са другим Грцима. Ове силе заједно са правилима сродства и пријатељства сачињавају неизбежне обрасце. Ни воља ни лукавство не омогућавају никоме да их избегне. Судбина је друштвена реалност и уважавање судбине је значајна друштвена улога. Није случајно да пророци или видовњаци подједнако цветају у хомеровској Грчкој, на Исланду из времена сага и у паганској Ирској.

Према томе, човек који поступа онако како треба сигурно се креће ка својој судбини и смрти. На крају га чека пораз, а не победа. Само разумевање овога је врлина; и заиста, нужан део храбrosti је разумети ово. Али, шта је све укључено у то разумевање? Шта би се разумело ако би се схватиле везе између храбrosti, пријатељства, верности, домаћинства, судбине и смрти? Сигурно то да људски живот има одређени об-

лик, облик одређене врсте приче. Не само да песме и саге приповедају о ономе што се дешава мушкарцима и женама, већ песме и саге својом приповедном формом захватају облик који већ постоји у животима оних о којима оне приповедају.

„Шта је карактер до одређење случаја?” написао је Хенри Цејмс. „Шта је случај до илустрација карактера?” Али, у херојском друштву релевантни карактер се само може показати у низу случајева, и сам тај низ мора да садржи одређене обрасце. Херојско друштво и Цејмс се слажу да се карактер и случај не могу окарактерисати међусобно независно. Тако да бисмо разумели храброст као врлину, није доволно да разумемо како се она испољава у једном карактеру већ, такође, које место она може да има у извесној врсти упризорене приче. Јер, у херојском друштву храброст није само способност да се суочимо са злима и опасностима већ да се суочимо са одређеном врстом обрасца зала и опасности, обрасца у којем појединачни животи имају своје место и који овакви животи за узврат оличавају.

Према томе, оно што еп и сага описују јесте друштво које већ оваплођује форму епа или саге. Његова поезија артикулише његову форму у појединачном и друштвеном животу. Рећи то значи још увек оставити отвореним питање да ли су икад постојала оваква друштва; али, оно сугерише: ако је било оваквих друштава, она би се могла адекватно схватити само кроз своју поезију. Ипак, еп и сага сигурно нису прости одрази друштва за које они тврде да га описују. Наиме, сасвим је јасно да аутор песме или саге приписује себи ону врсту разумевања коју пориче ликовима о којима пише. Песник не пати од ограничења која дефинишу суштинско стање његових ликова. Размотрите посебно *Илијаду*.

Као што сам већ раније рекао о херојском друштву уопште, јунацима из *Илијаде* није тешко да знају шта они дuguју један другоме; они осећају *aidos* – прикладно осећање стида – када се суоче са могућношћу да поступе погрешно, а ако то није доволно, ту су увек на располагању други људи који ће им улити у главу прихваћено гледиште. Част човеку до-дељују људи који су с њим равноправни, а без части човек је без вредности. И заиста, у речнику Хомерових јунака нема начина да своју културу и друштво сагледају као да их посматрају споља. Вредносни изрази које они употребљавају

су међусобно дефинисани и сваки се мора објаснити у смислу других.

Дозволите ми да употребим опасну, али осветљујућу аналогију. Правила која владају и поступцима и вредносним судовима у *Илијади* личе на правила и прописе шаха. Ствар је чињенице да ли је човек добар шахиста, да ли је он добар у смишљању стратегија за крај игре, да ли је неки његов потез прави потез у одређеној ситуацији. Игра шаха претпоставља, и заиста се делимично и састоји од тога, слагање о томе како се игра шах. Унутар шаховског језика нема смисла рећи „То је био једини потез који би постигао мат, али да ли је то био исправан потез?“ И, према томе, неко ко је то рекао и ко је разумео шта је рекао, морао би да употребљава исти појам „исправног“ који своју дефиницију добија изван шаха, као што би то могао да пита неко чија сврха у игрању шаха је да забави мало дете уместо да победи.

Један разлог зашто је ова аналогија опасна је тај да ми заиста играмо игре, као што је шах, са различitim циљевима. Али, следеће питање нема смисла: ради којих сврха ликови из *Илијаде* поштују правила која поштују и уважавају прописе које уважавају? Пре је реч о томе да су само они у стању да формулишу сврхе једино унутар свог оквира правила и прописа; и баш због тога, ова аналогија се слама, такође на још један начин. Сва питања избора се јављају унутар одређеног оквира; према томе, сам оквир се не може бирати.

Према томе, постоји најоштрији контраст између модерног емотивистичког сопства и сопства из херојског доба. Сопству из херојског доба управо недостаје она карактеристика коју, како смо већ видели, неки модерни филозофи морала сматрају суштинском карактеристиком људског сопства: способност да се одвојимо од било ког одређеног становишта или тачке гледишта, да се повучемо уназад и да сагледамо и проценимо то становиште или тачку гледишта споља. У херојском друштву „споља“ не постоји осим у случају странца. Човек који би покушао да се дистанцира од свог датог положаја у херојском друштву, упустио би се у подухват да покуша да нестане као човек.

Идентитет у херојском друштву подразумева одређеност и одговорност. Ја сам одговоран за поступке које чиним или не чиним у смислу у којем свако ко заузима моју улогу дугу-

је нешто другима, и та одговорност се завршава само мојом смрћу. Све до своје смрти ја морам да радим оно што морам да радим. Штавише, ова одговорност је одређена. Ја морам да поступам онако како треба према, за и са одређеним појединцима и ја сам одговоран пред тим истим и другим појединцима, члановима исте локалне заједнице. Само херојско сопствво не тежи универзалности, чак иако ретроспективно ми можемо да препознамо универзалну вредност у остварењима тог сопства.

Тако упражњавање херојских врлина захтева и одређену врсту људског бића и одређену врсту друштвене структуре. Управо због тога што је то тако, испитивање херојских врлина може на први поглед да изгледа ирелевантно за било које опште истраживање моралне теорије и праксе. Ако херојске врлине захтевају за своје упражњавање постојање оне врсте друштвене структуре која је сада неповратно изгубљена – а оне то претпостављају – какву релевантност оне могу да имају за нас? Нико сада не може да буде Хектор или Гисли. Одговор је тај да можда из херојских друштава можемо да научимо две ствари: прво, да је сваки морал увек у неком степену везан за друштвени локалитет и партикуларност и да су претензије модерног морала на универзалност ослобођене било какве партикуларности илузија; и друго, да нема другог начина да негујемо врлине осим као део традиције из које их ми наслеђујемо и нашег разумевања њих као потомака низа претходника на чијем се првом месту налазе херојска друштва. Ако је то тако, контраст између слободе избора вредности којом се модерност поноси и одсуства таквог избора у херојским културама изгледао би веома различито. Јер, са становишта традиције која је дефинитивно укорењена у херојским друштвима, слобода избора вредности би више изгледала као слобода авети – оних чија је људска супстанца скоро несталла – него људи.

Тако извесност коју ово одсуство избора пружа на једном нивоу чини задатак коментатора *Илијаде* релативно лаким. Лако се да установити шта јесте *arete* а шта није; у *Илијади* нема неслагања о оваквим питањима. Али, када је лексикограф завршио свој списак, јавља се теже питање. Већ сам приметио да физичка снага, храброст и интелигенција спадају међу изврсности. У *Одисеји* Пенелопа прича о својим *aretae*

тамо где бисмо ми говорили о њеним дражима. Али, што је за нас још загонетније, у *Одисеји* се о благостању такође говори као о једној изврсности. Јединство појма *arete* почива, као што смо већ видели, у појму онога што омогућава човеку да изврши своју улогу; и лако је видети да благостање – и срећа – такође имају различите улоге у хомеровским еповима. Када се Сарпедон сећа својих вођа и житних поља у Ликији за време агоније поморске битке, он, размишљајући како су он и Глаукон најистакнутији међу ратницима, сматра да они управо због тога заслужују таква добра. Благостање је тако споредни производ постигнућа у рату, и одатле простиличе парадокс: они који следе тај пут који им даје право да уживају у срећи коју представљају вођа и житна поља, живот са Андромахом или Пенелопом, следе пут чији је карактеристичан крај – смрт.

Смрт код Хомера је чисто зло; крајње зло је смрт коју практи обесвећење тела. Од овог потоњег зла пате како покојникови сродници и домаћинство, тако и његов леш. Насупрот томе, обављањем погребних ритуала породица и заједница могу да обнове свој интегритет после смрти онога који је био део њих самих. Тако су погребни обреди и погребне свечаности кључне епизоде у моралној схеми, а бол, схваћен као способност туговања, кључна је људска емоција.

Као што је Симон Веј тако оштроумно приметила, стање ропства у *Илијади* је врло близко стању смрти. Роб је неко ко се може убити сваког тренутка; он је изван херојске заједнице. Такође понизни молилац, који је принуђен да моли за оно што мора да има, ставио је себе на милост и немилост другоме и тако себе учинио потенцијалним лешем или робом. Отуда се улога понизног молиоца преузима само у ситуацији најекстремније нужности. Пријам, који је краљ, тек је онда када обесвећењу Хекторовог тела следи лишавање погребних ритуала, принуђен да постане понизни молилац.

Бити понизни молилац, бити роб, бити убијен на бојном пољу значи бити поражен; а пораз је морални хоризонт хомеровског јунака, изван тога ништа више не постоји. Али, пораз није морални хоризонт хомеровског песника и управо због ове разлике Хомер из *Илијаде* превазилази ограничења друштва које описује. Јер, Хомер преиспитује, као што његови ликови то не раде, шта значи победити и шта значи из-

губити. Отуда је још једна аналогија са каснијим концепцијама игре и побеђивањем и губљењем у контексту игара опасна, али неизбежна. Наше игре као и наши ратови, потомци су хомеровског *agona*, а ипак се они у кључном аспекту разликују, јер појмови побеђивања и губљења заузимају тако различито место у нашој култури.

Оно што песник *Илијаде* схвата, а што његови ликови не схватају, јесте то да победа, такође, може бити облик пораза. Песник није теоретичар; он не нуди опште формуле. И заиста, његово сопствено знање је на општијем и апстрактнијем нивоу него што је знање чак и његових најпроницљивијих ликова. Ахил у тренутку свог помирења са Пријамом не може себи да представи оно што је Хомер у стању да представи другим својим приказом Ахила и Пријама. Тако *Илијада* доводи у питање оно што ни Ахил ни Хектор не могу да доведу у питање; еп претендује на врсту разумевања коју он негира онима чије поступке описује.

Оно што сам рекао за *Илијаду* сигурно не важи за сву херојску поезију; али то важи за неке од исландских сага. И заиста, у једној позној саги, каква је *Njals Saga*, аутор саге је у тешкоћама да разликује оне ликове који су у стању да трансцендирају вредности света саге од оних који то нису. У *Gisla Saga Sursonnar* писац саге разуме, за разлику од својих ликова, истину која је комплементарна оној из *Илијаде*: пораз може понекад да буде врста победе. Када Гисли после година прогнаничког живота коначно умире борећи се прса уз прса са својом женом и свастиком, при чему њих троје убија или смртоносно рањава осморицу од петнаесторице који су се надали да зараде награду за Гислијеву главу, Гисли не губи.

Тако ова врста херојске поезије представља ону врсту друштва о чијој се моралној структури изричу две централне тврђње. Прва је да таква структура оваплоћује концептуалну схему која садржи три средишња међусобно повезана елемената: схватање онога што друштвена улога коју сваки појединачник игра захтева; схватање изврсности или врлина као оних квалитета који појединцу омогућавају да изврши оно што његова улога захтева и схватање људске ситуације као крхке и рањиве на судбину и смрт тако да бити моралан не значи избеги рањивост и смрт већ им признати њихову прописну улогу. Ниједан од ова три елемента се не може у потпуности схва-

тити без позивања на друга два; али, однос између њих није само концептуалан. Пре је реч о томе да сва ова три елемената могу да нађу своја међусобно испреплетена места само унутар ширег јединственог оквира без којег ми не бисмо могли да разумемо њихов међусобни значај. Овај оквир је наративни облик епа или саге, облик који је оваплоћен у моралном животу појединача и у колективној друштвеној структури. Херојска друштвена структура је симболично упизорена епска приповест.

Епски јунаци немају, као што сам раније приметио, начин да друкчије сагледају људски и природни свет осим помоћу схватања која надахњују њихов поглед на свет. Али баш због тога, они не сумњају да је стварност онаква каквом је они себи представљају. Они нам нуде схватање света које они сматрају истинитим. Имплицитна епистемологија херојског света је радикални реализам.

И заиста, делимично због тога што књижевност херојских друштава изриче ову тврђњу, тако их је тешко препознати у каснијем Ничеовом саможивом портрету њихових аристократских становника. Песници *Илијаде* и писци саге су имплицитно претендовали на објективност свог сопственог становишта тако да је она потпуно инкомпатибилна са ничеовским перспективизмом. Али, ако песници и аутори саге нису протоничеанци, шта је са ликовима које они описују? И овде је јасно да је Ниче морао да митологизује далеку прошлост да би подржао своју визију. Оно што Ниче представља јесте аристократско *само-потврђивање*; оно што Хомер и саге покazuју јесу облици истицања који су прикладни и које захтева одређена улога. У херојским друштвима сопствко постаје оно што јесте само кроз своју улогу; то је друштвена, а не индивидуална креација. Отуда, када Ниче пројектује уназад на архајску прошлост свој сопствени 19-вековни индивидуализам, он открива да је оно што личи на историјско истраживање, у ствари, инвентивна литерарна конструкција. Ниче замењује фикције просветитељског индивидуализма, према којем он гаји такав презир, скупом сопствених индивидуалистичких фикција. Из овога не следи да човек не би могао да буде необманути ничеовац; и цео значај чињенице да је неко ничеовац напослетку почива у тријумфу да се коначно не буде обманут, да се коначно буде, како је то Ниче рекао, исти-

нољубив. Једноставно је реч о томе, човек би могао да буде у искушењу да закључи, да ће било који назови прави ничеовац морати на крају да превазиђе Ничеа. Али да ли је то заиста све?

Својим одбацањем свог непосредног културног окружења – као што је сам Ниче одбацио вилхелмовску Немачку – и својим открићем да је прошлост коју је Ниче узносио пре фикција него чињеница, савремени ничеовац је осуђен на егзистенцију која тежи да превазиђе све односе према прошлости. Али, да ли је таква трансценденција могућа? Ми јесмо, без обзира на то да ли то признајемо или не, оно што је прошлост направила од нас и ми не можемо да искоренимо из себе, чак ни у Америци, оне делове себе које је образовао наш однос према свакој формативној фази у нашој историји. Ако је то тако, онда је, чак, и херојско друштво неизбежно део свих нас; и када причамо о улози своје прошлости у формирању своје моралне културе, ми причамо историју која је специфично *наша сопствена историја*.

Било који покушај да се напише, ова историја ће нужно морати да се суочи са Марковом тврђом да разлог због кога грчка епска поезија има над нама ону моћ коју она још увек задржава, произилази из чињенице да се Грци према цивилизованој модерности налазе у односу детета према одраслом. То је један начин замишљања односа прошлости према садашњости. На питање да ли је то начин на који се тачно може описати однос између *Илијаде* и нас, једино би се могло одговорити ако бисмо истражили оне прошле фазе друштвеног и моралног поретка које нас истовремено одвајају од света и повезују са светом у који је *Илијада* била укорењена. Оне ће нас натерати да се запитамо, у контексту форми сложености потпуно страних херојском друштву, да ли може да остане тачно представљање људског живота у целини као победе или пораза и у чему се стварно састоје и на шта се своде победа и пораз. И оне ће нам наметнути питање: нису ли приповедне форме херојског доба пуко детињасто причање прича тако да морални дискурс, иако може да употребљава приче и параболе као помоћ колебљивој моралној имагинацији, треба у својим озбиљним одраслим тренуцима да напусти нарацију у корист дискурзивнијег стила и жанра.

11. ВРЛИНЕ У АТИНИ

Херојска друштва, онако како су их представили хомерски епови, или исландске, или ирске саге, можда су постојала а можда и нису; али, веровање да су она постојала било је одлучујуће за она класична и хришћанска друштва која су сматрала да су се појавила из сукоба херојског друштва и која су делимично дефинисала њихово сопствено становиште у смислу таквог њиховог порекла. Ниједан Атињанин из петог века не би могао да се понаша исто као Агамемнон или Ахил. Ниједан Исланђанин из 13-ог века не би могао да се понаша сасвим слично људима из 10-ог века. Монаси из Clonmacnoise су се веома разликовали од Conchobora или Cuchulainna. Али, ипак, херојска књижевност је дала централни део моралних списка тих потоњих друштава; и из тешкоћа које се јављају у повезивању ових списка са стварном праксом простирући многе од кључних моралних карактеристика тих потоњих друштава.

У многим од Платонових ранијих дијалога Сократ испитује једног или више Атињанина о природи неке врлине – храбrosti у *Лахеју*, побожности у *Еутифрону*, правде у *Држави I* – на такав начин да га убеди у његову недоследност. Непажљив модерни читалац би лако исправа могао да претпостави да Платон супротставља Сократову строгост небрижљивости обичног Атињанина; али како се овај образац стално понавља, намеће се друго тумачење, наиме, да Платон указује на опште стање некохерентности у употреби вредносног језика у атинској култури. Када је Платон изнео у *Држави*

своје сопствено кохерентно добро интегрисано објашњење врлина, део његове стратегије је био да прогна из града-државе хомеровско наслеђе. Једно исходиште за истраживање врлина у класичном друштву било би установити везу између неких од основних недоследности у класичном друштву и хомеровског наслеђа. Али, испоставља се да је овај задатак већ обављен, и то можда најистакнутије у Софокловом *Филокитейу*.

Одисеј је заједно са Неоптолемом, Ахиловим сином, добио задатак да узме Филоктетов чаробни лук да би помогао у заузимању Троје. Одисеј се у овом комаду понаша у складу са законима који управо управљају његовим понашањем у *Одисеји*. Он чини добро својим пријатељима, а зло својим непријатељима (и тако задовољава једну од дефиниција правде коју Платон одбације на почетку *Државе*). Ако он не може да узме лук на поштен начин, он ће прибегти превари. У *Одисеји* се ова лукавост недвосмислено третира као врлина; а за своје упражњавање врлина јунак се слави. Али, Неоптолем сматра да је Одисејево лукавство којим хоће да обмане Филоктета нечасно. Грци, који су оставили Филоктета да пати девет дугих година на Лемносу, нанели су му велику неправду; ипак, Филоктет је веровао Неоптолему и Одисеју. Чак иако он сада одбија да помогне Грцима у заузимању Троје, погрешно је обманути га. Софокле користи Одисеја и Неоптолема да нас суочи са два инкомпабилна схватања часног понашања, два ривалска стандарда понашања. Чињеница да нам Софокле не нуди разрешење овог конфликта је кључна за структуру трагедије; радњу прекида пре него што завршила интервенција полубожанског Херакла који спасава ликове из њиховог безизлаза.

Интервенција Бога у грчкој трагедији – или бар позивање Бога да интервенише – често указује на откривање некохерентности у моралним стандардима и речнику. Размотрите *Орестију*. Архајска и херојска правила крвне освете истовремено наређују и забрањују Оресту да убије Клитемнестру. Атинина интервенција и разрешење проблема између ње и Аполона успоставља схватање правде које центар аторитета у моралним питањима измешта из породице и домаћинства и смешта га у *йолис*. У *Антигони* захтеви породице и захтеви *йолиса* се јављају управо као супротстављени и ин-

компатибилни захтеви. Тако је прва битна чињеница с којом морамо да рачунамо разлика коју у схваташа врлина уноси ситуација у којој примарна морална заједница више није сродничка група већ град-држава, и то не само град-држава уопште већ специфично атинска демократија.

Ипак, сувише је једноставно мислiti да се разлика између хомеровског схваташа и класичног схваташа врлина налази у прелазу из једног скупа друштвених облика у други, и то бар због два веома различита разлога. Први је тај да, као што само *Антигона* довољно сугерише, облици и претензије сродства, иако више нису исти у петовековој Атини као што су били у ранијим вековима, опстају у супстанцијалној форми. Аристократско домаћинство очувало је добар део Хомера у стварном животу као и у поезији. Али, хомеровске вредности више не дефинишу морални хоризонт као што су сада домаћинство и сродничка група део шире и веома различите целине. Више нема краљева, иако се многе краљевске врлине још увек сматрају врлинама.

Други разлог због кога не треба видети разлику у схваташа врлина једноставно у смислу изменењих друштвених контекста јесте тај да схваташа врлине сада постаје упадљиво одвојено од било које одређене друштвене улоге. Неоптолем се суочава са Филоктетом у Софокловој драми на веома различит начин од онога на који се његов отац суочио са Агамемноном у *Илијади*. Код Хомера питање части је питање поштовања које треба исказати краљу; код Софокла питање части је постало питање поштовања које треба исказати човеку.

Ипак, чини се да није случајно да се питање поштовања које дuguјемо човеку јавља у атинском – а не у тебанском или коринтском, а камоли у варварском – контексту. Окарактерисати добrog човека кључним делом значи окарактерисати однос у којем се такав човек налази према другима и како песници, тако и филозофи највећим делом, не разликују у свом приказу ових односа оно што је универзално и људско од онога што је локално и атинско. Тврђња је често експлицитна; Атина се хвали зато што она *par excellence* показује људски живот какав он треба да буде. Ипак, у самим тим чиновима похвале атинска партикуларност се разликује од хомеровске. За хомеровског човека нема стандарда изван оних оваплоће-

них у структурама његове сопствене заједнице на које може да се позове; за Атињанина ствар је сложенија. Његово разумевање врлина заиста му пружа стандарде помоћу којих он може да преиспита живот своје сопствене заједнице и истражи да ли су ова или она пракса или политика праведне. Упркос томе, он такође признаје да он поседује своје разумевање врлина само зато што је члан заједнице која му омогућује такво разумевање. Град је чувар, родитељ, учитељ чак, иако оно што се научи од града може да доведе до преиспитивања ове или оне особине његовог живота. Тако питање односа између *бийи добар грађанин* и *бийи добар човек* постаје централно, а познавање мноштва могућих људских прaksi, варварских као и грчких, пружило је чињеничку позадину за постављање овог питања.

Наравно, сва сведочанства показују да је огромна већина свих Грка, Атињана или других, узимала здраво за готово да је начин живота њиховог сопственог града неупитно најбољи начин живота за човека ако би им икада пало на памет да то питање уопште поставе; и такође се узимало здраво за готово да је оно што је заједничко Грцима очигледно супериорно у односу на било који варварски начин живота. Али шта је онда заједничко Грцима? И шта је заједничко Атињанима?

Згодно је Е. В. Х. Еткинс супротставио кооперативне врлине компетитивним врлинама. Он сматра да су компетитивне врлине хомеровске по свом пореклу; кооперативне представљају друштвени свет атинске демократије. Али, у овом тренутку се поставља једно сложеније питање, јер морално неслагање у петом и четвртом веку не потиче само из тога што је један скуп врлина супротстављен другом. Сукоб је настало и зато, и можда још значајније због тога, што ривалска схваташа једне исте врлине коегзистирају. Природа *dikaiosune* – што преводимо као „правда“ – предмет је управо таквог неслагања. Штавише, *dikaiosune*, неслагање које може бити извор друштвеног конфликта, једна је од врлина коју Еткинс сматра пре кооперативном него компетитивном. Али *dikaiosune*, иако се та реч не јавља код Хомера, има хомеровске призвуке. *Dike* и *dikaios*, који се већ појављују код Хомера, његови су преци и већ код Хомера компетитивне врлине претпостављају прихваташа кооперативних врлина. Због тога што је *dike* разгневљена, Ахил се свађа са Агамемноном.

Због тога што је *dike* разгневљена, Атина помаже Одисеју против просаца. Која је онда врлина која постаје *dikaiosune*?

„Основно значење *dike* јесте поредак света”, написао је Хју Лојд-Џонс (1971, стр. 161); а *dikaios* је човек који поштује и не крши тај поредак. Одмах излази на видело тешкоћа која се јавља при превођењу *dikaios* речу „праведан”; јер, неко у нашој сопственој култури може да употреби реч „праведан” без било каквог позивања на морални поредак света или на веровање у њега. Али чак и у петом веку природа односа између *dikaiosune* и неког космичког поретка није јасна онако како је она била јасна у хомеровским еповима. Ту је поредак у којем краљеви владају, као што је опште познато несавршено, део ширег поретка у којем богови, и нарочито Зевс, владају, као што је опште познато несавршено. Код Хомера бити *dikaios* значи *не йовредити шај поредак*; тако код Хомера врлина *dikaiosa* значи да се уради оно што прихваћени поредак захтева; и у томе је његова врлина попут сваке друге хомеровске врлине. Али, крајем петог века могуће је запитати се да ли *dikaiosune* значи урадити оно што постојећи поредак тражи; и могуће је радикално се разликовати у погледу тога шта значи деловати у складу са *dike*, бити *dikaios*. Тако у *Филоктету* и *Неоптолем* и *Одисеј* тврде да је *dikaiosune* на његовој страни у расправи (1245–51) и унутар истих неколико стихова они се не слажу шта значи бити *sophos* (мудар) и бити *aischros* (срамотан).

Тако у петовековном грчком постоје установљене речи за врлине, и у том смислу установљен скуп врлина: пријатељство, храброст, самоконтрола, мудрост, правда – и не само ове. Али, постоји велико неслагање око тога шта свака од ових врлина захтева и зашто се свака од њих сматра врлином. Тако ће се они који се не размишљајући ослањају на уобичајену употребу, на оно чему су научени, сувише лако наћи у недоследности управо онако како се Сократови саговорници у дијалогу тако често налазе. Ја сам, наравно, сувише поједноставио и узроке и последице ове недоследности. Чак и да је херојско друштво заиста постојало у деветовековној Грчкој, прелаз из тог друштва у петовековно је био много сложенији и вишеслојнији него што сам ја на то указао. Схватања врлина у шестом веку, у раном петом веку и у позном петом веку се сва разликују у значајним погледима, а сваки

претходни период оставља свој траг на сваком од наредних. Последица овога је очигледна како у модерним научним споровима тако и у античким моралним неслагањима. Додс, Еткинс, Лојд-Џонс – а овај списак би могао јако да се продужи – сви они износе углавном кохерентне слике грчког моралног схватања; свако кохерентно гледиште се разликује од сваког другог, а сви изгледају као да су увек у праву. Оно што нико не дозвољава је то да су грчки морални речник и схватања добрим делом некохерентнији него што ми то мислимо, и један разлог за то је очигледан. Сувише много од наших извора су текстови у којима је дошла до изражaja намерна реорганизација и редефиниција моралног речника, текстови у којима су речима придана јасна значења која оне раније нису имале. Филозофи, песници, историчари, сви они могу да нас обману на овај начин, а ми имамо веома мало извора који до нас не долазе кроз један од ових канала.

Према томе, ми треба да будемо опрезни када сувише лако говоримо о „грчком схватању врлина”, не само зато што тамо где ми често кажемо „грчки” треба да стоји „атински” већ, такође, због тога што је постојало више атинских схватања. За своју садашњу сврху ја треба да размотрим бар четири од њих: схватање софиста, Платона, Аристотела и трагичара, нарочито Софокла. Али, значајно је у сваком од ових случајева имати на уму да се ми бавимо реакцијом на некохерентност, реакцијом на коју су у сваком случају утицале различите сврхе. Ипак, пре него што размотрим ова четири схватања, дозволите ми да нагласим бар једну ствар која је заједничка свима њима. Сви они подразумевају да је окружење у којем се врлине упражњавају и у смислу у којем се оне дефинишу *polis*. У *Филоктету* је од суштинског значаја за радњу да Филоктет тиме што је остављен на пустом острву током десет година није само прогнан из човечанства већ му је такође одузет статус људског бића: „Оставили сте ме без пријатеља, усамљеног, без града, леш међу живима”. То није само пук реторика. Нама је страно схватање да су пријатељство, друштво и град-држава суштинске компоненте људскости; и између нас и овог схватања лежи велика историјска вододелница. На пример, реч за усамљеника, *eremos*, претеча је наше речи „испосник”; а за хришћанство живот испосника спада међу најзначајније врсте људског живота. И

сам појам пријатељства је претрпео континуиране касније преображaje. Али, у Софокловом свету – где је много тога спорно – није спорно да су пријатељство, друштво и грађанство суштински аспекти људскости. И бар у томе Софокле се слаже са остатком атинског света.

Општа атинска претпоставка је, онда, да врлине имају своје место у друштвеном контексту града-државе. Бити добар човек биће у сваком грчком схватању бар тесно повезано са бити добар грађанин. Које су то врлине које сачињавају доброг човека и доброг грађанина, а који су одговарајући пороци? Када је Исократ хвалио Перикла, он га је описао као да је све друге грађане надмашио тиме што је био *sophron* и *dikaios* и *sophos*. Говорници и комичари уопште осуђују никсост и недостатак племениноти. У Грчкој је опште место да слободан човек неустрашиво говори истину и преузима одговорност за своје поступке. Неки писци хвале једноставност карактера и отвореност. Недостатак осетљивости и недостатак саосећања се често осуђују; исто тако се осуђује и неваспитаност. Храброст се увек хвали. Али, ако су ово неке од најзначајнијих врлина, шта их то чини врлинама?

Постоји опасност да ћемо промашити у покушају да одговоримо на ово питање или ако обратимо пажњу само на оне особине које и ми, такође, сматрамо врлинама или, као што сам већ сугерисао, ако игноришемо степен у којем се Грци међусобно не слажу. Тако ћу почети двема стварима: прво ћу приметити да понизност, штедљивост и савесност не би могли да се појаве *ни* у једном грчком списку врлина; друго, нагласићу још једном алтернативне интерпретације једне исте врлине које су биле могуће. Размотрите не само част и правду већ и врлину чије је име *sophrosune*. По пореклу, то је аристократска врлина. То је врлина човека који би могао али не злоупотребљава своју моћ. Један део такве одмерености је сте способност да се контролишу сопствене страсти, а када се реч примењује на жене – а *sophrosune* је за Грке *ујраво* женска врлина – та способност и само та је оно што се обично хвали. Али, врло је јасно да то није оно што је Исократ првенствено хвалио код Перикла.

И заиста, Исократово узношење Перикла као *sophrona* мора се препознати као ускладиво са признањем тих особина које је, по Тукидидовој верзији, сам Перикле приписи-

вао Атињанима: непрекидна активност у сврху остварења сопствених интереса, потреба да се уради више и да се иде даље. Тако, по овом схватању, *sophrosune* не имплицира нужно одмереност у погледу својих циљева; пре је реч о томе да се хвали одмереност у начину остваривања ових циљева, особина знања колико се много може ићи напред у одређеној прилици и када се треба зауставити или привремено повући. Тако се сада *sophrosune* може повезати са *polupragmosune* атинске демократије, као и са аристократским идеалима одмерености и *hesuchie*, доколице. Ипак, сами идеали *polupragmosune* и *hesuchia* су сигурно међусобно оштро супротстављени. Тако се сада *sophrosune* сместила не само у две различите већ у две инкомпабилне моралне схеме. На који су начин *polupragmosune* и *hesuchia* супротстављене?

Hesuchia се појављује код Пиндара (*Пишијске оде* 8.1) као име богиње; она представља спокој духа на који победник у такмичењу има право када се после тога одмараш. Поштовање према њој је повезано са схватањем да ми тежимо нечemu да бисмо се после тога одмарали пре него да бисмо непрекидно ишли од циља до циља, од жеље до жеље. Насупрот томе, *polupragmosune* није само ствар тога да се непрекидно бавимо многим стварима већ и деловање из кога задобијамо свој понос. Атинском миљеу којем она припада такође дољно природно припада и *pleonexia*. *Pleonexia* се понекад преводи тако као да означава да порок који она истиче је једнотаван тај да се жели више него што човеку припада. Тако је ову реч превео Ц. С. Мил и следити Мила значи умањити јаз између античког света и модерног индивидуализма, јер ми немамо проблем – како би било ко могао да има тај проблем – са мишљу да је погрешно узети више него што човеку припада. Али, у ствари, порок на који се мисли је порок грамзивости као такве, што је особина коју модерни индивидуализам и у својој економској активности и у *карактеру* естете манипулатора уопште не сматра пороком. Ниче је реч *pleonexia* превео проницљиво и прецизно: *haben und mehrwollhaben*, зато што се у модерном свету, као што ћемо касније видети, схватање да би жеља да се *simpliciter* има више, грамзивост као таква могла бити порок све више изгубило. Отуда вероватно потиче Милово неразумевање, јер је, у ствари, *pleonexia* име за управо тај порок.

За оне који су обузети *pleonexijom agon*, такмичење, постаје нешто сасвим друго него што је то било у играма или за Пиндаром. Он је постао инструмент појединачне воље у јурњави за успехом да би се задовољиле њене жеље. Наравно, у било којем друштву у којем су такмичења средишња активност, победник ће добити награде за успех и бар ће изгледати да је, и вероватно ће, у ствари, и бити, ближи од осталих задовољењу својих жеља. Али, то постигнуће и изврсност коју признају он сам, заједница и такви људи као што је песник чији је задатак да слави то постигнуће и ту изврсност јесте оно што се првенствено цени; награде и задовољства им се дају управо зато што се они цене, а *ne* обрнуто.

Размотрите сада место *agona*, такмичења у класичном грчком друштву. Хомеровски епови су приповести које причају о низу такмичења. У *Илијади* се карактер ових такмичења постепено трансформише све док се не дође до схватања у суочавању између Ахила и Пријама да је победа исто што и пораз и да у суочавању са смрћу победа и пораз више не деле људе. То је прва велика објава моралне истине у грчкој култури и касније ћемо морати да размотримо њен статус као *истиине*. За сада треба само да приметимо да се ова истина морала открити у контексту *agona*.

Наравно, сам *agon* мења свој карактер. Прво, у Олимпијским играма постојећи ратови између градова-држава су били одложени примирјем сваке четири године од 776. год. п. н. е. и свака грчка заједница, ма колико далеко била, тежила је да пошаље представнике. Рвање, трчање, коњске трке и бацање диска су славили поезија и вајарство. Око тог центра су настали други облици праксе: Олимпија, изворно и увек Зевсово светилиште, постала је архив у којем су сечували подаци и уговори. Имплицитна дефиниција Грка, наспрот варварину, постала је – члан заједнице који има право да учествује у Олимпијским играма. Али *agon* је централна институција не само због уједињавања свих Грка из њихових различитих градова-држава. Он је, такође, средишњи унутар сваког града-државе, што је контекст унутар кога се још једном форма *agona* мења. Међу такмичењима у које се *agon* трансформисао су расправе у скупштинама и судовима грчке демократије, конфликти у срцу трагедије, симболичко (и врло озбиљно) лакрдијаштво у заплету комедије и, коначно, дијалошки

облик филозофског аргумента. Да бисмо разумели сваку од ових манифестација *agona*, ми треба да уочимо да су категорије *политичког, драмског, филозофског* биле много тешње повезане у атинском свету него у нашем сопственом. Политика и филозофија су имале драмску форму, теме драме су биле филозофске и политичке, филозофија је морала да изађе са својим тврдњама у политичку и драмску арену. У Атини је публика сваког од ових жанрова потенцијално била увељико и, у ствари, до одређеног степена, једна иста; и сама публика је била колективни глумац. Писац драме је био носилац политичке функције; филозоф је ризиковао да буде комично представљен и политички кажњен. Атињани нису изоловали, као што смо ми то урадили скупом институционалних решења, остваривање политичких циљева од драмске представе или постављање филозофских питања од обоје. Отуда нама недостаје, као што њима не недостаје, *било каква* публика, заједница са општеприхађеним схватањима било за драмско представљање политичког конфликта, било за филозофско преиспитивање наше политике. Касније ће бити значајно да прецизније запазимо како су се ове могућности за нас затвориле. Али, у овом тренутку је о томе довољно речено, тако да се враћамо централном питању.

За узврат смо приметили да су различити и ривалски спискови врлина, и да су ривалски ставови према врлинама, и ривалске дефиниције индивидуалних врлина саставни део петовековне Атине, а ипак град-држава и *agon* пружају заједнички контекст у којем се врлине упражњавају. Управо због тога што су ова ривалства и недоследности симптоми конфликта, једва да можемо да будемо изненађени да се јављају ривалска и конкурентска филозофска објашњења врлина која разоткривају и експлицирају основне сукобе. Од свих ових објашњења, најједноставније и најрадикалније је можда објашњење једне врсте софиста.

Сличност између Тразимаха, онаквог каквог га је представио Платон, и грубље верзије хомеровског јунака приметио је Е. В. Х. Еткинс. „Загреби Тразимаха и наћи ћеш Агамемнона”. Агамемнон је прототип хомеровског јунака који никад није научио истину због које је *Илијада* написана; он једино жeli да победи и да за себе приграби плодове победе. Сваког другог треба искористити или победити: Ифигенију,

Брисеиду, Ахила. Тако је за софисту, чији је представник Платонов Тразимах, успех једини циљ деловања, а стицање можи да уради и добије шта год жели целокупан садржај успеха. Онда он довољно природно дефинише врлину као особину која ће му обезбедити успех. Али, успех за софисте, као и за друге Грке, мора бити успех у неком одређеном граду. Отуда се етика успеха комбинује са извесном врстом релативизма.

Бити успешан значи бити успешан у одређеном граду; али, у различитим градовима могу да постоје различита схватања врлина. Оно што се сматра праведним у демократској Атини, може да се разликује од онога што се сматра праведним у аристократској Теби или војничкој Спарти. Софистички закључак је да су врлине у сваком одређеном граду оно што се у том граду сматра врлинама. Нема такве ствари као што је правда-као-таква већ само правда-како-се-схвата-у-Атини, правда-како-се-схвата-у-Теби и правда-како-се-схвата-у-Спарти. Овај релативизам, када се повеже са схватањем да је врлина особина која доводи до индивидуалног успеха, увлачи своје присталице у више међусобно повезаних тешкоћа.

Део извornог импулса који лежи иза софистичког схватања чини се да је жеља да се централни вредносни изрази у петовековном грчком језику конзистентно и кохерентно ре-дефинишу као основа за образовање младих, нарочито аристократске омладине, ради политичког успеха. Али, испоставља се да постигнуће извесног степена конзистентности надређивањем компетитивних схватања и дефиниција врлина кооперативним ствара неконзистентност на другим местима. Али, прихватањем вредносног речника свог сопственог одређеног града, софиста ће се понекад наћи у ситуацији да употребљава изразе који сами оваплођују нерелативистичко становиште које је неконзистентно са релативизмом који га је навео да употребљава тај речник. И софиста који је редефинисао изразе као што су „праведан”, „врлина” и „добро” тако да они упућују на особине које су погодне за постизање појединачног успеха, али који, такође, жели да употребљава конвенционални речник да би постигао тај успех, може лако да се нађе у ситуацији да хвали правду зато што „правда” не значи ништа друго до „оно што је у интересу јачег”, а да у другој ситуацији уздигне неправду над правдом зато што је упражња-

вање неправде (како се она конвенционално схвата), у ствари, у интересу јачег.

Наравно, у овој врсти софистичке традиције неманичега што чини *нужним* да неко ко је заступа буде ухваћен у замку ове врсте неконзистентности – и тако постане жртва својих супарника у расправи – али, ова неконзистентност би се могла избећи радикалнијом редефиницијом врлина него што је она у коју су многи софисти били спремни да се упuste.

Тако у Платоновом *Горгији*, самог Горгију и његовог ученика Пола узастопно поражава Сократов аргумент као резултат ове врсте неконзистентности, док се Каликле не може тако поразити, јер је Каликле спреман да иде до краја у систематском изношењу свог становишта, какве год да су дедуктивне последице и степен раскида са уобичајеном моралном употребом. Његово становиште слави человека који користи своју интелигенцију да би доминирао и који користи своју доминацију да задовољи своје безгранице жеље. Сократ је у стању да истакне тешкоће овог становишта, али ниједна од њих није коначна, као што су то биле његове примедбе Горгији и Полу.

Тако се, заиста, чини да Каликле успева да пружи један начин разрешења некохерентности обичне грчке свести. Има ли добрих разлога зашто не бисмо прихватили ово решење? Неки каснији писци – стоици у античком свету, кантовци у модерном – претпоставили су да је једини могући одговор Каликлу прекидање сваке везе између онога што је добро (или, као што би модерни писци рекли, *морално добро*) и људских жеља. Они мисле да *ако* је оно што ми треба да урадимо та-коће оно што задовољава наше жеље, онда је Каликле нужно у праву. Наравно, Платон не напада Каликлу са тог становишта; и, заиста, сумњиво је да ли је било који Грк из петог или четвртог века могао то систематично да уради. Јер Платон – а бар у томе се и Платон и Каликле слажу са обичном грчком употребом моралних израза, као и један с другим – прихвата становиште да су појмови врлине и доброте, с једне стране, и појмови среће, успеха и задовољења жеља, с друге стране, неразрешиво повезани. Према томе, он не може да оспори Каликлово схватање да ће оно што је добро довести до среће и задовољења жеља; уместо тога он мора да оспори Каликлово схватање среће и задовољења жеља. Потреба да

се подржи ово друго оспоравање директно води до психологије *Федона* и *Државе*; а психологија ових дијалога пружа основу за ривалско схватање и пратећи списак врлина.

Ако се по Каликловом схватању задовољење жеље остварује у доминацији над *polisom*, у животу тиранина, по Платоновом мишљењу се рационална жеља не може на прави начин задовољити ни у једном *йолису* који стварно постоји у физичком свету већ само у идеалној држави са идеалним уставом. Тако се добро којем рационална жеља тежи и стварни живот града-државе морају оштро разликовати. Оно што је политички остварљиво је незадовољавајуће; оно што је задовољавајуће може се остварити само у филозофији, а не у политици. Ову прву лекцију је Платон коначно научио на Сицилији и несумњиво је мислио да је требало да је научи једном за свагда из Сократове смрти. Упркос томе, појам врлине остаје политички појам; јер је Платонов приказ моралног човека неодвојив од његовог приказа моралног грађанина. И, заиста, то је ублажена тврдња, јер једини начин да се буде изврстан као човек јесте тај да се буде изврстан као грађанин, и обратно. Али, изврстан грађанин неће се добро осећати ни у једном постојећем граду, ни у Атини, ни у Теби, или чак ни у Спарти. Ни у једном од ових места самима онима који владају не влада ум. Шта заповеда ум?

Да сваки део душе треба да обави своју функцију. Управљавање сваке посебне функције јесте одређена врлина. Тако телесне жудње треба да прихвате ограничења која им на меће ум; таква врлина је *sophrosune*. Она срчана врлина која одговара на изазов опасности када реагује онако како ум заповеда, испољава се као храброст, *andreia*. Сам ум, пошто су га математичка и дијалектичка истраживања дисциплиновала, тако да је он у стању да разликује шта је правда по себи, шта је лепо по себи и, изнад свих других форми, шта је форма добра, испољава своју сопствену врлину *sophiae*, мудrostи. Ове три врлине се могу испољити само када се четврта, врлина *dikaiosune*, такође испољи; јер је *dikaiosune* – која се по Платоновом објашњењу веома разликује од било које наше модерне концепције правде, иако је реч „правда“ превод који наводе скоро сви Платонови преводиоци – управо врлина додељивања сваком делу душе његове одређене функције и ниједне друге.

Тако Платоново објашњење и редефиниција врлина по-тиче из сложене теорије без које ми нећемо бити у стању да схватимо шта је врлина. Он како одбија, тако и покушава да објасни оно што његова теорија мора да предочи као обичну грчку неадекватну лингвистичку употребу и искварену праксу. Када извесни софисти преводе разноликост и неконзистентности обичне употребе у назови конзистентни релативизам, Платон одбацује не само овај релативизам и неконзистентност већ, такође, разноликост.

Раније сам нагласио да Платонова теорија повезује врлине са политичком праксом идеалне пре него постојеће државе; такође је важно нагласити да Платон тврди да његова теорија има способност да објасни конфликте и нескладе постојећих држава, као и хармонију и дисхармонију постојећих личности. И у политичком и у личном животу сукоб и врлина су међусобно инкомпабилни и искључиви. То је можда један извор Платоновог мишљења – да је драмска уметност непријатељ врлине. Сигурно је да постоје и други извори за ово Платоново мишљење: његова метафизика га приморава да третира сваки *mimesis*, сваку представу као напуштање аутентичне стварности у корист илузије, а његово мишљење о дидактичком ефекту уметности наводи га да осуди садржај великог дела епске и драмске поезије. Али, он је дубоко посвећен мишљењу да и унутар града и унутар личности, врлина не може бити у конфликту са врлином. Не може бити узјамно сукобљених ривалских добара. Ипак, управо то што Платон сматра немогућим, омогућује трагедију.

Трагедија је веома рано истраживала сукобе који су настали унутар постхомеровског оквира. Есхил се ослањао на противречне императиве сродничке лојалности и подједнако противречне императиве теологије која је подржавала сродство. Али, тек Софокле тако систематски истражује супротстављену оданост инкомпабилним добрима, нарочито у *Антигони* и *Филокитейу*, да поставља кључан и сложен скуп питања о врлинама. Чини се да је јасно да могу да постоји ривалска схватања врлина, ривалска објашњења онога што врлина јесте. И чини се да је подједнако јасно да могу да постоје спорови око тога да ли се одређена особина сматра врливом или пороком. Али, наравно, могло би се тврдити да бар једна страна у спору једноставно греши и да ми можемо

рационално да разрешимо све овакве спорове и дођемо до јединственог рационално оправданог објашњења и списка врлина. И, заиста, претпоставите за тренутак да је то тако. Да ли би онда могло да дође до ситуације да би бар у извесним околностима могло да се деси то да поседовање једне врлине искључује поседовање неке друге? Да ли би једна врлина бар привремено могла да буде у сукобу са другом? И да се обе особине аутентично сматрају врлинама? Може ли упражњавање врлине да се поступи онако како сестра треба да поступи (Антигона) или пријатељ (Одисеј) да буде у завади са упражњавањем врлина правде (Креонт) или саосећања и истинолубивост (Неоптолем)? Ми смо наследили два систематска скупа одговора на ова питања.

Претеча једног од ових скупова одговора је Платон, по чијем мишљењу, као што смо видели, врлине нису само међусобно компатибилне, већ такве да присуство једне захтева присуство свих. Јаку тезу која се тиче јединства врлина су поновили и Аристотел и Тома Аквински, чак, иако се они разликују од Платона – и међусобно – на много значајних начина. Претпоставка све ове тројице је та да постоји космички поредак који диктира место сваке врлине у потпуно хармоничној схеми људског живота. Истина у моралној сфери се састоји у саобразености моралног суда поретку ове схеме.

Насупрот овоме, постоји оштро супротстављена модерна традиција, која сматра да је разноврсност и хетерогеност људских добара таква да се њихово остваривање не може ускладити ни у једном једином моралном поретку и да следствено томе, било који друштвени поредак који или покушава да спроведе такво усклађивање или који намеће хегемонију једног скупа добра над другим, мора да се претвори у лудачку кошуљу и, врло вероватно, у тоталитарну лудачку кошуљу за људску ситуацију. То је становиште на којем је Сер Исаја Берлин јако инсистирао, а његово порекло су, као што смо раније приметили, Веберови списи. Ја сматрам да ово мишљење повлачи хетерогеност врлина, као и добра уопште, и да за такве теоретичаре избор ривалских тврђњи, у погледу врлина, има исто централно место у моралном животу какво има избор између добра уопште. А када судови изражавају овакве изборе, ми не можемо да их окарактеришемо било као истините било као лажне.

Софоклово интересовање лежи у његовој презентацији мишљења које је подједнако тешко платоничару или веберијанцу да прихвати. И, заиста, постоје кључни конфликти у којима се чини да нам различите врлине намећу ривалске и инкомпабилне захтеве. Али, наша ситуација је трагична у том смислу што ми морамо да признамо ауторитет оба захтева. *Посиђој* објективни морални поредак, али наша перцепција њега је таква да ми не можемо да ускладимо ривалске моралне истине у облику потпуне међусобне хармоније; а, ипак, признање тог моралног поретка и моралне истине искључује ону врсту избора на којем инсистирају један Вебер или Берлин. Јер, избор ме не ослобађа ауторитета захтева насупрот кога сам ја изабрао да идем.

Према томе, у конфликтима софокловске трагедије не треба да изненади то што се покушаји разрешења позивају на неког бога и на његову пресуду. Али, божанска пресуда увек завршава пре него што разрешава конфликт. Она оставља непремошћеним јаз између признања ауторитета, ко-смичког поретка и захтева истине који су имплицирани у признањају врлина, с једне стране, и наших одређених перцепција и судова у одређеним ситуацијама, с друге. Треба се присетити да је овај аспект софокловског становишта само део његовог приказа врлина, приказа који има две друге средишње карактеристике које сам већ навео.

Прва је та да се морални протагониста налази у таквом односу према својој заједници и својим друштвеним улогама који не само да није исти са односом епског јунака него се, такође, разликује и од односа модерног индивидуализма. Као и епски херој, и софокловски протагониста не би био ништа без свог места у друштвеном поретку, у породици, граду, војсци под Тројом. Он је оно што друштво мисли да он јесте. Али, он није само оно што друштво сматра да он јесте; њему и припада место у друштвеном поретку и он га превазилази. И то се дешава управо на тај начин што се он суочава са оном врстом сукоба и што признаје ону врсту сукоба коју сам ја управо идентификовао.

Друго, живот софокловског протагонисте има своју сопствену специфичну приповедну форму као што ју је имао и епски јунак. Ја овде нећу истаћи тривијалну и очигледну поенту да су софокловски протагонисти ликови у драми. Ја пре

приписујем Софоклу веровање аналогно оном које је Ен Рајтер (1962) приписала Шекспиру: да је он представио људски живот у драмским приповестима зато што је сматрао да људски живот већ има облик драмске приповести, и то, заиста, облик једне специфичне врсте драмске приповести. Отуда ја, такође, сматрам да се разлика између херојског приказа врлина и софокловског своди управо на разлику у погледу тога која приповедна форма најбоље захвата централне карактеристике људског живота и деловања. А то сугерише једну хипотезу: заузимање става према врлинама уопште биће исто што и заузимање става према приповедном карактеру људског живота. Зашто би то могло да буде тако, лако је разумети.

Ако се људски живот схвати као напредак кроз зла и опасности, моралне и физичке, с којима неко може да се суочи и да их превазиђе на бољи или гори начин и са већим или мањим успехом, врлине ће наћи своје место као оне особине чије поседовање и упражњавање уопште тежи да успе у овом подухвату, а пороци као особине које подједнако теже неуспеху. Онда ће сваки људски живот оваплоћавати причу чији ће облик и форма зависити од тога шта се сматра штетом и опасношћу, и од тога како се успех и неуспех, напредак и његова супротност схватају и процењују. Одговорити на ова питања ће истовремено експлицитно и имплицитно значити одговорити на питање шта су врлине и пороци. Одговор на овај повезан скуп питања који су дали песници херојског друштва није исти као онај који је дао Софокле; али ова веза код обојице је иста и она открива како су одређено веровање у врлине и веровање да људски живот показује известан приповедни поредак – изнутра повезани.

Природу ове везе појачава даље разматрање. Нешто раније сам супротставио софокловско схватање врлина Платоном, с једне стране, и схватању веберијанских индивидуалиста, с друге. И у сваком од ових случајева објашњење врлина је тесно повезано са ставовима према приповедној форми људског живота. Платон је морао да прогна драмске песнике из *Државе* делимично због ривалства између њиховог становишта и његовог. (Оправдано је примћено да је сама *Држава*, као и неки од претходних дијалога, драмска поема; али, њена драмска форма није трагична, није софоклов-

ска.) А за веберовског индивидуалисту сам живот нема у овом смислу облик осим оног који ми изаберемо да га пројектујемо у својој естетској машти. Али, овакви увиди се за сада морaju одложити на једну страну. Уместо тога, потребно је разрадити софокловско схватање на два начина.

Први је да још једном нагласимо да оно што је у опасности у софокловском драмском сусрету није једноставно судбина појединача. Када се Антигона и Креонт споре, живот рода и живот града међусобно одмеравају своје снаге. Када се међусобно суочавају Одисеј и Филоктет, исход њиховог сукоба је од значаја за целу грчку заједницу. Појединач у својој улози, представљајући своју заједницу, јесте, као и у епу, драмски лик. Отуда је, у извесном важном смислу речи, заједница такође драмски лик, која драматизује приповест своге историје.

Друго и у вези с тим, софокловско сопствво се подједнако разликује од емотивистичког сопства као и херојско сопствво, иако на сложенији начин. Софокловско сопствво превазилази границе друштвених улога и може да преиспита те улоге, али оно остаје одговорно у односу на њих све до смрти и одговорно управо зато што начин на који се оно држи у овим конфликтима више онемогућује херојско становиште. Тако је претпоставка постојања софокловског сопства да оно заиста може и да победи и да изгуби, да се спасе или да морално пропадне, да постоји један поредак који захтева од нас остваривање одређених циљева, однос према коме даје нашим судовима својство истине или лажи. Али, да ли постоји такав један поредак? Ми више не можемо да одложимо да се од поезије окренемо филозофији, од Софокла Аристотелу.

12. АРИСТОТЕЛОВО ОБЈАШЊЕЊЕ ВРЛИНА

Било који покушај да Аристотелово објашњење врлина третирам са становишта које сам ја прихватио суочава ме са једним почетним проблемом. С једне стране, он је *главни* протагониста којем сам супротставио гласове либералне модерности; и тако је јасно да сам ја обавезан да дам његовом сопственом, веома специфичном, објашњењу врлина централно место. С друге стране, ја сам већ разјаснио да њему приступам не само као појединачном теоретичару већ као представнику дуге традиције, као некоме ко артикулише оно што је такође артикулисало више претходника и наследника са различитим успехом. А третирати Аристотела као део традиције, чак и као њеног највећег представника, веома је неаристотеловски.

Аристотел је, наравно, признавао да има претходнике. И, заиста, он је покушао да напише историју претходне филозофије тако да она кулминира у његовој сопственој мисли. Али, он је представио однос своје мисли према тим претходницима у смислу замењивања *њихових* грешака, или бар делимичних истина, *својим* свеобухватним истинитим објашњењем. Са становишта истине, по Аристотеловом сопственом мишљењу, онда када је он завршио свој посао, њихов се може одбацити без икаквог губитка. Али, мислити овако – значи искључити појам традиције мишљења бар онако како је ја разумем. Јер, у таквом схватању традиције централно место заузима идеја да прошлост никад није нешто што се једноставно може одбацити већ, пре то да је садашњост разумљи-

ва само као коментар и реакција на прошлост у којој се прошлост, ако је то нужно и могуће, исправља и превазилази, али на такав начин да она оставља садашњости могућност да њу за узврат исправи и превазиђе нека још адекватнија тачка гледишта. Тако појам традиције представља веома неаристотеловску теорију сазнања према којој се свака одређена теорија или скуп моралних или научних уверења дâ разумети и оправдати – у оној мери у којој се он може оправдати – само као члан историјског низа. Једва да је неопходно рећи да у таквом низу потоње није нужно супериорно ранијем; традиција може да престане да напредује или се може дегенерисати. Али, када је традиција у добром стању, када се напредак *одвија*, тада увек постоји одређени кумулативни елемент у традицији. Није сваки елемент у садашњости подједнако подобан да буде одбачен у будућности, а неки елементи садашње теорије или веровање могу бити такви да је тешко замислити њихово напуштање а да се целокупна традиција не одбаци. На пример, у нашој садашњој научној традицији такав је случај са објашњењем односа између ћелија и молекула у савременој биохемији; а тако ствари стоје и са Аристотеловим објашњењем неких средишњих врлина унутар класичне традиције.

Према томе, Аристотелов значај се може одредити на позадини оне врсте традиције чије постојање он сам није и није могао да призна. И управо као што одсуство било каквог осећања за специфично историјско – у нашем смислу речи – код Аристотела, као и код других грчких мислилаца, спречава Аристотела да препозна своју сопствену мисао као део традиције, оно такође јако ограничава оно што он може да каже о приповести. Отуда, задатак интегрисања онога што је Аристотел имао да каже о врлинама са једном врстом тезе о односу између врлина и облика приповести за коју сам ја сугерирао да постоји код епских песника и трагичара, морао је да сачека – и то веома дugo – Аристотелове настављаче које је њихова библијска култура образовала да мисле историјски. Нека питања која су централна за класичну традицију не могу да добију одговор од самог Аристотела. Упркос томе, Аристотелово објашњење врлина на одлучујући начин конституише класичну традицију као традицију моралног мишљења чврсто установљујући добар део онога што су његови

песнички претходници једино били у стању да тврде или су-
геришу и правећи од класичне традиције рационалну тради-
цију без потчињавања Платоновом песимизму о друштвеном
свету. Ипак, ми такође морамо да приметимо, од самог по-
четка, да ми поседујемо Аристотелову мисао у облику који
чини да је научна и понекад неразрешива расправа о садржају
те мисли неизбежна. Штавише, недавно се тврдило (Kenny
1978) да се у *Еудемовој етици*, а не, као што је скоро сваки
научник веровао, у *Никомаховој етици*, може наћи Аристоте-
лова зрела позиција. Расправа о овој тврдњи ће се настави-
ти (Irwin 1980), али, срећом, ја не морам њом да се бавим.
Наиме, традиција унутар које ја смештам Аристотела напра-
вила је од *Никомахове етике* канонски текст за Аристоте-
лов приказ врлина.

Никомахова етика – посвећена Аристотеловом сину Никомаху, каже Порфирије; који је њу издао, кажу други – јесте најбриљантнији скуп бележака за предавања икад написан; и баш зато што су то белешке за предавања, са свим непогод-
ностима повремених сажимања или понављања или нетач-
них упућивања, ми скоро да можемо да чујемо из њих тон
Аристотеловог говора. Он је мајсторски и јединствен; али,
то је такође глас који тражи да буде нешто више него пукни
Аристотелов глас. „Шта *ми* кажемо о тој и тој теми?” пита-
ње је које он стално поставља, а не „Шта *ја* кажем?” Ко су ти
„ми” у чије име он пише? Аристотел сматра да он не прона-
лази објашњење врлина већ да само артикулише објашњење
које је имплицитно у мишљењу, исказима и поступцима јед-
ног образованог Атињанина. Он хоће да буде рационални
глас најбољих грађана најбољег града-државе; јер, он мисли
да је град-држава јединствени политички облик само у коме
се врлине људског живота могу аутентично и у потпуности
использовати. Тако је филозофска теорија врлина она теорија
чији је предмет она префилозофска теорија већ имплицитна
у и коју претпоставља најбоље савремено упражњавање вр-
лина. То, наравно, не повлачи да су пракса и префилозофска
теорија имплицитне у пракси нормативне, јер филозофија
нужно има социолошко или, како би Аристотел рекао, поли-
тичко исходиште.

Свака делатност, свако истраживање, свака пракса теже
неком добру; јер под „једним одређеним добрим” или „било

којим добром" ми мислимо оно чemu људска бића карактеристично теже. Важно је приметити да Аристотелови почетни аргументи у *Етици* претпостављају да оно што је Ц. Е. Мур назвао „натуралистичком грешком" уопште није грешка и да су искази о ономе што је добро – и што је праведно или храбро или изврсно на друге начине – управо таква врста чињеничких исказа. Људска бића, као и чланови свих других врста, имају специфичну природу; и та природа је таква да они имају одређене циљеве и сврхе, таква да се они по природи крећу ка одређеном *telosu*. Добро се дефинише у смислу њихових специфичних карактеристика. Отуда Аристотелова етика, изложена онако како је он излаже, претпоставља његову метафизичку биологију. Тако Аристотел даје себи задатак да објасни добро које је истовремено локално и партикуларно – лоцирано у *йолису* и делимично дефинисано карактеристикама *йолиса* – а ипак такође космичко и универзално. Напетост између ова два пола се осећа кроз читаву аргументацију у *Етици*.

Шта се онда испоставља да је добро за человека? Аристотел има убедљиве аргументе против идентификовања тог добра са новцем, чашћу или задовољством. Он му даје име *eudaimonia* (као и иначе постоји тешкоћа у преводу: блаженство, срећа, благостање). То је стање благостања и напредовања у благостању, човекове наклоности према самом себи и према божanstву. Али, пошто је Аристотел најпре дао човековом добру ово име, он увек оставља отвореним питање садржаја *eudaimonie*.

Врлине су управо оне особине чије ће поседовање омогућити појединцу да постигне *eudaimoniu* и чији ће недостатак осујетити његово кретање ка том *telosu*. Али, иако не би било погрешно описати упражњавање врлина као средства за циљ постизања човековог добра, овај опис је двосмислен. Аристотел у својим списима експлицитно не разликује две различите врсте односа средство–циљ. Када ми говоримо о било ком догађају или стању или делатности као средству за нешто друго, ми можемо, с једне стране, да мислимо да је свет као ствар контингентне чињенице тако уређен да ако сте у стању да изазовете једну врсту догађаја или стања или делатности, догађај или стање или делатност друге врсте ће уследити. Средство и циљ се могу сваки понаособ адекватно ока-

рактерисати без позивања на другог; и више сасвим различитих средстава се може употребити за постизање једног истог циља. Али, упражњавање врлина није, у овом смислу, *било које* средство за остваривање циља добра за човека. Јер, оно што сачињава добро за човека јесте потпуни људски живот који се живи на најбољи начин, а упражњавање врлина је нужан и централан део таквог живота, а не пука припремна вежба да се обезбеди такав живот. Тако ми не можемо адекватно да опишемо човеково добро а да се већ не позовемо на врлине. И, према томе, унутар аристотеловског оквира сугестија да би могло бити начина да се постигне човеково добро без упражњавања врлина је бесмислена.

Непосредни исход упражњавања врлина је избор који резултира у исправном поступку: „Врлина је узрок исправности циља сврховитог избора” (1228a1, Кенијев превод, Kenny 1978) написао је Аристотел у *Еудемовој етици*. Из овога, направно, не следи да се у одсуству релевантне врлине не може извршити исправна радња. Да бисмо разумели зашто је то тако, размотрите Аристотелов одговор на питање: на шта би лично неко коме би у великој мери недостајала извежбаност у карактерним врлинама? То би делимично зависило од његових природних особина и талената; неки појединци су наследили природну диспозицију да повремено ураде оно што одређена врлина захтева. Али, овај срећан дар судбине не треба бркati са поседовањем одговарајуће врлине; јер управо зато што на њих није утицала систематска обука и принцип, чак и такви срећни појединци ће бити жртве својих сопствених осећања и жеља. Овог потчињавања сопственим осећањима и жељама има више врста. С једне стране, човек не би имао никакво средство да уреди своја осећања и жеље, да рационално одлучи које да негује и охрабри, а које да спречи и смањи; с друге стране, човеку би у одређеним приликама недостајале оне диспозиције које омогућују да се жеља за нечим другим, осим оним што је стварно човеково добро, контролише. Врлине су диспозиције не само да се делује на одређени начин већ и, такође, да се осећа на одређени начин. Деловати морално није, као што је Кант касније мислио, деловати против склоности; то значи деловати у складу са склоношћу коју су образовале врлине. Морално образовање је „*education sentimentale*”.

Наравно, образовани морални делатник мора да зна шта он ради када суди или делује морално. Тако он ради оно што је морално *зашто* ишћо је то морално. Управо ова чињеница разликује упражњавање врлина од упражњавања извесних особина које нису врлине, већ пре привиди врлина. На пример, добро обучени војник може да поступи онако како би то храброст захтевала у одређеној ситуацији, али не зато што је он храбар већ зато што је добро обучен, или можда – да пре-вазиђемо Аристотелов пример сећајући се изреке Фридриха Великог – што се он више плаши својих сопствених официра него непријатеља. Међутим, аутентично моралан субјект делује на основу тачног и рационалног суда.

Према томе, аристотеловска теорија врлина заиста претпоставља одлучујућу разлику између онога што било који одређени појединач у било које одређено време сматра добрым за себе од онога што је стварно добро за њега као човека. Ми упражњавамо врлине ради постизања тог потоњег добра и ми то радимо бирајући средства за тај циљ, средства у оба смисла која сам напоменуо раније. Овакви избори захтевају суд и, према томе, упражњавање врлина захтева способност да се просуђује и да се уради права ствар на правом месту у право време, на прави начин. Упражњавање овог суда није рутинска примена правила. Отуда, можда, одсуство из Аристотелове мисли онога што је модерном читаоцу најочигледније и што га највише запањује: било где у *Етици* се релативно мало помињу правила. Штавише, Аристотел мисли да јесте онај део морала који подразумева покорност правилима покорност законима које доноси град-држава – ако и када су ти закони онакви какви треба да буду. Овакав закон прописује и забрањује одређене врсте поступака апсолутно, и такви поступци су међу онима које би морални човек извршио или би се уздржао од њиховог извршавања. Отуда је одлучујући део Аристотеловог становишта да су одређене врсте поступака апсолутно забрањене или заповеђене независно од околности или последица. Аристотелово становиште је телескопско, али није консеквенцијалистичко. Штавише, примери које Аристотел наводи за оно што је апсолутно забрањено личе на правила онога што је на први поглед потпуно различита врста моралног система, на јеврејски закон. Он веома кратко говори нешто о закону иако инсистира на томе да посто-

је природна и универзална, као и конвенционална и локална правила правде. Изгледа вероватно да он инсистира на томе да природна и универзална правда апсолутно забрањује одређене врсте поступака; или које се казне додељују којим преступима, може да се разликује од града до града. Ипак, оно што он каже о тој теми је толико кратко да звучи тајанствено. Према томе, чини се да треба на општији начин поставити питање – пре него импутирати Аристотелу мишљења која далеко превазилазе оно што пише у тексту – како може да дође до тога да се становиште какво је Аристотелово о месту врлина у људском животу позива на апсолутне забране природне правде. А приликом постављања овог питања треба се сетити Аристотеловог инсистирања да врлине имају своје место не само у животу појединца већ и у животу града и да се појединац заиста може разумети само као *politikon zoon*.

Последња примедба сугерише да је један начин да се осветли однос између врлина, с једне стране, и морала закона, с друге, размотрити шта би се подразумевало у било ком добу приликом оснивања заједнице, а што би било њен заједнички пројекат, шта би значило постићи неко добро које би сви они који учествују у том пројекту признали као своје заједничко добро. Као модерне примере таквог пројекта могли бисмо да наведемо оснивање и установљавање школе, болнице или уметничке галерије; у античком свету карактеристични примери би били оснивање религиозног култа или експедиције или оснивање града. Они који су учествовали у таквом пројекту морали би да развију две сасвим различите врсте процене. С једне стране, они би морали да цене – да хвале као изврсности – оне особине духа и карактера које би допринеле остварењу њиховог заједничког добра или добра. То јест, они би морали да признају известан скуп особина као врлине и одговарајући скуп недостатака као пороке. Међутим, они би takoђе морали да идентификују одређене врсте поступака као чињење или наношење зла такве врсте да то тако уништава везе између чланова заједнице да онемогућава постизање тог добра у неком погледу бар за неко време. Примери оваквих преступа би карактеристично били узимање невиног живота, крађа и кривоклетство и издаја. Таблица врлина објављена у таквој заједници би учила своје грађане ко-

је врсте поступака би им донеле заслугу и част; таблица правних преступа би их учила које би се врсте поступака сматрале не само као лоше већ и као неподношљиве.

Реакција на овакве преступе морао би да буде суд да је особа која их је починила тиме саму себе искључила из заједнице. Преступниково кршење веза заједнице мора заједницу да призна за оно што оно јесте, ако сама заједница не треба да пропадне. Тако је преступник, у кључном смислу речи искључио себе, сâм је својим поступком навукао на себе казну. Да ли ће то искључење бити стално – у случају погубљења или неопозивог прогонства – или привремено – у случају казне затвора или привременог прогонства – зависиће од тежине одређеног преступа. Широко слагање о скали тежине преступа делимично би конституисало такву једну заједницу као што би је, такође, конституисало широко слагање о природи и значају различитих врлина.

Потреба за *обема* овим врстама праксе проистиче из чињенице да појединачни члан такве заједнице може да не успе у својој улози члана те заједнице на два сасвим различита начина. С једне стране, он једноставно може да не буде довольно добар; тј. он би могао да пати од толиког недостатка врлине тако да ће његов допринос постизању општег добра заједнице бити занемарљив. Али, неко може да не успе на овај начин а да не почини ниједан од одређених преступа спецификованих у законима заједнице; и заиста, неко би могао, управо због својих порока, да се уздржи од преступа. Кукачичлук може бити нечији разлог да не почини убиство; сујета и хвалисавост могу повремено да наведу некога да каже истину.

Обрнуто, изневерити заједницу чињењем преступа, против закона, *не* значи само не бити довольно добар. То значи пропасти на сасвим друкчији начин. И, заиста, иако ће неко ко поседује висок степен врлина бити далеко мање склон од других да почини тешке преступе, храбар и скроман човек може понекад да почини убиство, а његов преступ није ништа мање и ништа више преступ него што је то преступ кукаице или хвалисавца. Учинити позитивно зло није исто што и бити дефицијентан у чињењу добра или бивању добним. Ипак, ове две врсте неуспеха су тесно повезане, јер, у одређеном степену повређују заједницу и чине успешно остваре-

ње њеног заједничког пројекта мање вероватним. Преступ против закона уништава оне односе који омогућавају спровођење заједничког остварења добра; недостатан карактер, иако и он може да учини некога склонијим да почини преступе, чини човека неспособним да допринесе остварењу оног добра без кога је заједнички живот заједнице бесмислен. Обоје су лоши због тога што су лишени добра, али су лишени добра на веома различите начине. Тако, приказ врлина, иако је суштински део приказа моралног живота такве заједнице, никад не би сам по себи могао да буде потпун. И Аристотел, као што смо видели, схвата да његово објашњење врлина мора да буде допуњено неким приказом, чак и кратким, оних врста поступака који су апсолутно забрањени.

Међутим, постоји још једна кључна веза између врлина и закона, јер само знање – како применити закон, могуће је само за некога ко поседује врлину правде. Бити праведан значи дати свакој особи оно што она заслужује; а друштвене претпоставке за цветање врлине праведности су, према томе, двоструке: да постоје рационални критеријуми за одмеравање заслуге и да постоји друштвено установљено слагање око тога који су ти критеријуми. Велики део додељивања добра и казни у складу са заслугом је, наравно, потчињено правилу. И распоређивање јавних функција унутар града и одмазду због злочина морају да пропишу градски закони. (Приметите како по аристотеловском мишљењу право и морал нису две одвојене области као што су оне у модерности.) Али, делимично због тога што су закони општи, увек ће бити одређених случајева у којима је нејасно како треба применити закон и нејасно шта правда захтева. Тако ће сигурно бити случајева у којима унапред неће постојати никаква одређена формула; у таквим случајевима мораћемо да делујемо *kata ton orthon logon* („у складу са исправним разлогом”, *Никомахова етика* 1138б25), израз који је В. Д. Рос погрешно превео као „у складу са исправним правилом”. (Овај погрешан превод некога ко је обично прецизан преводилац Аристотела можда није беззначајан; јер он одражава велику и неаристотеловску заокупљеност правилима модерних филозофа морала.) Оно што се чини да Аристотел овде мисли може се згодно илустровати савременим примером. У време када пишем ову књигу одвија се судски спор између индијан-

ског племена Вампаноаг и града Мешпи, Масачусетсу. Вампаноаг Индијанци тврде да је град незаконито и неустанови присвојио њихову племенску земљу и траже њен повраћај. (У међувремену је порота донела пресуду *ирошив* Вампаноаг Индијанаца која је значајна само по својој некохерентности.) Овај захтев се већ извесно време налази у судском процесу и саслушања неће бити скоро окончана. Страна која губи на нижој инстанци суда скоро сигурно ће се жалити вишој судској инстанци и процес жалбе ће потрајати. За време овог дугог периода вредност некретнина у Мешпију је драстично опала и тренутно је скоро немогуће уопште продати одређену врсту некретнина. Ово уопште отежава ситуацију кућевласницима и нарочито одређеним кућевласницима, на пример, пензионерима који су оправдано очекивали да продају своје власништво и да се преселе другде, ослањајући се на зараду од продаје која би им омогућила да поново започну своје животе, можда ближе својој деци. Шта у овој врсти ситуације налаже правда? Треба да приметимо да два појма правде заснована на правилима која су недавно изложили савремени филозофи морала уопште не могу да нам помогну. Џон Ролс тврди да „друштвене и економске неједнакости треба уредити тако да највише користи имају они који су у најнеповољнијем положају...” (стр. 302), а Роберт Нозик тврди да „власништво особе је праведно ако она има право на њега на основу принципа правде приликом стицања и преноса...” (стр. 153). Али, проблем у Мешпију се тиче периода времена у којем ми још не знамо да ли било ко може праведно да поседује своје имање на основу стицања и преноса, јер управо то треба да се одлучи у текућем судском спору, као ни то која је група у Мешпију у најнеповољнијем положају, јер то ће се установити као последица исхода судског спора. Ако се спор реши на један начин, испашће да су Вампаноаг Индијанци најбогатија група у Мешпију, али ако се спор реши на други начин, они ће остати најсиромашнији. Ипак, једно праведно решење су понудили племенски потражиоци (решење са којим су, после првидне почетне сагласности, управници града Мешпија одбили да се сложе): тј. да ће свако власништво на једном јутру земље или мањем, на којем постоје куће за становање, бити изузето из спора. Тешко би било представити ово као какву примену правила; и заиста, оно

је морало да се смисли зато што никаква примена правила не би могла да обезбеди правду за мале кућевласнике. Решење је резултат оштроумног и згодног расуђивања које је узело у обзир размере тражене земље на којој се налази такво власништво и број људи који би били погођени ако би се величина изузетог власништва фиксирала на једно јутро пре него на више или мање. Просуђивати *kata ton orthon logon* заиста значи просуђивати у смислу вишег или мањег и Аристотел покушава да искористи појам средине између више или мање да би уопште окарактерисао врлине: храброст лежи између брзоплетости и плашљивости, правда између чињења неправде и трпљења неправде, дарежљивост између расипништва и шкртости. Према томе, свакој врлини одговарају два порока. А шта значи спадати у порок, не може се адекватно одредити независно од околности: једна иста радња која би у једној ситуацији била дарежљивост, у другој би могла да буде расипност, а у трећој шкртост. Отуда просуђивање игра неизоставну улогу у животу моралног человека, коју оно нема и не би могло да има у животу человека који се само придржава закона или правила.

Према томе, централна врлина је *phronesis*. *Phronesis* је као и *sophrosune* изворно аристократска похвала. Она карактерише некога ко зна шта му приличи, ко се поноси инсистирањем на оном што му припада. Уопштеније, она подразумева некога ко зна како да расуђује у одређеним случајевима. *Phronesis* је интелектуална врлина; али, без те интелектуалне врлине ниједна друга карактерна врлина се не може упражњавати. Аристотел је, у почетку, разлику између ове две врсте врлине повукао у смислу контраста између начина на које се оне стичу; интелектуалне врлине се стичу учењем; карактерне врлине настају из стварања навике. Ми постајемо праведни или храбри извођењем праведних или храбрих чинова; ми постајемо теоријски или практично мудри као последица систематске подуке. Ипак, ове две врсте моралног васпитања су тесно повезане. Док трансформишемо наше почетне природно дате диспозиције у карактерне врлине, ми то чинимо тако што постепено увежбавамо те диспозиције *kata ton orthon logon*. Упражњавање интелигенције сачињава кључну разлику између природне диспозиције одређене врсте и одговарајуће врлине. Обрнуто, упражњавање практичне инте-

лигенције захтева присуство карактерних врлина; иначе она се дегенерише, или од самог почетка остаје само пуха лукава способност за повезивање средстава са било којим циљем пре него са оним циљевима који су човекова истинска добра.

Онда, према Аристотелу, изврсност карактера и интелигенције се не могу одвојити. Овде Аристотел изражава мишљење које се карактеристично разликује од мишљења доминантног у модерном свету. Модерно гледиште се изражава на једном нивоу у таквим баналностима као што је „Буди добра, слатка девојка и нека други буду паметни”, а на другом у таквим дубоким мислима као што је Кантова дистинкција између добре воље – једино поседовање које је и нужно и дољно за моралну вредност и онога што је он сматрао сасвим различитим природним даром, знањем како се општа правила примењују на појединачне случајеве, недостатак чега се зове глупост. Тако, по Кантовом мишљењу, човек може истовремено да буде и добар и глуп; али за Аристотела глупост одређене врсте искључује доброту. Штавише, аутентична практична интелигенција за узврат захтева знање добра, и заиста, сама захтева доброту одређене врсте код човека који је поседује: „....јасно је да човек не може да има практичну интелигенцију осим ако је добар” (1144a 37).

Раније сам приметио да модерна друштвена пракса и теорија у овоме радије следе Канта него Аристотела – и то не треба да нас изненади. Отуда они карактери који су тако су штински за драмске сценарије модерности, експерт који усклађује средства са циљевима на вредносно неутралан начин и морални субјект који је било ко и свако који није баш ментално дефицијентан, немају стварне пандане у Аристотеловој схеми или, заиста, унутар класичне традиције уопште. И, заиста, тешко је замислiti слављење бирократске експертизе у било којој култури у којој је повезаност између практичне интелигенције и моралних врлина чврсто установљена.

На ову везу између практичне интелигенције и карактерних врлина позива се Аристотел у свом аргументу да човек не може да поседује било коју карактерну врлину на развијен начин без поседовања свих других врлина. Тешко је претпоставити да он озбиљно мисли „све” – чини се да је очигледно да неко може да буде храбар а да не буде друштвено при-

јатан, а, ипак, Аристотел рачуна пријатност у врлине као, наравно, и храброст – али то он само каже (*Никомахова етика*, 1145а). Упркос томе, лако је разумети зашто је Аристотел мислио да су *центаралне* врлине тесно међусобно повезане. Праведан човек не упада у порок *pleonexie*, што је један од два порока који одговарају врлини праведности. Али, да би избегао *pleonexiu*, човек, јасно је, мора да поседује *sophrosune*. Храбар човек не упада у пороке брзоплетости и кукавичлуха; али „чини се да је брзоплет човек хвалисавац”, а хвалисавост је један од порока који се односи на врлину истинолубивости о самом себи.

Ова међусобна повезаност врлина објашњава зашто нам оне не пружају известан број посебних критеријума помоћу којих бисмо могли да просудимо о доброти одређеног појединача већ нам пре дају једну сложену меру. Примена те мере у заједници чији је заједнички циљ остварење људског добра, наравно, претпоставља широк распон сагласности у тој заједници о добрима и врлинама и та сагласност омогућује ону врсту везе између грађана која, по Аристотеловом мишљењу, сачињава *polis*. Та веза је веза пријатељства, а само пријатељство је врлина. Аристотел има на уму ону врсту пријатељства које оваплоћује заједничко признавање и остваривање добра. Ово заједничко признање добра је суштинско и примарно за конституцију било којег облика заједнице, било домаћинства или града. „Изгледа да је законодавцима”, каже Аристотел, „пријатељство значајнији циљ од правде” (1155а 24) и разлог је јасан. Правда је врлина награђивања заслуге и надокнађивања пропуста у награђивању заслуге унутар једне већ конституисане заједнице; а пријатељство је неопходно за ту почетну конституцију заједнице.

Како можемо да помиримо ово Аристотелово мишљење са његовом тврђњом да човек не може да има много таквих пријатеља? Процене атинског становништва у петом и четвртом веку се веома разликују, али број одраслих мушкараца износи око неколико десетина хиљада. Како популација такве величине може бити надахнута заједничком визијом добра? Како пријатељство може бити спона између њих? Одговор сигурно лежи у прављењу мреже малих група пријатеља у Аристотеловом значењу те речи. Онда треба да замислимо пријатељство као учешће свих у заједничком пројектку ства-

рања и одржавања живота града, а тај заједнички пројекат је инкорпориран у непосредност одређених појединачних пријатељства.

Ово схваташте политичке заједнице као заједничког пројекта је страно модерном либералном индивидуалистичком свету. На овај начин ми понекад размишљамо бар о школама, болницама или филантропским организацијама; али ми тако не схватамо заједницу која утиче, као што Аристотел каже да *polis* утиче, на целокупан живот, не на ово или оно добро, већ на човеково добро као такво. Није чудо да је пријатељство потиснуто у приватан живот и тако ослабљено у поређењу са оним какво је некад било.

Наравно, пријатељство, по Аристотеловом схваташте, укључује наклоност. Али, та наклоност се рађа унутар односа који је дефинисан у смислу заједничке привржености и заједничког остваривања добра. Наклоност је секундарна, што ни у ком случају не значи да је беззначајна. У модерној перспективи наклоност је често централна ствар; за своје пријатеље кажемо да су они који нам се *свиђају*, који нам се можда *свиђају* веома много. „Пријатељство“ је највећим делом пре постало име за једну врсту емоционалног стања него за одређену врсту друштвеног и политичког односа. Једном је, Е. М. Форстер је приметио да у случају кад би морао да бира између издаје своје земље и издаје свог пријатеља, нада се да би имао храбrosti да изда своју земљу. Из аристотеловске перспективе, било који може да формулише овакав контраст – нема земљу, нема *polis*; он је грађанин непостојеће државе, он је унутрашњи емигрант било где да живи. И, заиста, са аристотеловског становишта, модерно либерално политичко друштво може да изгледа само као скуп грађана који не припадају никоме, који су се окупили ради заједничке заштите. Они, у најбољем случају, негују ону инфериорну форму пријатељства које се заснива на узајамној користи. Њихов недостатак пријатељске везе је, наравно, скопчан са самопрекламованим моралним плурализмом таквих либералних друштава. Они су напустили морално јединство аристотелизма било у његовом античком, било у средњовековном облику.

Наравно, гласноговорник модерног либералног става, има, на први поглед, лак одговор на аристотелизам. Аристотел, он би могао да тврди прилично убедљиво, једноставно нуди

свише једноставну и свише уједињену слику сложености људског добра. Ако сагледамо стварност атинског друштва, а камоли грчког друштва као целине или остатка античког света, ми, у ствари, налазимо признање разноврсности вредности, конфликата између добра и врлина које не образују јединствено, кохерентно, хијерархијско јединство. Аристотелов опис је, у најбољем случају, идеализација и он је увек склон, тако би се могло рећи, да преувелича моралну кохерентност и јединство. Тако, на пример, у погледу јединства врлина, оно што он каже о детаљној разноврсности која постоји у међусобним односима између различитих врлина и порока, не оправдава било шта слично његовом јаком закључку о јединству и нераздвојивости свих врлина у карактеру доброг човека.

Можда је тешко, као што сам већ сугерисао, не сложити се са овом последњом наведеном критиком. Али, треба се запитати: зашто би Аристотел инсистирао у овом одређеном случају на ономе што је, чак и са његовог сопственог становишта, свише јак закључак. Аристотелово веровање у јединство врлина је један од малобројних делова његове филозофије морала који он директно наслеђује од Платона. Као и код Платона, ово веровање је један аспект непријатељства према конфликту и порицања конфликта било унутар живота појединачног доброг човека, било унутар живота добrog града. И Платон и Аристотел третирају сукоб као зло, а Аристотел га третира као поправљиво зло. Све врлине се налазе у међусобној хармонији, а хармонија индивидуалног карактера се репродукује у хармонији државе. Грађански рат је највеће зло. За Аристотела, као и за Платона, добар живот за човека је сам по себи једноставан и јединствен, састављен од хијерархије добра.

Одатле следи да је конфликт једноставно резултат – или недостатака карактера код појединача, или неразумног политичког уређења. Ово има последице не само за Аристотелову политику већ и за његову поетику, па чак и за његову теорију сазнања. Из све ове три области *agor* је измештен из централног положаја који је он уживао код Хомера. Баш као што сукоб није централан за живот града, већ је редукован на претњу том животу, тако је Аристотелово схватање трагедије далеко од хомеровског увида да је трагичан конфликт

суштинско људско стање – трагичан јунак, по Аристотеловом схватању, пропада због својих сопствених недостатака, а не зато што је људска ситуација понекад непоправиво трагична – а дијалектика није више пут ка истини већ је највећим делом само полуформална процедура која помаже истраживању. Тамо где је Сократ дијалектички расправљао са одређеним појединцима, а Платон писао дијалоге, Аристотел, према томе, излаже предавања и пише расправе. Између Аристотеловог становишта према теологији и било Есхиловог било Софокловог становишта природно постоји упадљив контраст; за Аристотела позивање на божанство, које је и код Есхила и код Софокла означавало признавање трагичног безизлаза, не може да има никакав реалистички смисао. Само безлично непроменљиво божанство о којем Аристотел говори, метафизичка контемплација која даје човеку његов специфичан и крајњи *煞елос*, не може да се заинтересује за пуке људске ствари, а камоли за њихове недоумице; оно није ништа друго осим мисао која вечно мисли саму себе и која није свесна било чега другог осим саме себе.

Пошто је ова контемплација крајњи људски *煞елос*, суштински коначни и завршни састојак живота човека који је *eudaimon*, постоји извесна напетост између Аристотеловог схватања човека као суштински политичког бића и његовог схватања човека као суштински метафизичког бића. Да би човек постао *eudaimon*, неопходни су одређени материјални и друштвени предуслови. Домаћинство и град-држава омогућавају човеков метафизички пројекат; али, добра која они пружају, иако нужна и иако сама део целокупног људског живота, подређена су са метафизичког становишта. Упркос томе, на многим местима на којима Аристотел разматра индивидуалне врлине, схватање да је њихово поседовање и упражњавање напослетку подређено метафизичкој контемплацији – делује депласирано. (За изврсно разматрање ових проблема, видети Ackrill 1974. и Кларк 1979). На пример, размотрите још једном Аристотелово разматрање пријатељства.

Аристотел, вероватно одговарајући на Платоново разматрање пријатељства у *Лизису*, разликује три врсте пријатељства: оно које проистиче из узајамне користи, оно које проистиче из заједничког задовољства и оно које проистиче из

заједничке бриге за добра која обоје деле и која, према томе, нису искључива добра ниједнога. Као што сам већ имао прилике да нагласим, трећа врста пријатељства је аутентично пријатељство и оно пружа парадигму за однос између мужа и жене у домаћинству, као и за међусобни однос грађана у *polis*. Тако, коначно остварена самодовољност добrog човека у његовој контемплацији безвременог ума не повлачи то да добром човеку нису потребни пријатељи као што не повлачи ни то да њему не треба одређени ниво материјалног благостања. У складу с тим, град заснован на правди и пријатељству може бити најбоља врста града само ако својим грађанима омогућава живот метафизичке контемплације.

Које је место слободе унутар те метафизичке и друштвено структуре? Одлучујуће за структуру Аристотеловог исцрпног аргумента је тврђење да су врлине неприступачне робовима или варварима и, према томе, оне су добро за човека. Шта је варварин? То није само неко ко није Грк (чији језик звучи хеленским ушим као „ба, ба, ба“) већ неко ко нема *polis* и ко тако показује – по Аристотеловом мишљењу – да он није у стању да организује политичке односе. Шта су политички односи? То су међусобни односи слободних људи, то су односи између оних чланова заједнице који и владају и којима се влада. Слободно сопствво је истовремено и политички поданик и политички суверен. Тако, могућност да човек буде укључен у политичке односе захтева слободу од било каквог положаја у којем влада пукатијеност. Слобода је претпоставка упражњавања врлина и остварење добра.

Са овим делом Аристотеловог закључка не морамо да расправљамо. Оно што ће нас вероватно раззутити – и то с правом – јесте Аристотелово отписивање не-Грка, варвара и робова, не само као оних који немају политичке односе већ и који су неспособни за њих. Са овим можемо да повежемо његово мишљење да само богати и они на високом положају могу да остваре извесне кључне врлине какве су дарежљивост и великорушност; занатлије и трговци сачињавају инфериорну класу, чак иако нису робови. Отуда је особена изврсност практиковања занатских вештина и ручног рада невидљива са становишта Аристотеловог списка врлина.

Ово Аристотелово слепило не важи, наравно, само за Аристотела као приватну особу; то је део општег, иако не уни-

верзалног, слепила његове културе. Оно је тесно повезано са другом врстом ограничења. Аристотел пише као да и варвари и Грци имају фиксирану природу и сагледавајући их тако, он нам још једном улива у главу историјски карактер свог разумевања људске природе. Појединци као чланови врсте имају *ἴθελος*, али нема историје *ἴόλιса*, или Грчке, или човечанства које се креће ка том *ἴθελосу*. И, заиста, историја није уважено истраживање – она је мање филозофска од поезије зато што она, заправо, тежи да се бави појединцима, док се чак и поезија, по Аристotelовом схватању, бави типовима. Аристотел је био јако свестан тога да она врста знања коју он сматра аутентично научном, која сачињава *εἶστις ἔμε* – знање суштинских природе до којег се долази кроз схватање универзалних нужних истина, а које логички потиче из одређених првих принципа – карактеристично уопште не може да се има о људским стварима. Он је знао да адекватне генерализације важе само *επὶ τῷ πολὺ* („највећим делом“), и оно што он каже о њима слаже се са оним што сам ја раније тврдио о генерализацијама модерног научника друштвених наука. Али, упркос овом увиду, он очигледно није осећао потребу да даље истражује питање њиховог карактера. То је вероватно извор парадокса да је Аристотел, који је сматрао форме друштвеног живота града-државе нормативним за суштинску људску природу, сâм био слуга оне македонске краљевске моћи која је уништила град-државу као слободно друштво. Аристотел није разумео пролазност *ἴόλιса* зато што је он мало, или нимало, разумео историчност уопште. Тако за њега не постоји цео скуп питања, укључујући и она која се тичу начина на који људи могу да од робова или варвара постану грађани *ἴόλιса*. Неки људи једноставно јесу „по природи“ робови, по Аристotelовом мишљењу.

Ипак, остаје истина да ова ограничења Аристotelовог објашњења врлина нужно не крију његову општу схему разумевања места врлина у људском животу, а камоли да деформишу мноштво његових појединачних увида. Два од ових увида заслужују посебан нагласак у било ком приказу врлина. Први се тиче места уживања у људском животу. Аристотелова карактеризација уживања, као круне успешне активности, омогућује нам да разумемо и зашто је могуће третирати уживање – или задовољство, или срећу – као *ἴθελос* људског

живота, и зашто би то, ипак, била грешка. Уживање које Аристотел признаје јесте оно које карактеристично прати постигнуће изврсности у некој делатности. Ове делатности могу бити веома различите: писање или превођење поезије, играње игара, спровођење неког сложеног друштвеног пројекта. А оно што се сматра изврсношћу до сада је увек зависило од стандарда извођења које спроводе људи као што смо ми. Отуда, у принципу, тежити изврсности значи тежити чињењу нечега што ће бити пријатно и природно је закључити да ми тежимо да радимо оно што ће нам донети задовољство, и тако је то уживање, или задовољство, или срећа – *щелос* наше делатности. Али, важно је приметити да та иста аристотеловска разматрања која нас наводе на овај закључак, спречавају нас да прихватимо било које гледиште које сматра да су уживање, или задовољство, или срећа, критеријум којим се руководимо у својим поступцима. Управо зато што уживање веома специфичне врсте – раније сам нагласио и специфичну и хетерогену природу уживања кад сам разматрао бентхамовски утилитаризам – крунише сваку различиту врсту успешно обављене делатности, само уживање нам не пружа било који добар разлог за избор једне врсте делатности пре него неке друге.

Штавише, оно у чему *ја* особено уживам зависиће, наравно, од тога каква сам особа, а то каква сам особа је, наравно, ствар мојих врлина и порока. После одстрањивања аристотелизма из наше културе наступио је период у 18-ом веку када је било опште место сугерисати – на надгробним споменицима, као и у филозофским делима – да врлине нису ништа друго осим оних особина које ми случајно сматрамо уопште пријатним или корисним. Необичност ове сугестије почива у чињеници да ће оно што ми уопште сматрамо пријатним или корисним зависити од тога које врлине уопште наша заједница поседује и негује. Отуда се врлине не могу дефинисати или идентификовати у смислу пријатности или користи. На ово се може одговорити: сигурно има особина које су корисне или пријатне људским бићима *qua* члановима одређене биолошке врсте која живи у одређеној врсти окружења. Стандард користи или задовољства је одредио човек *qua* животиња, човек пре, и без било које одређене културе. Али, човек без културе је мит. Наша биоло-

шка природа сигурно ограничава све наше културне могућности; али, човек који нема ништа осим своје биолошке природе је створење о којем ми не знамо ништа. Ми активно срећемо у историји само човека са практичном интелигенцијом – а то је, као што смо видели, интелигенција коју су обликовале врлине. Аристотел још једном разматра природу практичног расуђивања, што је од кључне релевантности за природу врлина.

Аристотелово објашњење практичног расуђивања је у својој суштини сигурно исправно. Њега карактерише више кључних особина. Прво, Аристотел сматра да је закључак практичног силогизма одређена врста поступка. Схватање да аргумент може да се заврши поступком, наравно, врећа хјумовске и постхјумовске филозофске предрасуде према којима само искази (или, у неким нарочито примитивним верзијама, реченице) могу да имају истинитосну вредност и да ступе у оне односе конзистентности и неконзистентности који делимично дефинишу дедуктивни аргумент. Али, сами искази садрже ове карактеристике само на основу своје способности да изразе уверења; а поступци могу, наравно, да изразе уверења исто тако поуздано, иако не увек подједнако јасно и недвосмислено, као и искази. Због овога и само због овога може да нас збуни недоследност између поступака датог делатника и његових исказа. Нас ће, на пример, збунити неко о коме знамо три ствари: прво, да је он желео да буде здрав, друго, да је он искрено тврдио *и* то да би, ако би му било хладно и ако би био мокар, то могло лоше да утиче на његово здравље *и* да је једини начин да му зими буде топло и да буде сув, тај да носи свој капут и треће, да он обично зими излази без капута. Јер његов поступак изражава уверење које је недоследно његовим другим израженим уверењима. Када би неко систематски био неконзистентан на овај начин, он би ускоро постао неразумљив својим ближњима. Ми не бисмо знали како да реагујемо на њега јер не бисмо могли да се надамо да идентификујемо било оно што он ради или оно што је он мислио под оним што је рекао или обое. Тако се Аристотелово објашњење практичног силогизма може схватити као исказ о нужним условима које смишаони људски поступак мора да задовољи и да такво понашање мора да важи за било коју препознатљиву људску културу.

Онда, по Аристотеловом мишљењу, практично расуђивање има четири суштинска елемента. На првом месту су делатникove потребе и циљеви које његово расуђивање претпоставља, али не изражава. Без овога не би било контекста за расуђивање, а велика и мала премиса не би могле адекватно да одреде шта делатник треба да уради. Други елемент је велика премиса, тврђење да је одређени поступак или имање или остваривање тога-и-тога добро за или да то треба да уради тај-и-тај (где делатник који изговара силогизам потпада под потоњи опис). Трећи елемент је мала премиса у којој делатник, ослањајући се на опажајни суд, тврди да је то тај тражени случај или прилика. Закључак је, као што сам већ рекао, радња.

Овај приказ нас враћа на питање односа између практичне интелигенције и врлина. Наиме, судови који делатником практичном расуђивању дају премисе укључивају судове о ономе што је добро да неко попут њега уради и буде; а делатникова способност да доноси и делује у складу са оваквим судовима зависиће од тога од каквих је интелектуалних и моралних врлина сачињен његов карактер. Права природа ове везе би се могла осветлити само потпунијим објашњењем практичног расуђивања од онога које нам Аристотел даје; његово објашњење је у значајној мери елиптично и потребни су му разрада и тумачење. Али, он нам сасвим доволно показује како, са аристотеловског становишта, ум не може да буде слуга страсти. Јер, суштина етике и јесте такво васпитавање страсти да оне буду сагласне са остваривањем онога што теоријско расуђивање установљује као *щелос*, а практично расуђивање као исправну радњу коју треба извршити у свако одређено време и на одређеном месту.

Ми смо током овог приказа установили више тачака у којима се Аристотелово објашњење врлина може озбиљно довести у питање. Неке од ових се тичу делова Аристотелове теорије које не само да морамо да одбацимо већ чије одбацивање не мора да има велике импликације за наш став према његовој целокупној теорији. То важи, како сам сугерисао, за Аристотелову неодбрањиву одбрану ропства. Али, у бар три области се постављају питања која, осим ако се на њих задовољавајуће одговори, угрожавају целокупну аристотеловску структуру. Прво од ових питања је начин на који Аристоте-

лова телеологија претпоставља његову метафизичку биологију. Ако ми одбацимо ту биологију, као што морамо, има ли било којег начина на који се та телеологија може сачувати?

Неки модерни филозофи морала, који су веома блиски Аристотеловом објашњењу врлина, овде нису видели никакав проблем. Они су тврдили да све што нам је потребно да бисмо оправдали објашњење врлина и порока јесте веома уопштени приказ онога из чега се састоји људски процват и благостање. Онда се врлине могу адекватно окарактерисати као оне особине које су неопходне за унапређивање тог процвата и благостања, јер, без обзира на то каква су наша неслагања у детаљима *шо^g* питања, ми треба да смо у стању да се рационално сложимо око тога шта је врлина, а шта порок. Ово гледиште игнорише место у нашој културној историји дубоких конфликтака о томе из чега се, заправо, састоје људски процват и благостање и начин на који ривалска и инкомпацијабилна уверења о тој теми стварају ривалске и инкомпацијабилне таблице врлина. Аристотел и Ниче, Хјум и Нови Завет су представници супротстављених мишљења о овој ствари. Отуда било које адекватно телеолошко објашњење мора да нам пружи неки јасан и одбрањив приказ *шелоса*; и било који адекватан уопштено аристотеловски приказ мора да нам пружи телеолошко објашњење које може да замени Аристотелову метафизичку биологију.

Друго питање се тиче односа између етике и структуре *шолиса*. Ако добар део детаља Аристотеловог приказа врлина претпоставља одавно ишчезао контекст друштвених односа античког града-државе, како се аристотелијанизам може формулисати тако да буде морално присутан у свету у којем нема градова-држава? Или, да ствар друкчије формулишемо: да ли је могуће бити аристотелијанац а ипак посматрати град-државу у историјској перспективи као само један – чак иако веома значајан – у низу друштвених и политичких облика у којима и кроз које се она врста сопствва коју оличавају врлине може наћи и васпитати и у којем то сопствво може да има своје поприште?

Треће питање намеће Аристотелово наслеђе Платоновог веровања у јединство и склад и појединачне душе и града-државе и Аристотелова последична перцепција конфликта као нечега што се може избећи или контролисати. Проблем

који постављам је почетно најбоље изражен у суочавању између Аристотела и Софокла. По Аристотеловом мишљењу, као што сам већ приметио, трагичан облик приповести се одиграва онда и само онда када имамо јунака са недостатком, недостатком у практичној интелигенцији који проистиче из неадеквантог поседовања или упражњавања неке врлине. Према томе, у свету у којем би свако био довољно добар, не би било трагичног јунака који би се могао описати. Јасно је да Аристотел изводи ово мишљење делимично из своје психологије морала, али делимично из свог сопственог читања трагедије и нарочито *Краља Едийа*. Ипак, ако је мој ранији приказ Софокла исправан, Аристотелова психологија морала га је навела да погрешно ишчита Софокла. Јер, конфликти у трагедији сигурно могу *делимично* да произиђу из Антигониних и Креонтових, Одисејевих и Филоктетових недостатака; али, оно што сачињава *трагичну* супротстављеност и конфликт ових појединача јесте конфликт добра са добним овалпоћеним пре и независно од *било којих* индивидуалних карактеристика; а за овај аспект трагедије Аристотел у *Поетици* јесте и мора да буде слеп. Одсуство овог гледишта о централном значају супротстављености и конфликта у људском животу такође сакрива од Аристотела један значајан извор људског учења и значајно окружење људског упражњавања врлина.

Велики аустралијски филозоф Џон Андерсон је инсистирао да „о друштвеној институцији не поставимо питање : „Којем циљу или сврси она служи?” већ пре „Каквог конфликта је она сцена?” (Passmore 1962, стр. XXII). Да је Аристотел поставио ово питање и у погледу *йолиса* и у погледу индивидуалног делатника, он би имао додатну могућност да схвати теолошки карактер и врлина и друштвених облика који им обезбеђују контекст. Јер, то је био Андерсонов увид – и Софоклов – да ми кроз конфликт и понекад само кроз конфликт учимо о томе шта су наши циљеви и сврхе.

13. СРЕДЊОВЕКОВНИ АСПЕКТИ И ПРИЛИКЕ

Према томе, ми се обраћамо каснијим ауторима из аристотеловске традиције скупом већ формулисаних питања. Али, пре него што поставимо ова питања извесним средњовековним писцима, важно је на почетку приметити две ствари. Прва је – потреба да нагласимо чињеницу да традицију промишљања врлина коју ја настојим да оцртам не треба побркati са оном ужом традицијом аристотелијанизма која се једноставно састоји из коментара и егзегеза Аристотелових текстова. Када сам први пут спомену традицију којом се бавим у петом поглављу, ја сам употребио подједнако погрешан израз „класичан морал”, који је подједнако погрешан зато што је израз „класичан” сувише широк баш као што је „аристотеловски” сувише узак. Али, иако није лако именовати традицију, није сувише тешко препознати је. После Аристотела, она увек, кад год може, користи *Никомахову етику* и *Политику* као кључне текстове, али се она никад сасвим не потчињава Аристотелу. То је традиција која увек ступа у однос дијалога са Аристотелом пре него да се једноставно слаже с њим.

Када је хиљаду осамсто или хиљаду деветсто година после Аристотела модеран свет почeo систематски да одбацујe кла-
сично виђење људске природе – а са њим, напослетку, и до-
бар део онога што је било средишње за морал – он га је одба-
цио управо као аристотелијанизам. „Тaj кловн који је завео
цркву“ рекао је Лутер о Аристотелу постављајући тон; а ка-

да је Хобс објашњавао Реформацију, он је њен узрок делимично видео у „недостатку врлине у пасторима”, али делимично и у „увођењу Аристотелове филозофије и учења у религију” (*Левијашан*, 1, 12). Наравно, у ствари – и то је друга почетна примедба коју треба навести – средњовековни свет се сусрео са Аристотелом релативно касно, па чак и Тома Аквински се сусрео с њим само у преводу; и када се он стварно сусрео с њим, Аристотел му је, у најбољем случају, пружио само делимично решење за средњовековни проблем који се стално наметао. Тај проблем је био у томе како васпитавати и цивилизовати људску природу у култури у којој је људски живот био у опасности да се расцепи сукобом сувише великог броја идеала, сувише великог броја начина живота.

Од свих митолошких начина мишљења који су нам прикрили суштину средњег века, најпогрешнији је онај који средњи век представља као јединствену и монолитну хришћанску културу, и то не само због тога што су у средњовековну цивилизацију такође спадали и јеврејско и исламско наслеђе. Средњовековна култура, уколико је она уопште била јединствена, била је крхка и сложена равнотежа мноштва диспаратних и сукобљених елемената. Да би се разумело место теорије и праксе врлина унутар ње, нужно је препознати више различитих и сукобљених струја у средњовековној култури, од којих је свака наметала целини своје сопствене притиске и напетости.

Прва је она која потиче из чињенице да је на мноштво начина средњовековно друштво тек изашло из онога што сам ја раније звао херојским друштвом. Немци, Англосаксонци, Норвежани, Исланђани, Ирци и Велшани, сви они имали су прехришћанску прошлост које су се сећали и многе од њихових друштвених форми и велики део њихове поезије и прича оваплоћују ту прошлост. Често су и ове форме и приче биле христијанизоване тако да се пагански краль-ратник појављивао као хришћански витеуз у великој мери непромењен. Често су хришћански и пагански елементи коегзистирали у различитим степенима компромиса и тензије, слично ономе како су хомеровске вредности коегзистирале са вредностима града-државе у петом веку. У једном делу Европе, исландске саге су одиграле скоро исту улогу коју су имали хомеровски епови, у другим деловима то је био *Tain Bo Cuailnge* и приче

Фиена, а у трећим већ христијанизован артурски циклус. Тако је сећање на херојско друштво присутно у традицији коју два пута препознајемо: једном као позадину петовековног и четворовековног атинског друштва, и још једном као позадину развијеног средњег века. Ово двоструко присуство захтева да морално становиште херојског друштва нужно буде исходиште за морално промишљање унутар традиције којом се бавимо; тако да средњовековни поредак не може да одбаци херојску таблицу врлина. Оданост породици и пријатељима, храброст неопходна да се одржи домаћинство или да се учествује у војном походу и побожност која прихвата моралне границе и принуде космичког поретка су централне врлине делимично дефинисане у смислу институција какав је кодекс освете у сагама.

У раном средњовековном германском праву, на пример, убиство је злочин само када је реч о тајном убијању непознате особе. Када позната особа убије другу познату особу, адекватан одговор није кривично право већ освета сродника. И чини се да ова разлика између две класе убиства опстаје у Енглеској тако касно као што је владавина Едварда I. То није ни само чињеница која се тиче права супротстављеног моралу. Морализација средњовековног друштва управо и почива у стварању општих категорија добра и зла и општих облика разумевања добра и зла – и из њих правног кодекса – које би могле да замене партикуларне споне и ломове старијег паганизма. Када се сагледа ретроспективно, Божији суд многим модерним писцима изгледа сујеверно; али, када је Божији суд био први пут уведен, његова функција такође је управо била у томе да се на сасвим нов начин у јавни и космички контекст ставе злодела приватног и локалног живота.

Према томе, када су у 12. веку теолози и филозофи експлицитно поставили питање односа паганских и хришћанских врлина, то је било много више него пуко теоријско питање. И заиста, поновно откриће класичних текстова, и то чудан избор класичних текстова – Макробије, Цицерон, Вергилије – прво је поставило теоријски проблем. Али, паганизам са којим су се рвали научници као што су Цон од Солзберија и Џер Абелар или Вилијам из Кончиза, делимично је постојао унутар њих самих и њиховог сопственог друштва, чак иако у облику који се сасвим разликовао од античког све-

та. Штавише, решења која су они предложили морала су да се преведу у наставне програме не само за катедралне школе или регуларне каноне већ, за узврат, такође, и за универзитете. Неки од њих су, чак, постали учитељи моћника: Томас Бекет је студирао у Паризу док је предавао Абелар, а Вилијам из Кончиза је био учитељ енглеског краља Хенрија II. Можда је управо Вилијам из Кончиза написао *Moralium Dogma Philosophorum*, уџбеник који је највише дуговао Цицероновом делу *De Officiis*, али много тога и другим класичним ауторима.

Прихватање класичне традиције, чак и у тако делимично и фрагментарно обновљеном облику, потпуно се, наравно, разликовало од једне врсте хришћанског учења, утицајног у различитим степенима кроз цео средњи век, које је одбацило целокупну паганску традицију као ћавоље дело и тежило да у Библији нађе сведовољни водич. И заиста, Лутер је био наследник ове средњовековне традиције. Али, оваква негативна одбацивања су оставила нерешив проблем облика хришћанског живота у 12-вековном свету или у било ком другом специфичном друштвеном свету. То је проблем превођења поруке Библије у одређени и исцрпан скуп разликовања међу савременим алтернативама; за тај задатак су потребни појмови и врсте истраживања које сама Библија не пружа. Наравно, постоје времена и места када оно што савремени сецуларни свет нуди заслужује потпуно одбацивање, онакво одбацивање са којим су морале да се суоче јеврејска и хришћанска заједница у Римском Царству када се од њих тражило да обожавају цара. То су тренуци мучеништва. Али, у дугим периодима хришћанске историје овакав тоталан или/или избор није једини избор са којим је свет суочавао цркву; хришћанин мора да научи не како да умре као мученик већ како да се односи према облицима свакодневног живота. За ауторе из 12-ог века ово питање се поставља у смислу врлина. Како се упражњавање четири кардиналне врлине правде, разборитости, умерености и храбrosti односи према теолошким врлинама – вери, нади и милосрђу? Још тако рано, као што је 1300, ова класификација се може наћи како код народних тако и код латинских писаца.

У Абеларовој *Етици*, написаној око 1138, кључна дистинција која се налази у служби давања одговора на ово питање

јесте она између порока и греха. Оно што је Абелар сматрао Аристотеловом дефиницијом врлине, коју му је пренео Бое-тије, он је употребио да би добио одговарајућу дефиницију порока. На другим mestима, у Абеларовом *Дијалогу између филозофа, Јеврејина и хришћанина*, филозоф, који је глас античког света, набраја и дефинише кардиналне врлине у Цицероновом, а не Аристотеловом смислу. Абеларова оптужба против филозофа није само, или чак у главној мери, једино у позитивној грешци; он наглашава грешке изостављања у паганском схватању морала, непотпуност паганског објашњења врлина чак и код његових најбољих представника. Ову непотпуност он приписује неадекватности како филозофовог схватања највишег добра тако и филозофовог схватања односа људске воље према добру и злу.

Хришћанство захтева схватање не само недостатака карактера, или порока, већ и кршења божанског закона, греха. Појединчев карактер може у било које време да буде сложен од врлина и порока, и ове диспозиције ће усмерити вољу да се креће у једном или другом правцу. Али, увек постоји отворена могућност воље да се сложи или не сложи са овим подстицајима. Чак и поседовање порока нужно не изазива извођење неког одређеног погрешног дела. Све зависи од карактера унутрашњег чина воље. Према томе, карактер, поприште врлина и порока, једноставно постаје још једна околност спољашња вољи. Право поприште морала је воља и само воља.

Ова интериоризација моралног живота са својим наглашавањем воље и закона угледа се не само на извесне новозаветне текстове већ, такође, и на стоицизам. Да бисмо истакли тензију између било ког морала врлина и извесне врсте морала закона, треба размотрити његово стоичко порекло.

По стоичком схватању, за разлику од аристотеловског, *arete* је суштински појединачан израз и њу појединач поседује на бази све или ништа; или неко поседује оно савршенство које *arete* (*virtus* и *honestas* се обоје употребљавају у латинским преводима) захтева или не захтева. Када има врлину, човек има моралну вредност; без ње – он је морално безвредан. Нема међустепенова. Пошто врлина захтева исправан суд, добар човек је, по стоичком схватању, такође и мудар човек. Али, он није нужно успешан или ефикасан у својим поступ-

цима. Чињење онога што је исправно не мора нужно да произведе задовољство или срећу, телесно здравље или светски или заиста било који други успех. Међутим, ниједно од овога нису права добра; то су добра само условно, због тога што служе исправној радњи коју изводи делатник са исправно формираном вољом. Само је таква воља безусловно добра. Отуда је стоицизам напустио свако схватање *шелоса*.

Стандард са којим мора да се саобрази исправно делујућа воља је закон који је оваплоћен у самој природи, у космичком поретку. Тако је врлина саобразност космичком закону и у унутрашњој диспозицији и у спољашњем чину. Тада је један исти за сва умна бића; он нема ништа заједничко са локалним партикуларностима или околностима. Добар човек је грађанин света; његов однос према свим другим колективитетима, према граду, краљевини или царству је секундаран и случајан. Тако нас стоицизам позива да се *суроиштавимо* свету физичких и политичких околности а истовремено од нас захтева да делујемо у складу са природом. Ту се јављају симптоми парадокса и они нас не варају.

Наиме, с једне стране, врлина има сврху и суштину изван себе; живети добро значи живети божански живот, живети добро значи служити не приватним сврхама већ космичком поретку. Ипак, у сваком појединачном случају поступити исправно значи поступити без било каквог узимања у обзир мое даље сврхе, то једноставно значи урадити било шта исправно ради њега самог. Множина врлина и њихово телеолошко уређивање у добром животу – као што су их разумели и Платон и Аристотел и, осим њих, Софокле и Хомер – нестају; њихово место заузима једноставно монизам врлине. Не изненађује да стоици и Аристотелови каснији следбеници никад нису могли да живе у узајамном стању интелектуалног мира.

Наравно, стоицизам није само једна епизода у грчкој и римској култури; он даје образац свим оним каснијим европским врстама морала које се тако позивају на појам закона као централни и тако замењују схватања врлина. Ова врста супротстављености, под претпоставком мог разматрања у претходном поглављу односа између оног дела морала који се састоји у негативним забранама закона и оног дела који се бави позитивним добрима ка којима нас покрећу врлине, треба да изгледа изненађујућа; иако нас је наредна историја морала

толико упознала са њом да је, у ствари, мало вероватно да ћемо се изненадити. Приликом разматрања Аристотелових кратких примедаба о природној правди, сугерисао сам да ће заједница која схвата свој живот као усмерен ка заједничком добру које тој заједници даје њене заједничке задатке морати да артикулише свој морални живот и у смислу врлина и у смислу закона. Ова сугестија је можда кључ за разумевање онога што се десило у стоицизму; јер, под претпоставком нестанка таквог облика заједнице, управо таквог нестанка који се догодио у замени града-државе као облика политичког живота прво Македонским краљевством, а касније Римским *imperijom*, сваки смишоан однос између врлина и закона би нестао. Не би било правог заједничког општег добра; једино добро би била добра појединача. А оставаривање било кој приватног добра, које се често и нужно у таквим околностима сукобљава са добром других, било би у завади са захтевима моралног закона. Отуда, ако се придржавам закона, морају да потиснем приватно сопство. Суштина закона не може бити постизање неког добра изван закона; јер сада се чини да нема таквог добра.

Онда, ако сам у праву, стоицизам је реакција на једну одређену врсту друштвеног и моралног развоја који упадљиво антиципира неке аспекте модерности. Отуда треба да очекујемо и, у ствари, наилазимо на њих, повратке стоицизма.

И, заиста, кад год врлине почну да губе своје централно место, стоички обрасци мишљења и деловања се одмах поново јаве. Стоицизам остаје једна од сталних моралних могућности унутар култура Запада. Да он не нуди једини или чак најзначајнији узор за оне моралисте који су касније од моралног закона направили целокупну или скоро целокупну суштину морала дугујемо чињеници да је други, чак строжи морал закона, јудаистички, конвертирао антички свет. Наравно, јудаизам у облику хришћанства је тако превладао. Али, људи какви су Ниче и нацисти, који су разумели хришћанство као суштински јеврејско, запазили су, у свом непријатељству, истину која је била сакривена од многих модерних назови пријатеља хришћанства. Јер, Тора остаје закон који је изговорио Бог и у Новом Завету, као и у Старом; и по новозаветном схватању Исус као месија је, као што је у својој одлуци нагласио Трентски концил, подједнако законодавац, као и посред-

ник којем дuguјемо послушност. „Ако”, пише Карл Барт, слажући се у овом, бар једном, са Трентом, „Он не би био Судија, Он не би био наш Спаситељ” (К. Д. IV 1, стр. 216).

Како се онда морал неумољивог закона односи према било каквом схватању врлина? Абеларово повлачење унутрашњост је, са становишта његових савременика, одбијање да се суочи са задацима које је наметао специфичан контекст њиховог постављања тог питања. Као што смо видели, са Абеларове тачке гледишта, спољашњи друштвени свет је само скуп контингентних и случајних околности; али за многе од Абеларових савременика управо ове околности дефинишу морални задатак. Јер, они не живе у друштву у којем се институционалне околности скоро могу узети здраво за готово; 12-ти век је време када су институције тек морале да се створе. Није случајно Џон од Солзберија преокупиран питањем карактера државника. У 12-ом веку се још морао пронаћи институционални поредак у којем би се захтеви божанског закона лакше могли уважити и живети у складу с њима у сецуларном друштву изван манастира. Тако питање врлина постаје неизбежно: која врста човека може то да уради? Која врста васпитања може да однегује такву врсту човека?

Разлика између Абелара, с једне стране, и, на пример, Алана од Лила, с друге, можда се може разумети у том смислу. Алан, који је писао 1170-их година, сматра да пагански писци не представљају толико ривалску моралну схему колико пружају могућности за давање одговора на политичка питања. Врлине о којима пагански аутори пишу су корисне особине у стварању и одржавању земаљског друштвеног поретка; милосрђе може да их преобрази у истинске врлине чије би упражњавање довело човека до натприродног и небеског циља. Тако Алан започиње покрет синтетизовања античке филозофије и Новог Завета. Његово ишчитавање Платонових и Цицеронових текстова антиципира Аквинчеву употребу делова Аристотела који су постали доступни тек крајем 12-ог века и у 13-ом веку; али, за разлику од Томе Аквинског, Алан наглашава политичку и друштвену суштину врлина.

Који су то били политички проблеми чије је решење захтевало упражњавање врлина? То су проблеми друштва у којем су централна и правична примена правде, универзитети и други облици одржавања учености и културе и она врста

уљудности која карактеристично припада градском животу сви још увек у процесу стварања. Највећим делом тек је требало пронаћи институције које ће их подржати. Културни простор у којем ће оне моћи да егзистирају тек је требало сместити негде између партикуларистичких претензија јаке локалне руралне заједнице која прети да апсорбује све у облик обичаја и локалне моћи и универзалних претензија цркве. Могућности које су стајале на располагању за извршење овог задатка су биле скромне: феудалне институције, монашка дисциплина, латински језик, некада римске идеје о поретку и закону и нова култура 12-вековне ренесансе: како ће тако мало културе моћи да контролише тако велики део понашања и изумети толико много институција?

Део одговора гласи: стварањем управо онакве напетости или чак и конфликта, пре креативног него деструктивног, у целини и дугорочно, између секуларног и светог, локалног и националног, латинског и народног, руралног и урбаног. Морално васпитање и уважавање и редефинисање врлина одвија се у контексту оваквих конфликтата. Треба да нагласимо три аспекта овог процеса тако што ћемо за узврат разматрати врлине оданости и правичности, војничке и витешке врлине и врлине чедности и стрпљења.

Лако је препознати кључно место које оданост мора да заузима у хијерархијама феудалног друштва; подједнако је лако разумети потребу за правдом у једном друштву разноликих конкурентских претензија и лаке примене насиља. Али, коме се дuguје оданост? И правда за кога? Размотрите сукоб између енглеског краља Хенрија II и надбискупа Томаса Бекета. Сваки од њих је био енергичан човек, човек врелог темперамента и плаховитости. Сваки је представљао велику ствар. Иако је Хенри првенствено био заинтересован да увећа краљевску моћ, начин на који је он то урадио је проширио владавину закона у фундаменталном смислу заменивши свађе, самопомоћ и локалне обичаје стабилнијим, централизованијим, правичнијим и праведнијим системом судова и званичника него што је он икад раније постојао. За узврат Бекет је представљао нешто више од пукних маневара црквене моћи колико год да је био преокупиран њима. Тврђа да је људски закон сенка божанског закона, да правне институције оваплоћују врлину правде била је укорењена у снази епи-

скопске и папске моћи. Бекет представља позивање на апсолутни стандард који се налази изнад сваког секуларног и партикуларног законодавства. По овом средњовековном схватању, као и по античком, нема простора за модерно либерално разликовање између права и морала, а за то нема простора због онога што средњовековно краљевство дели заједно са *йолисом*, онако како га је Аристотел разумео. Оба су била схваћена као заједнице у којима удружені људи остварују једно одређено људско добро, а не само – као што то мисли модерна либерална држава – да представља арену у којој сваки појединац остварује своје сопствено приватно добро.

Одатле следи да у великом делу античког и средњовековног света, као и у многим другим предмодерним друштвима, појединац се идентификује и конституише у и кроз своје одређене улоге, улоге које повезују појединца са заједницом само у којој и кроз коју се могу остварити специфично људска добра; ја се сушчавам са светом као члан ове породице, овог домаћинства, овог рода, овог племена, овог града, ове нације, овог краљевства. Нема „ја” независно од овог. На ово се може одговорити: шта је са мојом бесмртном душом? Ја сам сигурно у Божијим очима појединац пре и независно од својих улога. Овај одговор представља погрешно разумевање ствари које делимично произилази из мешања платоновског схватања душе и католичког схватања душе. За платоничара, као и касније за картезијанца, душа, која претходи свакој телесној и друштвеној егзистенцији, заиста мора да има идентитет који претходи свим друштвеним улогама; али за католика, као и раније за аристотеловца, тело и душа нису две повезане супстанце. Ја сам моје тело и моје тело је друштвено,рођено овим родитељима у овој заједници са специфичним друштвеним идентитетом. Оно што је специфично за католике је то да сам ја, којој год земаљској заједници припадао, *шакође* и члан небеске, вечне заједнице у којој ја такође имам улогу, а ту заједничу на земљи представља црква. Наравно, ја могу да будем прогнан из њих, да их напустим или на неки други начин да изгубим своје место у било којем од ових облика заједнице. Могу да постанем прогнаник, странац, луталица. То су такође додељене друштвене улоге које су античке и средњовековне заједнице признавале. Али, ја увек, као

део уређене заједнице морам да тежим људском добру, и у овом смислу заједнице, усамљени испосник или пастир на удаљеној планини су подједнако, чланови заједнице као и становници градова. Отуда усамљеност није више оно што је она била за Филоктета. Појединац носи са собом своје улоге које проистичу из његове заједнице као део дефиниције свог сопства чак и у своју изолацију.

Тако када су се Хенри II и Бекет међусобно сукобили, сваки је морао да призна у оном другом не само појединачну вољу већ појединца који је био носилац ауторитативне улоге. Бекет је морао да призна шта је по питању правде он дуговао краљу; и када је 1164. краљ захтевао његову послушност коју он није могао да му да, Бекет је схватио да ће се наћи у улози мученика. Пред тим изазовом секуларна моћ је у најмању руку, стрепела; није могао да се нађе нико ко је имао смелости да надбискупу однесе непријатељску пресуду краљевског суда. Када је коначно Хенри изазвао Бекетову смрт, он није могао да избегне своје покајање, а под тим ја подразумевам нешто више и друго него што је било оно што је било потребно да би се помирио са папом Александром III. Јер, више од годину дана пре помирења, непосредно пошто је чуо за Бекетову смрт, он се повукао у своју сопствену собу, у којој је у цаку и пепелу постио; а две године касније јавно се покајао у Кентерберију и монаси су га бичевали. Хенријев сукоб са Бекетом се одиграо унутар заједничког оквира подробног слагања о људској и божанској правди. Хенријева свађа са Бекетом је била једино могућа због њиховог дубоког заједничког слагања о томе шта сачињава победу и пораз за супарнике које је њихова прошла историја довела до те тачке и који су заузимали положај краља и надбискупа. Тако када је Бекет сатеран у положај у којем је драматично могао да преузме улогу мученика, он и Хенри се нису разилазили у погледу критеријума, значења и последица мучеништва.

Тако постоји кључна разлика између овог сукоба и каснијег сукоба између Хенрија VIII и Томаса Мора у којем су се они спорили управо око интерпретације догађаја. Хенри II и Томас Бекет живе унутар заједничке приповедне структуре; Хенри VIII и Томас Кромвел, с једне стране, и Томас Мор и Рециналд Пол, с друге, живе у ривалским концептуалним световима и причају своје, док делују и пошто су обавили своје,

различите и инкомпатибилне приче о ономе што су чинили. У средњовековном сукобу слагање у наративном разумевању се такође манифестије у слагању о врлинама и пороцима; у тудорском сукобу тај оквир средњовековног слагања се већ изгубио. А средњовековни аристотеловци су покушали да артикулишу управо тај оквир.

Да би то урадили, они су, ънаравно, морали да признају врлине о којима Аристотел није знао ништа. Једна од њих заслужује посебно разматрање. То је теолошка врлина милосрђа. Аристотел је, разматрајући природу пријатељства, закључио да добар човек не може бити пријатељ лошем човеку; и с обзиром на то да је веза аутентичног пријатељства заједничка приврженост добру, то није изненађујуће. Али, у средишту библијске религије је схватање љубави за оне који греше. Шта је то што је изостављено у Аристотеловом свету а што чини унутар њега схватање овакве љубави незамисливим? Покушавајући да разумем однос морала врлина и морала закона, ја сам раније сугерисао да је контекст који је неопходан за разумевање овог односа онај који сачињава та ква заједница коју конституише заједнички пројекат остваривања заједничког добра и отуда је потребно да се призна како скуп врста особина карактера погодних за постизање тог добра – тј. врлине – тако и скуп особина поступака који крше однос који је нужан за такав облик заједнице – а то су преступи које кажњава закон заједнице. Прикладан одговор на ово потоње је казна, и то је начин на који људска друштва уопште реагују на ову врсту поступака. Али, у култури Библије, наспрот Аристотеловој култури, постојао је могућ алтернативни одговор, одговор опраштавања.

Шта је услов опраштавања? Оно захтева да преступник већ прихвати као праведну пресуду закона о свом поступку и да се понаша као неко ко признаје правду адекватне казне; отуда заједнички корен речи „покажање“ (на енглеском: repentance, прим. прев.) и „казна“ (на енглеском: punishment, прим. прев.). Преступнику се онда може опрости ако оштећена страна тако хоће. Упражњавање опраштавања претпоставља упражњавање правде, али ту постоји ова кључна разлика. Правду карактеристично спроводи судија, безлични ауторитет који представља целу заједницу; али, опроштај може да дâ само оштећена страна. Врлина која се исказује у опраштава-

њу је милосрђе. У грчком језику Аристотеловог доба нема речи којима би се исправно превеле речи „грех”, „покажање” или „милосрђе”.

Наравно, са библијске тачке гледишта, милосрђе није само још једна врлина коју треба додати списку. Њено укључивање радикално мења схватање човековог добра; јер, заједница у којој се добро постиже треба да буде заједница помирења. Тако је то заједница са особеном историјом. Приликом разматрања схватања и улоге врлина у херојским друштвима ја сам нагласио везу између тог схватања и улоге и начињана на који се људски живот схвата као оваплоћење одређене врсте наративне структуре. Сада можемо привремено да генерализујемо ту тезу. Свако одређено схватање врлина је повезано са неким одређеним схватањем наративне структуре или структура у људском животу. У развијеној средњовековној схеми централни жанр је прича о трагању или путовању. Човек је суштински *in via*. Циљ који он тражи је нешто што, ако се задобије, може да искупи све што је било лоше са његовим животом до тог тренутка. Наравно, ово схватање човековог циља није аристотеловско бар на два одлучујућа начина.

Прво, Аристотел сматра да је *телос* људског живота одређена врсна живота; телос није нешто што се остварује у неком будућем тренутку већ у начину на који градимо свој целокупан живот. Тачно је да добар живот који је *телос* кулминира у контемплацији божанског принципа и да се, према томе, за Аристотела, као и за средњовековне људе, добар живот креће ка врхунцу. Упркос томе, ако су научници као што је Ц. Л. Екрил у праву (стр. 16–18), Аристотелово разматрање места контемплације је још увек смештено унутар објашњења доброг живота као целине у којем се мора постићи мноштво људских изврсности у различитим релевантним стадијумима. То је разлог зашто за схватање коначног искушења једног скоро у потпуности необновљеног живота нема места у Аристотеловој схеми; прича о лопову на крсту је неразумљива у аристотелском смислу. И она је неразумљива управо зато што милосрђе није врлина за Аристотела. Друго, схватање људског живота као трагања или путовања, током којег се среће и савладава мноштво облика зла захтева такво схватање зла о којем у Аристотеловим списима, у нај-

бољем случају, постоје само назнаке. Бити зао је, по Аристотеловом мишљењу, не успети бити добар. Све зло карактера је недостатак, лишеност. Према томе, веома је тешко у Аристотеловом смислу разликовати *неусићех да се буде добар*, с једне стране, и *позитивно зло*, с друге, између карактера Хенрија II и карактера Жила де Реца, или између оног у сваком од нас који смо потенцијално једно или друго. Са овом димензијом зла је морао да се суочи св. Августин на начин на који Аристотел није морао. Августин је следио неоплатоничарску традицију у разумевању сваког зла као лишености добра; али, он схвата зло у људској природи као слагање које волја даје злу, слагање које претходи зато што се претпоставља у сваком одређеном експлицитном скупу избора. Зло је на овај или онај начин такво и људска волја је на овај или онај начин таква да волја може да ужива у злу. Ово зло се изражава у прекошењу божанском и људском закону у оној мери у којој је он огледало божанског закона; јер, пристати на зло значи управо хтети да се прекрши закон.

Према томе, приповест у којој је оваплоћен људски живот има облик у којем субјект – који може бити једна или више појединачних особа, или, на пример, израелски народ или грађани Рима – има задатак у чијем извршењу лежи његово особено присвајање људског добра; али, пут ка извршењу тог задатка је испресецан мноштвом унутрашњих и спољашњих заља. Врлине су оне особине које омогућавају да се ова зла савладају, да се задатак изврши, да се заврши путовање. Тако, иако схватање врлина остаје телескопско, ово схватање се веома разликује од Аристотеловог бар на два значајна начина због и изнад свега због његовог хришћанског и августиновског разумевања зла.

ТРАГАЊЕ ЗА ВРЛИНОМ 2

Прво, Аристотел сматра да могућност постизања људског добра, *eudaimonie*, може осујетити спољашња зла срећа. Врлине ће, он признаје, омогућити човеку да се у великој мери успешно носи са несрећом, али велике несреће, као што је Пријамова, искључују човеку могућност да постигне *eudaimoniu* – а то исто чине ружноћа, ниско порекло и немање деце. Оно што је битно када се ствари посматрају из средњовековне перспективе, није само уверење да ниједно људско биће овакве карактеристике не искључују из могућности постизања људског добра већ и веровање да ниједно било какво зло које може да нас задеси, такође, не мора да нам искључи могућност да постигнемо људско добро осим ако не постанемо саучесници зла.

Друго, средњовековна визија је историјска на начин на који Аристотелова није могла да буде. Она не само да смешта нашу тежњу ка добру у специфичне контексте – Аристотел ситуира ту тежњу унутар *йолиса* – већ у контексте који сами имају историју. Кретати се ка добру значи кретати се у времену, и само то кретање може да получи нова разумевања тога шта то значи кретати се ка добру. Модерни историчари средњег века често наглашавају слабости и неадекватност средњовековне историографије; и приповести које највећи писци користе да опишу то путовање које они сматрају људским животом су фиктивне и алегоријске. Али, то је делимично због тога што су средњовековни мислиоци сматрали да могу да се поуздају у основну историјску схему Библије. Њи-

ма је, заиста, недостајало схватање историје као континуираног открића и поновног открића онога шта историја јесте; али због тога њима није недостајало схватање људског живота као историјског.

Врлине су онда, по овом средњовековном схватању, оне особине које омогућују људима да савладају зла на свом историјском путовању. Ја сам већ нагласио да су средњовековна друштва уопште друштва конфликта, безакоња и разноврсности. Џон Гарднер је написао о 15-вековном кругу око Џона од Гонта, четвртог сина енглеског краља Едварда III, „Оно што су они желели од свог света су били ред и закон, поуздана монархија која се не доводи у питање”, или, по Дантеовим речима, „Једна воља која разрешава многе”; оно што су они видели око себе и жестоко мрзели је била нестабилност, обезвређене вредности, бескрајна борба, дивље мешање високог и ниског, не Једно већ Мноштво – оно што би Чосер описао, у својој величанственој разради Беотијеве песме, као „космичку блуд” (Гарднер 1977, стр. 227). Овај одломак сугерише општу двосмисленост која је постојала у средњовековној визији моралног живота.

С једне стране, тај живот је уобличило идеализовано виђење света као интегрисаног поретка у којем је временско одражавало вечно. Свака одређена ствар је имала своје достојно место у поретку ствари. Ова интелектуална визија тоталног система је свој врхунски израз нашла код Дантеа и Томе Аквинског, али њој је континуирано тежио велики део и обичне средњовековне мисли. Ипак, чак и средњовековној мисли, а камоли средњовековном животу, било је тешко да буде потпуно систематична. Тешкоћа није постојала само у усклађивању феудалног друштва са својим наслеђем из херојског друштва и хришћанског принципа, већ и у напетости између Библије и Аристотела. Тома Аквински у својој расправи о врлинама третира их на такав начин да је то постало конвенционална схема кардиналних врлина (разборитост, праведност, умереност, храброст) и тријаде теолошких врлина. Али, шта онда рећи о, на пример, стрпљењу? Тома Аквински цитира Посланицу св. Јакова: „Стрпљење има свој савршени рад” (S. Th. qu. LXI, арт. 3) и разматра не треба ли, према томе, стрпљење уврстити у основне врлине. Али онда се наводи Цицерон против св. Јакова и тврди се да су све дру-

ге врлине садржане у четири кардиналне врлине. Ипак, ако је то тако, Тома Аквински не може, наравно, да под латинским именима кардиналних врлина сасвим подразумева оно што је Аристотел подразумевао под њиховим грчким еквивалентима, јер је једна или више кардиналних врлина морала да садржи унутар себе и стрпљење и другу библијску врлину коју Тома Аквински експлицитно признаје, наиме скрушеност. Ипак, на једином месту у Аристотеловом приказу врлина где се помиње нешто што подсећа на скрушеност, помиње се као порок, а Аристотел уопште не помиње стрпљење.

Чак и ово не наговештава онај опсег и разноврсност на које наилазимо у средњовековним расправама о врлинама. Када је Ђото насликао врлине и пороке у Падови, он их је представио у паровима, а ови парови у својим изворним и имагинативним облицима визуелне презентације сугеришу да је можда сам нови начин замишљања облик поновног промишљања; и Беренсон је тврдио да је Ђото на својим фрескама, на којима је насликао такве пороке као што су грамзивост и неправда, одговорио на питање: Које су значајне црте у појави некога којим искључиво доминира сваки од ових порока? Његова ликовна решења представљају становиште о врлинама које изгледа и да полемише са и да претпоставља аристотелску схему. Не би могло да буде упадљивијих доказа за хетерогеност средњовековног мишљења.

Чак и идеална синтеза је, према томе, у неком степену несигурна. У средњовековној пракси коришћење врлина да утичу на конфликте и зла средњовековног живота производи у различитим околностима сасвим различите погледе на ранг врлина. И заиста, стрпљење и чедност могу да постану веома значајни. Чедност је од одлучујућег значаја зато што средњовековни свет признаје да се било какво схватање појма врховног добра може лако изгубити у светским разбиригама; такође је и стрпљење одлучујуће зато што је то врлина истрајавања у сучавању са злом. Један енглески 14-вековни песник, који је био преокупиран овим темама, написао је једну песму, *Бисер*, у којој човек који се у сну сусреће са духом своје мртве ћерке сâм схвата да је више воли од Бога, и другу, *Стирљење*, у којој је Јона у почетку узнемирен због Божијег одлагања уништења Ниниве зато што то одлагање

баца сумњу на његова, Јонина, пророчанства, али је морао да схвати да овом злом свету омогућено да уопште опстане је само зато што је Бог стрпљив и спор у љутњи.. Средњовековна свест је признавала да је њено придржавање схватања врховног добра увек крхко и увек угрожено. Према томе, средњовековни свет је не само у својој схеми врлина превазишао аристотелску перспективу већ је, изнад свега, он довео у први план свести везу између особеног наративног елемента у људском животу и природе порока, и то не само у библијском смислу.

Према томе, у овом тренутку треба поставити одлучујуће питање. Ако је толико велики део средњовековне теорије и праксе у завади са извесним централним тезама које је Аристотел изложио, у ком смислу су та теорија и пракса аристотеловске ако су то оне уопште? Или да то друкчије кажем: не чини ли мој приказ средњовековног промишљања врлина строгог аристотелијанца, какав је Тома Аквински, веома атипичном средњовековном фигуrom? То је заиста тако. И треба истаћи неке средишње особине Аквинчевног третирања врлина које од Аквинског неочекивано праве маргиналну фигуру у историји коју ја пишем. Ово не значи порицати Аквинчеву кључну улогу као тумача Аристотела; Аквинчев коментар о *Никомаховој етици* никад није био надмашен. Али, на кључним mestима Тома Аквински прихвата споран начин третирања врлина.

На првом mestу је његова глобална схема класификације о којој сам већ говорио. Тома Аквински износи таблицу врлина у смислу исцрпне и конзистентне класификаторске схеме. Овакве велике класификаторске схеме треба увек да изазову нашу сумњу. Један Лине или један Менделејев су можда заиста бриљантном интуицијом уочили ред у емпиријском материјалу који је верификовала каснија теорија; али, тамо где је наше знање аутентично емпиријско, морамо бити пажљиви да не побркamo оно што смо емпиријски научили са оним што смо закључили из теорије, чак и из истините теорије. А добар део нашег знања о врлинама је на овај начин емпиријско: ми учимо која врста особина су истиноЯубивост или храброст, на шта се своди њихово упражњавање, које препреке оно ствара, а које избегава итд. само у кључним деловима посматрајући њихову праксу код других и код себе.

И с обзиром на то да се морамо васпитати у складу са врлинама и да се већина нас непотпуно и неравномерно васпитава у складу с њима добрым делом наших живота, у организацији нашег знања врлина нужно постоји одређена врста емпиријске аљкавости, а нарочито с обзиром на питање како се упражњавање сваке односи на упражњавање свих других. У суочавању са овим проблемима Аквинчево третирање класификације врлина и његово касније третирање њиховог јединства намеће питања на која његов текст не нуди одговоре.

С једне стране, наиме теоријско упориште за његову класификаторску схему има два дела: један је понављање аристотеловске космологије, а други је специфично хришћански и теолошки. Ипак, ми имамо сваки разлог да одбацимо Аристотелову физику и биологију, а део хришћанске теологије који се тиче човековог истинског циља и који није аристотеловска метафизика је по Аквинчевом сопственом објашњењу ствар вере а не ума. Размотрите у овом светлу Аквинчеву тврђњу: ако се суочимо са истинским моралним конфликтом, то је увек због неког нашег ранијег погрешног поступка. Јасно је да је ово само један извор конфликта. Али, да ли ће то објаснити Антигону и Креонта, Одисеја и Филоктета или, чак, Едипа? Да ли ће то објаснити Хенрија II и Томаса Бекета? Ми морамо, наравно, да будемо начисто: ако је она врста објашњења ових ситуација које сам ја дао чак приближно исправно, сваки од ових конфликтата би се могао десити унучар појединца као и између појединача.

Аквинчево становиште, као и Аристотелово, искључује трагедију која није последица људских недостатака, греха и грешке. И, за разлику од Аристотела, ово је последица теологије која мисли да су свет и човек створени добри и да у њему постоје недостаци само као резултат чинова људске воље. Када се оваква теологија споји са аристотеловским објашњењем знања природног света, то захтева *scientiū* и физичког и моралног поретка, тј. формузнања у којој свака ствар има своје место у дедуктивној хијерархији у којој највише место заузима скуп првих принципа чија се истина може извесно знати. Али, ту постоји један проблем за било кога ко се придржава овог аристотеловског схваташа знања, проблем који је запослио многе коментаторе. Јер, по Аристотеловом сопственом објашњењу, генерализације политике и етике се

не могу уклоњити у овакав дедуктиван приказ. Оне не важе нужно и универзално већ само *hos epi to polu*, уопште и највећим делом. Али, ако је то тачно, ми онда не треба да очекујемо да смо у стању да дамо, или да желимо да смо у стању да дамо, ону врсту објашњења врлина које нам Тома Аквински даје.

Овде је на коцки како морално тако и епистемолошко питање. Савремени Аквинчев следбеник, П. Т. Гич – бар по овом питању – изнео је проблем јединства врлина на следећи начин (Geach 1977). Претпоставите тврђњу да неко чији су циљеви и сврхе уопште зле, посвећени и интелигентни нациста, на пример, поседује врлину храбости. Ми треба да одговоримо, каже Geach, да он или не поседује храброст или да у овој врсти случаја храброст није врлина. Јасно је да ову врсту одговора мора да дâ било ко који се придржава било чега сличног Аквинчевом схваташњу јединства врлина. Шта ту није у реду?

Размотрите шта би се подразумевало, шта се, у ствари, подразумева, у моралном преваспитавању оваквог једног нацисте: он би морао да одустане од многих порока и да научи многе врлине. Скрушеност и милосрђе би за њега највећим делом, ако не и сасвим, биле нове. Али, кључно је да он не би морао да одустане или да поново научи о ономе што је он знао да треба да избегава и као кукавичлук и као неумерену брезоплетост када се суочава са злом и опасношћу. Штавише, управо због тога што овај нациста није био лишен врлина које су представљале морални контакт између њега и његових преваспитача, било је нечега на чему се могло градити. Порицање да је овај нациста био храбар или то да је његова храброст врлина поништава дистинкцију између онога што морално преваспитавање овакве једне особе захтева и онога што оно не захтева. Тако сматрам да ако би било која верзија моралног аристотелијанизма била нужно принуђена да прихвати јаку теzu о јединству врлина (а то су морали да ураде не само Аквинац већ и Аристотел), у тој позицији би постојао озбиљан недостатак.

Према томе, важно је нагласити и да Аквинчева верзија Аристотеловог приказа врлина није једина могућа и да је Тома Аквински некарактеристичан средњовековни мислилац, чак иако је највећи од свих средњовековних теоретичара. А

моје сопствено наглашавање разноврсности и неуредности средњовековних употреба проширења и допуна Аристотела јесте суштинско за разумевање како је средњовековно мишљење било не само део моралне теорије и праксе коју опишујем већ је означило и аутентичан напредак у традицији. Ипак, средњовековна фаза у овој традицији је била, у јаком смислу речи, аристотеловска, и то не само у својим хришћанским верзијама. Када се Маимонид сусрео са питањем зашто је Бог у Тори одредио толико много празника, он је одговорио да је то зато што празници пружају прилику за успостављање и развој пријатељства и да је Аристотел истакао да је врлина пријатељства спона људске заједнице. Ово повезивање библијске историјске перспективе са аристотеловском у третирању врлина је јединствено достигнуће средњег века како у јеврејском и исламском наслеђу тако и у хришћанском.

14. ПРИРОДА ВРЛИНА

Једај: одговор на историју коју сам ја до сада испричao лако може бити сугестија да чак и унутар релативно кохерентне традиције мишљења коју сам скицираo има сувише много различитих и инкомпатибилних схватања врлине да би унутар самог појма или, чак, и историје врлине постојало било какво реално јединство. Хомер, Софокле, Аристотел, Нови Завет и средњовековни мислиоци се сувише много међусобно разликују. Они нам нуде различите и инкомпатибилне спискове врлина; они различито рангирају значај различитих врлина и они имају различите и инкомпатибилне теорије о врлинама. Ако бисмо размотрели касније западне писце о врлинама, списак разлика и инкомпатибилности би био још већи; а ако бисмо наше истраживање проширили на, рецимо, јапанску културу или културе америчких Индијанаца, разлике би биле још веће. Сувише би лако било закључити да постоји више ривалских и алтернативних схватања врлина, али, чак унутар традиције коју сам ја оцртаo, нема јединственог језгровног схватања.

Аргумент у прилог оваквог закључка се не би могao боље изнети од разматрања веома различитих спискова ставки које су различити аутори у различитим временима и местаима укључили у своје спискове врлина. Неке од ових спискова – Хомеров, Аристотелов и новозаветни – ја сам већ обрадио у већој или мањој мери. Дозволите ми да се, чак и по цену извесног понављања, подсетимо неких од њихових кључних особина, а онда да уведем, зарад даљег поређења,

спискове два каснија западна писца, Бенџамина Франклина и Џејн Остин.

Први пример је Хомер. Бар неке од ставки у хомеровском списку *aretei* већина нас данас не би уопште сматрала врлина-ма, а најочигледнији пример је физичка снага. На ово би се могло одговорити да ми, можда, не треба да преводимо реч *arete* код Хомера нашом речју „врлина“ већ уместо тога нашом речју „изврсност“, и можда, ако бисмо је тако превели, очигледно изненађујућа разлика између Хомера и нас би била на први поглед уклоњена. Јер, ми бисмо могли да се сложимо, а да не звучимо чудно, да је поседовање физичке снаге поседовање једне изврсности. Али, ми, у ствари, не бисмо уклонили већ само променили место разлике између Хомера и нас. Наиме, изгледало би да ми сада кажемо да је Хомеров појам *arete*, изврсности, једно, а наш појам врлине нешто сасвим друго пошто одређена особина може бити изврсност у Хомеровим очима, али не и врлина у нашим, и обратну.

Али, наравно, Хомеров списак врлина се не разликује само од нашег сопственог; он се, такође, значајно разликује од Аристотеловог. А Аристотелов се, наравно, разликује од нашег сопственог. Јер, као што сам раније приметио, неке грчке речи за врлине се не преводе лако на енглески или (пре) са грчког. Штавише, размотрите значај пријатељства као врлине на Аристотеловом списку – колико се оно разликује од нашег! Или место *phronesis* – како се она разликује од Хомеровог и од нашег! Аристотел исказује уму ону врсту поштовања које је Хомер указивао телу. Али, разлика између Аристотела и Хомера не лежи само у укључивању неких ставки и искључивању других у њиховим респективним списковима. Она се такође исказује у начину на који су ови спискови уређени, у томе које се врлине сматрају релативно централним за људску изврсност, а које маргиналним.

Штавише, однос врлина према друштвеном поретку се променио. За Хомера парадигма људске изврсности је ратник; за Аристотела то је атински господин. И заиста, према Аристотеловом мишљењу, извесне врлине су доступне само онима који су веома богати и који уживају високи друштвени положај; постоје врлине које су недоступне сиромаху чак иако је он слободан. А те врлине су по Аристотеловом схва-

тању централне за људски живот; великодушност – и још једном да поновимо, било који превод речи *megalopsuchia* је незадовољавајући – и дарежљивост нису само обичне врлине већ значајне врлине унутар аристотеловске схеме.

У овом тренутку је немогуће одложити примедбу да се најупадљивији контраст са Аристотеловим списком не налази нити код Хомера нити код нас, већ у Новом Завету. Јер, Нови Завет не само да узноси врлине о којима Аристотел не зна ништа – веру, наду и љубав – и не само да не каже ништа о врлинама каква је *phronesis*, која је кључна за Аристотела, већ он хвали бар једну особину за коју се чини да је Аристотел сматра пороком у односу на великодушност, наиме скрученост. Штавише, пошто Нови Завет сасвим јасно тврди да је богатима предодређен пакао, јасно је да кључне врлине не могу бити доступне њима; али оне јесу доступне робовима. И наравно, Нови Завет се разликује и од Хомера и од Аристотела не само по врлинама које су укључене у његов списак већ још једном у рангирању врлина.

Окренимо се сада поређењу сва ова три списка која смо до сада разматрали – хомеровског, аристотеловског и новозаветног – са два много каснија списка, једним који се може прикупити из романа Цејн Остин и другим који је Бенџамин Франклин саставио за себе. Две карактеристике се истичу у списку Цејн Остин. Прва је значај који она придаје врлини коју она зове „постојаност”, врлини о којој ћу нешто више рећи у каснијем поглављу. На неки начин, постојаност игра оначву улогу код Цејн Остин која је аналогна улози *phronesis* код Аристотела; то је врлина чије је поседовање предуслов за поседовање других врлина. Друга карактеристика је чињеница да оно што Аристотел третира као врлину пријатности (која је врлина за коју он каже да нема имена), она третира само као привид аутентичне врлине – а ту аутентичну врлину о којој је овде реч она зове љубазношћу. Јер, човек који упражњава пријатност, то ради због части и сврсисходности, према Аристотеловом мишљењу; док је Цејн Остин мислила да је могуће и нужно да поседник те врлине има извесну стварну наклоност према људима као таквим. (Овде је битно да је Цејн Остин хришћанка.) Сетите се да је сам Аристотел третирао војничку храброст као привид истинске храбрости. Тако ми овде налазимо још једну врсту неслагања око

врлина; наиме, које су људске особине праве врлине, а које су само привиди врлине.

поред свих врста разлика и бар једног од спискова разлика који смо размотрели у списку Бенцамина Франклина налазимо још једну. Франклин укључује врлине које су нове за наше разматрање, као што су чистоћа, ћутљивост и марљивост; он јасно ставља до знања да је сам нагон за стицањем део врлине, док је за већину античких Грка то био порок *ple-onexie*; он третира неке врлине које су ранија доба сматрала беззначајним као главне; али, он, такође, редефинише неке познате врлине. У списку тринаест врлина које је Франклин сакупио као део свог система приватног моралног рачуноводства, он објашњава сваку врлину цитирајући максиму послушности према одређеној врлини што јесу врлина о којој је реч. У случају чедности, максима гласи „Ретко ступају у полне односе; употребљавај их само ради здравља или потомства – никада из досаде, слабости или повреде свог сопственог или туђег мира или угледа”. Јасно је да ово није оно што су ранији писци подразумевали под „чедношћу”.

Према томе, ми смо сакупили изненађујући број разлика и инкомпабилности у пет наведених и имплицираних објашњења врлина. Тако је питање које сам поставио на почетку постало хитније. Ако различити писци у различитим временима и местима, али сви унутар историје западне културе, подразумевају тако различите скупове и врсте врлина у својим списковима, какве основе имамо ми за претпоставку да они заиста теже да уврсте у своје спискове једну исту врсту врлина, да између њих постоји било какав заједнички појам? Друга врста разматрања појачава претпоставку да је одговор на ово питање негативан. Не само да сваки од ових петоро писаца прави спискове различитих и међусобно диференцираних врлина; такође сваки од ових спискова оваплођује, представља израз различите теорије о томе шта врлина јесте.

У хомеровским еповима врлина је особина чија манифестија омогућава некоме да изврши тачно оно што његова добро дефинисана друштвена улога захтева. Примарна улога је улога краља-ратника, и да Хомер у свој список увршију је оне врлине које он увршију, одмах постаје разумљиво да препознамо да, према томе, кључне врлине морају бити оне које омогућавају човеку да буде изврстан у борби и игра-

ма. Одатле следи да ми не можемо да идентификујемо хомеровске врлине док прво не идентификујемо кључне друштвено улоге у хомеровском друштву и захтеве сваке од њих. Потоњи појам се може применити само преко првог.

По Аристотеловом објашњењу ствари стоје веома различito. Чак, иако су неке врлине доступне само извесној врсти људи, ипак врлине не важе за људе који имају одређене друштвене улоге, већ за человека као таквог. *Телос* человека као врсте одређује које су људске особине врлине. Међутим, ми треба да се присетимо да, иако Аристотел третира стицање и упражњавање врлине као средство за циљ, однос средства и циља је унутрашњи, а не спољашњи. Ја зовем средство унутрашњим према датом циљу онда када се циљ не може адекватно окарактерисати независно од карактеризације средстава. Тако је то са врлинама и *телосом* који је, по Аристотеловом објашњењу, добар живот за человека. Само упражњавање врлине је кључна компонента доброг живота за человека. Ову дистинкцију између унутрашњег и спољашњег средства за циљ није извикао сам Аристотел у *Никомаховој етици*, као што сам приметио раније, али то је суштинска дистинкција коју треба извукти ако хоћемо да разумемо Аристотелову намеру. Ову дистинкцију је експлицитно извикао Тома Аквински током своје одбране дефиниције врлине св. Августина и јасно је да је Аквинац разумео да је у извлачењу ове дистинкције он подржавао аристотеловско становиште.

Новозаветни приказ врлина, чак иако се он толико много по свом садржају разликује од Аристотеловог – Аристотел се сигурно не би дивио Исусу Христу и ужаснуо би га св. Павле – ипак има исту логичку и појмовну структуру као и Аристотелов приказ. Врлина је, као и код Аристотела, особина чије упражњавање води до остварења људског *телоса*. *Једино право* добро за человека је, наравно, натприродно, а не само природно добро, али натприродни свет спасава и довршава природу. Штавише, однос врлина као средства за циљ који је људско укључивање у Божије царство на другом свету јесте унутрашњи, а не спољашњи, управо као и код Аристотела. И наравно, управо овај паралелизам омогућује Аквинцу да синтетизује Аристотела и Нови Завет. Кључна особина овог

паралелизма је начин на који појам *добро^т живота за човека* претходи појму врлине управо на исти начин како је у хомеровском приказу појам друштвене улоге био примаран. Још једном да кажемо, начин на који се први појам примењује, одређује начин примене другог појма. У оба случаја, појам врлине је секундаран појам.

Намера теорије врлина Цејн Остин је друге врсте. Колико је дубоко морална њена хришћанска визија нагласио је исправно К. К. Луис а Гилберт Рајл је подједнако тачно нагласио њено наслеђивање од Шефтсберија и Аристотела. У ствари, њена схватања такође комбинују елементе из Хомера, јер је она заинтересована за друштвене улоге за које ни Нови Завет ни Аристотел нису. Према томе, она је значајна за начин на који она може да комбинује оно што су на први поглед диспаратна теоријска објашњења врлина. Али, у овом тренутку морамо да одгодимо сваки покушај процене значаја синтезе Цејн Остин. Уместо тога, ми морамо да уочимо сасвим различит стил теорије коју је артикулисао Бенџамин Франклин у свом објашњењу врлина.

Франклиново објашњење је, као и Аристотелово, телесно; али, за разлику од Аристотеловог, оно је утилитаристичко. Према Франклиновом мишљењу, изнетом у његовој *Ау^тобио^трафији*, врлине су средства за циљ, али он предучава однос средство–циљ пре као спољашњи него унутрашњи. Циљ којем неговање врлина служи јесте срећа, али срећа коју он схвата као успех, благостање у Филаделфији и, коначно, на небу. Врлине треба да су корисне и Франклинов приказ континуирано наглашава корист као критеријум у појединачним случајевима: „Не троши ништа осим за туђе или своје добро; тј. не бацај ништа”, „Не говори ништа ако то не користи другима или теби. Избегавај беззначајне разговоре” и, као што смо већ видели, „Ретко ступај у полне односе осим ради здравља или потомства...” Када је Франклин био у Паризу, ужаснула га је париска архитектура: „Мермер, покрцелан и позлата су страћени без користи”.

Тако се ми суочавамо бар са три веома различита схватања врлине: врлина као особина која омогућује појединцу да изврши своју друштвену улогу (Хомер); врлина као особина која омогућује појединцу да постигне специфично људски *πελος*, било природни или натприродни (Аристотел, Нови За-

вет и Тома Аквински); врлина као особина која нам користи да постигнемо земаљски и небески успех (Франклин). Да ли ово треба да сматрамо за три ривалска објашњења исте ствари? Или су они, уместо тога, прикази три различите ствари? Можда су се моралне структуре у архајској Грчкој, четворо-вековној Грчкој и у 18-вековној Пенсилванији медусобно толико разликовале да ми треба да их третирао као оваплоћења сасвим различитих појмова чију различитост у почетку прикрива од нас историјска случајност наслеђеног речника који нас заводи језичком сличношћу дуго пошто су појмовни идентитет и сличност нестали. Наше почетно питање нам се вратило са удвострученом снагом.

Ипак, иако сам се бавио *prima facie* аргументима у прилог мишљењу да разлике и инкомпатибилности између различитих објашњења врлина бар сугеришу непостојање једног јединственог, централног, језгровног схватања врлина које би могло да претендује на универзално прихватање, ја такође треба да нагласим да свако од ових пет објашњења морала које сам скицирао тако сумарно, ипак, оваплоћује управо једну такву претензију. И, заиста, управо ова особина ових објашњења чини да су она од већег интересовања од пуког социолошког или антикварног. Свако од ових објашњења претендује не само на теоријску већ и на институционалну хегемонију. За Одисеја Киклопи су осуђени зато што немају пољопривреду, *agoru* и *themis*. За Аристотела варвари су осуђени зато што им недостаје *πολις* и зато што су, према томе, неспособни за политику. За новозаветне хришћане нема спасења изван апостолске цркве. А ми знамо да је Бенцамин Франклин сматрао да више врлина има у Филаделфији него у Паризу и да је за Џејн Остин пробни камен врлина одређена врста брака и, заиста, одређена врста поморског официра (тј. одређена врста *енглеског* поморског официра).

Према томе, сада можемо директно да поставимо питање: Можемо ли или не можемо да из ових ривалских и различитих тврдњи извучемо јединствени језгровни појам врлина за који бисмо могли да дамо уверљивије објашњење од било ког до сада изнетог објашњења? Ја ћу тврдити да ми, у ствари, можемо да откријемо један такав суштински појам и да ће се испоставити да ће он пружити традицији, чију сам историју исписао, њено појмовно јединство. И заиста, он ће нам омо-

гућити да јасно разликујемо она уверења о врлинама која истински припадају тој традицији од оних која јој не припадају. Није изненађујуће да је то можда сложен појам чији различити делови проистичу из различитих фаза развоја ове традиције. Тако сâм појам у неком смислу оваплоћује историју чији је он резултат.

Једна од карактеристика појма врлине која се искристиписала из досадашње аргументације јесте да он увек захтева за своју примену прихватање неког претходног објашњења извесних особина друштвеног и моралног живота у чијем смислу се он мора дефинисати и објаснити. Тако је у хомеровском приказу појам врлина зависан од појма *друштвене улоге*, у Аристотеловом приказу је зависан од појма *добро² живота за човека* схваћеног као *штелос* људског поступања, а у много каснијем Франклиновом приказу је зависан од појма користи. Шта то у објашњењу које намераван да дам на сличан начин пружа неопходну позадину наспрам које се појам врлине мора учинити разумљивим? Сложен, историјски, вишеслојан карактер суштинског појма врлине ће постати јасан када будемо одговорили на ово питање. Јер, постоје чак три фазе у логичком развоју појма које се морају идентификовати ако желимо да разумемо језгровно схватање врлине, и свака од ових фаза има своју сопствену појмовну позадину. Прва фаза захтева контекст онога што ћу ја звати праксом, друга захтева приказ онога што сам ја већ окарактерисао као приповедни поредак појединачног људског живота, а трећа много потпуније објашњење од досадашњег онога што сачињава моралну традицију. Свака каснија фаза претпоставља претходну, али не и обрнуто. Свака ранија фаза се и модификује и реинтерпретира у светлу сваке потоње фазе, али свака та ранија фаза такође сачињава суштинску саставницу сваке потоње фазе. Напредак у развоју овог појма је тесно повезан са, иако је не рекапитулира на било који директан начин, историјом традиције чије је он језгро.

У хомеровском објашњењу врлина – и у херојским друштвима уопште – упражњавање врлина исказује особине које су потребне за одржавање друштвене улоге и за показивање изврсности у некој добро назначеној области друштвене праксе: бити изврстан значи бити изврстан у рату или у игра- ма, као што то чини Ахил, у одржавању домаћинства, као што

то ради Пенелопа, у саветовању у скупштини, као што то чини Нестор, у причању приче, као што то сам Хомер чини. Када Аристотел говори о изврсности у људском деловању, он се понекад, иако не увек, позива на неку добро дефинисану врсту људске праксе: свирање флауте, или рат, или геометрију. Сугерисаћу да је ово схватање одређене врсте праксе која пружа поприште за испољавање врлина и у смислу које оне добијају своју првенствену, иако не потпуну, дефиницију кључно за цео подухват идентификовања суштинског појма врлина. Међутим, одмах ћу додати два приговора.

Први је наглашавање да мој аргумент ни на који начин не имплицира да се врлине упражњавају само током онога што ја зовем праксом. Други је упозорење да ја употребљавам реч „пракса“ на посебно дефинисани начин који се сасвим не слаже са текућом уобичајеном употребом те речи укључујући моју сопствену ранију њену употребу. Шта ја подразумевам под њом?

Под „праксом“ подразумевам било коју кохерентну и сложену форму друштвено установљене кооперативне људске делатности којом се остварују добра која се налазе у унутрашњем односу са том активношћу током покушаја да се постигну они стандарди изврсности који одговарају и који делимично дефинишу тај облик делатности са резултатом систематског проширивања људских моћи да остваре ту изврсност и људских схватања обухваћених циљева и добара. Тик-такање није пример праксе у овом смислу речу, нити је, вештина бацање фудбала; али игра фудбала јесте, а то је и шах. Ређање цигала није пракса, али архитектура јесте. Сађење решење није пракса, али пољопривреда јесте. Пракса су истраживања у физици, хемији и биологији, а то исто важи и за рад историчара, сликара и музичара. У свету антике и средњег века стварање и одржавање људских заједница – домаћинстава, градова, нација – уопште се сматрало праксом у оном смислу речи који сам ја дефинисао. Тако је опсег праксе широк: уметности, науке, игре, политика у аристотеловском смислу, формирање и одржавање породичног живота, све то потпада под овај појам. Али, питање опсега праксе није у овој фази прво-разредно. Уместо тога, дозволите ми да објасним неке од кључних термина укључених у моју дефиницију, почевши од појма добра које се налази у унутрашњем односу са праксом.

Размотрите пример веома интелигентног седмогодишњака којег ја желим да научим да игра шах, иако дете нема неку нарочиту жељу да научи да игра ту игру. Међутим, дете веома много жели слаткиш и има мале изгледе да га добије. Према томе, ја кажем детету да ћу му дати 50 центи за слаткиш, ако игра шах са мном једном недељно; штавише, ја кажем детету да ћу ја увек играти тако да ће за њега бити тешко али не и немогуће да победи, и ако победи, да ћу му додатних 50 центи за слаткиш. Тако мотивисано дете игра и игра да победи. Међутим, запазите да онолико дуго колико је слаткиш једини разлог да дете игра шах, оно нема разлога да не вара и има сваки разлог да вара ако то успешно може да изведе. Али, можемо се надати да ће доћи време када ће дете наћи у оним добрима специфичним за шах, у постизању извесне развијене одређене врсте аналитичке вештине, стратешке имагинације и такмичарског интензитета, нови скуп разлога, разлога који се сада неће састојати само у победи у одређеној прилици, већ у покушају да се буде изврстан на било који начин који то игра шаха захтева. Сада, ако дете вара, оно неће поразити мене већ само себе.

Тако постоје две врсте добра које се могу добити играњем шаха. С једне стране, ту су она добра која су спољашња и контингентна у односу на играње шаха и на другу праксу стицајем друштвених околности – у случају замишљеног детета то је слаткиш, у случају реалних одраслих таква добра су престиж, статус и новац. Увек постоје алтернативни начини да се постигну оваква добра, а до њиховог постигнућа никад се не долази *само* ангажовањем у некој одређеној врсти праксе. С друге стране, постоје добра која се налазе у унутрашњем односу са праксом шаха, која се не могу остварити ни на који други начин до играњем шаха или неке друге игре те специфичне врсте. Ми их зовемо унутрашњим због два разлога: прво, као што сам већ сугерисао, зато што ми само можемо да их спецификујемо у смислу шаха или неке друге игре те специфичне врсте и помоћу примера из таквих игара (иначе би нас оскудност нашег језика за говор о оваквим добрима натерала да прибегнемо изумима као што је моје сопствено прибегавање писању о „извесној веома одређеној врсти”); и друго, зато што се она могу идентификовати и препознати само учешћем у пракси о којој је реч. Они којима

недостаје релевантно искуство су, самим тим, некомпетентни као судије унутрашњих добара.

Јасно је да је то случај са свим битним примерима праксе: размотрите, на пример – чак иако кратко и неадекватно – праксу сликања портрета како се она развила у западној Европи од позног средњег века до 18. века. Успешни портретиста је у стању да постигне многа добра која су, у овом управо дефинисаном смислу, спољашња пракса портретисања – славу, богатство, друштвени положај, чак и одређену меру моћи и утицаја на дворовима у одређеним приликама. Али, ова спољашња добра не треба бркati са добрима која се налазе у унутрашњем односу са том праксом. Унутрашња добра су она која резултирају из проширеног покушаја да покажемо како би Витгенштајнова изрека „Људско тело је најбоља слика људске душе“ (*Испраживања*, стр. 178 е) могла да постане истињата учећи нас „да посматрамо... слику на нашем виду као сам предмет (људе, пејзаж итд.) представљене тамо“ (стр. 205 е) на сасвим нови начин. Оно што је погрешно у Витгенштајновој изреци онаквој како је она формулисана јесте занемаривање истине тезе Џорџа Орвела „У педесетој свако има лице какво заслужује“. Оно што су сликари од Ђота до Рембранта научили било је да покажу како се лице у било ком узрасту може открити као лице које је портретисани заслужио.

Изворно, у средњовековном сликарству лице је било икона; питање сличности између осликаног лица Христа или св. Петра и лица које су Исус или Петар стварно имали, у неко одређено време није се чак ни постављало. Антитеза овој иконографији је био релативни натурализам једног дела 15-вековног фламанског и немачког сликарства. Тешки капци, коса са капуљачом, црте око уста непорециво представљају неку одређену жену, било стварну или замишљену. Сличност је узурирала иконички однос. Али, Рембрант је, да тако кажемо, постигао синтезу: натуралистички портрет је сада начињен као икона, али икона сасвим нове и до тада незамисливе врсте. Слично томе, веома различитим током ствари, митолошка лица у једном одређеном делу 17-вековног француског сликарства су постала аристократска лица у 18-ом веку. Унутар сваког од ових токова постигнуте су бар две различите врсте добра које се налази у унутрашњем односу пре-ма сликању људских лица и тела.

На првом месту је изврсност производа, и изврсност у сликаревом извођењу и изврсност сваког портрета понаособ. Ову изврсност – сам глагол „надмашити“ је сугерише – треба схватити историјски. Токови развоја достижу своју суштину и сврху у напретку ка мноштву и изнад мноштва врста и облика изврсности. Наравно, постоји време опадања, као и време прогреса, а напредак се ретко дâ разумети као непосредно линеаран. Али, он се састоји од учешћа у покушајима да се подржи прогрес и да се креативно одговори на проблеме које намеће друга врста добра која се налази у унутрашњем односу према пракси портретисања. Јер, оно што уметник открива покушавајући да оствари изврсност у портретисању – а оно што важи за портретисање важи за праксу ликовних уметности уопште – јесте добро одређене врсте живота. Овај живот не мора да сачињава целину живота некога ко је веома дugo сликар, али он може бар за извесно време, као у случају Гаугуина – да га апсорбује на уштрб скоро свега другога. Али, сликарево проживљавање себе у већој или мањој мери као сликара је друга врста добра која се налази у унутрашњем односу према сликању. А суд о овим добрима захтева бар ону врсту компетенције која се може стечи само ако је човек сликар или ако је неко вољан да систематски учи оно чему портретиста мора да га научи.

Пракса подразумева стандарде изврсности и послушност према правилима, као и постигнуће добра. Бавити се једном праксом значи прихватити ауторитет тих стандарда и неадекватност свог сопственог остварења када се мери њима. То значи подвргнути своје ставове, изборе, склоности и укусе стандардима који сада и делимично дефинишу праксу. Пракса, наравно, као што сам управо приметио, има историју: игре, науке и уметности, сви они имају историју. Тако сами стандарди нису имуни на критику, али, упркос томе, ми не можемо да се бавимо једном праксом а да не прихватимо ауторитет најбољих стандарда који су до сада остварени. Ако, када почнем да слушам музiku, не прихватим своју сопствену неспособност да исправно судим, никад нећу научити да слушам а камоли да ценим Бартокове последње квартете. Ако, када почнем да играм безбол, не прихватим да други знају боље од мене када да брзо бацим лопту а када не, ја никад нећу научити да ценим добро добацивања лопте, а камоли да је сам

добрацујем. У области праксе ауторитет и добра и стандарда делује на такав начин да искључује све субјективистичке и емотивистичке анализе судова. *De gustibus est disputandum.*

Ми сада можемо да приметимо значајну разлику између онога што сам назвао унутрашњим и онога што сам назвао спољашњим добрима. Карактеристика онога што сам назвао спољашњим добрима је та да када се она постигну, она су увек власништво и посед неког појединца. Штавише, за њих је карактеристично да што више неко од њих има, мање остаје за друге људе. То је понекад нужно тако, као што је случај са моћи и славом, а понекад је то тако због контингентних околности, као што је то случај с новцем. Према томе, спољашња добра су карактеристично предмети конкуренције у којој морају да постоје губитници, као и добитници. И унутрашња добра су заиста резултат такмичења у изврсности, али за њих је карактеристично то да је њихово остварење добро за целу заједницу која учествује у тој пракси. Тако, када је Тарнер преобразио представљање мора на сликарском платну, или када је В. Г. Грејс унапредио вештину ударања лопте у крикету на сасвим нови начин, њихово постигнуће је обогатило целу релевантну заједницу.

Али какве везе имају сви они или само неко од њих са појмом врлине? Испоставља се да ми сада можемо да формулишемо прву, чак иако делимичну и привремену, дефиницију врлине: *Врлина је стечена људска особина чије йоседовање и утражњавање шежи да нам омогући да ѹосићићнемо она добра која се налазе у унутрашњем односу према пракси и чији нас недостатак ефикасно сречава да осијаваримо било какво шакво добро.* Касније ће овој дефиницији бити потребно проширење и допуна. Али, као прво приближно решење у односу на адекватну дефиницију, она већ осветљава место врлина у људском животу. Није тешко показати за цео распон кључних врлина да нам је без њих приступ добрима која се налазе у унутрашњем односу према пракси затворен, и то не само затворен уопште већ затворен на врло специфичан начин.

То припада појму праксе како сам га оцртао – и са којим смо сви ми већ добро упознати у својим реалним животима без обзира на то да ли смо сликари или физичари, или бекови, или само љубитељи доброг сликарства, или првокласних

експеримената, или добро додате лопте – њена добра се могу постићи само ако се подредимо унутар праксе у нашем односу према другим извршиоцима те праксе. Ми треба да научимо да препознајемо шта коме припада; ми морамо да будемо спремни да ризикујемо и себе доведемо у тежак положај ако се то захтева на том путу; и ми треба пажљиво да слушамо шта нам кажу о нашој сопственој несавршености и да на то одговоримо са истом бригом за чињенице. Другим речима, ми морамо да прихватимо као нужне компоненте било које праксе са унутрашњим добрима и стандардима изврсности врлине правде, храбrosti и поштења. Јер, ако не бисмо то прихватили, спремност да варимо, као што је наше замишљено дете било спремно да вара на свом почетку учења шаха, спречава нас да постигнемо стандарде изврсности или добра која се налазе у унутрашњем односу са праксом, што целу праксу чини бесмисленом, осим као средство за остваривање спољашњих добара.

Ово исто можемо да изразимо и на други начин. Свака пракса захтева извесну врсту односа између оних који учествују у њој. Врлине су она добра позивањем на која, без обзира на то да ли нам се то свиђа или не свиђа, ми дефинишејемо свој однос према оним људима са којима делимо сврхе и стандарде праксе. Размотрите један пример како се морамо позивати на врлине у извесним врстама људских односа.

Особе А, Б, В и Г су пријатељи у оном смислу пријатељства које Аристотел сматра примарним: они заједнички остварују извесна добра. Ако употребљавам своје термине, они заједнички учествују у пракси. Особа Г умире у нејасним околностима, особа А сазнаје како је особа Г умрла и саопштава истину о томе особи Б, док лаже особи В. Особа В открива лаж. Оно што особа А сада не може смишљају да тврди јесте то да се она налази у истом односу пријатељства и према особи Б и према особи В. Рекавши једном истину, а слагавши другог, он је делимично дефинисао разлику у односу. Наравно, особа А може да објасни ту разлику на мноштво начина; можда је хтела да поштеди особу В бола, или једноставно да превари особу В. Али, као последица лажи, сада у односу постоји нека разлика. Наиме, њихова међусобна приврженост у остваривању заједничких добара доведена је у питање.

Баш као што, док год делимо стандарде и сврхе карактеристичне за нашу праксу, ми дефинишемо свој узајамни однос, без обзира на то да ли ми то признајемо или не признајемо, ослањајући се на стандарде истинолубивости и поверења, тако их ми такође дефинишемо позивајући се на стандарде правде и храбrosti. Ако особа А, професор, даје особама Б и В оцене које њихови радови заслужују, али оцењује особу Г на основу тога што га привлаче његове плаве очи или на основу тога што га одбија перут особе Г, он је дефинисао свој однос према особи Г друкчије од свог односа према другим члановима разреда без обзира на то да ли он то жели или не жели. Правда захтева да третирамо друге с обзиром на њихове заслуге према једнообразним и безличним стандардима; одступање од ових стандарда правде у неком одређеном случају дефинише наш однос са релевантном особом као на неки посебан или особен начин.

Случај са храброшћу се нешто разликује. Ми сматрамо храброст врлином зато што пажња и брига за појединце, заједнице и идеале који су толико кључни у толико много пракси захтевају постојање овакве врлине. Ако неко каже да му је стало до неких појединаца, заједнице или ствари, али је неспреман да се изложи опасности у њихову корист, он доводи у питање искреност своје пажње и бриге. Храброст, способност да се изложимо опасности, има своју улогу у људском животу због ове везе са пажњом и бригом. То не значи да човек не може искрено да се брине за некога и такође да буде кукавица. То делимично значи рећи да човек који искрено брине за другога а нема способност да се изложи опасности мора самог себе да дефинише, и у односу према себи и у односу према другима, као кукавицу.

Ја, онда, сматрам да су са становишта ових врста односа без којих пракса не може да се одржи – истинолубивост, правда и храброст и можда још неке – аутентичне изврсности, да су врлине у чијем светлу ми морамо да окарактеришемо себе и друге без обзира на то какво било наше приватно морално становиште или одређени кодекс наше друштва. Јер, ово признање да ми не можемо да избегнемо дефиницију наших односа у смислу оваквих добра је савршено компатибилно са увиђањем да различита друштва имају и имала су различите кодексе истинолубивости, правде и храбrosti. Луте-

рански пијетисти су васпитавали своју децу да верују да човек треба да говори истину свакоме и увек, какве год биле околности или последице, и Кант је био њихово дете. Традиционални Банту родитељи су васпитавали своју децу тако да не говоре истину непозантим странцима, јер су веровали да би то могло да учини породицу рањивом на врачање. У нашој култури многи од нас су васпитани тако да не кажу истину старијим теткама које нас зову да се дивимо њиховим новим шеширима. Али, сваки од ових кодекса оваплоћује признање врлине истинољубивости. То исто важи за разнолике кодексе правде и храбrosti.

Према томе, праксе могу да цветају у друштвима са веома различитим кодексима; оно што оне не би могле јесте да цветају у друштвима у којима се врлине не цене иако би институције и техничке вештине које служе јединственим сврхама сасвим лепо могле да наставе да цветају. (Убрзо ћу рећи нешто више о контрасту између институција и техничких вештина које се користе за један циљ, с једне стране, и пракси, с друге.) Јер, она врста сарадње, она врста признавања ауторитета и постигнућа, она врста поштовања стандарда и она врста ризиковања који су карактеристично укључени у праксу захтевају, на пример, поштење у просуђивању себе и других – а управо та врста поштења недостаје у мом примеру о професору, немилосрдну истинољубивост без које поштење не може да се примени – а та врста истинољубивости је одсутна у мом примеру са особама А, Б, В и Г – и спремност да се верује суду оних чије им постигнуће у пракси даје ауторитет да суде, што претпоставља поштење и истинољубивост у тим судовима, а повремено и довођење себе у опасност и, чак, довођење постигнућа у опасност. Не тврдим да велики виолинисти не могу да буду злобни или велики шахисти подли. Тамо где се траже врлине такође могу да цветају и пороци. Реч је само о томе да се злобни и подли нужно ослањају на врлине других за обављање праксе у којој су они изврсни и такође онемогућавају себи искуство постизања оних унутрашњих добара која могу да оплемене чак и не тако добрe шахисте и виолинисте.

Да бисмо дубље сместили врлине унутар праксе, нужно је да сада мало више разјаснимо природу праксе тако што ћемо повући два значајна контраста. Надам се да је досадашња

дискусија разјаснила да пракса, у значењу речи које сам јој дао, никад није само скуп техничких вештина, чак и када су оне усмерене ка некој јединственој сврси или, чак, када се упражњавање ових вештина понекад цени или се у њима ужива ради њих самих. Оно што је карактеристично за праксу је делимично начин на који се схватања релевантних добара и циљева којима служе техничке вештине – а свака пракса стварно захтева упражњавање техничких вештина – преображавају и обогађују овим проширењима људских моћи и на тај начин служе својим сопственим унутрашњим добрима која су делимично карактеристична за сваку одређену праксу или врсту праксе. Пракса никад нема циљ или циљеве који су фиксирани за сва времена – ни сликарство ни физика не мају такав циљ – већ саме циљеве мења историја те делатности. Према томе, испоставља се да није случајно то да свака пракса има своју сопствену историју, и то историју која је нешто више и друкчије од историје пуког побољшања релевантних техничких вештина. Ова историјска димензија је кључна у односу према врлинама.

Обављати једну праксу значи ступити у однос не само са њеним савременим извођачима већ, такође, и са онима који су нам претходили у тој пракси, нарочито са онима чија су достигнућа остала узорна до данас. Онда ја морам да се суочим са постигнућима и да учим од постигнућа и *a fortiori* од ауторитета традиције. А за ово учење и за наш однос према прошлости који оно оваплођује врлине правде, храбrosti и истинољубивosti су предуслови на управо исти начин и управо због истих разлога због којих су оне предуслови за одржавање садашњих односа унутар праксе.

Наравно, праксу не треба супротставити само скупу техничких вештина. Праксу не треба побркati са институцијама. Шах, физика и медицина су пракса; шаховски клубови, лабораторије, универзитети и болнице су институције. Институције се карактеристично и нужно баве оним што сам назвао спољашњим добрима. Оне обезбеђују стицање новца и других материјалних добара; оне су структурисане у смислу моћи и статуса и оне дистрибуирају новац, моћ и статус као награде. Нити би оне могле да буду друкчије ако треба да опстану, и то не само оне већ и облици праксе чији су оне носиоци. Јер, ниједна пракса не може да опстане током било ког

времена ако је не подржавају институције. И заиста, толико је тесан однос праксе према институцијама – и следствено томе, спољашњих добара према добрима која се налазе у унутрашњем односу према пракси о којој је реч – тако да институције и праксе карактеристично формирају један јединствени каузални поредак у којем су идеали и креативност праксе увек рањиви на грамзивост институције, у којем је кооперативна брига за заједничка добра праксе увек рањива на компетитивни карактер институције. У овом контексту суштинска функција врлина је јасна. Без њих, без правде, храбrosti и истинолубивости, пракса не би могла да се одупре корумпирајућој моћи институција.

Ипак, иако институције заиста имају корумпирајућу моћ, само образовање и одржавање облика људске заједнице – и према томе, и институција – имају све карактеристике праксе, и то оне праксе која се на два значајна начина налази у посебно тесном односу са упражњавањем врлина. Само упражњавање врлина захтева веома одређени став према друштвеним и политичким питањима; и ми увек учимо, или не успемо да научимо, да упражњавамо врлине унутар неке одређене заједнице са њеним сопственим специфичним институционалним формама. Наравно, постоји кључна разлика између начина на који се предочава однос између моралног карактера и политичке заједнице са становишта либералне индивидуалистичке модерности и начина на који се тај однос сагледава са становишта оне врсте античке и средњовековне традиције врлина коју сам ја скицирао. За либерални индивидуализам заједница је једноставно арена у којој сваки појединачник остварује своје сопствено схватање доброг живота које је он сам изабрао, а политичке институције постоје само да би пружиле ону врсту реда која омогућава овакву самодетерминисану делатност. Влада и право су, или треба да буду, неутрални између ривалских схватања доброг живота за човека, и отуда, иако је задатак владе да унапреди уважавање закона, по либералном схватању није део легитимне функције владе да у људе усађује било какво морално схватање.

Насупрот томе, по карактеристичном античком и средњовековном схватању, које сам скицирао, политичка заједница не само да захтева упражњавање врлина ради свог сопственог опстанка већ је један од задатака родитељског ауторитет-

та да тако васпитава децу да она постану морални одрасли. Класично изрицање ове аналогије је Сократово у *Крийтону*. Наравно, из прихватања сократовског схватања политичке заједнице и политичког ауторитета не следи то да ми треба да припишемо модерној држави моралну функцију коју је Сократ придао граду и његовим законима. И заиста, моћ либералног индивидуалистичког становишта делимично произистиче из очигледне чињенице да је модерна држава потпуно неспособна да делује као морални васпитач било које заједнице. Али, сама историја настанка модерне државе је, наравно, морална историја. Ако је моје објашњење сложеног односа врлина према праксама и институцијама исправно, одатле следи да ми нећемо моћи да напишемо истиниту историју пракси и институција, осим ако та историја такође није и историја врлина и порока. Јер, способност праксе да сачува свој интегритет зависиће од начина на који се врлине могу упражњавати и стварно се упражњавају у одржавању институционалних форми које су друштвени носиоци праксе. Интегритет праксе каузално захтева да бар неки појединци упражњавају врлине које они оваплоћују у својим делатностима; и обратно, кварење институција је бар делимично последица порока.

Наравно, саме врлине за узврат негују одређене врсте друштвених институција и угрожавају их друге. Томас Цеферсон је мислио да врлине могу да цветају само у друштву маљих пољопривредника; а Адам Фергусон је са знатно више суптилности увидео да институције модерног трговачког друштва угрожавају бар неке традиционалне врлине. Фергусонова врста социологије која је емпириски пандан концептуалног објашњења врлина која сам ја изнео јесте социологија која тежи да оголи емпириску, каузалну везу између врлина, пракси и институција. Наиме, ова врста концептуалног објашњења има снажне емпириске импликације; оно пружа експланаторну схему која се може проверити у одређеним случајевима. Штавише, моја теза има емпириски садржај на још један начин; јер, она стварно повлачи то да би без врлина постојало признање само онога што сам ја називао спољашњим добрима и уопште не би било унутрашњих добра у контексту праксе. А у било ком друштву које би признавало само спољашња добра компетиција би била доми-

нантна и чак искључива особина. Ми имамо бриљантан приказ оваквог друштва у Хобсовом приказу природног стања; а извештај професора Тернбула о судбини Ика сугерише да друштвена стварност на најужаснији начин потврђује и моју и Хобсову тезу.

Врлине се онда налазе у различитом односу према спољашњим и унутрашњим добрима. Поседовање врлина – а не само њихове појаве и привида – нужно значи постигнуће овог потоњег; ипак, поседовање врлина нас може на савршено добар начин спречити да остваримо спољашња добра. У овом тренутку треба да нагласим да су спољашња добра заиста добра. Не само да су она карактеристични предмети људске жеље, чије додељивање представља суштину врлина правде и великородности, већ нико не може сасвим да их презире а да не буде у извесном смислу лицемер. Ипак, озлоглашено је да ће нас неговање истинолубивости, правде и храбrosti често, пошто је свет онакав какав јесте, спречити да будемо богати или славни или моћни. Тако, иако ми можемо да се надамо да ми можемо не само да остваримо стандарде изврсности и унутрашња добра извесних пракси поседовањем врлина и постанемо богати, славни и моћни, врлине су увек камен спољашњих добара постало доминантно, појам врлина могао прво да се исцрпи, а онда можда да доживи потпуно затирање иако би привида врлина било у изобиљу.

Дошло је време да се запитамо колико много је ово делимично објашњење суштинског схватања врлина – а морам да нагласим да је све ово што сам до сада изнео прва фаза таکвог једног објашњења – верно традицији коју сам оцртао. Колико много, на пример, и на које начине је оно аристотеловско? Срећом, оно није аристотеловско на два начина на који се добар део остатка те традиције такође разилази са Аристотелом. Прво, иако је ово објашњење врлина телесног, оно не захтева било какву приврженост Аристотеловој метафизичкој биологији. И друго, управо због мноштва људских пракси и последичног мноштва добра у чијем остваривању се могу упражњавати врлине – добра која ће често бити контингентно инкомпабилна и која ће, према томе, ривалски да траже наше слагање – конфликт неће произстечи

једино из недостатака индивидуалног карактера. Али, Аристотелов приказ врлина је био најрањивији управо по ова два питања; отуда, ако се испостави да ово друштвено телеолошко објашњење може да подржи Аристотелово опште објашњење врлина као што то чини његово сопствено биолошки телеолошко објашњење, ове разлике од самог Аристотела се сасвим исправно могу сматрати као јачање пре него као слабљење уопштено аристотеловске позиције.

Постоје бар три начина на које објашњење које сам ја изнео јесиће јасно аристотеловско. Прво, оно захтева за своје довршење убедљиву разраду управо оних дистинкција и појмова које захтева Аристотелово објашњење: добровољност, разлику између интелектуалних врлина и карактерних врлина, однос обоје према природним способностима и према страстима и структуру практичног расуђивања. О свакој од ових тема треба одбранити нешто врло слично Аристотеловом становишту, ако моје сопствено објашњење треба да је одрживо.

Друго, моје објашњење може да се прилагоди аристотеловском схватању задовољства и уживања, док је интересантно да је оно непомирљиво са било којим утилитаристичким схватањем и нарочито са Франклиновим објашњењем врлина. Можемо да приступимо овим питањима разматрањем како да одговоримо некоме ко би се запитао, размотривши моје објашњење разлика између добра која се налазе у унутрашњем и спољашњем односу према пракси, у коју класу, ако и у једну, спадају задовољство или уживање? Одговор гласи да неке врсте задовољства спадају у једну класу, а неке у другу.

Неко ко постиже изврсност у пракси, ко добро игра шах или фудбал или ко успешно спроводи неко истраживање у физици или експериментални начин сликања, карактеристично ужива у свом постигнућу и у својој делатности којом остварује то постигнуће. То исто чини и неко ко, иако не превазилази границу постигнућа, игра или мисли или делује на начин који води таквом превазилажењу те границе. Као што Аристотел каже, уживање у делатности и уживање у постигнућу нису циљеви ка којима делатник стреми, али уживање тако крунише успешну делатност да су делатност која се остварује и делатност у којој се ужива једно исто стање. Тако тежити

ка једном, у ствари, значи тежити и ка другом; и отуда је такође лако побркati остваривање изврсности са остваривањем уживања у овом специфичном смислу. Ово карактеристично бркање је довољно безазлено; оно што није безазлено је бркање уживања у овом специфичном смислу са другим облицима задовољства.

Наиме, извесне врсте задовољства су, наравно, спољашња добра заједно са угледом, статусом, моћи и новцем. Није свако задовољство уживање које крунише једну остварену делатност; нека задовољства су задовољства у психолошким или физичким стањима која су независна од сваке делатности. Таквим стањима – на пример, оном које на нормално непреци производе узастопни и отуда помешани укуси колчестерске остреге, кајенског бибера и Veuve Cliqota – може се тежити као спољашњим добрима, као спољашњим наградама које се могу купити новцем или добити на основу угледа. Отуда се задовољства пажљиво и прикладно класификују као унутрашња и спољашња добра.

Управо ова класификација нема место у Франклиновом објашњењу врлина које је формулисано искључиво у смислу спољашњих односа и спољашњих добара. Тако, иако је у овој фази аргументације могуће тврдити да моје објашњење стварно захватање врлина које се налази у језгру одређене античке и средњовековне традиције коју сам оцртао, подједнако је јасно да постоји више од једног схватања врлина и да је Франклиново становиште и заиста било које утилитаристичко становиште такво да прихватити њега значи одбацити традицију и обрнуто.

Једну кључну тачку инкомпатибилности је пре много времена уочио Д. Х. Лоренс. Када Франклин тврди „Ретко употребљавајте сексуалне односе осим ради здравља или потомства...”, Лоренс одговара „Никад не употребљавајте полне односе”. У природи врлине је то да она уколико треба да буде ефикасна у произвођењу унутрашњих добара која су награде за врлине, њу треба упражњавати без било каквог осврта на последице. Наиме, испоставља се да је истина то – да ми не можемо уопште да имамо врлине, што је делимично бар још једна емпиријска чињеничка тврдња – иако су врлине оне особине које нас воде до остварења одређене класе добара, уколико их ми не упражњавамо независно од тога да ли ће

оне у било ком одређеном скупу контингентних околности произвести та добра. Ми не можемо истински да будемо храбри или истинољубиви само понекад. Штавише, као што смо видели, неговање врлина увек може и често стварно спречава остваривање оних спољашњих добара која су знак светског успеха. Пут ка успеху у Филаделфији и пут ка небу не морају напослетку да се поклапају.

Осим тога, ми смо сада у стању да одредимо једну кључну тешкоћу за *било коју* верзију утилитаризма – поред оних које смо раније приметили. Утилитаризам не може да прихвати дистинкцију између добра која се налазе у унутрашњем односу са праксом и добра која се налазе у спољашњем односу са праксом. Не само да ову дистинкцију није уочио нико од класичних утилитариста – она се не може наћи у Бентамовим списима или у списима Мила или Сицвика – већ унутрашња и спољашња добра нису међусобно самерљива. Отуда појам сумирања добра – и *a fortiori* у светлу онога што сам рекао о врстама задовољства и уживања – појам сумирања среће – у смислу једне јединствене формуле или схватања користи, без обзира на то да ли је оно Франклиново или Бентамово или Милово, нема смисла. Ипак, ми треба да приметимо да, иако је *ова* дистинкција страна мисли Ц. С. Мила, ми можемо вероватно и никако снисходљиво да претпоставимо да је нешто попут ње дистинкција коју је он покушао да направи у *Утилитаризму* када је разликовао „виша“ и „нижа“ задовољства. У најбољем случају, можемо да кажемо „нешто попут ње“; јер, васпитање Ц. С. Мила му је дало ограничenu упућеност у људски живот и моћи, онеспособило га је, на пример, да цени игре на исти начин на који га је оспособило да цени филозофију. Ипак, појам да је остваривање изврсности на начин који проширује људске моћи у срцу људског живота одмах се дâ препознати као саставни део не само Милове политичке и друштвене мисли већ такође и његовог и живота госпође Тейлор. Када бих бирао људске узоре извесних врлина онако како их ја разумем, могао бих, наравно, да наведем много имена, међу њима св. Бенедикта и св. Фрању Асишког и св. Терезу и имена Фридриха Енгелса и Елеанор Маркс и Лава Троцког међу њима. Али, ту би, такође, морало да буде и име Џона Стјуарта Мила.

Треће, моје објашњење је аристотеловско у смислу да оно повезује процену и објашњење на карактеристично аристо-

теловски начин. Са аристотеловског становишта идентификовати извесне поступке у смислу да они манифестију или не манифестију врлину или врлине никад не значи само вредновати их; то такође значи предузети први корак ка објашњењу тога зашто су изведени ти поступци пре него неки други. Отуда за једног аристотеловца као и за једног платоничара, судбина града или појединца може се објаснити навођењем неправде тиранина или храбости његових бранитеља. И заиста, без алудирања на место које у људском животу имају правда и неправда, храброст и кукавичлук, врло мало тога ће се стварно објаснити. Из тога следи да ће многи од експланаторних пројеката модерних друштвених наука, чији је методолошки канон одвајање „чињеница“ – ово схватање „чињеница“ сам оцртао у седмом поглављу – од сваког вредновања, морати да пропадну. Јер, чињеницу да је неко био или није био храбар или праведан, они који прихватају овај методолошки канон не могу да препознају као „чињеницу“. Објашњење врлина које сам ја изнео је у потпуности у сагласности са Аристотеловим по овом питању. Али, сада се може поставити питање: ваше објашњење може на много начина бити аристотеловско, али није ли оно у неком погледу погрешно? Размотрите следећу значајну примедбу.

Ја сам дефинисао врлине делимично у смислу места које оне заузимају у пракси. Али, наравно, може се рећи да су неке праксе – тј. неки кохерентни људски поступци који одговарају опису онога што сам ја назвао праксом – зле. Тако су неки филозофи морала, разматрајући ову врсту објашњења врлина, сугерисали да и мучење и садомазохистичке сексуалне активности могу бити примери праксе. Али, како једна диспозиција може бити врлина, ако је то она диспозиција која подржава праксу, а неке праксе могу да резултирају у злу? Мој одговор на ову примедбу има два дела.

Прво, желим да дозволим могућност да *можу* да постоје праксе – у смислу у којем ја схватам тај појам – које једноставно *јесу* зле. Далеко сам од тога да сам убеђен да оне постоје и ја, у ствари, не верујем да, било мучење, било садомазохистичка сексуалност одговарају опису праксе који произилази из мог објашњења врлина. Али, ја не желим да базирам свој аргумент на овом недостатку убеђености, нарочито пошто је јасно да, као ствар контингентне чињенице,

многе врсте праксе могу у одређеним приликама да произведу зло. Наиме, опсег пракси обухвата уметности, науке и одређене врсте интелектуалних и спортских игара. И сасвим је очигледно да било које од ових пракси под одређеним условима могу да буду извор зла: жеља да се други надмаши и победи може да квари човека, човек може бити толико заокупљен својим сликањем да занемарује своју породицу, оно што је у почетку било часно прибегавање рату може да се извргне у дивљу сировост. Али, шта следи из овога?

Сигурно је да мом објашњењу не припада, *било* то да ми треба да опростимо таква зла, *било* то да је она шта што произлази из врлине – исправно. Ја морам заиста да признаам да храброст понекад подржава неправду, да је познато да оданост јача убијачког агресора и да је великородушност понекад ослаbила способност да се изврши добро. Али, оспорити ово значило би пркосити управо оним емпиријским чињеницама на које сам се ја позвао критикујући Аквинчев приказ јединства врлина. То да врлине у почетку морају да се дефинишу и објасне позивањем на појам праксе нipoшто не повлачи за собом одобравање свих пракси у свим околностима. То да се врлине – како је сама примедба претпостављала – не *дефинишу* у смислу добрих и исправних пракси, већ у смислу пракси уопште, не повлачи за собом или имплицира да праксама онаквим какве се оне спроводе у одређеним временима и местима не треба морална критика. А извори овакве критике не недостају. На првом месту, нема недоследности у томе да се позивањем на претпоставке врлине критикује пракса. Правда се на почетку може дефинисати као диспозиција која је на свој особен начин нужна да подржи праксу; одатле не следи да у остваривању претпоставки праксе не треба осудити кршење правде. Штавише, ја сам већ истакао у 12-ом поглављу да морал врлина захтева као свој пандан схватање моралног закона. Његове захтеве такође треба задовољити у праксама. Али, може се неко запитати, не имплицира ли све ово да нешто више треба рећи о месту пракси у неком ширем моралном контексту? Не сугерише ли бар ово да суштинско схватање врлине садржи нешто више него што се може изложити у смислу пракси? Напослетку, ја сам нагласио да опсег било које врлине превазилази праксе у чијем је смислу она почетно дефинисана. Које је, онда, место врлина у широј арени људског живота?

Раније сам нагласио да било које објашњење врлина у смислу пракси може бити само делимично и привремено објашњење. Шта је потребно да би се оно допунило? Досадашња најзначајнија разлика између мог објашњења и било ког другог објашњења које би се могло назвати аристотеловским је та да иако ја ни на који начин нисам ограничио упражњавање врлина на контекст пракси, ја сам, ипак, у смислу пракси дефинисао њихову суштину и функцију. Аристотел дефинише ту суштину и функцију у смислу појма врсте целокупног људског живота који се може назвати добним. И стварно изгледа да би на питање „Шта би недостајало људском бићу које нема врлине“ морао да се дâ такав одговор који превазилази било шта што сам до сада рекао. Наиме, такав појединач ће не само што би пропао *на мноштво одређених начина* с обзиром на ону врсту изврсности која се може остварити учешћем у праксама и с обзиром на ону врсту људских односа неопходних да се подржи таква изврсност, већ његов сопствени живот, *са гледан као целина*, можда би био недостатан; то не би био онај живот који би неко описао покушавајући да одговори на питање „Која је најбоља врста живота за ову врсту мушкарца или жене?“ А на то питање се не може одговорити а да се бар не постави сопствено Аристотелово питање „Који је добар живот за човека?“ Размотрите три начина на које би људски живот надахнути само схватањем врлина скочилим до сада био недостатан.

Њега би прожимало, пре свега, *сувише много* конфликата и *сувише много* произвољности. Раније сам тврдио да је заслуга објашњења врлина у смислу многострукости добра то што оно дозвољава могућност трагичног сукоба на начин на који то Аристотел не дозвољава. Али, оно може, такође, да произведе, чак и у животу некога који је моралан и дисциплинован, сувише много прилика када једна приврженост вуче на једну страну, а друга на другу. Захтеви једне праксе могу бити инкомпабилни са другом праксом на такав начин да човек може да се произвољно колеба пре него што ће направити рационалан избор. Чини се да је то био случај са Т. Е. Лоренсон. Посвећеност одржавању једне врсте заједнице у којој врлине могу да цветају може бити инкомпабилна са оданошћу коју одређена пракса – уметности, на пример – захтева. Тако могу да постоје напетости између захтева поро-

дичног живота и захтева уметности – проблем који је Гоген решио или није успео да реши побегавши на Полинезију, или између захтева политике и захтева уметности – проблем који је Лењин решио или није успео да реши одбијајући да слуша Бетовена.

Ако се живот врлина континуирано руши изборима у којима једна приврженост повлачи очигледно произвољно одрицање од друге, може изгледати да ауторитет добара која се налазе у унутрашњем односу према праксама заиста напослетку произилази из наших индивидуалних избора; јер, када различита добра позивају човека да их следи у различитим и инкомпабилним правцима, оно „ја” мора да изабере између њихових ривалских захтева. Модерно сопствво са својим изборима без критеријума се очигледно поново појављује у њему страном контексту онога за шта сам тврдио да је аристотеловски свет. Ова оптужба се делимично може оповргнути враћањем на питање: зашто и добра и врлине стварно имају ауторитет у нашим животима, и понављајући оно што сам раније рекао у овом поглављу. Али, овај одговор ће бити само делимично успешан; карактеристично модерно схватање избора ће се заиста поново појавити чак иако са ограниченијим опсегом за своје упражњавање него што је онај на који је оно обично претендовало.

Друго, без глобалног схватања *щелоса* целокупног људског живота схваћеног као јединство, наше схватање известних појединачних врлина мора да остане делимично и непotpuno. Размотрите два примера. Правда се, по аристотеловском схватању, дефинише као давање свакој особи онога што она заслужује. Заслужити добро значи учествовати на неки битан начин у постизању оних добара чије прихватање и заједничко остваривање представља темеље за људску заједницу. Али, добра која се налазе у унутрашњем односу према праксама, укључујући добра која се налазе у унутрашњем односу према пракси формирања и одржавање облика заједнице, треба на неки начин уредити и проценити ако ми треба да смо у стању да проценимо релативне заслуге. Тако било која суштинска примена аристотеловског појма правде захтева једно разумевање добра и добра које превазилази разноврсност добра која обликују праксе. Како ствар стоји са правдом, тако исто ствар стоји са стрпљењем. Стрпљење је

врлина пажљивог чекања без жалби, али не тек чекања било чега. Сматрати стрпљење врлином претпоставља неки одговор на питање: чекати шта? Унутар контекста пракси се може дати делимичан, иако не за многе праксе адекватан, одговор: стрпљење занатлије са тешким материјалом, стрпљење учитеља са спорим ђаком, стрпљење политичара у преговорима, све су ово врсте стрпљења. Али, шта ако је материјал сувише тежак, ђак сувише спор, а преговори сувише нездадовољавајући? Треба ли ми увек у одређеном тренутку једноставно да одустанемо у интересу саме праксе? Средњовековни заговорници врлине стрпљења су тврдили да постоје извесне ситуације у којима врлина стрпљења захтева да ја никад не дигнем руке од одређене особе или задатка, ситуације у којима се, као што би они рекли, од мене тражи да отелотворим у свом ставу према тој особи или задатку нешто од стрпљивог става Бога према својој творевини. Али, то би могло да буде тако само ако би стрпљење служило неком вишем добру, неком *ἴηλοσ* који би оправдавао подређивање других добара. Тако се испоставља да садржај врлине стрпљења зависи од тога како ми уређујемо различита добра у хијерархију и *a fortiori* да ли смо у стању рационално да уредимо ова одређена добра.

До сада сам сугерисао: ако не постоји *ἴηλοσ* који трансцендира ограничена добра пракси конституишући добро за целикупан људски живот, добро за људски живот схваћен као јединство, десиће се и то да ће извесна субверзивна произвољност напasti морални живот и да ми нећемо моћи адекватно да спецификујемо контекст извесних врлина. Ове две опаске појачава трећа: То је да постоји бар једна врлина коју признаје традиција која се уопште не може спецификовати изузев позивањем на целокупност људског живота – врлина интегритета или постојаност. „Чистота срца”, рекао је Кјеркегор, „значи хтети једну ствар”. Ова јединственост сврхе целокупног живота се не може применити, осим ако она не важи за цео живот.

Према томе, јасно је да моје прелиминарно објашњење врлина у смислу пракси захвата много, али веома далеко од свега што је аристотеловска традиција учила о врлинама. Такође је јасно да је за објашњење које је истовремено прилагођеније традицији и рационално одбрањиво, потребно по-

ставити питање за које је аристотеловска традиција претпостављала одговор, одговор који је толико био широко прихваћен у предмодерном свету да се никад није детаљно експлицитно формулисао. Ово питање гласи: Да ли се може рационално одбранити став да сваки људски живот замислимо као јединство тако да можемо да покушамо да одредимо сваки такав живот као да има своје добро и да можемо тако да разумемо врлине као да оне имају своју функцију у омогућавању појединцу да дâ свом животу једну врсту јединства пре него неку другу?

15. ВРЛИНЕ, ЈЕДИНСТВО ЉУДСКОГ ЖИВОТА И ПОЈАМ ТРАДИЦИЈЕ

Било који савремени покушај да се сваки људски живот предочи као целина, као јединство чији карактер даје врли-нама пригодан *штелос* суочава се са две различите врсте пре-прека, једном друштвеном и једном филозофском. Друштве-не препреке произистичу из начина на који модерност цепа сваки људски живот на мноштво сегмената, од који сваки има своје сопствене норме и облике понашања. Тако је рад раз-двојен од доколице, приватан живот од јавног, а друштвено од личног. Тако су и детињство и старост отргнути од остат-ка људског живота и претворени у одвојене области. А сва ова раздавања су тако постигнута да смо ми научени да мислимо и осећамо у смислу посебности сваког од ових сегме-ната, а не у смислу јединства живота појединца који пролази кроз те сегменте.

Филозофске препреке произистичу из две различите тен-денције, нарочито једне, иако не једине, која се одомаћила у аналитичкој филозофији, и друге, која припада и социоло-шкој теорији и егзистенцијализму. Прва је склоност да се о људским поступцима мисли атомистички и да се сложене рад-ње и трансакције анализирају у смислу једноставних компо-нената. Отуда враћање у више контекста појма „основне рад-ње“. То да одређени поступци добијају свој карактер као де-лови ширих целина је становише које је страно нашим доминантним начинима мишљења, а ипак, то је становиште које ми морамо бар да размотримо ако треба да почнемо да

разумевамо како живот може бити нешто више од пуког низа појединачних поступака и епизода.

Јединство људског живота нам подједнако постаје невидљиво када оштро одвојимо појединца од улога које он игра – а то раздвајање је карактеристично не само за Сартров егзистенцијализам већ и за социолошку теорију Ралфа Дарендорфа – или када раздвојимо различите улоге – и квазиулоге – у појединчевом животу тако да нам се живот појављује као ништа више дали низ неповезаних епизода – а то је ликивидирање сопства карактеристично, као што сам раније примио, за Гофманову социолошку теорију. Већ сам, такође, у 3. поглављу сугерисао да је и сартровско и гофмановско схваташа сопства веома карактеристично за модерне облике мишљења и праксе. Према томе, можда не изненађује када схватимо да тако замишљено сопство не може да буде носилац аристотеловских врлина.

Наиме, сопство одвојено од својих улога на сартровски начин губи ону арену друштвених односа у којој аристотеловске врлине функционишу, ако уопште треба да функционишу. Обрасци моралног живота тако потпадају под оне осуде конвенционалности које Сартр ставља у уста Антоану Рокантену у *La Nausee* и које сам изриче у *Lettre et le néant*. И заиста, одбијање сопства да прихвати неаутентичне конвенционалне друштвене односе је оно на шта се свео интегритет личности у Сартровом приказу.

Истовремено разлагање сопства у скуп одвојених области играња улога не дозвољава постојање опсега упражњавања диспозиција које би се истински могле сматрати врлинама у било ком далеком аристотеловском смислу. Јер, врлина није диспозиција која омогућава успех само у некој одређеној врсти ситуације. Оно што се говори о врлинама добrog члана одбора, или добrog службеника, или добrog коцкара, или енергичног играча билијара јесу професионалне вештине које се примењују у оним ситуацијама у којима оне могу да буду ефикасне, а не врлине. Од некога ко стварно има врлину може се очекивати да је покаже у веома различитим врстама ситуација, од којих су многе оне у којима се не може очекивати да упражњавање врлине буде онако ефикасно као што је то професионална вештина. Хектор је испољио једну те исту храброст када се опраштао од Андромахе и на боишту

са Ахилом; Елеанор Маркс је показала исто саосећање у свом односу према оцу, у свом раду са синдикатима и у својој вези са Авелингом. А јединство врлине у нечијем животу се може схватити само као карактеристика јединственог живота, живота који се може замислiti и проценити као целина. Отуда, баш као и у разматрању промена и фрагментације морала који су пратили успон модерности у ранијим деловима ове књиге, сваку фазу у рађању карактеристично модерних схватања моралног суда пратио је одговарајући стадијум у настанку карактеристично модерних схватања сопства; тако, сада, приликом дефинисања одређеног предмодерног појма врлина којима сам био преокупиран, постало је нужно рећи нешто о пратећем појму сопства, појму сопства чије јединство почива у јединству приповести која повезује рођење са смрћу као у приповести која има почетак, разраду и крај.

Овакво схватање сопства је можда мање непознато него што се то на први поглед чини. Управо зато што је оно играло кључну улогу у културама које су историјски претходиле нашој, не би било изненађујуће ако би се испоставило да је оно још увек непризнати део многих наших начина мишљења и поступања. Отуда није неприкладно да почнемо са преиспитивањем неких својих концептуалних увида које највише узимамо здраво за готово, али очигледно исправних појмовних увида о људским поступцима и сопству, да бисмо показали колико је природно замислiti сопство као једну приповест.

То је појмовно опште место, и за филозофе и за обичне људе, да се један исти сегмент људског понашања може исправно окарактерисати на мноштво различитих начина. На питање „Шта он ради?” може се са подједнаком истином и прикладношћу, одговорити „Копа”, „Уређује башту”, „Вежба”, „Припрема се за зиму” или „Удовољава својој жени”. Неки од ових одговора ће окарактерисати делатникove намере, други ће окарактерисати ненамераване последице његових поступака, а кад су у питању ове ненамеравне последице, неких ће делатник бити свестан а других неће. Значајно је одмах приметити да ће било који одговор на питање – како треба да разумемо или објаснимо дат сегмент понашања, претпостављати неки претходни одговор на питање – како су ови исправни одговори на питање „Шта он ради?” међусобно повезани. Јер, ако је нечија примарна намера да припреми ба-

шту за надолазећу зиму, а само случајно он, радећи то, вежба и удовољава својој жени, ми имамо да објаснимо једну врсту понашања; али, ако је делатнико примарна намера да удовљи својој жени вежбајући, ми треба да објаснимо сасвим другу врсту понашања и мораћемо да потражимо друкчији одговор и објашњење.

У првом случају, ова епизода је смештена у годишњи циклус домаћих активности и такво понашање оваплођује намеру која претпоставља одређену врсту амбијента, куће са баштом, са одређеном приповедном историјом тог амбијента, у којој овај сегмент понашања сада постаје једна епизода. У другом случају, ова епизода је ситуирана у приповедну историју брака, што је веома различита, чак иако повезана, друштвена околност. То значи да ми не можемо да окарактеришимо понашање независно од намере и ми не можемо да окарактеришимо намере незвисно од околности које чине те намере разумљивим и самим делатницима и другима.

Ја употребљавам овде реч „околност“ као релативно инклузиван израз. Друштвени амбијент може бити институција, може бити оно што сам називао праксом или може бити неки други људски миље. Али, за схватање појма околности онако како ћу га ја разумети, централно је то да те околности имају историју, историју унутар које се историје појединачних делатника не само фактички смештају већ се морају сместити управо зато што ће без тих околности и њихових промена кроз време историја појединачног делатника и његових промена кроз време бити несхватљива. Наравно, један исти облик понашања може да припада више него једном контексту. Постоје бар два различита начина на које је то тако.

У мом претходном примеру делатнико активност може бити део како историје циклуса домаћих активности тако и његовог брака, а то су две историје које се узајамно пресецавају. Домаћинство може имати своју сопствену историју која се протеже стотинама година уназад, као што је то случај са историјама неких европских фарми, где фарма има свој сопствени живот иако су на њој живеле у различitim периодима различите породице; а и брак сигурно има своју сопствену историју, историју која сама претпоставља да се дошло до одређеног тренутка у историји институције брака. Ако треба да повежемо неки одређени сегмент понашања на било

који прецизан начин са делатниковим намерама, а тако и са контекстом у којем делатник живи, мораћемо прецизно да разумемо како се мноштво исправних карактеризација делатниковог понашања међусобно односи, и то, прво, што ћемо идентификовати које нас карактеристике тог понашања упућују на намеру а које не и онда тако што ћемо даље класификовати ставке у обе категорије.

Када је реч о намерама, ми треба да знамо која намера или које намере су примарне, тј. за које намере важи то да делатник не би извршио одређене делатности да је намеравао друкчије. Тако, ако ми знамо да човек уређује башту са изричитим намерама да вежба ради здравља и да удовољи својој жени, ми још увек не знамо како да разумемо оно што он ради док не сазнамо одговор на таква питања као што су ова: да ли би он наставио да уређује башту ако би наставио да верује да је баштованство здраво вежбање, али и открио да његово баштованство више не задовољава његову жену; и да ли би он наставио са уређивањем баште ако би престао да верује да је баштованство здрава вежба, али наставио да верује да оно задовољава његову жену; и да ли би он наставио да уређује башту ако би променио своја уверења по оба питања. То значи да ми треба да знамо и то која су његова уверења и која од њих су каузално ефикасна; и то даље значи да ми треба да знамо да ли су извесне противчињеничке хипотетичке тврђње истините или лажне. И док ми то све не сазнамо, нећемо знати како исправно да окарактеришемо оно што овај делатник ради.

Размотрите још један подједнако тривијалан пример скупа компатибилних исправних одговора на питање – „Шта он ради?” – „Пише реченицу”; „Завршава књигу”; „Даје свој допринос расправи о теорији акције”; „Покушава да добије стално место на факултету”. Овде се намере могу уредити у смислу протицања времена на које се позивамо. Свака од краткорочнијих намера постаје разумљива и једино може да постане разумљива позивањем на неке дугорочније намере; а карактеризација понашања у смислу дугорочнијих намера може бити исправна само ако су неке карактеризације у смислу краткорочнијих намера такође исправне. Отуда се ово понашање може адекватно окарактерисати само ако знамо дугорочније и најдугорочније намере које су у игри и како се

краткорочније намере односе према дугорочнијим. Још једном морамо да напишемо приповедну историју.

Тако намере треба уредити и каузално и временски, а обе врсте принципа уређивања ће се позивати на контекст на који смо се већ позвали на заобилазан начин помоћу таквих елементарних термина какви су „баштованство”, „жена”, „књига” и „стално место на факултету”. Штавише, исправна идентификација делатниковах уверења ће бити суштинска саставница овог задатка; неуспех у томе ће значити неуспех целог подухвата. (Закључак може да изгледа очигледан; али он већ повлачи једну значајну последицу. Нема такве ствари као што је „понашање” које се може идентификовати пре и независно од намера, веровања и контекста. Отуда пројекат науке о понашању има мистериозан и понешто претеран карактер. Није реч о томе да оваква наука није могућа; али, она не би била ништа друго дали наука о непротумаченим физичким покретима, чemu Б. Ф. Скинер и тежи. Испитивање Скинерових проблема није део једног задатка овде; али, треба приметити да уопште није јасно на шта би лично један научни експеримент ако би човек био скинеровац; јер се схватље експеримента извесно тиче понашања обликованог намером и уверењем. А пројекат науке о, рецимо, *йолијтичком* понашању, одвојен од проучавања намера, веровања и околности, апсолутно би био осуђен на пропаст. Можда треба запазити да онда када је израз „бећајвиоралне науке” доживео своју прву утицајну употребу у Извештају Фордове фондације 1953, израз „понашање” је био дефинисан тако да обухвата како оно што се звало „таквим субјективним понашањем као што су ставови, веровања, очекивања, мотивације и амбиције” тако и „отворене чинове”. Али, оно што се чини да терминологија Извештаја имплицира јесте то да је он направио списак два различита скупа ставки које треба независно проучавати. Ако је моја досадашња аргументација исправна, постоји само један скуп ставки.)

Размотрите шта досадашња аргументација имплицира о међусобним односима интенционалног, друштвеног и историјског. Ми идентификујемо одређени поступак имплицитно, ако не и експлицитно, позивајући се само на две врсте контекста. Сугерисао сам да ми каузално и временски уређујемо делатникove намере позивајући се на њихову улогу у

његовој историји; и ми их, такође, ситуирамо позивајући се на њихову улогу у историји амбијента или амбијената којима оне припадају. Поступајући овако, одређујући какву су каузалну ефикасност делатникove намере имале у једном или више праваца и како су краткорочне намере успеле или нису успеле да буду компоненте његових дугорочних намера, ми сами исписујемо даљи наставак ових историја. Испоставља се да је приповедна историја одређене врсте основни и суштински жанр за карактеризацију људских поступака.

Важно је уочити колико много се разликује становиште које претпоставља моја досадашња аргументација од становишта оних аналитичких филозофа који су исконструисали таква објашњења људских поступака чији је централни појам „појединачни“ људски поступак. Ток људских догађаја се онда схвата као сложен низ појединачних поступака и природно се поставља питање: Како ми упоједињујемо људске поступке? Постоје контексти којима овакви појмови природно припадају. У рецептима из кувара, на пример, поступци су управо онако индивидуирани како неки аналитички филозофи претпостављају да је то могуће урадити са свим поступцима. „Узмите шест јаја. Онда их разбијте у чинији. Додајте брашно, со, шећер итд.“ Али, суштина оваквог низа је та да је сваки елемент у њему схватљив као поступак само као могући-елемент-у-том-низу. Штавише, чак и овакав један низ захтева контекст да би био разумљив. Ако сам усред свог предавања о Кантовој етици изненада разбио шест јаја у чинији и додао брашно и шећер, све време настављајући са својом кантовском егзегезом, ја *нисам*, само на основу чињенице да сам следио пропис Фани Фармер, извршио један смисаони поступак.

На ово би се могло узвратити да сам ја сигурно извршио један поступак или скуп поступака, ако не један разумљив поступак. Али, овоме желим да одговорим да је појам смисаоног поступка фундаменталнији појам од појма поступка као таквог. Неразумљиви поступци су неуспели кандидати за статус разумљивог поступка; а сврстati неразумљиве поступке и разумљиве поступке заједно у једну јединствену класу поступака и онда окарактерисати поступак у смислу ставки које оба скупа деле, значи игнорисати ово. То, такође, значи занемарити централни значај појма разумљивости.

Значај појма разумљивости је тесно повезан са чињеницом да је најосновнија дистинкција укорењена у нашем дискурсу и нашој пракси у овој области она између људских бића и других бића. Од људских бића се може тражити да објасне оне поступке чији су они аутори; од других бића се то не може тражити. Идентификовати један догађај као поступак у парадигматичном случају значи описати га као оно што нам омогућава да тај догађај сагледамо тако као да он смишено следи из намера, мотива, страсти и сврха људског субјекта. Према томе, разумети један поступак значи разумети га као нешто за шта је неко одговоран, као нешто за шта се увек прикладно од делатника може затражити смишено објашњење. Када је један догађај очигледно намеравани поступак људског делатника, али ми, ипак, не можемо тако да га идентификујемо, ми смо и интелектуално и практично збуњени. Не знамо како да одговоримо; не знамо како да га објаснимо; ми чак не знамо како минимално да га окарактеришемо као разумљив поступак; чини се да се сломила наша дистинкција између људски објашњивог и пуког природног догађаја. И ова врста збуњености се заиста јавља у више различитих врста ситуација; то се дешава када ступимо у стране културе или чак стране друштвене структуре унутар наше сопствене културе, у нашим сусретима са извесним неуротичним или, психотичним пациентима (и заиста, неразумљивост поступака таквих пациентата нас наводи да их третирамо као пациенте; поступци који су неразумљиви самом делатнику, као и свима другима сматрају се, с правом, једном врстом патње) али, такође, и у свакодневним ситуацијама. Размотрите један пример.

Чекам аутобус и један младић који стоји поред мене изненада каже: „Име обичне дивље патке је *Histrionicus histrionicus histrionicus*.“ Проблем није у значењу реченице коју је изговорио: проблем је како одговорити на то питање, шта је он урадио када га је изговорио? Претпоставите да је он једноставно изговарао овакве реченице у случајним интервалима; ово би могао да буде један могући облик лудила. Ми бисмо могли његов поступак изговарања таквих реченица да учинимо смисленим, ако би се испоставило да је једно од следећег тачно. Он ме је заменио за некога који му је јуче пришао и упитао га: „Да ли случајно знате латинско име обичне ди-

вље патке?” *Или* је управо изашао са сеансе са својим психотерапеутом који га је подстицао да савлада своју стидљивост тако што ће се обраћати непознатим људима. „Али, шта да кажем?” „Ох, било шта”. *Или* је он совјетски шпијун који чека на претходно договорени састанак и изговара погрешну лозинку која ће га представити његовој вези. У сваком од ових случајева, чин изговарања наведене реченице постаје разумљив тако што је смештен у једну причу.

Овоме би се могло одговорити да пружање приповести није нужно да би овакав један чин постао разумљив. Све што је потребно јесте то да ми можемо да идентификујемо релевантну врсту говорног чина (нпр. „Он је одговарао на питање”) или неки циљ у чијој функцији је био његов исказ (нпр. „Он је покушавао да привуче вашу пажњу”). Али, и говорни чинови и сврхе такође могу бити разумљиви или неразумљиви. Претпоставите да тај човек на аутобуској станици објашњава свој исказ речима „Одговарао сам на питање”. Ја одговарам: „Али, ја вам нисам поставио никакво питање на које би то могао да буде одговор”. Он каже „Ох, ја *тво* знам”. Његов поступак постаје неразумљив још једном. А лако би се могао конструисати паралелан пример који би показао да пуга чињеница да један поступак служи некој сврси одређене врсте није довољно да би тај поступак био разумљив. И сврхе и говорни чинови захтевају контекст.

Најпознатија врста контекста у којем и позивањем на који говорни чинови и сврхе постају разумљиви јесте разговор. Разговор је толико свепрежимајућа особина људског света да он измиче филозофској пажњи. Ипак, ако уклоните разговор из људског живота, шта ће остати? Размотрите онда шта се подразумева приликом вођења разговора и у ситуацији када га сматрамо разумљивим или неразумљивим. (Сматрати да је један разговор разумљив није исто што и разумети га; јер, разговор који ја прислушкујем може бити разумљив, али ја могу да га не схватим.) Ако ја слушам један разговор између двоје других људи, моја способност да разумем нит разговора ће подразумевати способност да га опишем тако да се види степен и врста кохерентности у разговору: „пијана, расплинута свађа”, „озбиљно интелектуално неслагање”, „трагично међусобно неразумевање”, „комично, чак фарсично неразумевање узајамних мотива, „дубока размена гледи-

шта”, „борба да један доминира над другим”, „тревијално оговарање”.

Употреба речи као што су „трагичан”, „комичан” и „фарсичан” није маргинална за оваква вредновања. Ми разговоре сврставамо у жанрове баш као што то радимо и са лите-рарним причама. И, заиста, разговор је драмско дело, чак иако веома кратко, у којем учесници нису само глумци већ заједнички аутори који, слажући се или не слажући се, разрађују облик своје продукције. Наиме, разговори не припадају жанровима на исти начин на који то чине комади и романи; али, они имају почетак, разраду и крај баш као и књижевна дела. Ови оваплоћују обрте и препознавања; они се приближавају и удаљују од климакса. Унутар дужих разговора могу да постоје дигресије и подзаплети, па чак и дигресије унутар дигресија и подзаплети унутар подзаплета.

Али, ако ово важи за разговоре, то такође важи *mutatis mutandis* за битке, шах, удварање, филозофске семинаре, по-родичне ручкове, склапање пословних уговора – тј. за људске трансакције уопште; јер, разговор, схваћен доволно широко, представља облик људских трансакција уопште. Понашање приликом разговора није посебна врста или аспект људског понашања, чак иако су облици употребе језика и људског живота такви да дела других говоре за њих исто тако као и њихове речи. То је могуће само ако су они дела оних који располажу речима.

Ја излажем и разговоре посебно и људске поступке уопште као упизорене приповести. Приповест није дело песника, драмских писаца и романописаца који промишљају догађаје који сами нису имали приповедну структуру пре него што су им је утиснули певач или писац; приповедни облик није нити маска нити украс. Барбара Харди је написала да „ми причамо причу док сањамо, сањаримо, сећамо се, антиципирамо, надамо се, очајавамо, верујемо, сумњамо, планирамо, ревидирамо, критикујемо, правимо, оговарамо, учимо, мрзимо и волимо” тврдећи исту ствар (Hardy 1968, стр. 5).

На почетку овог поглавља сам тврдјо: када успешно идентификујемо и разумемо оно што неко други ради, ми увек смештамо одређену епизоду у контекст скупа приповедних историја, историја и појединача о којима је реч и околности у којима они делују и пате. Сада постаје јасно да ми можемо

овако да разумемо поступке других зато што сам поступак у основи има историјски карактер. Зато што ми сви проживљавамо приповести у својим животима и зато што разумевамо своје животе у смислу приповести у складу с којима живимо, облик приповести је адекватан за разумевање поступака других. Приче се живе пре него што се испричају – осим у случају фикције.

Наравно, ово је оспорено у недавним расправама. Луис О. Минк, полемишући са становиштем Барбаре Харди, тврдио је: „Приче се не живе, већ причају. Живот нема почетак, разраду или крај; постоје сусрети, али почетак једне везе припада причи коју ми касније себи причамо, и постоје опроштаји, али коначни опроштаји постоје само у причи. Постоје наде, планови, битке и идеје, али само у ретроспективним причама су наде неиспуњене, планови осуђени, битке одлучујуће и идеје плодне. Само у причи је Колумбо открио Америку и само у причи је краљевство изгубљено због једног ексера” (Mink 1970, стр. 557–8).

Шта да кажемо на ово? Сигурно је да се морамо сложити с тиме да се само ретроспективно наде могу окарактерисати као неиспуњене или битке као одлучујуће итд. Али, ми их тако карактеришемо и у животу, исто као и у уметности. И неком ко тврди да у животу нема краја или да се коначни растанци одвијају само у причама, човек је у искушењу да одговори: „Али зар ви никад нисте чули за смрт?” Хомер није морао да исприча причу о Хектору пре него што је Андромаха могла да ожали неиспуњене наде и коначан растанак. Постоје безбројни Хектори и безбројне Андромахе чији су животи отелотоворили облик њихових хомеровских имењака, али који никад нису привукли пажњу било којег песника. Оно што је истина јесте то да ми означавајући један догађај као почетак или крај, дајемо му значај који може бити споран. Да ли се римска република окончала смрћу Јулија Цезара или на Филипима или оснивањем принципата? Одговор је сигурно тај да је она, попут Чарлса II, дugo умирала; али, овај одговор имплицира реалност њеног краја исто колико било који од претходних. Постоји један кључан смишавајући којем Августов принципат, или давање заклетве на тениском игралишту, или одлука да се направи атомска бомба у Лос Аламосу, сачињавају почетке; мир из 404. год. п. н. е., уки-

дање шкотског парламента и битка код Ватерлоа подједнако сачињавају крај; док има много догађаја који су и крај и почетак.

Као што ствар стоји са почетком, разрадом и крајем, тако исто стоји ствар са жанровима и феноменом контекстуализирања. Размотрите питање – којем жанру припада живот Томаса Бекета, питање које се мора поставити и на које се мора одговорити пре него што одлучимо како да га напишемо. (По Минковом парадоксалном мишљењу, ово питање не бисмо могли да поставимо *све док не напишемо његов живот*.) У неким средњовековним верзијама, Томасов животни пут је представљен у смислу канона средњовековне хагиографије. У исландској *Саги о Томасу* он је представљен као јунак саге. У модерној биографији Дом Дејвида Ноулза прича је трагедија, трагичан однос између Томаса и Хенрија II, од којих сваки задовољава Аристотелов захтев да јунак буде велики човек који чини фаталну грешку. Сада је јасно да се мора поставити питање ко је у праву, ако је ико: монах Вилијам из Кентерберија, аутор саге или кембрички краљевски професор у пензији? Чини се да је јасно да је одговор овај последњи. Истинити жанр његовог живота није ни хагиографија ни сага, већ трагедија. Тако исто о модерним приповедним темама, као што су живот Троцког или Лењина, историја совјетске комунистичке партије или америчког председништва, можемо да питамо: Којем жанру припада њихова историја? А то је исто што и питање: Која врста објашњења њихове историје ће бити и истинита и разумљива?

Или: размотрите поново како се једна приповест може уклопити у другу. И у драмама и у романима постоје добро познати примери: драма унутар драме у *Хамлејту*, прича Лутајућег Вилија у *Redgauntletu*, Енејина приповест Диони у 2. књизи *Енеиде* итд. Али, постоје подједнако добро познати примери у стварном животу. Размотрите поново како је судбина Бекета као надбискупа и канцелара уклопљена у владавину Хенрија II, или историја трагичног живота Мери Стјуарт у владавину Елизабете I, или историја Конфедерације унутар историје Сједињених Држава. Неко може да открије (или не открије) да је он истовремено јунак у више приповести, од којих су неке уклопљене у друге. Или опет, оно што је изгледа-ло да је разумљива приповест у којој је човек играо улогу,

може се преобразити сасвим или делимично у причу о неразумљивим епизодама. Ово последње се десило Кафкином лику К. и у *Процесу* и у *Замку*. (Није случајно то да Кафка није могао да заврши своје романе, јер појам краја, као и појам почетка, има смисла само у контексту смишљене приче.)

Раније сам говорио о делатнику не само као о глумцу већ и као о аутору. Сада морам да нагласим да на оно што је делатник у стању да разумљиво каже и уради као глумац, дубоко утиче чињеница да ми никад нисмо више од (а понекад смо и мање) коаутора наших сопствених приповести. Само у машти можемо да иживимо ону причу која нам се свиђа. У животу, као што су и Аристотел и Енгелс приметили, ми смо увек под неком принудом. Ступамо на сцену коју ми нисмо уредили и затичемо себе као део радње коју ми нисмо сами смислили. Свако од нас ко је главни јунак своје сопствене драме, игра епизодне улоге у драмама других и свака драма ограничава друге. У својој драми ја сам, можда, Хамлет или Јаго, или бар свињар који још може да постане принц, али за вас ја сам само господин или, у најбољем случају, други убица, док сте ви мој Полоније или мој гробар, али свој сопствени јунак. Све наше драме се међусобно ограничавају сасвим преображавајући улоге у њима, али оне су још увек драмске улоге.

У прављењу од појма разумљивости појмовне споне између појма поступка и појма приповести неопходна су тако сложена разматрања. Када једном схватимо њихов значај, тврђа да је појам поступка секундаран у односу на појам разумљивог поступка ће изгледати можда мање бизарно, а исто то ће важити за тврђњу да је појам „једног“ поступка, иако од највећег практичног значаја, увек потенцијално заводљива апстракција. Један поступак је тренутак у могућој или стварној историји или у више таквих историја. Појам историје је подједнако фундаменталан појам као и појам поступка. Сваки захтева оног другог. Али, ја не могу ово да кажем а да не приметим да Сартр пориче управо то – као што заиста његова целокупна теорија сопства, која толико добро захвата дух модерности, то захтева. У *La Nausee* Антоан Рокантен осправља не само оно што Минк заступа, наиме да је прича веома различита од живота, већ и то да представити људски живот у облику приповести увек значи фалсификовати га. Нема и не може да буде било каквих истинитих прича. Људски живот

се састоји од дискретних поступака који не воде никуда, који немају никакав ред; приповедач намеће ред људским поступцима ретроспективно, који они нису имали док су се стварно одвијали. Јасно је да у случају да ако су Сартр/Рокантен у праву – онда говорим о Сартру/Рокантену да бих га разликовао од таквих других добро познатих ликова као што су Сартр/Хайдегер и Сартр/Маркс – моја централна тврђња мора да је погрешна. Ипак, постоји значајна додирна тачка између моје тезе и тезе Сартра/Рокантена. Ми се слажемо у идентификацији разумљивости једног поступка са његовим местом у приповедном низу. Само што Сартр/Рокантен сматрају да су људски поступци као такви неразумљива догађања: у роману се Рокантен доводи до разумевања метафизичких импликација ове тврђње и његова практична последица јесте да он завршава свој пројекат писања историјске биографије. Овај пројекат више нема смисла. Или ће написати истину, или ће написати једну смишљану историју; једна могућност искључује другу. Да ли су Сартр/Рокантен у праву?

Ми можемо да откријемо оно што је погрешно у Сартровој тези на један од два начина. Један је питати: какви ће бити људски поступци једном када буду лишени било каквог фалсификујућег приповедног реда? Сам Сартр никад не одговара на ово питање; упадљиво је да, да би доказао да нема истинитих прича, он сам пише једну причу, макар и фiktivну. Али, једина слика коју сам ја сам у стању да направим о људској природи *an sich*, пре наводних погрешних интерпретација коју јој намећу приче, јесте врста неповезаних догађаја које нам нуди др Чонсон у својим белешкама о својим путовањима по Француској: „Тамо смо чекали на госпође – Морвилес – Шпанија. Провинцијски градови су преплављени пројаснијима. У Дижону није могао да нађе пут до Орлеана. – Раскрнице у Француској су врло лоше. – Пет војника. – Жене. – Војници су побегли. – Пуковник није желео да изгуби петорицу људи због једне жене. – Судија за прекршаје не може да ухвати војника осим по пуковничковој дозволи итд., итд.” (наведено у Hobsbaum 1973, стр. 32). Оно што ово сугерише је то што ја сматрам тачним, наиме увек ће се испоставити да је карактеризација поступака који наводно претходе било којој приповедној форми која им је наметнута, изношење онога што су обично неповезани делови неке могуће приче.

Ми, такође, можемо да приступимо овом питању и на други начин. Оно што сам ја назвао историјом јесте упризорена драмска приповест чији су јунаци такође и аутори. Јунаци направно никад не почињу буквално *ab initio*; они срљају *in medias res*, а почетке њихове приче су им већ обезбедили оно и они који су им претходили. Али, када су Џулијан Гренфел или Едвард Томас отишли у Француску у рат, 1914–1918, они нису ништа мање остварили једну причу него што су то урадили Менелај или Одисеј када су *они* отишли у рат. Разлика између замишљених ликова и стварних није у приповедној форми онога што они раде, већ у степену њиховог ауторства над том формом и над њиховим сопственим поступцима. Наравно, баш као што они не почињу тамо где им се свиђа, они исто тако не могу да иду тачно онуда куда им се свиђа; сваки лик је ограничен поступцима других и друштвеним околностима које претпостављају и његови и њихови поступци, што је поента коју је снажно нагласио Маркс у класичном, иако не сасвим задовољавајућем приказу људског живота као упризорене драмске приповести, у *Осамнаестом бримеру Луја Бонаїарие*.

Ја сматрам Марков приказ мање од задовољавајућег, делимично због тога што он жели да приповест о људском друштвеном животу представи тако да она буде компатибилна са схватањем живота као појаве којом владају закони и предвидљивом на одређени начин. Али, кључно је да у било ком датом тренутку у једној упризореној драмској приповести ми не знамо шта ће се даље десити. Приповедна структура људског живота захтева ону врсту непредвидљивости коју сам заступао у 8. поглављу и емпиријске генерализације и истраживања којима се баве научници друштвених наука пружају такву врсту разумевања људског живота која је савршено компатибилна са том структуром.

Ова непредвидљивост коегзистира са другом кључном карактеристиком свих проживљених приповести, наиме са извесном њиховом телесолошком природом. Ми живимо своје животе, и индивидуално и у својим односима са другима, у светлу извесних схватања могуће заједничке будућности, будућности у којој нас извесне могућности маме, а друге нас одбијају, неке су нам већ искључене, а друге су, можда, неизбежне. Нема садашњости коју не надахњује нека слика

неке будућности, а та слика будућности се увек представља у облику *штелоса* – или мноштва сврха или циљева – ка којем се ми у садашњости или крећемо или не крећемо. Према томе, непредвидљивост и телеологија коегзистирају као део нашеј живота; попут јунака у фиктивној приповести, ми не знамо шта ће се следеће десити, али, ипак, наши животи имају известан облик који се пројектује у нашој будућности. Тако приповести које ми живимо имају и непредвидљив и делимично телеолошки карактер. Ако приповест нашег индивидуалног и друштвеног живота треба смишено да се настави – а обе врсте приповести могу да западну у бесмисао – увек ће важити то да ће се то како ће се прича наставити одвијати под принудама и да унутар тих принуда постоји бесконачно много начина на које се она може наставити.

Почиње да се рађа централна теза: човек је у својим поступцима и праксама, као и својим фикцијама, суштински – животиња која прича приче. Он није суштински, али то постаје током своје историје, приповедач прича које теже истини. Међутим, кључно питање за људе се не тиче њиховог сопственог ауторства; ја на питање „Шта ми ваља чинити?“ могу да одговорим само ако могу да одговорим на претходно питање „Које приче или којих прича сам ја део?“ То јест, ми ступамо у људско друштво са једним или више наметнутих карактера, улога које су нам додељене и ми морамо да научимо какве су оне да бисмо били у стању да разумемо како други реагују на нас и како се наше реакције на њих могу разумети. Деца уче или лоше науче о ономе и што дете јесте и што родитељ јесте, каква је подела ликова у драми унутар које су они рођени и какви су обичаји света слушајући приче о злим мађехама, изгубљеној деци, добрим али заведеним краљевима, вучицама које доје близанце, најмлађим синовима који не наследе ништа већ морају сами да се пробију у свету и најстаријим синовима који протрађе своје наслеђе на раскалашан живот и иду у прогонство да живе са свињама. Лишите децу прича и она ће остати без сценарија, постаће уплашени муџавци у својим поступцима, баш као и на својим речима. Отуда нема другог начина да разумемо било које друштво, укључујући и наше сопствено осим кроз залиху прича које конституишу његове почетне драмске могућности. Митологија, у изворном значењу те речи, у срцу је ствари.

Вико је био у праву, а исто тако и Џојс. А таква је, такође, била и она морална традиција од херојског друштва до његових средњовековних наследника према којој прича игра кључну улогу у нашем васпитавању за врлине.

Раније сам сугерисао да је „један“ поступак увек једна епизода у могућој историји: сада бих волео да сугеришем нешто слично о једном другом појму, појму личног идентитета. Дерек Парфит и други су недавно привукли нашу пажњу на контраст између критеријума строгог идентитета, за који важи све-или-ништа принцип (*или* претендент Тичборн јес^{ти}е последњи наследник Тичборнових, *или* он то није; *или* сва својства последњег наследника припадају том претенденту, *или* тај претендент није наследник – Лайбницов закон важи), и психолошког континуитета личности, за који важи принцип више или мање. (Да ли сам ја исти човек у педесетој години какав сам био у четрдесетој у погледу сећања, интелектуалних способности, критичких реакција? Мање или више.) Али, оно што је кључно за људска бића као јунаке упризорених приповести јесте то да, имајући само могућности психолошког континуитета, ми морамо да смо у стању да одговоримо на захтеве приписивања строгог идентитета. Ја сам увек оно што сам био у било које време за друге – и ја могу да будем позван у било које време да одговарам за то – без обзира на то колико сам се ја до сада изменио. Нема начина да се мој идентитет – или његов недостатак – заснује на психолошком континуитету или дисконтинуитету сопства. Сопствво преобраћа у карактеру чије је јединство дато као јединство карактера. Још једном постоји кључно неслагање са емпиристичким или аналитичким филозофима, с једне стране, и са егзистенцијалистима, са друге.

Емпиричари, какви су Лок или Хјум, покушали су да објасне лични идентитет само у смислу психолошких стања или догађаја. Аналитички филозофи, који су толико много њихови наследници као и критичари, тешком муком су покушавали да нађу везу између тих стања и догађаја и строгог идентитета схваћеног у смислу Лайбницовог закона. Обоје нису схватили да им недостаје контекст чији недостатак чини проблеме нерешивим. Тај контекст пружа појам приче и ону врста јединства карактера коју прича захтева. Баш као што историја није низ поступака већ појам поступка одговара пој-

му момента у стварној или могућој историји апстрахованог због неких разлога из те историје, тако карактери у историји нису збир особа већ је појам особе појам карактера апстрахованог из те историје.

Тако је оно што наративни појам сопства захтева двоструко. С једне стране, ја сам оно што други оправдано за мене мисле да јесам током пружавања своје приче која иде од мог рођења до моје смрти; ја сам *субјекти* своје сопствене и ничије туђе историје која има своје сопствено особено значење. Када се неко жали – као што то раде они који покушавају или извршавају самоубиство – да је његов живот бесмислен, он се често и можда карактеристично жали да му је приповест његовог живота постала неразумљива, да њој недостаје циљ, било какво кретање ка врхунцу или *шелосу*. Отуда се чини да је за овакву особу разлог зашто би пре учирила једно него нешто друго у кључним тренуцима у њеном животу нестао.

Бити субјект приповести која се протеже од човековог рођења до човекове смрти значи, приметио сам раније, моћи објаснити своје поступке и искуства који сачињавају живот који се може испричати. То јест, то значи бити отворен за могућност да се дâ одређена врста објашњења за оно што је човек урадио или што му се десило или чега је био сведок у било ком ранијем тренутку у свом животу него што је то време у којем се такво питање поставља. Наравно, неко је можда заборавио или је претрпео оштећење мозга или једноставно није обраћао довољно пажње у релевантно време да би био у стању да дâ релевантно објашњење. Али, рећи за некога за којег важи неки одређени опис („Затвореник Шатоа д'Ифа“) да је он иста особа као и неко ко се карактерише сасвим друкчије („Гроф од Монте Кристо“) управо значи рећи да има смисла од њега тражити смишљено приповедно објашњење које ће нам омогућити да разумемо како је он могао у различitim временима и на различitim местима да буде једна иста особа, а ипак тако различито окаректорисана. Тако је лични идентитет управо она врста идентитета који претпоставља јединство карактера који јединство приповести захтева. Без таквог јединства не би било субјеката о којима би се могле испричати приче.

Други аспект наративног сопства је корелативан: не само да се моји поступци могу објаснити, већ ја увек могу да

тражим од других објашњење, ја увек могу да их доведем у питање. Ја сам део њихове приче као што су они део моје. Приповест било којег живота је део међусобно испреплетеног скупа приповести. Штавише, само ово тражење и давање објашњења игра важну улогу у састављању прича. Када питам вас шта сте ви урадили и зашто, када кажем шта сам ја урадио, и зашто и када размишљам о разликама између вашег приказа онога што сам ја урадио и мог приказа онога што сам ја урадио, и обратно, то су суштинске саставнице свих осим крајње једноставних и огољених приповести. Тако, без објашњивости поступака сопства, они догађаји који сачињавају све осим најједноставнијих и најогољенијих приповести, не би могли да се десе; а без те исте објашњивости приповестима би недостајао онај континуитет који је неопходан да би и оне и поступци који их сачињавају били разумљиви.

Важно је приметити да ја не тврдим да су појмови приповести, или разумљивости, или објашњивости *фундаменталнији* од појма личног идентитета. Појмови приповести, разумљивости и објашњивости претпостављају применљивост појма личног идентитета баш као што он претпоставља њихову применљивост и заиста баш као што сваки од ова три појма претпоставља применљивост друга два. Они се међусобно претпостављају. Наравно, из тога заиста следи да сви покушаји да се објасни појам личног идентитета независно и изоловано од појмова приповести, разумљивости и објашњивости морају да пропадну. Као што су сви такви покушаји и пропали.

Сада можемо да се вратимо питању од којег је ово истраживање о природи људских поступака и идентитета и почело: „У чему се састоји јединство појединачног живота?” Одговор гласи: „Његово јединство је јединство приповести оваплоћене у појединачном животу.” Питање „Шта је добро за мене?” значи како бих најбоље могао да проживим то јединство и да га завршим. Питати „Шта је добро за човека?” значи поставити такво питање чији одговор морају да имају као заједничко својство сви одговори на претходно питање. Али, сада је важно нагласити да систематско постављање ова два питања и покушај да на њих одговоримо на делу, као и на речима, даје моралном животу његово јединство. Јединство људског живота је јединство приповедног трагања. Трагања

понекад пропадају, бивају осујећена, напуштена или се распадају у низ разбибрига; а и људски животи могу на све ове начине такође да пропадну. Али, једини критеријуми успеха или неуспеха у људском животу као целини јесу критеријуми успеха или неуспеха у испричаном трагању или трагању које-тек-треба-испричати. Трагање за чим?

Треба да се подсетимо две кључне особине средњовековног схватања трагања. Прва је да без неког, макар и делимично одређеног схватања коначног *штелоса*, трагање не би могло ни да почне. Потребно је неко схватање добра за человека. Одакле добити такво схватање? Управо од оних питања која су нас навела да покушамо да трансцендирамо оно ограничено схватање врлина које постоји у пракси и кроз праксу. Ми на самом почетку дефинишемо ону врсту живота који је трагање за добрым тражећи схватање *једног одређеног добра* које ће нам омогућити да уредимо осталу добра, схватање *једног одређеног добра* које ће нам омогућити да проширимо своје разумевање сврхе и садржаја врлина, схватање *једног одређеног добра* које ће нам омогућити да разумемо место интегритета и постојаности у животу. Али, друго, јасно је да средњовековно схватање трагања уопште не подразумева ону потрагу за нечим што је већ адекватно окарактерисано, као што рудари траже злато или геолози нафту. Циљ овог трагања, коначно, треба разумети као присутан током самог тог трагања и који постоји само у сусретима и суочавањима са различитим одређеним злима, опасностима, искушењима и разонодама који дају било ком трагању његове епизоде и догађања. Потрага је увек учење и у погледу карактера онога што се тражи и у погледу самосазнања.

Према томе, врлине треба схватити као оне диспозиције које неће само подржати праксе и омогућити нам да постигнемо добра која се налазе у унутрашњем односу према тим праксама, већ које ће и нас, такође подржати у релевантној врсти трагања за добрым омогућавајући нам да превазиђемо зла, опасности, искушења и разбибриге са којима се сусрећемо и које ће нам пружити све већу самоспознају и све веће сазнање добра. Списак врлина ће, према томе, обухватати врлине неопходне да се одрже онаква домаћинства и онакве политичке заједнице у којима мушкарци и жене могу заједно да трагају за добрым и за врлинама неопходним за филозофско

истраживање природе добра. Тако смо дошли до привременог закључка о томе шта је добар живот за человека: добар живот за человека је живот који се проводи у потрази за добрым животом за человека, а врлине које су неопходне за то трагање су оне које ће нам омогућити да разумемо шта је још добар живот за человека. Ми смо, такође, окончали и другу фазу у свом објашњењу врлина стављајући их у однос према добром животу за человека, а не само у однос према праксама. Али, наше истраживање захтева и трећу фазу.

Наиме, ја никад нисам у стању да тражим добро или да упражњавам врлине само *qua* појединац. То је делимично зато што живљење добrog живота делимично зависи од околности, чак и када је реч о једном истом схваташњу добrog живота и једном истом скупу врлина које су оваплоћене у људском животу. Оно што је добар живот био за петовековног Атињанина, уопште говорећи, неће бити исти као оно што је он био за средњовековну монахињу или 17-вековног пољопривредника. Али, није реч само о томе да различити појединци живе у различитим друштвеним околностима; реч је, такође, и о томе да ми сви приступамо својим сопственим животним околностима као носиоци одређеног друштвеног идентитета. Ја сам нечији син или ћерка, рођак или ујак неког другог; ја сам грађанин овог или оног града, члан овог или оног еснафа или професије; ја припадам том роду, том племену, тој нацији. Отуда оно што је добро за мене мора, такође, да буде добро за онога ко извршава ове улоге. Као такав ја наслеђујем из прошлости своје породице, свог града, свог племена, своје нације – мноштво дугова, завештања, оправданих очекивања и обавеза. Ови чиниоци конституишу датости мог живота, моје морално исходиште. То је делимично оно што мом животу даје његову сопствену моралну особеност.

Ова мисао ће се вероватно учинити страном и чак изненадујућом са становишта модерног индивидуализма. Са становишта индивидуализма, ја сам оно што сам изабрао да будем. Ја увек могу, ако ја то желим, да доведем у питање оно што сматрам пуким контингентним друштвеним карактеристикама своје егзистенције. Ја могу биолошки да будем син свога оца; али, ја се не могу сматрати одговорним за оно што је он урадио, осим ако имплицитно или експлицитно не преу-

змем такву одговорност. Правно ја могу да будем грађанин одређене земље; али ја се не могу сматрати одговорним за оно што моја земља чини или је учинила, осим ако имплицитно или експлицитно не изаберем да преузмем такву одговорност. Такав индивидуализам изражавају они модерни Американци који поричу било какву своју одговорност за последице које је ропство имало на црнце и они кажу „Ја никад нисам имао робове“. У суптилнијем смислу, то је становиште оних других модерних Американаца који прихватају добро прорачунату одговорност за такве последице које се прецизно мере користима које су они сами као појединци индиректно имали од ропства. У оба случаја „бити Американац“ се само по себи не сматра делом појединчевог моралног идентитета. И наравно, Американци због оваквог свог става нису нипошто нешто посебно: Енглез који каже „Ја нисам никад учинио било шта лоше Ирској; зашто инсистирати на тој стаји историји као да она има било какве везе са *мном*?“ или млади Немац који верује да то што је рођен после 1945. значи да оно што су нацисти урадили Јеврејима нема никакву моралну релевантност за његове односе према својим јеврејским савременицима показују исти став према којем је сопствко одвојиво од својих друштвених и историјских улога и статуса. А такво одвојено сопствко, наравно, сасвим природно припада било Сартровој било Гофмановој перспективи, сопствко које нема историју. Контраст према наративном схватању сопствка је јасан. Јер, моја животна прича је увек укотвљена у причу оних заједница из којих ја црпим свој идентитет. Ја сам рођен са прошлошћу, и покушај да, на индивидуалистички начин, пресечем своје везе са том прошлошћу значи деформисати моје садашње односе. Поседовање историјског идентитета и поседовање друштвеног идентитета се поклапају. Запазите да је побуна против мог идентитета увек један могући начин његовог изражавања.

Такође је важно приметити да чињеница да сопствко мора да нађе свој морални идентитет у свом чланству и кроз своје чланство у заједницама какве су породица, комшијук, град и племе, не повлачи то да сопствко мора да прихвати морална *ограничења* партикуларности ових облика заједнице. Без ових моралних партикуларности од којих почињемо, не би било ничега одакле бисмо могли да почнемо; али, у удаљава-

њу од оваквих партикуларности се састоји трагање за добрым, за универзалним. Ипак, партикуларност се никада једноставно не може оставити за собом или поништити. Појам бекства из ње у царство потпуно универзалних максима које припадају човеку као таквом, било у његовом 18-вековном кантовском облику, било у презентацији неких модерних аналитичких филозофа морала, јесте илузија и то илузија са болним последицама. Када мушкарци и жене поистовете оно што су, у ствари, њихови делимични и партикуларни идеали, сувише лако и сувише потпуно, са ствари неког универзалног принципа, они се обично понашају горе него када би поступили друкчије.

Према томе, оно што ја јесам је у кључном смислу оно што ја наслеђујем, тј. специфичну прошлост која је у неком степену присутна у мојој садашњости. Ја сам део историје, и то, у принципу, значи да сам ја, без обзира на то да ли ми се то свиђа или не, без обзира на то да ли ја то признајем или не, један од носилаца традиције. Када сам описивао појам праксе, било је важно приметити да праксе увек имају историју и да у било ком датом тренутку дефиниција праксе зависи од начина њеног разумевања које се често преноси кроз многе генерације. И тако, уколико врлине одржавају односе који су неопходни за праксе, оне морају да подрже и односе према прошлости – и будућности – као и према садашњости. Али, традиције које преносе и преобликују одређене праксе никад не постоје изоловано у односу на шире друштвене традиције. Шта сачињава овакве традиције?

Овде ће нас вероватно идеолошке употребе појма традиције како то чине конзервативни политички теоретичари доћести у заблуду. Карактеристично је да су ови теоретичари следили Бурка супротстављајући традицију уму и стабилност традиције сукобу. Оба контраста замрачују ствар. Јер, свако расуђивање има своје место унутар контекста неког традиционалног облика мишљења и оно превазилази критиком и инвенцијом ограничења онога о чему се до тада размишљало у тој традицији; то подједнако важи како за модерну физику тако и за средњовековну логику. Штавише, када је традиција у добром стању, њу увек делимично сачињава заступање одређених добара, а трагање за њима даје тој традицији њен особени смисао и сврху.

Тако, када је једна институција – универзитет, рецимо, или пољопривредно добро или болница – носилац традиције праксе или пракси, њен заједнички живот ће делимично, али на централно важан начин, сачињавати континуирана расправа око тога шта је универзитет и шта треба да буде, или шта је добра пољопривреда, или шта је добра медицина. Традиције, када су живе, оваплоћују континуитет сукоба. И заиста, када једна традиција постане бурковска, она увек умире или је већ мртва.

Наравно, модерни индивидуализам не може да употреби појам традиције унутар своје сопствене концептуалне схеме друкчије осим као противнички појам; он ју је, према томе, сувише лако препустио бурковцима који су, верни Буркевој сопственој оријентацији, покушали да ускладе опредељење у политици са схватањем традиције које би оправдало олигархијску револуцију власништва из 1688. и економским опредељењем за доктрину и институције слободног тржишта. Тероријска недоследност ове лоше комбинације није је лишила идеолошке употребљивости. Али, исход је био тај да се модерни конзервативци највећим делом ангажују у очувању старијих, пре него новијих, верзија либералног индивидуализма. Њихово сопствено суштинско учење је подједнако либерално и индивидуалистичко као и оно прононсираних либерала.

Жива традиција је онда историјски продубљена, друштвено оваплоћена расправа, и то расправа управо делимично о добром која сачињавају ту традицију. Постигнуће добара се унутар традиције остварује кроз генерације, понекад кроз много генерација. Отуда се појединчев трагање за својим добром уопште и карактеристично одвија унутар контекста који дефинишу оне традиције чији је део појединчев живот и то подједнако важи за она добра која се налазе у унутрашњем односу према пракси, као и за добра појединачног живота. Још једном је приповедни феномен контекстуализирања кључан: историја праксе у нашем времену је уопште и карактеристично укотвљена и разумљива у смислу шире и дуже историје традиције током које нам је пракса у свом садашњем облику пренета; историја сваког од наших сопствених живота је уопште и карактеристично укотвљена и разумљива у смислу ширих и дужих историја више традиција. Ја морам да кажем „уопште и карактеристично”, пре него „увек”, јер тра-

диције пропадају, распадају се и нестају. Шта онда одржава и јача традиције? Шта их слаби и уништава?

Кључни одговор гласи: упражњавање или недостатак упражњавања релевантних врлина. Врлине имају свој смисао и сврху не само у одржавању оних односа који су неопходни ако мноштво добра која се налазе у унутрашњем односу према пракси треба постићи, и не само у одржавању облика појединачног живота у којем тај појединац може да трага за својим добром као за добром целокупног свог живота, већ, такође, и у одржавању оних традиција које дају и праксама и појединачним животима њихов нужан историјски контекст. Недостатак правде, недостатак истинољубивости, недостатак храбrosti, недостатак релевантних интелектуалних врлина – ово квари традиције баш као што то они чине и оним институцијама и праксама које изводе свој живот из традиција чије су оне савремено отелотворење. Признати ово, наравно, такође значи признати постојање једне додатне врлине, врлине чији је значај можда најочигледнији када је она најмање присутна, врлине поседовања адекватног смисла за традиције којима човек припада или са којима се суочава. Ову врлину не треба мешати са било којим обликом конзервативног антикварства; ја не хвалим оне који су изабрали конвенционалну конзервативну улогу *laudatoria temporis acti*. Пре је истина да се само адекватно осећање традиције испољава у поимању оних будућих могућности које прошлост нуди садашњости. Живе традиције, управо зато што оне настављају једну још-незавршену-причу, суочавају се са будућношћу чији одређени и одредљив карактер, уколико она поседује било који, простиоче из прошлости.

У практичном расуђивању поседовање ове врлине се не манифестије толико много у познавању скупа генерализација или максима помоћу којих изводимо практичне закључке из великих премиса; њено присуство или одсуство се пре појављује у онаквој способности суђења коју делатник има када зна како да изабере своју максиму из релевантне залихе максима и како да је примени у одређеним ситуацијама. Кардинал Пол ју је имао, Мери Тудор није; Монтросе ју је имао, Чарлс I није. Оно што су кардинал Пол и маркиз Монтросе имали биле су, у ствари, врлине које омогућавају својим власницима да следе и своје сопствено добро и добро традиције

чији су они носиоци, чак и у ситуацијама које дефинише нужност трагичног, неизвесног избора. Овакви избори, схваћени у контексту традиције врлина, веома се разликују од оних са којима се суочавају модерне присталице ривалских и несамерљивих моралних премиса о којима сам писао у 2. поглављу. Где се налази разлика?

Често се тврдило – на пример, Ц. Л. Остин је то тврдио – да или можемо да призnamо постојање ривалских и контингентно инкомпабилних добара које инкомпабилно претендују на наше практично прихватање, или можемо да ве-рујемо у неко одређено схватање једног добrog живота за човека, али да су ово међусобно искључиве алтернативе. Нико не може конзистентно да прихвата оба ова мишљења. Оно за шта је ова тврђња слепа јесте могућност постојања бољих и горих начина за појединце да преживе трагичан сукоб добра са добром. А познавање доброг живота за човека може да подразумева познавање бољих и горих начина живљења у оваквим ситуацијама и превазилажења тих ситуација. Ништа *a priori* не искључује ову могућност; а то сугерише да мишљење какво је Остиново скривено претпоставља непризнату емпиријску претпоставку о карактеру трагичних ситуација.

Један аспект у којем се избор између ривалских добара у трагичној ситуацији разликује од модерног избора између несамерљивих моралних претпоставки јесте тај да *оба* алтернативна поступка са којима се појединац суочава мора да води до неког аутентичног и суштинског добра. Изабравши један, ја не умањујем или укидам претензију другог поступка; и, према томе, шта год да урадим, ја нећу урадити нешто што би требало да урадим. Трагични јунак, за разлику од моралног делатника каквог описују Сартр или Хер, не бира између прихватања једног моралног принципа, пре него неког другог, нити он одлучује о неком принципу приоритета између моралних принципа. Отуда његово „треба” има различито значење и снагу од модерног схватања „треба”. Јер, трагични јунак не може да уради све што он треба да уради. Ово „треба”, за разлику од Кантовог, не имплицира „може”. Штавише, сваки покушај да се логика једног оваквог „треба” изрази језиком неког модалног рачуна који ће дати верзију деонтолошке логике мора да пропадне. (Видети, са веома различитог становишта, Bas C. Van Fraasen 1973.)

Ипак је јасно да се морални задатак трагичног јунака може обавити боље или горе независно од избора између његових алтернатива – *ex hypothesi* он не може искривљено да изабере. Трагични јунак се може понашати јуначки или кукавички, великодушно или невеликодушно, пристојно или бестидно, разборито или неразборито. Да би свој задатак пре обавио боље него горе, он ће морати да уради и оно што је боље за њега *qua* појединца и оно што је боље за њега *qua* родитеља, или детета, или грађанина, или члана професије, или можда *qua* неко или сви од ових. Постојање трагичних недоумица не доводи у сумњу нити пружа противпримере тези да тврдње облика „Урадити ово овако било би боље за X и/или његову породицу, град или професију“ имају објективну истинитост или лажност, ништа више него што постојање алтернативних и контингентно инкомпатибилних облика медицинског лечења доводи у питање тезу да тврдње облика „Бити подвргнут оваквом медицинском лечењу било би боље за X и/или за његову породицу“ имају објективну истинитост и лажност. (Видите, са друкчијег становишта, просветљујућу расправу код Samuel-a Guttenplana 1979–80, стр. 61–80).

Наравно, претпоставка ове објективности је да ми можемо да разумемо појам „Добро за X“ и сродне појмове у смислу неког схватања јединства живота X-а. Оно што је боље или горе за особу X зависи од природе оне разумљиве приповести која X-овом животу даје јединство. Не изненађује да недостатак било каквог јединственог схватања људског живота лежи у основи модерних порицања чињеничког карактера моралних судова, и нарочито оних судова који појединачним приписују врлине или пороке.

Раније сам тврдио да свака филозофија морала има за свој пандан одређену социологију. Ја сам у овом поглављу покушао да објасним какво разумевање друштвеног живота захтева традиција врлина, што је разумевање које се веома разликује од разумевања доминантног у култури бирократског индивидуализма. Унутар те културе, схватања врлина су маргинална, а традиција врлина је централна само у животима друштвених група које живе на маргинама главне културе. Унутар централног културног либералног или бирократског индивидуализма јављају се нова схватања врлина, а сам појам врлине је преображен. Сада ћу се бавити историјом тога

преображаја; јер, ми ћемо моћи да разумемо традицију врлина у потпуности само ако схватимо какву је дегенерацију она доживела.

16. ОД ВРЛИНА КА ВРЛИНИ И ТРАГАЊЕ ЗА ВРЛИНОМ

Негде на почетку ове књиге сам тврдио да је бесконачан и нерешив карактер толико много савремених моралних расправа последица разноврсности хетерогених и несамерљивих појмова у чијем духу су формулисане главне премисе од којих полазе протагонисти оваквих расправа. У овом концептуалном *melange* може се наћи како се гура са таквим модерним појмовима као што су корист и права мноштво појмова врлине који функционишу на мноштво различитих начина. Међутим, недостаје било какав јасан консензус било о месту појмова врлине у односу на друге моралне појмове, било о томе које диспозиције треба укључити унутар списка врлина, било о захтевима које намећу одређене врлине. Наравно, унутар одређених модерних супкултуре и даље опстају верзије традиционалне схеме врлина; али, услови у којима се одвија савремена јавна расправа су такви да кад год представник ових супкултуре покуша да учествује у њој, он се сувише лако противумачи и погрешно противумачи у смислу плурализма који прети да нас све потопи. Ова погрешна интерпретација је резултат дугачке историје током које су се доминантни спискови врлина променили, променило се схватање индивидуалних врлина, а променио се и појам саме врлине. Тешко да је могло да буде друкчије. Два појма која, како сам тврдио у претходним поглављима, пружају нужан контекст за традиционално објашњење врлина, појам приповедног јединства и појам праксе, сами су истиснути током овог периода. Књи-

жевни историчари од Ауербаха до Цона Гарднера пратили су пут умањивања културног значаја приповести све док није постало могуће да тако различити модерни теоретичари какви су Сартр – чија сам гледишта већ разматрао – и Вилијам Гас схватају облик приповести *не* као оно што повезује приповедање са формом људског живота, већ управо као оно што разdvaja приповест од живота, као оно што га ограничава на посебну особену област уметности.

Контраст и, заиста, супротстављеност између уметности и живота, што је често, у ствари, пре премиса него закључак ових теоретичара, пружа начин да се уметност – укључујући и приповести – ослободи својих моралних задатака. А модернистичко потискивање уметности у статус суштинских активности и интересовања мањине нам даље помаже да се сачувамо од било каквог приповедног разумевања себе самих. Ипак, пошто се једно овакво разумевање не може коначно и потпуно одстранити а да се не одстрани сам живот, оно се континуирано поново враћа у уметност: у 19-вековним реалистичким романима, у 20-вековним филмовима, у напола потиснутом позадинском заплету који даје кохерентност читању сваке дневне новине. Ипак, мислiti о људском животу као о приповедном јединству значи мислiti страно доминантним индивидуалистичким и бирократским облицима модерне културе.

Штавише, појам праксе са добрима која се налазе у унутрашњем односу према њој, схваћен онако како сам ја покушао да га схватим, слично је маргинализован у нашим животима. Ја сам први пут увео овај појам извевши га из примера из уметности, наука и игара, приметивши да су се креација и обнављање људске заједнице у породицама, домаћинствима, племенима, градовима и краљевствима сматрале истом врстом праксе у античком и средњовековном периоду, али не и у модерном свету. Политика, како је схвата Аристотел, јесте пракса са добрима која се налазе у унутрашњем односу према њој. Политика, како је замишља Џејмс Мил, није таква. Штавише, врста посла коју обавља огромна већина становника модерног света не може се схватити у смислу природе праксе са њеним унутрашњим добрима, и то због веома добrog разлога. Један од кључних момената у стварању модерности одвио се онда је производња напустила домаћин-

ство. Све док се производни рад одвијао унутар структуре до-маћинства, лако је и исправно разумети тај рад као део одр-жавања заједнице домаћинства и оних ширих облика зајед-нице које за узврат домаћинство одржава. Како је и у којој мери је рад напустио домаћинство и како је стављен у службу безличног капитала, домен рада се одвојио од свега другог осим служења биолошком опстанку и репродукцији радне снаге, с једне стране, и институционализованој грамзивости, с друге. *Pleonexia*, порок у аристотеловској схеми, сада је по-кretач модерног производног рада. Односи између средста-ва и циљева највећим делом оваплоћени у том раду – на при-мер, на фабричкој траци – нужно су спољашњи добрима за којима теже они који раде; овакав рад је, такође као после-дица тога, одстрањен из области праксе која оперише добри-ма која се налазе у унутрашњем односу према њој. И у скла-ду с тим, праксе су одгурнуте на маргине друштвеног и кул-турног живота. Уметности, науке и игре се сматрају *радом* само за мањину специјалиста: ми остали можемо да се опле-менимо њима у своје слободно време само као посматрачи или потрошачи. Баш као што је појам учествовања у пракси био некад друштвено централан, сада је то појам естетске по-трошиње, бар за већину.

Тако је историјски процес у којем су и кроз који су естета, бирократски менаџер – суштински инструмент за организо-вање модерног рада – и њихови друштвени сродници поста-ли централни *карактери* модерног друштва (процес који сам чак, иако сувише кратко, описао у 3. поглављу) и историјски процес који је у модерној култури маргинализовао приповед-но разумевање јединства људског живота и појам праксе је-дан те исти процес. То је историја чији је један аспект тран-сформација облика друштвеног живота: континуирано по-новно успостављање доминације тржишта, фабрика и коначно бирократије над појединцима који се сами понекад схватају као независна, рационална бића која сама себи про-писују своје морално становиште, а понекад као аномични производи околности којима се мора обезбедити срећа. И то је историја чији је други аспект она иста трансформација вр-лина у схватање и праксу којима се сада бавим.

Наиме, ако елиминишете оне позадинске појмове припо-ведног јединства људског живота и праксе са њеним унутра-

шњим добрима из оних области у којима се људски живот највећим делом одвија, шта може да преостане од врлина? Ово експлицитно и темељито одбацивање аристотелијанизма које је на нивоу филозофије било пандан оним друштвеним променама чији је исход лишио врлине њихове концептуалне позадине онемогућило је да се крајем 17. века дâ било шта налик на традиционално објашњење или оправдање врлина. Ипак, хваљење и упражњавање врлина је још увек прожимало друштвени живот, често на веома традиционалне начине, чак иако су се појављивали сасвим нови проблеми за било кога ко је желео да дâ систематско објашњење или оправдање свог места у том животу. И заиста, постојао је један особено нов начин који је омогућавао разумевање врлина једном када су оне биле одсечене од свог традиционалног контекста у теорији и пракси, а то је било њихово схватљење као диспозиција које се односе на један од два алтернативна начина према психологији новоизумљене друштвене институције, појединца. *Или* су се врлине – или неке од њих – могле разумети као изрази поједничких природних страсти *или* су оне – или неке од њих – могле да се разумеју као диспозиције неопходне за обуздавање и ограничавање деструктивних последица неких од тих истих природних страсти.

У 17-ом и 18-ом веку морал је почeo уопште да се схвата као нуђење решења за проблеме које је стварао људски егоизам и садржина морала се почела углавном изједначавати са алtruizmom. У то време се сматрало да су људи опасно себични по природи; и када једном о човечанству почнемо да мислимо као по природи опасно егоистичном, алtruizam одмах постаје друштвено нужан а ипак очигледно немогућ и, ако и када се јави, необјашњив. По традиционалном аристотеловском схватљењу, овакви проблеми се не јављају. Јер, оно чemu ме морално васпитање учи јесто то да је моје људско добро једно исто са добром оних других људи са којима живим у људској заједници. Нема начина да моје остваривање мог добра буде у сукобу са твојим остваривањем твог добра зато што *јраво* добро није карактеристично ни моје ни твоје – добра нису приватно власништво. Отуда Аристотел дефинише пријатељство, темељни облик људског односа, у смислу заједничких добара. Тако је егоиста у античком и средњовековном свету увек неко ко фундаментално греши у погледу

препознавања свог добра и неко ко је због тог разлога и у тој мери искључио себе из људских односа.

Међутим, за многе 17-вековне и 18-вековне мислиоце појам заједничког људског добра је аристотеловска химера; сваки човек по природи тежи да задовољи своје сопствене жеље. Али, ако је то тако, бар постоје јаки разлози за претпоставку да ће одатле уследити узајамно деструктивна анархија уколико се жеље не ограниче неком интелигентнијом верзијом егоизма. У контексту разматрања ових разлога се одвија велики део 17-вековног и 18-вековног промишљања врлина. Тако, на пример, Дејвид Хјум мора да разликује природне врлине – врлине које су корисне или погодне, или обоје, за човека који има нормалне страсти и жеље – од вештачких врлина које су друштвено и културно произведене да би спречиле изражавање оних страсти и жеља које ће друштвено деструктивно послужити ономе што ми обично сматрамо својим сопственим интересом. Ми природно сматрамо да је за нас корисна и погодна великодушност других; ми вештачки усађујемо у себе и друге поштовање правила правде чак иако покоравање овим правилима не мора увек да буде у нашем непосредном интересу. Али, зашто бисмо ми сматрали пријатним извесне туђе особине које нама нису корисне – а Хјум је сигуран да ми то радимо – и зашто бисмо се покоравали правилима онда када то није у нашем интересу?

Хјумови одговори на ова питања откривају основну слабост његовог објашњења. Он покушава да закључи у *Rasiravi* да је у нашем дугорочном интересу да будемо праведни, иако је све што његове премисе допуштају – закључак млађег Рамоа да нама често дугорочно користи уопштена праведност других људи. И он мора да се позове, у некој мери и у *Rasiravi* и још снажније у *Истраживању*, на оно што он зове „саопштеном страшћу саосећања”: ми сматрамо да је погодно да је нека особина пријатна другима зато што смо ми тако направљени да природно саосећамо са другима. Одговор млађег Рамоа би био: „Понекад ми то чинимо а понекад не; и кад не чинимо, зашто бисмо чинили?”

Значај сећања у облику примедаба Хјумовој тези оних сумњи које је Дидро ставио у Рамоова уста, међутим, није само ствар Хјумове неспособности да превазиђе 18-вековне егостиичне претпоставке. Оне указују на фундаменталнију слаб

бост која ће постати експлицитна када будемо размотрели Хјумов став према ривалским таблицама врлина. С једне стране, Хјум понекад пише да је знање онога што је морално и онога што је зло ствар једноставног размишљања приступачног свакоме: „Вероватно је да је коначан закључак који проглашава карактер и поступке милим или одвратним, похвалним или кривим; да је оно што им утискује белег части или бешчашћа, одобравање или осуду; да је оно што чини морал активним принципом и сачињава врлину или срећу и порок или беду – могуће је, кажем, да тај коначан закључак зависи од неког унутрашњег чула или осећања које је природа учи-нила универзално присутним у целој врсти” (*Истраживање I*). И тако, када он размишља како да одреди које особине да укључи у списак врлина, он примећује: „Брзо осећање које је, по овом схватању, тако универзално присутно у човечанству, чини филозофа доволно сигурним да он никад неће погрешити у прављењу списка или навући неку штету ако би по-грешно сврстао предмет свог размишљања: он треба само да за тренутак осмотри своје сопствено срце и размисли да ли би желео да му припишу ову или ону особину...” Очигледно је да се не можемо преварити у погледу врлина. Али, ипак, ко смо то *ми*? Јер, Хјум takoђе веома снажно верује у то да нека објашњења врлина jesu погрешна. Диогена, Паскала и друге који заступају оно чега се он ужасава као „*калуђерских врлина*” и левлере из претходног столећа, он оштро осуђује.

Овакве примере Хјум не објашњава у смислу опште тезе коју он, иначе, заступа: да очигледне варијације и разлике у моралу треба потпуно објаснити *истом* људском природом која реагује на *различите* околности. Тврдоглави реализам га приморава да призна појаву случајева који се не могу тако објаснити. Наравно, оно што он не може да призна јесте то да се, унутар граница које му намеће његово сопствено разумевање врлина, ови случајеви једва уопште могу објаснити. Зашто је то тако схватићемо када будемо размотрили два инкомпабилна става која Хјум заузима према њима.

С једне стране, Хјум инсистира да судови о врлинама и пороцима нису ништа друго него изрази осећања одобравања и неодобравања. Тако нема критеријума ван ових осећања по-зивањем на које бисмо могли да судимо о њима. Хјум заиста признаје да су Диоген и Паскал заступали филозофске тео-

рије које су их навеле – или, како он мисли, завеле – да верују да постоји такав критеријум. Али његова сопствена теорија мора да искључи могућност таквог критеријума. Ипак, истовремено он жели да осуди, понекад на најсурвији начин, оне који заступају извесна алтернативна схватања врлина. Могли бисмо можда да очекујемо да овакве осуде почивају на Хјумовим метафизичким гледиштима. Изражавајући овакве моралне склоности у писму Френсису Хачесону (Писмо Б од 17. септембра 1739. у Greig 1932), он је написао: „У целини желим да преузмем свој списак врлина из *Ciceronovih Offices*, а не из *Целокућне човекове дужносћи*“. Његова преференција Цицерона у односу на хришћанско дело јасно произилази, бар највећим делом, из чињенице да он сматра централне хришћанске врлине погрешним на онај начин и у оном степену у којем то Цицеронове нису биле. А раније, у том истом писму, Хјум је напао било какво телеолошко схватање људске природе и тако је експлицитно одбацио било какво аристотеловско становиште. Али, ако је погрешност извесних метафизичких гледишта нужна, ако Хјум жели да одбрани своје сопствено схватање врлина, та погрешност није довољна. А Хјумов проблем око тога како се „треба“ може извести из „јесте“ оспорава му било какву могућност отвореног позивања на своје сопствено схватање природе ствари да би надокнадио овај недостатак. Отуда, иако Хјум може да мисли да његов став о погрешности хришћанске религије може да буде разлог за осуђивање заступника калуђерских врлина – на пример, Хјум осуђује скрушеност као бескорисну – његова коначна пресуда не може да буде ништа друго до позивање на страсти здраворазумског човека, на подударање осећања световњака.

Тако се испоставља да је позивање на универзалну пресуду човечанства маска коју носи позивање на оне који физиолошки и друштвено деле Хјумове ставове и *Weltanschauung*. Страсти неких треба преферирати над страстима других. Чије преференције побеђују? Преференције оних који прихватају трајност власништва, оних који чедност код жена схватају као врлину само зато шта је она корисно средство да власништво дође у руке само легитимних наследника, оних који верују да проток времена даје легитимност ономе што се изворно стекло насиљем и агресијом. Испоставља се да је оно

што Хјум идентификује као становиште универзалне људске природе, у ствари, предрасуда хановерске владајуће елите. Хјумова филозофија морала претпоставља приврженост одређеној врсти друштвене структуре исто као и Аристотелова, али та је приврженост веома идеолошка.

Хјум тако пружа – и овде понављам део своје аргументације из четвртог поглавља – незадовољавајућу подршку покушају да се обезбеди универзалан рационални аугоритет за оно што је, у ствари, локални морал делова 18-вековне северне Европе. Једва да изненађује да се ривалски покушаји да се постигне исти циљ умножавају. Неке од њих – Дидроов, на пример, и Кантов – размотрио сам раније. На друге ћу сада скренути пажњу. Али, пре него што то урадим, важно је приметити три особине Хјумовог односа према врлинама које се понављају у другим 18-вековним и 19-вековним филозофијама морала.

Прва се тиче карактеризације одређених врлина. У друштву у којем више не постоји заједничко схватање добра заједнице као одређеног човековог добра, више не може да постоји ни било какво суштинско схватање онога што мање или више доприноси остварењу тог добра. Отуда су се појмови заслуге и части одвојили од контекста којем су изворно природно припадали. Част не постаје ништа друго до обележје аристократског статуса, а сам тај статус, тесно повезан, као што је то сада, са власништвом, нема скоро никакве везе са заслугом. Ни дистрибутивна правда више не може да се дефинише у смислу заслуге, и тако се јављају алтернативе које правду дефинишу као неку врсту једнакости (пројекат који сâm Хјум одбацује) или у смислу законских права. И није редефинисана само врлина правде.

Било какво схватање чедности као врлине – по било чему попут традиционалног схватања те речи – у свету који није надахнут нити аристотеловским нити библијским вредностима имаће врло мало смисла за заступнике доминантне културе и Хјумово повезивање женске чедности са власништвом је само прво у низу очајничких покушаја да јој се нађе неко место. Друге врлине су прошле нешто боље, иако, будући да корист постаје ознака врлине не само за Хјума већ такође, на пример, и за Франклина, нејасност и уопштеност појма користи инфицира било које схватање „чињења добра” и, још

одређеније, ново схватање врлине човекољубља. Осамнаести век је човекољубљу придао толико много обима важења који је хришћанска схема врлина приписивала милосрђу. Али, за разлику од милосрђа, човекољубље се као врлина изметнуло у дозволу скоро било какве манипулативне интервенције у послове других.

Друга особина Хјумовог третирања врлина која се понајвља и у каснијој теорији и пракси је сасвим ново схватање односа врлина према правилима. Већ сам раније приметио степен у којем је појам правила стекао нови централни значај у модерном индивидуалистичком моралу. И заиста, врлине се сада не схватају, као у аристотеловској схеми, као поседовање улоге и функције која се разликује и која је супротстављена функцији правила или закона, већ се пре схватају као управо оне диспозиције које су нужне за обезбеђивање покоравања правилима морала. Врлина правде, како је Хјум карактерише, *није* ништа друго до диспозиција да се поштују правила правде. Хјум ће у овоме имати много наследника, међу њима и Канта и Мила; а савремени аутор који је наследник ове модерне традиције заправо *дефинише* појам врлине у смислу појма моралног принципа: „Врлине су осећања тј. сродне породице диспозиција и склоности које регулише жеља вишег реда, у овом случају жеља да се делује у складу са одговарајућим моралним принципима” (Rawls 1971, стр. 192). Није случајно да исти аутор раздваја нашу приврженост и принципима и врлинама од било каквог суштинског веровања у човеково добро. (О овоме видети даље 17. поглавље.)

Трећа особина Хјумовог третирања врлина, која је постала још значајнија касније, јесте померање од схватања врлина у множини до схватања врлине као примарно сингуларне. Као лингвистички феномен, ово је део општег процеса којим се морални речник постепено поједноставио и хомогенизовао. Унутар аристотеловске схеме израз „морална врлина“ није био таутологија; али до краја 18-ог века изрази „морално“ и „врло“ су почели да се употребљавају као синоними. Још касније, изрази „дужност“ и „обавеза“ су почели да се третирају као увекико међусобно заменљиви, а исто се то десило са изразима „савестан“ и „вро“. Док је некада заједнички језик морала, чак и у свакодневном говору, садржавао скуп прецизних дистинкција које су претпостављале комплексну

моралну схему, сада настаје лингвистички *melange* који омогућује да се каже врло мало тога. Наравно, унутар тог тренда долази до појаве нових лингвистичких дистинција специјализованије врсте: „неморал” и „порок” се у 19-ом веку повезују са било чим што угрожава светост викторијанског брака – последње прибежиште оних који су изван своје куће били сасвим спремни да буду ниткови – и отуда су ту изрази у неким круговима стекли искључиво сексуално значење. Друштво за сузбијања порока није међу својим циљевима имало сузбијање било неправде, било кукавичлuka. Ова лингвистичка извртања и обрти сведоче о начину на који се морални речник одвојио од било којег прецизног централног контекста схватања и који је омогућио појаву различитих конкурентских моралних група са њиховим посебним и различитим сврхама. Али, ова судбина је још висила у будућности када је реч „врлина” почела да се употребљава првенствено у једнини. Наиме, у почетку ова језичка промена била је повезана са једним веома прецизним моралним правцем.

У 13. поглављу сам приметио да када се напушта телеологија, било аристотеловска било хришћанска, увек постоји тенденција да се она замени неком верзијом стоицизма. Врлине се сада не упражњавају ради неког другог и вишег добра него што је упражњавање самих врлина. И заиста, врлина мора да буде свој сопствени циљ, своја сопствена награда и свој сопствени мотив. За ову стоичку тенденцију је централно веровање да морално постигнуће једноставно лежи у потпуној сагласности са њом. Као што се оно понављало у античком свету, у 12-ом веку, тако је то, такође, био случај са 18-вековним стоицизмом у свим његовим верзијама. И то не изненађује, пошто је позадина стоичке етике у 18-ом веку било учење о природи које је било слично и које је дуговало метафизици античког стоицизма.

Природа је за многе ауторе постала оно што је Бог био за хришћанство. Природа се схвата као активно благонаклон субјект; природа је законодавац нашег добра. Дидро, који често о природи мисли на овај начин, тако је принуђен да постави проблем како природа, која је толико добронамерна и моћна, може да дозволи догађање зала на начин који је управо паралелан проблему који су постављали хришћански теолози због догађања зала на свету који је створило и којим вла-

да свемоћно и благонаклоно божанство. И чинећи то, Дидро открива, јасније од других, начин на који је сама природа постала ново божанство. Природа усклађује, природа уређује, природа нам даје правило живота. Тако су чак и неки хришћани склони да схватате оно што је централно за њихову етику као максиму, да разумеју и живе у складу са својом природом. Из овога се рађа особена мешавина стоицизма и хришћанства чији је најупадљивији пример др Џонсон.

У Џонсоновим списима утицај Јувенала и Епиктета је модификован Џонсоновим судом да су стоици имали сувише високо мишљење о људској природи, а ипак у шестом броју свог часописа *Лушалици* он, упркос томе, закључује да „ће онај који толико мало познаје људску природу па тражи срећу мењајући све осим свог сопственог карактера, протрађити живот у даљим напорима и умножити патње које жели да уклони“. Неговање врлина не може да резултира у било којој другој срећи. У складу с тим, када Џонсон хвали стрпљење, разлика између његовог схватања стрпљења и схватања средњовековне традиције је исто тако велика као и разлика између Хјумовог схватања правде и Аристотеловог. За средњовековне људе, врлина стрпљења је, као што сам раније истакао, тесно повезана са врлином наде; бити стрпљив значи бити спреман да се чека све док се не испуни обећање живота. За Џонсона – бар када је реч о овом животу – бити стрпљив значи бити спреман да се живи без наде. Нада је нужно одгурнута у оностраност. Још једном је схватање одређене врлине тако трансформисано да то одговара промени у општем схватању врлина.

Много оптимистичкија верзија стоицизма се може наћи у списима Адама Смита који је пре био деиста него хришћанин; а Смит је експлицитан у погледу свог централног дуга стоичкој филозофији морала. Смит дели врлине на две класе. С једне стране, постоје три врлине које, ако се савршено поседују, омогућују човеку да испољи савршено врло понашање. „За човека који делује у складу са правилима савршене разборитости, строге правде и исправне добронамерности може се рећи да је савршено вро“ (*Теорија моралних осећања* VI iii. 1). Наравно, запазите да је још једном врлост изједначена са слеђењем правила. Када се Смит бави правдом, он оптужује античке моралисте да ми код њих не налазимо „би-

ло какав покушај одређеног набрајања правила правде". Али, по Смитовом мишљењу, познавање правила није, без обзира на то да ли је реч о правилима правде или разборитости, или благонаклоности, довољно да нам омогући да их следимо; да бисмо то урадили, треба нам друга, веома различита, врлина, стоичка врлина самозаповедања која нам омогућује да контролишемо своје страсти када нас оне одводе са пута који налаже врлина.

Зато Смитов списак врлина није исти као Хјумов. Ми смо већ стигли до времена када су ривалске и инкомпабилне таблице врлина постале уобичајеније. Нити је овај степен и врста варијација ограничена само на филозофију морала. Један извор знања, бар у Енглеској, о расширеним веровањима о врлинама у 17-ом и 18-ом веку је надгробни споменик у Англиканској цркви или споменик у цркви или на гробљу. Попшто нити протестантски дисиденти, нити римски католици, у принципу, нису систематски следили ову праксу погребних натписа у том времену, оно што можемо да сазнамо са надгробних споменика тиче се само једног дела становништва, и то, штавише, оног дела становништва који је очигледно још увек веровао у хришћанску телеологију. Али, то чини варијације у погребним каталогима врлина још импресивнијим. Неки натписи су, на пример, хјумеовски: на споменику капетану Куку, који је подигао сер Хју Палисер 1780. на својој сопственој земљи, пише да је Кук поседовао „сваку корисну и пријатну особину”. Постоје натписи у којима је реч „морал” већ добила веома ограничено значење, тако, да ако хоћете да хвалите нечије врлине, ви морате да хвалите нешто више него само његов морал: „Исправан у моралу, елегантан у манирима, постојан у пријатељству, великодушан у благонаклоности”, пише на плочи постављеној у знак сећања на сера Френсиса Лама у цркви св. Џејмса на Пикадилију 1797. на начин који сугерише да аристотеловски идеал великодушног човека још увек живи. А постоје и карактеристично хришћански натписи: „Љубав, мир, доброта, вера, нада, милосрђе, понизност, искреност, благост” су врлине приписане Маргарети Јејтс у истој цркви 1817. Треба да приметимо да је искреност релативни новопридошлица на овом списку врлина – због разлога које је Лајонел Трилинг бриљантно анализирао у *Искрености и аутентичност*, да споменик Куку следи

Хјума (и наравно Аристотела) хвалећи подједнако интелектуалну врлину практичног суда као и карактерне врлине, док натпис у почаст Маргатети Јејтс можда сугерише да је изрека „Буди добра, слатка девојка и нека други буду паметни” једна од основних максима.

Оно што је више него јасно јесте то да у свакодневном животу, као и у филозофији морала, замена аристотеловске или хришћанске телеологије дефиницијом врлина у смислу страсти није толико много или уопште није замена једног скупа критеријума другим већ пре приближавање ситуацији у којој више нема никаквих јасних критеријума. Не изненађује да заступници врлине почињу да траже другу основу моралних уверења и да се поново јављају различити облици моралног рационализма и интуиционизма који артикулишу филозофи као што су Кант – који је себе сматрао истакнутим модерним наследником стоика – и Ричард Прајс, филозофи код којих се takoђе јасно види искључиво прихватање морала правила. Адам Смит је, у ствари, дозволио постојање једне сфере морала у којој нам правила неће дати оно што нам треба: увек ће постојати гранични случајеви у којима нећемо знати како да применимо релевантно правило и у којима ће морати да нас води префињеност осећања. Смит напада цело схватање казуистике као безумног покушаја да се чак и у таквим случајевима омогући примена правила. Насупрот томе, у Кантовим моралним списима достигли смо тачку у којој је појам морала као било шта друго осим покорности правилима скоро, ако не сасвим, нестао из видокруга. И тако се централни проблеми филозофије морала концентришу око питања „Како знамо *која* правила да следимо?” Појмови врлине су код филозофа морала подједнако маргинализовани као што су они маргинализовани у моралу друштва у којем они живе.

Међутим, постоји и други разлог за ту маргинализацију. Они различити 18-вековни писци о врлинама који дефинишу врлине у смислу њиховог односа према страстима већ третирају друштво као ништа више осим арене у којој појединци теже да обезбеде оно што је њима корисно или пријатно. Тако, они теже да искључе из свог видокруга свако схватање друштва као заједнице која је уједињена у заједничкој визији човековог добра (које претходи и које је независно од би-

ло ког механичког збира појединачних интереса) и, сходно томе, заједничко упражњавање врлина, али они то, ипак, не чине увек и у потпуности. Стоицизам има карактеристичну политичку димензију. Адам Смит је, на пример, био доживотни републиканац. А веза између Смитове преокупирањости врливом и његовог републиканизма није нешто особено само за његову сопствену мисао. Републиканизам у 18-ом веку *јесће* пројекат обнављања заједнице врлина; али, он предочава тај пројекат тако да он више потиче из римских него грчких извора, и он се преносио преко искуства средњовековних италијанских република. Макијавелијево узношење грађанске врлине изнад хришћанских и паганских врлина артикулише један аспект републиканске традиције, али само један. Централан за ту традицију *јесће* појам јавног добра које претходи и које се може описати независно од збира индивидуалних жеља и интереса. Појединачна врлина није ништа више или мање од дозвољавања да јавно добро пружи стандард за појединачно понашање. Врлине су оне диспозиције које подупиру ову доминантну приврженост. Отуда републиканизам, као и стоицизам, чини врлину примарном, а врлине секундарним. Веза између 18-вековног републиканизма и 18-вековног стоицизма је лабава; многи стоици нису били републиканци – др Чонсон је био побожно одан Хановеријанцима – а многи републиканци нису били стоици. Али, њима је заједнички један идиом, они користе исти морални речник и не изненадију када наиђемо на некога ко попут Адама Смита прихвата обе ствари.

Према томе, републиканизам представља један покушај да се делимично обнови оно што сам назвао класичном традицијом. Али, он ступа у модерни свет без обе, од две велике, негативне особине које су толико много допринеле дискредитовању класичне традиције у ренесанси и раном модерном добу. Он није, као што сам управо приметио, говорио на аристotelовски начин и тако није био оптерећен очигледном везом са пораженом верзијом природних наука. И њега нису изобличили они апсолутистички деспотизми, и у држави и у цркви, који су, истовремено док су уништавали средњовековно наслеђе, покушали да се заодену у језик традиције измишљајући онаква учења каква је 16-вековна и 17-вековна перверзија, учење о апсолутном божанском праву краљева.

Насупрот томе, републиканизам је наследио од институција средњовековних и ренесансних република страст за једнакошћу. „Друшвени етос”, писао је Цин Бракер, „је био фундаментално егалистички. Чланови еснафа, политичког друштва (*parte*) или народне војске (*gonfalone*) уживали су иста права и привилегије и имали су исте обавезе према друштву и његовим члановима” (Brucker 1977, стр. 15). Једнакост поштовања је пружало основу за службу друштвеној заједници. Зато је републиканско схватање правде било базично дефинисано у смислу једнакости, али затим и у смислу јавне заслуге, што је појам коме још једном треба наћи место. И аристотеловска врлина пријатељства и хришћанска љубав према ближњем допринеле су 18-вековној новоименованој врлини братства. А републиканси појам слободе је, такође, био хришћански: „*Cui servire est regnare*”, каже молитва Богу или, као што гласи енглеска верзија, „онај коме служимо је савршена слобода”, а оно што хришћанин каже о Богу, републиканац каже о републици. Низ каснијих аутора – Ц. Л. Талмон, Исајаја Берлин и Данијел Бел су примери – види у овој републиканској посвећености јавној врлини генезу тоталитаризма, па чак и терора. Било који кратак одговор на њихову тезу биће нужно неадекватан; али, ја сам склон да им одговорим да бих ја желео да било која посвећеност *врлини* буде толико снажна да је сама она у стању да произведе такве зачуђујуће последице. Ја бих рекао да је пре политичка институционализација посвећености врлини – а о томе ћу сада рећи нешто више – а не сама посвећеност врлини, произвела бар неке од последица којих се они ужасавају; али, у ствари, већина модерних тоталитаризма и терора нема ништа заједничко са *било каквом* посвећеношћу врлини. Тако ја тврдим да је 18-вековни републиканизам озбиљнији претендент на наше морално прихватање него што овакви писци сугеришу. И треба мало више истражити њеđов списак врлина, како су оне представљене у, на пример, јакобинским клубовима.

Слобода, братство и једнакост нису биле једине јакобинске врлине. Подједнако су били значајни патриотизам и љубав према породици: упорни нежења се сматрао непријатељем врлине. Такав је исти случај био са човеком који није успео да уради нешто корисно или који није успео да уради добар посао. Врлином се сматрало једноставно облачење,

живљење у скромном стану, наравно, редовно посећивање сопственог клуба и обављање грађанских дужности, храброст и марљивост у раду који је човек имао да изврши за револуцију. Знаци врлине су били дуга коса – посете фризеру су биле врста порока, а таква је била и претерана пажња посвећена сопственом спољашњем изгледу – и одсуство браде. Брада је била повезана са *ancien régime* (видети Cobb 1969). Није у овом тешко видети да су демократски инспирисана друшва занатлија и трговаца обновила класични идеал. У јакобинским клубовима је живело нешто од Аристотела – као и много више Руса – или само са најограниченијом културном мочи. Зашто је то било тако? Права поука јакобинских клубова и њихове пропasti је та да ви не можете да се надате да обновите морал на скали читаве нације када је сам идиом тог морала који желите да обновите на један начин стран огромној већини обичних људи, а на други начин интелектуалној елити. Покушај да се овај морал наметне терором – ст. Јустово решење – јесте очајничко средство оних који већ назиру ову чињеницу, или неће да је признају. (Ово, а *не* идеал јавне врлине, рађа, тако бих ја тврдио, тоталитаризам.) Разумети ово, значи суштински објаснити невољу свих оних присталица старије традиције врлина – од којих неки више чак не могу ни да препознају да су то они – који желе да поново успоставе врлине. Размотрите укратко само двоје од њих, Вилијама Кобета и Цејн Остин.

Кобет – „последњи човек старе Енглеске и први човек нове”, рекао је Маркс – залагао се за промену друштва као целине; Цејн Остин је покушавала да открије енклаве живота врлина унутар њега. Кобет се освртао на Енглеску свог детињства, затим на Енглеску пре олигархијског договора из 1688. и, још даље, на Енглеску пре реформације, посматрајући сваку фазу као фазу пропадања које је допирало до његових сопствених дана. Попут Цеферсона, Кобет је веровао да је ситни пољопривредник друштвени тип врлог човека. „Ако земљоделци не би били најврлији и најсрећнији од свих људи, у самој заједници би морало да делује нешто што би се супротстављало деловању природе” (*Political Register XXXIX*, 5. В 1821). Природа тако принуђује пољопривредника да он мора да буде практично мудар: „Сеоски дечак боље од филозофа познаје природу и особине свих животних ствари”. Када

Кобет говори о „филозофима”, он обично мисли на Малтуса и Адама Смита из *Бољастића народа*, јер се та књига читала у светлу Рикардовог учења. Врлине које Кобет нарочито хвали су недостатак зависти, љубав према слободи, истрајност и марљивост, патриотизам, интегритет и праведност. Оно „нешто што делује у заједници” што се супротставља тенденцији да се створи морална и срећна заједница јесте свепрожимајући утицај *pleonexie* (иако то није Кобетова реч) у облику зеленаштва (то је Кобетова реч) које су индивидуалистичка привреда и тржиште у којој су сама земља, рад и новац, сви трансформисани у робу, наметнули друштву. Управо због тога што се Кобет није зауставио на великој вододелници у људској историји, већ је гледао уназад на прошлост пре индивидуализма и моћи тржишта, пре онога што је Карл Поланђи назвао „великом трансформацијом”, Маркс је видео у Кобету његов особени значај за енглеску историју.

Насупрот њему, Џејн Остин идентификује ону друштвenu сферу у којој се може наставити упражњавање врлина. Она, наравно, није била слепа за економску стварност коју је Кобет нападао. Ми у свим њеним романима сазнамо однекујда откуда потиче новац главних јунака; видимо много економског себичњаштва, много *pleonexie* која је централна за Кобетову визију. И то толико много да ју је Дејвид Деишиз једном описао као „маркисту пре Маркса”. Њене јунакиње морају, ако хоће да опстану, да траже економску сигурност. Али, то није само због претње спољашњег економског света; већ због тога што је *штелос* њених јунакиња живот унутар одређене врсте брака и одређене врсте домаћинства чија је жижа тај брак. Њени романси су исто толико морална критика родитеља и старатеља колико и младих романтичара; јер, занесени млади могу да постану најгори родитељи и старатељи – блесава госпођа Бенет и неодговорни господин Бенет, на пример – ако не науче оно што треба да науче на путу ка браку. Али, зашто је брак толико значајан?

Коначно у 18-ом веку, када се производња изместила из домаћинства, жене више, највећим делом, не обављају посао који се не разликује много по врсти или радном односу од посла мушкараца, већ су, уместо тога, подељене у две класе: малу групу доконих жена које немају посао којим би испуниле дан и за које морају да се измисле занимања – фин ручни рад,

читање лоших романа и организоване прилике за оговарање, о којем онда и мушкарци и жене мисле као о „суштински женском” – и велику групу жена које су осуђене на тешко кућно диринчење или на тежак рад у млину или фабрици, или на проституцију. У време када се производња одвијала унутар домаћинства, неудата сестра или тетка је била користан и цењени члан домаћинства; „уседелица” (*spinster*), што не изненађује, ткала је (*spin*). Тек почетком 18-ог века овај израз је постао погрдан; и тек од тада жена која се не уда мора да се плаши осуде на диринчење као своју карактеристичну судбину. Отуда одбијање чак и лошег брака је веома храбар чин, чин који заузима централно место у радњи *Менсфилд парка*. Главно осећање које лежи у основи романа Џејн Остин је оно што је Д. В. Хардинг назвао њеном „регулисаном мржњом” према ставу друштва према неудатим женама: „Њена ћерка је уживала крајње необичну популарност за жену која није била нити млада, нити згодна, нити богата, нити удата. Госпођица Бејтс се налазила у најгорој невољи на свету, јер је уживала велики део јавне наклоности; а она није имала интелектуалну супериорност да се измири са собом или да уплаши оне који би, изражавајући своје спољашње поштовање према њој, да је мрзе. Њена младост је прошла беззначајно, а средину свог живота је посветила близи о болесној мајци и напору да изађе на крај са малим приходом. А, ипак, она је била срећна жена и жена којој се нико није обраћао без благонаклоности. Њена сопствена необична добра воља и задовољство су били овако чудотворни”. Госпођица Бејтс, примићете, изузетно је омиљена зато што је изузетно добра. Обично, ако нисте богати или лепи, или млади или удати, уопште задобићете спољашње поштовање само ако користите своју интелектуалну супериорност да заплашите оне који ће вас иначе презирати. Као што је, можемо да нагађамо, чинила Џејн Остин.

Када Џејн Остин говори о срећи, она то чини као аристотеловац. Гилберт Рајл је мислио да је њен аристотелизам – који је он сматрао кључем за морални карактер њених романа – можда потекао из читања Шефтсберија. К. С. Луис је са подједнаком оправданошћу видео у њој суштински хришћанског писца. Њено уједињење хришћанских и аристотеловских тема у одређеном друштвеном контексту чини Џејн Остин

последњим величим убедљивим имагинативним гласом традиције мишљења о врлинама и упражњавања врлина коју сам ја покушао да идентификујем. Она се тако окреће од 18-вековних конкурентских спискова врлина и обнавља телеволошку перспективу. Њене јунакиње траже добро тражећи своје сопствено добро у браку. Ограничена домаћинства Хајберија и Менсфилд парка морају да служе као сурогати за грчки град-државу и средњовековно краљевство.

Према томе, велики део онога што она говори о врлини и пороцима је скроз традиционално. Она хвали врлину друштвене пријатности, као што и Аристотел чини, иако она више цени – у својим писмима као и у својим романима – врлину љубазности која захтева искрену љубав према другим људима као таквим, а не само остављање утиска таквог односа оличеног у манирима. Она је, напослетку, хришћанка и, према томе, дубоко је сумњичава према пријатности која скрива недостатак праве љубазности. Она узноси практичну интелигенцију на аристотеловски начин и скрушеност на хришћански начин. Али, она никад само не понавља традицију; она је стално проширује и проширујући је, има три централне преокупације.

Прву сам већ запазио. Она је – и заиста, под претпоставком моралне климе њеног времена, она то мора да буде – преокупирана, на сасвим нови начин, фалсификатима врлине. Морал код Џејн Остин никад није пуко зауздавање и регулисање страсти; иако то тако може да се чини онима као што је Маријана Дешвуд, која се романтично идентификовала са владајућом страшћу и која на веома нехјумовски начин чини ум слугом страсти. Превасходна дужност морала је да васпитава страсти; али, спољашњи привид морала може увек да прикрије неваспитане страсти. И својевољност Маријане Дешвуд је својевољност жртве, док је површинска пристојност Хенрија и Мери Крофорд, заједно са њиховом елеганцијом и шармом, склона да упропasti друге, као и њих саме. Хенри Крофорд је *par excellence* дволичњак. Он се хвали својом способношћу да игра улоге и у једном разговору он сасвим разјашњава да он мисли да се *йосао свештеника* састоји у *сиварању* *йривида да је човек свештеник*. Сопство се скоро, ако не сасвим, растворило у презентацију сопства, али оно што је у Гофмановом друштвеном свету постало *йрави*

облик сопства још увек је у свету Џејн Остин симптом по-роха.

Пандан преокупацији Џејн Остин фалсификатима је централно место које она придаје самосазнању, и то хришћанској пре него сократском самосазнању до којег се може доћи само кроз неку врсту покајања. У четири од њених шест великих романа постоји сцена препознавања у којој су особа коју јунак или јунакиња препознају они сами. „До овог тренутка никад нисам познавала себе”, каже Елизабет Бенет. „Како разумети обмане које је она сама тако примењивала и живела у складу с њима!”, размишља Ема. Самоспознаја је за Џејн Остин и интелектуална и морална врлина и тесно је повезана са другом врлином коју Џејн Остин сматра централном и која је релативно нова у списку врлина.

Када је Кјеркегор супротставио етички и естетски начин живота у *Enten-Eller*, он је тврдио да је естетски живот такав живот у којем се људски живот распада у низ посебних садашњих тренутака и у којем се јединство људског живота губи из видокруга. Насупрот томе, у етичком животу ангажмани и одговорности према будућности који произилазе из прошлих епизода у којима су преузете обавезе и дугови, тако уједињују садашњост са прошлешћу и будућешћу да људски живот чине јединственим. Јединство на које се позива Кјеркегор је оно приповедно јединство чије сам централно место у животу врлина идентификовао у претходном поглављу. До времена у којем Џејн Остин пише, то јединство се више не може третирати као пукава претпоставка или контекст за моралан живот. Оно само се мора континуирано реафирмисати и његова реафирмација на делу, пре него на речима, јесте врлина коју Џејн Остин зове постојаношћу. Ова постојаност је кључна у бар два романа, *Менсфилд парку* и *Наћоварању*, и у сваком од њих је она централна врлина јунакиње. Постојаност, те речи Џејн Остин убедљиво ставља у уста Ен Елиот у потоњем роману, јесте врлина коју су жене склоније да упражњавају него мушкарци. А без постојаности, све друге врлине у извесној мери губе своју суштину. Постојаност је појачана и она појачава хришћанску врлину стрпљења, али она није исто што и стрпљење, баш као што стрпљење, које је појачано и које појачава аристотеловску врлину храбrosti, није исто што и храброст. Јер, као што стрпљење

нужно укључује такво препознавање суштине света које храброст нужно не захтева, тако постојаност захтева препознавање одређене врсте претње интегритету личности у карактеристично модерном друштвеном свету, што је препознавање које стрпљење нужно не захтева.

Није случајно да су две јунакиње које најупадљивије показују постојаност мање шарманте од других јунакиња Џејн Остин, а једну од њих, Фани Прајс, многи критичари су нашли апсолутно несимпатичном. Али, Фанин недостатак шарма је кључан за намере Џејн Остин. Јер, шарм је карактеристично модерна особина коју они којима недостаје или симулирају врлине, употребљавају да се пробију у ситуацијама карактеристично модерног друштвеног живота. Ками је једном дефинисао шарм као особину која обезбеђује одговор „Да“ пре него што је било које питање постављено. А шарм једне Елизабет Бенет, или, чак, једне Еме може да нас заведе, ма колико био истински привлачан, у нашем просуђивању њиховог карактера. Фани је без шарма; она има само врлине, аутентичне врлине, да је заштите и када се она супротставља свом старатељу серу Томасу Бертраму и одбија да се уда за Хенрија Крофорда, она то може да учини само због онога што постојаност захтева. Таквим одбијањем, опасност да изгуби душу, она претпоставља награди да задобије оно што би за њу био читав свет. Она следи врлину због извесне врсте среће, а не због користи. Џејн Остин кроз Фани Прајс одбија оне алтернативне спискове врлина које налазимо код Дејвида Хјума или Бенџамина Франклина.

Морално становиште Џејн Остин и приповедни облик њених романа се поклапају. Форма њених романа је форма ироничне комедије. Џејн Остин пише пре комедију него трагедију због истог разлога као и Данте; она је хришћанка и она препознаје *штелос* људског живота имплицитан у његовом свакодневном облику. Њена иронија почива у начину на који она чини да њени ликови и њени читаоци виде и кажу више и друго него што су намеравали, тако да се они и ми коригујемо. Врлине и штете и зла која ће само врлине савладати, пружају структуру и животу у којем се тај *штелос* може постићи и приповести у којој се прича о таквом животу може развити. Још једном се испоставља да било које специфично објашњење врлина претпоставља подједнако специфично об-

јашњење приповедне структуре и јединства људског живота, и обратно.

Цејн Остин је на кључни начин – заједно са Кобетом и Јакобинцима – последњи велики представник класичне традиције врлина. Каснијим генерацијама је било лако да не разумеју њен значај као моралисте зато што је она, напослетку, ипак била романописац. И она се њима није чинила „само” као прозни писац већ као прозни писац који се бавио веома ограниченим друштвеним светом. Оно што они нису приметили и чему треба да нас научи јукстапозиција њених увида са Кобетовим и јакобинским јесте то да запазимо да и у њено сопствено време, и касније, живот врлина је нужно на располагању имао само веома ограничен културни и друштвени простор. У највећем делу јавног и приватног света, класичне и средњовековне врлине су надомештене слабашним заменама модерног морала. Наравно, када кажем да је на кључни начин Цејн Остин последњи представник класичне традиције, ја не мислим да порекнем да она има *било какве* наследнике. Киплинг је, у једној краткој причи која се сада ретко чита, добро увиђајући, ставио у уста једном свом лицу то да је она била мајка – боље би било баба – Хенрија Цејмса. Али, Цејмс пише о свету у којем је – прогрес његових сопствених романа о томе сведочи – суштина морала све више неухватљива. Ова неухватљивост мења карактер и приватног и јавног живота. Оно на шта ће се он свести у јавном животу нарочито зависи од судбине схватања једне одређене врлине, правде. Према томе, сада ћу се бавити питањем: шта се десило са нашим схватањем правде.

17. ПРАВДА КАО ВРЛИНА: ПРОМЕНА СХВАТАЊА

Када је Аристотел хвалио правду као прву врлину политичког живота, он је то радио тако што је сугерирао да заједници којој недостаје практично слагање о схватању правде мора, такође, да недостаје нужна основа за политичку заједницу. Према томе, недостатак овакве основе мора да угрожава наше сопствено друштво. Јер, исход те историје, чије сам неке аспекте скицирао у претходном поглављу, није само неспособност да се сложимо о списку врлина и, чак, још фундаменталнија неспособност, да се сложимо о релативном значају појмова врлине унутар моралне схеме у којој појмови права и користи такође имају своје кључно место. Он се, такође, састоји у неспособности да се сложимо о садржају и природи одређених врлина. Јер пошто се врлина сада уопште схвата као диспозиција или осећање које ће у нама изазвати покоравање одређеним правилима, слагање око тога која су та релевантна правила је увек предуслов за слагање око природе и садржаја одређених врлина. Али, то претходно слагање о правилима је, као што сам нагласио у претходном делу ове књиге, нешто што наша индивидуалистичка култура не може да обезбеди. Нигде то није израженије и нигде последице нису опасније него у случају правде. Свакодневни живот је пројет базичним контроверзама и оне се не могу рационално решити. Размотрите једну такву контроверзу која је ендемска у политици Сједињених Држава данас – ја је представљам у облику расправе између

два идеално типска карактера које сам немаштовито назвао „А” и „Б”.

Особа А, која може поседовати радњу или бити полицајац или грађевински радник, борила се да од своје зараде довољно уштеди да купи малу кућу, да пошаље своју децу на локални колеџ, да плати неку посебну врсту медицинских услуга за своје родитеље. Она се сада налази у ситуацији да су сви њени планови угрожени растом пореза. Она сматра да је таква претња њеним плановим *неправедна*; она тврди да полаже право на оно што је зарадила и да нико други нема право да јој одузме оно што је она легитимно стекла и што је праведно њено. Она намерава да гласа за политичког кандидата који ће бранити њено власништво, њене планове и њено схватање правде.

Особа Б, која може бити члан једне од слободних делатности, или социјални радник, или неко ко је наследио богатство, запањена је произвољношћу неједнакости у расподели богатства, дохотка и могућности. Она је, чак, још више запањена немогућношћу сиромашних и хендикепираних да значајно поправе своје сопствено стање које је последица неједнакости у дистрибуцији моћи. Она сматра да су обе ове врсте неједнакости *неправедне* и да стално производе даљу неправду. Уопштеније, она верује да све неједнакости треба оправдати и да је једино могуће оправдање за неједнакост побољшање положаја сиромашних и хендикепираних – тако што ће се, на пример, подстицати економски раст. Она закључује да је у садашњим околностима редистрибутивно опорезивање из којег ће се финансирати држава благостања и социјалне службе, оно што правда захтева. Она намерава да гласа за оне политичке кандидате који ће бранити политику редистрибутивног опорезивања и њено схватање правде.

Јасно је да ће се у постојећим околностима нашег друштвеног и политичког поретка особе А и Б разилазити око политике и политичара. Али, *морају* ли оне толико да се разилазе? Чини се да је одговор тај да под одређеним економским условима њихово неслагање не мора да се манифестије на нивоу политичког конфликта. Ако особе А и Б припадају друштву чији су економски ресурси такви, или се бар верује да су такви, да јавни редистрибутивни планови особе Б могу да се спроведу бар у некој мери а да се не угрозе приватни животни планови особе А, особе А и Б би могле за неко вре-

ме да гласају за исте политичаре и за исту политику. И заиста, оне би повремено могле да буду једна иста особа. Али, ако су, или је дошло до тога да су, економске околности такве да се планови особе А морају жртвовати плановима особе Б, или обрнуто, онда одмах постаје јасно да особе А и Б имају схватања правде која нису само међусобно логички инкомпабилна већ се они – као уверења страна у контроверзама које сам разматрао у другом поглављу – позивају на разматрања која су несамерљива са онима које је изнела супарничка страна.

Није тешко препознати логичку инкомпабилност. Особа А сматра да принципи праведног стицања и овлашћења ограничавају редистрибутивне могућности. Ако је последица примене принципа праведног стицања и овлашћења упадљива неједнакост, толерисање такве неједнакости је цена која мора да се плати за правду. Особа Б сматра да принципи праведне расподеле ограничавају легитимно стицање и овлашћење. Ако последице примене принципа праведне расподеле ометају – помоћу опорезивања или таквих средстава као што је давање права над приватном својином за јавне сврхе – оно што се до сада сматрало у овом друштвеном поретку легитимним стицањем и овлашћењем, толерисање таквог ометања јесте цена која мора да се плати за правду. Успут можемо да приметимо – то ће бити значајно касније – да и у случају принципа особе А и принципа особе Б цену правде за једну особу или групу особа увек плаћа неко други. Тако различите препознатљиве друштвене групе имају интерес да прихвате један од принципа и да одбаце други. Ниједан принцип није друштвено или политички неутралан.

Штавише, није реч само о томе да особе А и Б излажу принципе који дају инкомпабилне практичне закључке. Врста појма у смислу којег један формулише своју претензију се тако разликује од појма другог да питање како ће се и да ли ће се расправа између њих рационално разрешити почиње да ствара тешкоће. Јер, особа А тежи да утемељи појам правде у неком објашњењу онога на шта и како дата особа има право на основу онога што је стекла и зарадила; особа Б тежи да утемељи појам правде у неком објашњењу једнакости претензија сваке особе на поштовање њених основних потреба и на средства којима ће се те потребе задовољити.

Суочена са датим власништвом или ресурсом, особа А ће бити склона да тврди да је то праведно његово зато што га он поседује – он га је легитимно стекао, он га је зарадио; особа Б ће бити склона да тврди да оно треба праведно да буде туђе зато што је тим другима оно много потребније и ако га они не буду имали, њихове основне потребе неће бити задовољене. Али, наша плуралистичка култура нема метод за одмеравање, нема рационални критеријум за одлучивање између ових претензија заснованих на легитимном овлашћењу наспрот претензијама заснованих на потреби. Тако су ове две врсте претензија, заиста, као што сам и сугерисао, несамерљиве и метафора „одмеравања“ моралних претензија није само неадекватна већ и погрешна.

У овом тренутку скорашиња аналитичка филозофија морала тврди значајне ствари. Она покушава да пружи рационалне принципе на које се могу позвати стране у спору са сукобљеним интересима. А два најистакнутија недавна покушаја да се овај пројекат спроведе су посебно релевантна за расправу између особа А и Б. Наиме, објашњење правде Роберта Нозика (1974) бар је у некој великој мери рационална артикулација кључних елемената у позицији особе А, док је објашњење Џона Ролса (1971) на исти начин рационална артикулација кључних елемената у позицији особе Б. Тако, ако су филозофска разматрана било Нозика било Ролса рационално убедљива, спор између особа А и Б ће се рационално разрешити овако или онако и моја сопствена карактеризација ове распре ће се као последица тога испоставити као свим погрешна.

Почећу Ролсовим објашњењем. Ролс тврди да су принципи правде они које би изабрао рационални субјект „који се налази иза вела незнაња“ (стр. 136), тако да он не зна које ће место у друштву заузимати – то јест, која ће бити његова класа или статус, какве ће таленте и способности имати, какво ће схватање добра или његови циљеви у животу бити, какав ће бити његов темперамент и у којој врсти економског, политичког, културног или друштвеног поретка ће живети. Ролс тврди да ће било који рационални субјект тако ситуиран дефинисати праведну расподелу добра у *било ком* друштвеном поретку у смислу два принципа и правила за додељивање приоритета када се ова два принципа сукобљавају.

Први принцип гласи: „Свака особа има подједнако право на најекстензивнији тотални систем подједнаких основних слобода компатибилних са сличним системом слободе за све”. Други принцип гласи: „Друштвене и економске неједнакости треба уредити тако да оне и (а) највише доприносе највише хендикепираним у сагласности са принципом заједничких уштеда принцип заједничких уштеда омогућује праведно инвестирање у интересу будућих генерација и (б) да су повезане са службама и странкама отвореним за све под условима праведне једнакости могућности” (стр. 302). Први принцип има приоритет над другим; слободу треба ограничiti само зарад слободе. И уопште, правда има приоритет над ефикасношћу. Тако Ролс стиже до свог општег схватања: „Сва друштвена примарна добра – слобода и могућности, приход и богатство и основе за самопоштовање – треба расподелити подједнако осим у случају да неједнака расподела било ког или свих од ових добара користи највише хендикепираним” (стр. 303).

Многи Ролсови критичари су усмерили своју пажњу на начин на који Ролс изводи свој принцип правде из свог навођења почетног положаја рационалног субјекта „смештеног иза вела незнაња”. Ови критичари су изрекли више убедљивих примедаба, али ја не намеравам да се бавим њима, ако ни због чега другог, а оно због тога што ја не сматрам да би рационални субјект у некој *шаквој* ситуацији као што је она иза вела незнанја само изабрао неки *шакав* принцип правде какав Ролс формулише већ и да би *само* рационални субјект у таквој једној ситуацији изабрао такве принципе. Ова примедба ће касније у мојој аргументацији постати значајна. Међутим, за сада ћу је занемарити да бих се позабавио карактеризацијом Нозиковог гледишта.

Нозик тврди да „ако би свет био у потпуности праведан” (стр. 151), једини људи који би имали право да имају било шта, тј. да га присвоје зарад употребе како они и само они желе, били би људи који су праведно стекли оно што имају неким праведним чином извornог стицања и они који су праведно стекли оно што имају неким праведним чином преноса од неког другог који је то стекао било неким праведним чином извornog стицања било неким праведним преносом... итд. Другим речима, оправдан одговор на питање „Зашто имате пра-

во да користите ту школјку како желите?” биће или „Подигао сам је са морске обале где она није припадала никоме и где је било мноштво других за сваког другог” (праведан чин изворног стицања), или „Неко други ју је подигао са морске обале и слободно ју је продао или дао некоме... некоме... који ју је слободно продао или дао мени” (низ праведних чинова преноса). Из Нозиковог гледишта, како је он сам одмах приметио, следи ово: „Потпуни принцип дистрибутивне правде би једноставно гласио тако да је расподела праведна ако свако има право на власништво које поседује под важењем принципа те расподеле” (стр. 153).

Нозик изводи ове закључке из премиса о неотуђивим правима сваког појединца, премиса за које он сâм не наводи аргументе. Као и у случају Ролса, ја не желим да се расправљам са Нозиковим извођењем његових принципа из његових премиса; уместо тога, још једном желим да нагласим да се *само* из таквих премиса рационално могу извести такви принципи. То значи да и у случају Нозиковог објашњења правде и у случају Ролсовог објашњења правде проблеми које ја желим да истакнем се не тичу кохерентности унутрашње структуре њихових аргумента. И заиста, мој сопствени аргумент захтева да њиховим објашњењима не недостаје таква кохерентност.

Ја желим да тврдим три ствари: прво, да инкомпатибилност Ролсовог и Нозиковог објашњења до одређене мере истински одражава инкомпатибилност позиција особа А и Б и да бар у тој мери Ролс и Нозик успешно артикулишу на нивоу филозофије морала неслагање таквих обичних нефилозофских грађана као што су особе А и Б; али, да Ролс и Нозик, такође, репродукују ону исту врсту инкомпатибилности и несамерљивости на нивоу филозофског аргумента које су учиниле да је расправа особа А и Б нерешива на нивоу друштвеног конфликта; и друго, да, упркос томе, постоји један елемент у позицији и особе А и особе Б који не захватају ни Ролсово нити Нозиково објашњење, елемент који преживљава из старије класичне традиције у којој су врлине биле централне. Када размишљамо о обе ове примедбе, јавља се и трећа: наиме, да у њиховом споју имамо значајан кључ за друштвене претпоставке које Ролс и Нозик у некој мери деле.

За Ролса је, у ствари, примаран принцип једнакости с обзиром на потребе. Његово схватање „најгорег стојећег“ дела заједнице је схватање оних чије су потребе најозбиљније с обзиром на њихов доходак, богатство и друга добра. За Нозика је примаран принцип једнакости с обзиром на овлашћење. За Ролса је ирелевантно како су они који су у тешкој невољи дошли у то стање; правда се састоји од садашњих образца расподеле за коју је прошлост ирелевантна. За Нозика је релевантан само доказ о ономе што смо легитимно стекли у прошлости; садашњи обрасци расподеле сами по себи морају бити ирелевантни за *правду* (иако не можда за љубазности или великолудност). Рећи само оволико, довољно објашњава колико је Ролс близак особи Б и колико је Нозик близак особи А. Јер, особа А се позивала против дистрибутивних закона на правду овлашћења, а особа Б се позивала против закона овлашћења на правду која узима у обзир потребе. Ипак је, такође, одмах јасно не само да су Ролсови приоритети инкомпабилни са Нозиковим на начин који је паралелан оном на који је позиција особе Б инкомпабилна са позицијом особе А, већ и то да је Ролсова позиција несамерљива са Нозиковом на начин који је слично паралелан оном на који је позиција особе Б несамерљива са позицијом особе А. Јер, како се тврђа која даје приоритет једнакости потреба може рационално упоредити са оном која даје приоритет овлашћењима? Ако би Ролс тврдио да било ко иза вела незнања, који није знао да ли ће се и како ће се његове потребе задовољити, нити каква би његова овлашћења била, треба рационално да даје предност принципу који уважава потребе пред принципом који уважава овлашћења, позивајући се, можда, на принципе теорије рационалне одлуке, непосредан одговор би морао да буде не само то да се *ми никад* не налазимо иза таквог вела незнања и већ да то, такође, оставља неоспореном Нозикову премису о неотуђивим правима. И ако би Нозик тврдио да би било који дистрибутивни принцип, ако би био наметнут, кршио слободу на коју свако од нас има право – као што он заиста и тврди – непосредан одговор мора бити тај да, тумачећи тако неповредивост основних права, он заобилази питање у корист свог сопственог аргумента и оставља неоспореним Ролсове премисе.

Ипак, постоји нешто значајно, иако негативно, што Ролсо објашњење дели са Нозиковим. Ниједан од њих се не по-

зива на заслугу у свом објашњењу правде, нити би они могли доследно то да ураде. А, ипак, и особа А и особа Б су се заиста позивале на то – а овде обавезно треба приметити да особе „А“ и „Б“ нису имена мојих сопствених пукних произвољних конструкција; њихови аргументи верно репродукују, на пример, добар део онога што се стварно рекло у недавним фискалним дебатама у Калифорнији, Њу Џерсију и другде. Оно на шта се особа А жали у своју сопствену корист није само то да она има право на оно што је она зарадила већ и да то заслужује на основу свог живота посвећеног тешком раду; оно на шта се особа Б жали у корист сиромашних и хендикепираних јесте да су њихово сиромаштво и хендикепираност *незаслужени* и, према томе, неосновани. И оно што се чини јасним у случају пандана из реалног живота, тј. у случају особа А и Б, јесте то да њихово позивање на заслугу је оно што чини да оне снажно осећају да се оне жале на неправду пре него на неку другу врста зла или повреде.

Нити Ролсово објашњење нити Нозиково не додељују ово централно место, или заиста било какво место, заслузи у тврђњама о правди и неправди. Ролс (стр. 310) дозвољава да здраворазумска схватања правде њу повезују са заслугом, али тврди, прво, да ми не знамо шта било ко заслужује док већ не формулишемо правила правде (и тако не можемо да заснивамо своје разумевање правде на заслузи) и, друго, да када смо формулисали правила правде, испоставља се да ту уопште није реч о заслузи већ само о легитимним очекивањима. Он, takoђe, тврди да би покушај да применимо појмове заслуге био неизводљив – у овом тренутку се на његовим страцима појављује Хјумов дух.

Нозик је мање експлицитан, али његова схема, која је искључиво заснована на овлашћењима, не може да дозволи постојање никаквог места за заслугу. Он заиста на једном месту разматра могућност тог принципа за исправљање неправде, али оно што он пише о томе је толико провизорно и криптично да нам то не даје никакве могућности за допуну његовог општег становишта. У сваком случају, јасно је да се и за Нозика и за Ролса друштво састоји од појединача од којих сваки има свој сопствени интерес, које онда треба ујединити и формулисати заједничка правила живота. У Нозиковом случају, постоји додатно негативно ограничење скупа

основних права. У Ролсовом случају, једина ограничења су ограничења разборите рационалности. Тако су у оба случаја појединци примарни, а друштво секундарно и идентификација појединачних интереса претходи и независна је од конструкције било каквих моралних или друштвених веза између њих. Али, ми смо већ видели да појам заслуге само припада контексту заједнице чија је примарна спона заједничко разумевање и добра за человека и добра те заједнице и где појединци формулишу своје примарне интересе позивајући се на та добра. Ролс експлицира претпоставку овог гледишта да ми морамо да очекујемо неслагање са другима око тога шта чини човеков добар живот и, према томе, морамо да искључимо свако његово схватање ако желимо да из своје формулатије изведемо принципе правде. У обзир треба узети само она добра за која је заинтересован свако, без обзира на то какво било његово схватање доброг живота. И у Нозиковом аргументу појам заједнице који је неопходан да би се појам заслуге применио, једноставно не постоји. Разумети ово, значи разјаснити још две тачке.

Прва се тиче заједничких Ролсовых и Нозиковых друштвених претпоставки. Њих сачињава замисао, коју деле оба становишта, да ми личимо на бродоломнике на пустом острву са групом других појединача који су међусобно странци. Оно што треба формулisати јесу правила која ће максимално обезбедити сваког од нас у таквој ситуацији. Нозикова премиса која се тиче права уводи строг скуп ограничења; ми од почетка знамо да су одређене врсте међусобне интерференције апсолутно забрањене. Али, постоји граница веза између нас, граница коју постављају наши приватни и конкурентски интереси. Ово индивидуалистичко гледиште има, наравно, као што сам раније приметио, угледно порекло: Хобс, Лок (чија становишта Нозик третира са великим поштовањем), Макијавели и други. И оно у себи садржи извесну ноту реалистичког гледања на модерно друштво; и заиста, модерно друштво је често, бар на површини, само скуп странаца од којих сваки следи своје сопствене интересе под минималним ограничењима. Наравно, ми још увек, чак и у модерном друштву, мислимо да је тешко овако размишљати о породицама, колецијама и другим истинским заједницама; али, чак и наше размишљање о њима је напао растући степен индивидуа-

листичких схватања, нарочито у судовима. Тако Ролс и Нозик веома снажно артикулишу заједничко уверење које улазак у друштвени живот представља – бар идеално – као добровољни чин бар потенцијално рационалних појединача са претходним интересима који морају да поставе питање: „У какав друштвени уговор са другима је за мене разумно да уђем?“ Не изненађује да је последица овога та да њихова гледишта искључују било какав приказ људске заједнице у којем би појам заслуге доприносима заједничким задацима те заједнице у остваривању заједничких добара могао да пружи основу за просуђивање врлине и неправде.

Заслуга је, такође, искључена и на други начин. Приметио сам како Ролсови дистрибутивни принципи искључују потивање на прошлост и тако на тврђење о заслузима заснованој на прошлим поступцима и патњама. Нозик такође искључује прошлост на којој би се могле засновати овакве тврдње, тако што легитимност овлашћења сматра јединим разлогом за интересовање за прошлост у вези с правдом. Оно што ово чини значајним је то да Нозиково објашњење служи интересу одређене митологије о прошлости управо на онај начин на који је он искључује из свог гледишта. Централно место у Нозиковом објашњењу заузима теза да се порекло свих легитимних овлашћења може пратити све до легитимних чинова изврног стицања. Али, ако је то тако, онда, у ствари, има веома мало, а у неким великим деловима света *нимало*, легитимних овлашћења. Приватни власници модерног света нису легитимни наследници локовских појединача који су на квазилоковски начин („квази“ да би се узела у обзир Нозикова преправка Лока) изврнно стекли своје власништво; они су наследници оних који су, на пример, укради и насилио укради заједничко земљиште Енглеске од обичних људи, огромне делове Северне Америке од америчких Индијанаца, велики део Ирске од Ираца и које је Пруска одузела од изврнно ненемачких Пруса. Ово је историјска стварност која се идеолошки крије иза било које локовске тезе. Тако недостатак било каквог принципа исправљања неправде није неко неважно споредно питање за тезу каква је Нозикова; он тежи да поништи целу теорију – чак и ако бисмо постиснули надмоћне примедбе на било каква веровања у неотуђива људска права.

Особе А и Б се разликују од Ролса и Нозика по цену недоследности. Свака од њих, када повезује, било са Ролсовим било са Нозиковим принципима, позивање на заслугу, показује приврженост старијем, традиционалнијем, више аристотеловском и хришћанском схваташтву правде. Тако је ова недоследност данак резидуалној моћи и утицају традиције, моћи и утицају који потичу из два различита извора. У појмовном *melange* данашње моралне теорије и праксе још увек се могу наћи фрагменти традиције – највећим делом појмови врлине – поред карактеристично модерних и индивидуалистичких појмова као што су појмови права или користи. Али традиција такође опстаје у много мање фрагментираном и много мање искривљеном облику у животу извесних заједница чије су историјске везе са њиховом прошлочију снажне. Тако се старија морална традиција може уочити у Сједињеним Државама и другде – међу, на пример, неким католичким Ирцима, неким православним Грцима и неким ортодоксним Јеврејима, а све су то заједнице које су наследиле своју моралну традицију не само кроз своју религију већ такође и из структуре села и сеоских домаћинстава у којима су њихови непосредни преци живели на маргинама модерне Европе. Штавише, било би погрешно закључити из мог нагласка на средњовековном наслеђу да протестантизам није у неким областима постао носилац ове исте моралне традиције; на пример, у Шкотској, Аристotelове *Никомахова етика* и *Политика* су биле секуларни морални текстови на универзитетима и срећно су коегзистирали са калвинистичком теологијом која је често другде била непријатељска према њима све до 1690. и касније. А данас још увек постоје и црне и беле протестантске заједнице у Сједињеним Државама, нарочито можда оне које се налазе или потичу са Југа, које ће у традицији врлина препознати кључни део свог сопственог културног наслеђа.

Међутим, чак и у оваквим заједницама потреба да су уђе у јавну расправу појачава учешће у поменутом културном *melange* у потрази за заједничком залихом појмова и норми које сви могу да употребљавају и на које сви могу да се позивају. Сходно томе, приврженост оваквих маргиналних заједница традицији константно се излаже опасности да нестане, и то у потрази за оним што је, ако је моја аргументација исправ-

на, пуки привид. Јер, оно што је показала анализа позиција особа А и Б још једном открива да ми имамо сувише много диспаратних и ривалских моралних појмова, у овом случају ривалских и диспаратних појмова правде, и да нам морални ресурси наше културе не омогућавају да рационално решимо спор између њих. Филозофија морала, онако како се она доминантно разумева, тако верно одражава расправе и неслагање у култури да испада да су њене контроверзе подједнако неразрешиве као што су то и саме политичке и моралне расправе.

Из тога следи да се наше друштво не може надати да оствари морални консензус. Услед сасвим немарксистичких разлога Маркс је био у праву када се спорио са енглеским синдикалистима из 1860-их година да су позивања на правду бе смислена, јер су ривалске групе имале различита ривалска схватања правде. Маркс је наравно грешио када је претпостављао да су неслагања око правде пуки секундарни феномени, да она само одражавају интересе супротстављених економских класа. Схватања правде и приврженост оваквим схватањима делимично конституишу живот друштвених група и економски интереси су често дефинисани у смислу оваквих схватања, а не обрнуто. Ипак, Маркс је фундаментално био у праву када је у срцу модерне друштвене структуре видео конфликт, а не консензус. Ми не само да сувише много живимо у складу са разноврсношћу и многострукотошћу фрагментираних појмова; ми њих употребљавамо да истовремено изразимо ривалске и инкомпабилне друштвене идеале и политике и из њих добијамо плуралистичку политичку репортику чија је функција да сакрије дубину наших сукоба.

Одавде следе значајни закључци за уставну теорију. Либерални писци, као што је Роналд Дворкин, позивају нас да у функцији Врховног суда видимо позивање на скуп конзистентних принципа, чији највећи део, а можда и сви, има морални значај, у чијем светлу треба процењивати одређене законе и одређене одлуке. Они који се придржавају оваквог гледишта морају да мисле да су извесне одлуке Врховног суда неадекватне у светлу ових претпостављених принципа. Врсту одлуке коју имам на уму представља случај *Bakke* у којем су чланови суда заступали, на први поглед, јако инкомпабилна гледишта, а господин Цастис Пауел, који је написао

одлуку, заступао је оба становишта. Али, ако је моја аргументација исправна, једна функција Врховног суда мора бити одржавање мира између ривалских друштвених група које су одане супротстављеним и инкомпабилним принципима правде, поштено и непристрасно пресуђујући. Тако је Врховни суд, у случају *Bakke*, истовремено забранио прецизне етничке квоте приликом уписа на колеџе и универзитетете, али је дозволио дискриминацију у корист претходно хендикапираних мањинских група. Покушајте да замислите скуп конзистентних принципа који лежи у основи једне овакве одлуке и до-мишљатост ће вам можда дозволити, а можда и неће, да сматрате да суд није крив за формалну недоследност. Али, чак и овакав покушај значи не видети суштину. Врховни суд је у случају *Bakke*, а повремено и у другим случајевима, играо улогу миротворца или чувара примирја налазећи свој пут кроз беспуће конфликта, а није се позивао на заједничке моралне прве принципе. Јер, наше друштво као целина једноставно их нема.

Из овога следи да модерна политика не може да буде ствар аутентичног моралног консензуса. И она то и није. Модерна политика је грађански рат који се води другим средствима и случај *Bakke* је један случај чији су преци били у Гетисбургу и Шајлоу. Истину о овој ствари је изрекао Адам Фергусон: „Ми не треба да очекујемо да закони било које државе буду формулисани као моралне поуке... Закони, било грађански било политички, средства су политике која треба да помири претензије странака и да обезбеди друштвени мир. Ово средство се прилагођава посебним околностима...” (*Принципи моралне и љолијитичке науке II*. 144). Према томе, природу једног друштва не треба дешифровати само из његових закона, већ из закона који се схватају као показатељи његових сукоба. Оно што наши закони показују јесу мера и степен у којем се конфликти морају сузбити.

Ипак, ако је то тако, напуштена је још једна врлина. Патриотизам више не може да буде оно што је био зато што нам недостаје најпотпуније значење речи *patria*. Моја поента се не сме побркati са тривијалним либералним одбацивањем патриотизма. Либерали су често – не увек – заузимали негативан или, чак, непријатељски став према патриотизму, делимично због тога што они прихватају вредности које они

сматрају универзалним, а не локалним и партикуларним, а делимично због оправдане сумње да је у модерном свету патриотизам често фасада иза које се крију шовинизам и империјализам. Али, ја сада не инсистирам на томе да ли је патриотизам добар или лош као осећање, већ указујем на то да пракса патриотизма у развијеним друштвима више не може да буде онаква каква је некад била. У било ком друштву у којем влада не изражава или не представља моралну заједницу грађана, већ је, уместо тога, скуп институционалних аранжмана за наметање бирократског јединства друштву којем недостаје аутентичан морални консензус, природа политичке обавезе постаје систематски нејасна. Патриотизам јесте или је био врлина која се заснивала на првенственој привржености политичкој и моралној заједници, а тек секундарно влади те заједнице; али се карактеристично упражњавала у извршавању одговорности према тој и у таквој влади. Међутим, када измењена природа владе и недостатак моралног консензуса у друштву доведу у питање однос владе према моралној заједници, тешко се више има било какво јасно, једноставно и преносиво схватање патриотизма. Оданост својој земљи, својој заједници – која стално остаје централна врлина – одаваја се од послушности влади која случајно влада мноме.

Баш као што се ово схватање нестанка патриотизма не сме бркati са либералном критиком моралног партикуларизма, исто се тако ово нужно дистанцирање моралног сопства од влада модерних држава не сме побркati са било каквом анархистичком критиком државе. Ништа у мојој аргументацији не сугерише, а камоли да имплицира, било какве добре разлоге за одбацивање извесних облика владе као нужних и легитимних; оно што мој аргумент стварно повлачи јесто то да модерна држава није такав облик владе. Мора бити јасно, из претходних делова моје аргументације, да је традиција врлина у завади са централним особинама модерног економског поретка и нарочито са његовим индивидуализмом, његовом грамзвишћу и његовим уздизањем вредности тржишта на централно друштвено место. Сада постаје јасно да она, такође, подразумева одбацивање модерног политичког поретка. Ово не значи да нема много задатака које још треба обавити, а који се могу извршити само у влади и кроз владу: треба одбранити, колико год је то могуће у модерној држави,

владавину права, треба се позабавити неправдом и неоправданом патњом, треба упражњавати великодушност и треба бранити слободу на начин који су понекад само могући кроз употребу владиних институција. Али, сваки одређени задатак, сваку одређену одговорност треба вредновати по њиховим сопственим заслугама. Модерну систематску политику, било либералну, конзервативну, радикалну или социјалистичку, једноставно треба одбацити са становишта аутентичног прихватања традиције врлина; јер, сама модерна политика изражава у својим институционалним формама систематско одбацање те традиције.

18. ТРАГАЊЕ ЗА ВРЛИНОМ: НИЧЕ ИЛИ АРИСТОТЕЛ, ТРОЦКИ И СВ. БЕНЕДИКТ

У 9. поглављу поставио сам отворено питање: Ниче или Аристотел? Аргументација која је довела до постављања тог питања имала је две средишње премисе. Прва је да се језик морала – и, према томе, такође у великом степену и упражњавање – данас налази у стању озбиљног нереда. Овај неред проистиче из преовлађујуће културне моћи идиома у којем се лоше изабрани концептуални фрагменти из различитих периода наше прошлости заједно употребљавају у приватним и јавним расправама које, пре свега, карактерише нерешив карактер контролервзи о којима се тако расправља и очигледна произвољност сваке од сукобљених страна.

Друга је да су филозофи морала, још од када је веровање у аристотеловску телесологију одбачено, покушавали да пруже неко алтернативно рационално секуларно објашњење природе и статуса морала, али су сви ови покушаји, колико год били различити и различитог степена импресивности, у ствари, пропали, а тај неуспех је најјасније увидео Ниче. У складу с тим, Ничеов негативан предлог да се са земљом сравне структуре наслеђених моралних уверења и аргумената је, без обзира на то да ли узимамо у обзир свакодневна морална веровање и аргументацију или, уместо тога, разматрамо конструкције филозофа морала, и упркос свом очају и грандиозности, уживао извесну плаузибилност – наравно, осим ако испада да је почетно одбацивање моралне традиције у којој средишње место заузима Аристотелово учење о врлина-

ма било погрешно схваћено и погрешно. Осим уколико се та традиција рационално не одбрани, Ничеов став би могао да буде ужасно плаузибилан.

Чак и у том случају није реч о томе да би у савременом свету било лако бити интелигентан ничеовац. Уобичајени ликови који се појављују у драмама о модерном друштвеном животу сувише добро оваплоћују појмове и облике моралних уверења и аргументата које би и један аристотеловац и један ничеовац морали заједнички да одбаце. Бирократски менажер, естета-манипулатор, терапеут, протестант и њихови бројни сродници играју скоро све постојеће културно препознатљиве улоге; појмови експертизе малобројних и моралног деловања сваког су претпоставке драма у којима играју ови ликови. Узвик да је цар го значио је мучити једну особу само зарад забаве свих осталих; изјава да скоро сви носе прње много ће мање, вероватно, бити популарна. Али, ничеовац би бар могао да се теши тиме да је непопуларно у *праву* – тј. осим ако се не испостави да је одбацивање аристотеловске традиције било погрешно.

Аристотеловска традиција је заузимала два особена места у мојој аргументацији: прво, зато што сам сугерисао да је велики део модерног морала разумљив само као скуп фрагментираних преживелих остатака из те традиције и да је заиста неспособност модерних филозофа морала да изведу своје пројекте анализе и оправдања морала тесно повезана са чињеницом да су појмови са којима они раде комбинација фрагментираних преживелих остатака и невероватних модерних изума; али, поред овога, одбацивање аристотеловске традиције је било одбацивање сасвим особене врсте морала у којем правила, тако предоминантна у модерним схватањима морала, имају своје место у широј схеми у којој врлине играју централну улогу; отуда убедљивост ничеовског одбацивања и побијања модерних морала правила, било утилитаристичке, било кантовске врсте, није нужно важила за ранију аристотеловску традицију.

Једна од мојих најважнијих тврдњи је та да је против те традиције ничеовска полемика сасвим неуспешна. Разлози за ову тврдњу се могу изложити на два различита начина. Први сам већ сугерисао у деветом поглављу; Ниче побеђује ако сви они које он сматра својим противницима пропадну. Дру-

ги ће можда морати да победе на основу рационалне снаге својих позитивних аргумената; али ако Ниче победи, он побеђује контумацијом.

Он не побеђује. У 14-ом и 15-ом поглављу сам скицирао рационалне аргументе који могу да одбране традицију у којој су аристотеловски морални и политички текстови канонски. Јер, ако би успели Ниче и ничеанци, ову традицију би требало оповргнути. Зашто се она не може оповргнути, најбоље показује разматрање другог начина на који се може заступати одбацивање Ничеових тврдњи. Ничеовски човек, *Übermensch*, човек који превазилази све границе, своје добро не налази нигде у савременом друштвеном свету већ само у свом сопственом унутрашњем свету који диктира његов сопствени нови закон и његову сопствену нову таблицу врлина. Зашто он никада не налази било које објективно добро које би имало ауторитет над њим у савременом друштвеном свету? Одговор није тежак: Ничеов портрет чини сасвим јасним да оном ко трансцендира све границе недостаје поштовање и односа и делатности. Размотрите део само једне примедбе (962) из *Воље за моћ*. „Велики човек – човек кога је природа направила и изумела у великом стилу – шта је он?... Ако не може да води, он иде сам; онда се може десити да зарежи на неке ствари које среће успут... њему не треба „саосећајно” срце већ слуге, оруђа; у својим односима са људима он увек жели да нешто *найрави* од њих. Он зна да су његове мисли несаопштиве: он сматра да је неукусно да буде разумљив свима; и када човек мисли да је он разумљив, он то обично није. Када не говори самом себи, он носи маску. Он радије лаже него што говори истину: то захтева више духа и *воље*. Унутар њега постоји самоћа која је неосетљива на хвалу или оптужбу, његова сопствена правда на коју нема призыва”.

Ова карактеризација „великог човека” је дубоко укорењена у Ничеовом ставу да је морал европског друштва од грчког архајског доба био само низ прерушавања воље за моћ и да се аргумент у прилог објективности оваквог морала не може рационално подржати. Зато се велики човек не може упуститити у односе који су посредованi позивањем на заједничке стандарде или врлине или добра; он је свој сопствени једини ауторитет и његови односи са другима морају да буду упражњавање тог ауторитета. Али ми сада јасно можемо да

видимо да му, ако се објашњење врлина које сам ја бранио може подржати, изолација и самопреокупирањост „великог човека” намећу терет да буде свој сопствени самодовољни морални ауторитет. Јер, ако се схватање добра мора изложити у смислу таквих појмова какви су појмови праксе, приповедног јединства људског живота и моралне традиције, онда се добра, а са њима и једини разлози за ауторитет закона и врлина, могу открити само ступањем у оне односе који конституишу заједнице чија је централна спона заједничка визија и разумевање добра. Пресећи себи могућност да учествујемо у заједничкој активности у којој човек од самог почетка мора послушно као шегрт да научи да се изолује од заједнице које своју суштину и сврху имају у оваквим активностима значиће да онемогућимо себи да нађемо било какво добро изван себе. То ће значити осуду на морални солипсизам који сачињава ничеовску величину. Отуда ми морамо да закључимо да Ничеов аргумент не побеђује контумацијом против аристотеловске традиције већ, такође, и можда још значајније, тек из перспективе ове традиције ми можемо најбоље да разумемо грешке које се налазе у срцу ничеовске позиције.

Привлачност Ничеове позиције лежи у њеном очигледном поштењу. Када сам заступао аргументацију у прилог поправљеног и реформулисаног емотивизма, изгледало је да је последица прихваташа истине емотивизма та да поштен човек не би желео више да наставља да употребљава бар највећи део језика прохујалог морала зато што је он заводљив. И Ниче је једини велики филозоф који није уступнуо пред овим закључком. Штавише, будући да је језик модерног морала оптерећен псеудопојмовима какви су корист и природна права, чинило се да нас само Ничеова одлучност може спасити од збрке коју стварају ти појмови: али, сада је јасно да је цена која мора да се плати за ово ослобођење збуњеност другим скупом грешака. Појам ничеовског „великог човека” је такође псеудопојам, иако можда не увек оно што сам ја неприкладно назвао фикцијом. Он представља последњи покушај индивидуализма да измакне својим последицама. И испоставља се да Ничеов став није облик бекства од или алтернатива концептуалној схеми либералне индивидуалистичке модерности, већ пре један репрезентативан момент у њеном уну-

трашњем развоју. И, према томе, ми можемо да очекујемо да либерална индивидуалистичка друштва с времена на време створе „велике људе“. Авј!

Тако смо били у праву када смо у Ничеу видели, у неком смислу речи, крајњег противника аристотеловске традиције. Али, сада се испоставља да је ничеовски став напослетку само још једна страна оне исте моралне културе чијим се непомирљивим критичарем сматрао Ниче. Према томе, на крају се кључна морална опозиција успоставља између неке верзије либералног индивидуализма и неке верзије аристотеловске традиције.

Разлике између ово двоје иду веома дубоко. Оне превазилазе границе подручја етике и морала и залазе у област разумевања људских поступака тако да су ривалска схватања друштвених наука, њихових граница и њихових могућности тесно повезана са антагонистичком конфронтацијом ова два алтернативна начина схватања људског света. То је разлог зашто је моја аргументација морала да обухвати такве теме као што су појам чињенице, границе предвидљивости у људском делању и природа идеологије. И надам се да ће сада бити јасно да у поглављима која су се бавила овим темама ја нијам само сумирао аргументе *йројтив* друштвених оваплоћења либералног индивидуализма већ сам, такође, поставио основе аргументата у прилог алтернативног начина схватања и друштвених наука и друштва, начина којем аристотеловска традиција може лако да припада.

Мој сопствени закључак је веома јасан. Његова суштина је у томе да, с једне стране, ми још увек немамо, упркос тровековним напорима филозофије морала и једновековном напору социологије, било какву кохерентну рационално одбрањиву формулатију либералног индивидуалистичког становишта; и у томе да се, с друге стране, аристотеловска традиција може тако реформулисати да врати смисленост и рационалност нашим моралним и друштвеним ставовима и ангажманима. Али, иако ја сматрам да су значај и смер оба скупа аргументата рационално убедљиви, било би неразборито не препознати три сасвим различите врсте примедаба које ће против овог закључка бити изнете са три сасвим различита становишта.

Аргументи у филозофији ретко имају облик доказа; а најуспешнији аргументи о темама централним за филозофију

то никад немају. (Идеал доказа је релативно јалов у филозофији.) Као последица тога они који желе да се одупру неком одређеном закључку су подједнако ретко без икаквог прибештишта. Одмах ћу додати да не мислим да сугеришем да ниједно централно питање у филозофији није решиво; напротив. Ми често можемо да установимо истину у областима у којима нема доказа. Али, када је један проблем решен, то је често због тога што су супротстављене стране – или неко од њих – искорачиле изван области свог спора и систематски преиспитале које су то адекватне рационалне процедуре које су погодне за разрешење ове одређене врсте спора. Ја сам убеђен да је још једном дошло време када је нужно обавити овај задатак за филозофију морала; али, ја не претендую да сам то учинио у овој књизи. Моје негативне и позитивне процене одређених аргумената заиста *преићослављају* систематско, иако овде неизложено, схватање рационалности.

Ја се надам да ћу морати да развијем ово схватање и мораћу скоро сигурно да га развијем – у наредној књизи – против оних чија критика моје централне тезе, углавном или у потпуности, почива на различитој и инкомпабилној процени аргумената. Шарена странка бранилаца либералног индивидуализма – од којих су неки утилитаристи, неки кантовци, неки поносно заступају ствар либералног индивидуализма као сам га ја дефинисао, док други тврде да сам их ја погрешно повезао са својим приказом либералног индивидуализма, а сви се међусобно не слажу – вероватно ће формулисати овакве примедбе.

Други скуп примедаба ће се сигурно тицати моје интерпретације онога што сам назвао аристотеловском или класичном традицијом. Јер, јасно је да се оно што сам ја изложио на мноштво начина разликује, а понекад и сасвим радикално, од других прихватања и интерпретација аристотеловског моралног становишта. И овде се, бар у некој мери, не слажем са оним филозофима за које гајим највеће поштовање и од којих сам највише научио (а њихове присталице ће рећи, ни изблиза довољно): у непосредној прошлости од Жака Маритена, а у садашњости од Питера Гича. Ипак, ако је моје објашњење природе моралне традиције исправно, традиција се одржава и унапређује својим сопственим унутрашњим расправама и конфликтима. И чак иако неки велики делови мо-

је интерпретације не могу да издрже критику, доказивање то-га би само ојачало традицију коју ја покушавам да одржим и продубим. Отуда је мој став према оним критикама за које ја сматрам да изнутра припадају моралној традицији коју ја бра-ним, прилично различити од мог става према чисто споља-шњим критикама. Ове друге нису ништа мање значајне; али, оне су значајне на други начин.

Треће, сигурно ће постојати сасвим различит скуп крити-чара који ће започети суштинским слагањем са оним што сам ја имао да кажем о либералном индивидуализму али који не-ће само порицати то да је аристотеловска традиција прихва-тљива алтернатива већ, такође, и то да проблему, модерности треба приступити у смислу супротстављања између либерал-ног индивидуализма и те традиције. Кључна интелектуална опозиција у нашем времену, рећи ће овакви критичари, јесте она између либералног индивидуализма и неке верзије марк-сизма или неомарксизма. Интелектуално најубедљивији за-ступници овог становишта ће вероватно бити они који пра-те генеалогију идеја од Канта и Хегела преко Маркса и из ма-рксистичке перспективе тврде да се појам људске аутономије може спаси из својих изворних индивидуалистичких форму-лација и обновити унутар контекста позивања на могући об-лик заједнице у којој је отуђење савладано, лажна свест уки-нута, а вредности једнакости и братства остварене. Моји од-говори на прве две врсте критичара се у великом степену садрже у, имплицитно или експлицитно, ономе што сам до сада написао. Своје одговоре трећој врсти критике треба ма-ло више да објасним. Они се деле у два дела.

Први је да марксистичку претензију на морално особено становиште подрива сопствена марксистичка морална исто-рија. У свим оним кризима у којима су марксисти морали да заузму експлицитне моралне ставове – онојоко Бернштајно-вог ревизионизма у немачкој социјалдемократији на разме-ђи векова или онојоко Хрушчовљевог одбацивања Стальи-на и Мађарске буне 1956, на пример – марксисти су се увек враћали релативно отвореним верзијама кантовства или ути-литаризма. Нити је то изненађујуће. Известан радикалан ин-дивидуализам тајно живи унутар марксизма од самог почет-ка. У првом поглављу *Кайишала*, када Маркс описује како ће то изгледати „када практични односи свакодневног живота

за человека буду били савршено разумљиви и умни односи”, он предочава „заједницу слободних индивидуа” које су се све слободно договориле око свог заједничког власништва над средствима за производњу и око различитих норми производње и расподеле. Маркс описује овог слободног појединца као социјализованог Робинсона Крусоа; али, на којој основи он ступа у своју слободну асоцијацију са другима, Маркс нам не каже. На овом кључном месту у марксизму постоји празнина коју каснији марксисти нису адекватно попунили. Не изненађује што се марксисти, у ствари, позивају на апстрактне моралне принципе и корист када објашњавају принципе асоцијације појединача и што су у својој пракси отелотворили управо ону врсту моралног става који осуђују код других као идеолошки.

Друго, раније сам приметио да марксисти онда када теже да освоје власт, увек постају веберијанци. Ја овде, наравно, говорим о марксистима у њиховом најбољем издању, у, рецимо, Југославији или Италији; варварски деспотизам колективног царизма који влада у Москви може се сматрати ирелевантним за питање моралне суштине марксизма, као што је живот Борџија био ирелевантан за моралну суштину хришћанства. Упркос томе, марксизам је себе рекламирао управо као водича за праксу, као посебно просветљену политику. А управо је он овде био од изузетно мале помоћи већ извесно време. Троцки се, у последњим годинама свог живота, сушчавајући се са питањем да ли је Совјетски Савез у било ком смислу социјалистичка земља, такође имплицитно суочио са питањем да ли би категорије марксизма могле да осветле будућност. По његовом мишљењу, све је зависило од исхода скупа хипотетичких предвиђања о могућим будућим догађајима у Совјетском Савезу, предвиђања које су била испробана тек после Троцкијеве смрти. Одговор који су она дала био је јасан: Троцкијеве сопствене премисе су повлачиле да Совјетски Савез није био социјалистичка земља и да је теорија која је требало да осветли пут ка људском ослобођењу, у ствари, одвела у мрак.

Марксистички социјализам је у својој сржи дубоко оптимистички. Јер, како год радикална његова критика капиталистичких и грађанских институција била, он истражава на тврђњи да су се унутар друштва које конституишу те институцији

је акумулирали сви људски и материјални предуслови за бољу будућност. Ипак, ако је дошло до моралног осиромашења развијеног капитализма, са чиме се многи марксисти слажу, како постоје ове могућности за будућност? Не изне-нађује да у овој тачки марксизам тежи да произведе своје сопствене верзије *Übermenscha*: Лукачев идејан пролетер, лењинистички идејни револуционар. Када се марксизам не претвори у веберијанску социјалдемократију или сирову тиранију, он тежи да постане ничеовска фантазија. Један од најдивнијих аспеката Троцкијеве трезвене одлучности било је његово одбацивање свих таквих фантазија.

Марксиста који је веома озбиљно прихватио Троцкијеве последње списе, био би приморан да пригрли пессимизам који је сасвим стран марксистичкој традицији, и поставши пессимиста, он би на један значајан начин престао да буде марксиста. Наиме, он сада више не би видео подношљив алтернативан скуп политичких и економских структура које би могле да замене структуре развијеног капитализма. Овај закључак се, наравно, слаже са мојим сопственим. Ја такође, не само што сматрам да је марксизам иссрпљен као *йолитичка* традиција, што је тврђња коју потврђују скоро бескрајно бројне и сукобљене политичке присталице које данас носе марксистичке заставе – ово уопште не значи да марксизам још увек није један од најбогатијих извора идеја о модерном друштву – већ ја, такође, верујем да су иссрпљене све друге политичке традиције унутар наше културе. То је један од закључчака који треба извући из аргумента из претходног поглавља. Да ли одатле још одређеније следи да моралној традицији коју ја браним недостаје било каква савремена релевантна политика и, још уопштеније, да мој аргумент обавезује мене и било кога другог ко га следи да прихватимо генерализовани друштвени пессимизам? Нипошто.

Увек је опасно повући сувише прецизне паралеле између једног историјског периода и другог; а међу најварљивијим таквим паралелама су оне које тврде да наше сопствено доба у Европи и Северној Америци подсећа на епоху у којој је Римско царство пропало у мрачно доба. Ипак, извесне паралеле постоје. Одлучујућа прекретница у ранијој историји се десила када су мушкарци и жене добре воље одбили да подржавају Римски *imperium* и престали да идентификују одр-

жавање уљудности и моралне заједнице са одржањем тог *imperiuma*. Они су, уместо тога, кренули да изграде – често не схватајући у потпуности шта су радили – нове облике заједнице унутар којих би се могао одржати морални живот тако да би и морал и уљудност могли да преживе надолазеће доба варварства и мрака. Ако је моје објашњење нашег моралног стања исправно, и ми треба да закључимо да се ми већ извесно време такође налазимо на прекретници. У овој фази је битна изградња локалних облика заједнице унутар којих се могу одржати уљудност и интелектуални и морални живот у новом мрачном добу које нас је већ захватило. И ако је традиција врлина успела да преживи ужасе последњег мрачног доба, ни ми нисмо сасвим лишени наде. Овога пута, међутим, варвари не чекају на границама; они већ извесно време владају нама. И управо наш недостатак свести о тој чињеници сачињава део наше невоље. Ми не чекамо Годота већ другог – несумњиво веома различитог – св. Бенедикта.

19. ПОСТСКРИПТУМ ДРУГОМ ИЗДАЊУ

Бројни критичари првог издања ове књиге су ме веома задужили, и то на више начина. Неки су препознали грубе грешке – које се крећу од погрешног навођења имена до чињеничке грешке око Ђотоа; неки су истакли грешке у историјској нарацији која књизи *Трагање за врлином* даје континуитет аргументације; неки су оспорили моју дијагнозу стања модерног и, још одређеније, савременог друштва; а неки су на више начина довели у питање и суштину и метод одређених аргумента.

Критичарима прве врсте је лако одговорити: све грешке које су до сада примећене су исправљене у овом другом издању. Нарочито сам у том погледу захвалан Хју Лојд-Џонсу и Роберту Вахбрајту. Одговор на другу врсту критике није само тежи задатак већ задатак који од мене захтева да предузмем више дугорочних пројекта усмерених ка различитим дисциплинарним преокупацијама мојих критичара. И снага и слабост књиге *Трагање за врлином* је то што сам док сам је писао, имао пред собом два главна циља: *и* да изложим глобалну структуру једне јединствене сложене тезе о месту врлина у људском животу, чак иако би то резултирало пре ускицирању него у потпуном излагању подређених аргумента унутар те тезе; *и* да то учиним тако да разјасним колико је дубоко моја теза инкомpatibilna са конвенционалним границама академских дисциплина, граница које су толико често изазивале компартментализацију мисли, што искривљава или замагљује кључне односе чак иако *што* повлачи неке

велике грешке са становишта оних који се искључиво баве једном академски аутономном дисциплином. Надам се да ће бар неки део онога што сада недостаје бити надокнађено у мојој будућој комуникацији са мноштвом критичара у часописима *Inquiry*, *Analyse und Kritik* и *Soundings*, и да ће много тога бити исправљено у наставку књиге *Трагање за врлином*, на којем сада радим, а то је књига *Правда и практично расуђивање*. Али, више критичара ме је убедило да би нека од непосредних незадовољства читалаца књиге *Трагање за врлином* могла ако не да се уклоне а оно бар се да ублаже адекватнијим реформулисањем позиција схема аргументације. Можда постоје три различите области у којима је ово најпотребније урадити.

1. Однос филозофије према историји

„Оно што ми смета јесте неразликовање историје од филозофије“ написао је Вилијам К. Франкена (*Ethics*, 93, 1983:500), „или стварање утиска да историјско истраживање може да резултира у филозофском закључку како се чини да Мекингтајер ради“. Франкена овде заступа оно што је још увек академска ортодоксија, иако она, као и све друге модерне ортодоксије показује, знаке исконструисаности. По овом схваташњу, филозофија је једна ствар, а историја сасвим друга. Задатак историчара идеја јесте да изложи успон и пад идеја баш као што је задатак политичког историчара да изложи успон и пад царства. Филозофови задаци су двоструки. Када он обраћује друге теме него што је сама филозофија, као што је морал, његов задатак је да одреди адекватне критеријуме рационалности и истине у тој одређеној области. Када се филозофија бави самом собом, филозофов задатак је да помогну најбољих рационалних метода одреди праву истину. Чини се да Франкена претпоставља управо ово схваташње академске поделе рада када за емотивизам као филозофску теорију каже да „ја могу, ако располажем правим појмовним средствима, да разумем шта је његова суштина, а да га не схватам као резултат историјског развоја; и, уколико ја то могу да увидим, ја такође могу да проценим његов статус као истиинит, или лажан, или рационалан а да га не схватим као такав

исход. И заиста, Мекинтајерови сопствени аргументи против емотивизма произилазе из аналитичке филозофије; и његова тврђња да су модерни покушаји да се оправда морал *проћали* и да су морали да *проћадну* је тврђња коју установљује само аналитичка филозофија, а не нека врста историје” (loc. cit.).

Против овог становишта ја морам да кажем то да, иако аргументи које негује аналитичка филозофија заиста поседују незаобилазну снагу, овакви аргументи могу да подупру ону тврђњу о истини и рационалности коју филозофи карактеристично теже да оправдају само унутар контекста одређеног жанра историјског истраживања. Као што Франкена при међује, та моја тврђња није оригинална; он наводи Хегела и Колингвуда, а могао је да наведе и Викоа. Јер, Вико је први нагласио значај непорециве чињенице, коју је већ постало до садно понављати, да се бар теме филозофије морала – вредносни и нормативни појмови, максиме, аргументи и судови које истражује филозоф морала – не могу наћи никде другде осим у историјском животу одређених друштвених група, и да тако оне имају особене историјске карактеристике: и идентитет и промену током времена, изражавање у институционализованој пракси, као и у дискурсу, интеракцију и међусобни однос са мноштвом облика делатности. Морал који није морал одређеног друштва не може се никде наћи. Постојао је морал Атине из четвртог века, постојали су морали 13-вековне западне Европе, сада постоје бројни такви морали, али где је икада постојао или постоји *морал као шакав?*

Кант је, наравно, веровао да је он успешно одговорио на то питање. И важно је нагласити да су и аналитичка филозофија морала коју брани Франкена и врста историјизма коју ја браним у свом кључном делу одговори на критике Кантовог трансценденталног одговора. Јер, на Кантову тезу да је природа људског ума таква да постоје принципи и појмови са којима се сва умна бића нужно слажу, и у мисли и у вољи, изнете су две различите врсте кључних примедаба. Једна, којој су велики значај придали Хегел и будући историцисти, гласи: испоставља се да оно што је Кант представио као универзалне и нужне принципе људског ума, јесу, у ствари, принципи специфични за одређено време, место и фазу у људском делању и истраживању, баш као што се испоставило да оно

што је Кант сматрао принципима и претпоставкама природне науке као такве јесу напослетку принципи и претпоставке специфичне за њутновску физику. Исто тако се испоставило да оно што је Кант сматрао принципима и претпоставкама морала као таквог јесу, у ствари, принципи и претпоставке једног веома специфичног морала, тј. секуларизоване верзије протестантизма која је модерном либералном индивидуализму дала једну од његових основних повеља. Тако је пропала претензија на универзалност.

Други скуп примедаба се односио на то да се схватања нужности, *a priori*, и односа појмова и категорија према искуству које је кантовски трансцендентални пројекат захтевао не могу одржати: а историја сукцесивних филозофских критика изворне кантовске позиције, њене реформулације коју су прво дали неокантовци, а касније, још радикалније, логички емпиричари и критика ових реформулација, јесте централна за историју процеса помоћу којег је аналитичка филозофија постала ово што јесте. Коначна скорашиња субверзија дистинкција које су средишње за кантовски пројекат и за његове наследнике у рукама Квајна, Селерса, Гудмена и других, коју је забележио Ричард Рорти који је прокоментарисао како је једна последица тога била да се у великом степену смањио консензус у заједници аналитичких филозофа у погледу тога који су централни проблеми филозофије (*Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, стр. 214–217). Али, то није била једина или, чак, најважнија последица.

Наиме, оно што је прогрес аналитичке филозофије успео да установи јесте то да *нема* основа за веровање у универзалне нужне принципе – изван чисто формалних истраживања – осим у оне који зависе од неког скупа претпоставки. Картезијански први принципи, кантовске *a priori* истине и, чак, авети ових појмова које су толико дugo опседале емпиризам, прогнани су из филозофије. Последица тога је та да је аналитичка филозофија постала дисциплина – или субдисциплина – чија је компетенција ограничена на проучавање закључача. Рорти ово изражава речима да је „идеал филозофске способности захватити целокупан универзум могућих тврдњи у свим њиховим међусобним инференцијалним односима и да је филозоф тако у стању да конструише или критикује било који аргумент” (op. cit. стр. 219). А Дејвид Луис је написао:

„Филозофске теорије се никада коначно не оповргавају (или једва икада, Гедел и Готје су, можда, то урадили). Теорија преживљава своје побијање – по извесну цену... Наше „интуиције” су једноставно мишљења; наше филозофске теорије су исто то... разумни задатак за филозофа јесте да их доведе у равнотежу. Наш заједнички задатак јесте тај да сазнамо која равнотежа може да издржи испитавање, али сваком од нас само преостаје да се задовољимо једном од њих... Једном када се мени добро разрађених теорија нађе испред нас, филозофија је ствар мишљења...“ (*Philosophical Papers, Volume I*, Oxford, str. x-xi).

То значи да аналитичка филозофија веома ретко може да дâ практично коначне негативне резултате. У само неколико случајева она може да покаже да је нека позиција оптерећена сувише великом некохерентношћу и неконзистентношћу да би било која разумна особа могла и даље да је подржава. Али, она никада не може да установи рационалну прихватљивост било које одређене позиције у случајевима у којима свака од алтернативних ривалских позиција има до вољно маневарског простора и присталица сваке позиције који су вољни да плате нужну цену да се обезбеде кохерентност и конзистентност. Отуда проистиче специфичан укус толико много савремених списа из аналитичке филозофије – које су написали аутори мање филозофски самосвесни од Рортија или Луиса – у којима се одељци аргументовања у којем су примењене најсуптилније постојеће логичке и семантичке технике да би се обезбедила максимална строгост, смењују са одељцима у којима нема ничег више дали набацаних лабаво повезаних произвољних склоности; савремена аналитичка филозофија показује чудан спој између идиома који дубоко дугује Фрегеу и Карнапу и идиома који проистиче из простодушнијих облика егзистенцијализма.

Оно што овај резултат сугерише историцисти је, прво, да су аналитички филозофи, које представљају Рорти и Луис и, заиста, и Франкена, предодређени да наставе да разматрају аргументе као предмете истраживања независне од друштвених и историјског контекста деловања и истраживања којем они припадају или су припадали и из којег они карактеристично црпе свој одређени значај. Али, поступајући тако, аналитички филозоф мора да наследи од својих кантовских преда-

ка она погрешна схватања која произилазе из прве од две централне примедбе Кантовој сопственој верзији трансценденталног пројекта. Ако ми, на пример, сматрамо да принципи и категорије њутновске механике задовољавају захтеве рационалности као такве, ми ћемо замаглити управо ону њихову карактеристику која их је учинила рационално супериорним у односу на њихове једино постојеће ривале у стварном контексту физичког истраживања крајем 17-ог и почетком 18-ог века.

Оно што је њутновску физику учинило рационално супериорном у односу на њене галилејевске и аристотеловске претходнике и на њене картезијанске ривале, било је то што је она била у стању да превазиђе њихова ограничења решавајући проблеме у областима у којима њени претходници и ривали нису могли по својим сопственим стандардима научног прогреса да напредују. Тако ми не можемо да кажемо у чему се састојала рационална супериорност њутновске физике, изузев историјски, у смислу њеног односа према оним претходницима и ривалима које је она преиспитала и заменила. Апстрахујте њутновску физику из њеног контекста и онда се запитајте у чему се састоји њена рационална супериорност у односу на њене претходнике и ривале и суочићете се са нерешивим проблемима несамерљивости. Тако је разумевање тога како су Њутн и њутновци, у ствари, дошли до тога да прихвате и бране своја гледишта суштинско за разумевање тога зашто њутновску физику треба сматрати рационално супериорном. Филозофија физике зависи од историје физике. Али, ништа друкчије није ни са моралом.

Филозофије морала, колико год тежиле да постигну више од овога, увек, у ствари, артикулишу морал неког одређеног друштвеног и културног становишта: Аристотел је гласноговорник једне класе Атине из четвртог века, а Кант, као што сам већ приметио, даје рационално оправдање за наступајуће друштвене снаге либералног индивидуализма. Али, чак и овакав начин изражавања је неадекватан, јер он још увек третира морал као једну ствар, а филозофију морала као другу. Али, сваки одређени морал у свом језгру садржи стандарде помоћу којих се разлози за поступак сматрају више или мање адекватним, схватања тога како се особине карактера односе према особинама поступака, судове око тога како тре-

ба формулисати правила итд. Тако, иако сваки одређени морал садржи више од филозофије имплицитне у њему, нема прихватања морала које не укључује неки филозофски став, експлицитан или имплицитан. Филозофије морала су, пре него било шта друго, експлитне артикулације претензија одређених морала на рационално прихватање. И зато су историја морала и историја филозофије морала једна иста историја. Одатле следи да се онда када ривалски морали износе конкурентске и инкомпабилне тврђње, увек јавља проблем на нивоу филозофије морала који се тиче способности сваког од њих да добро формулише претензију на рационалну супериорност у односу на други.

Како ове претензије треба проценити? Као и у случају природне науке, нема општих вечних стандарда. Рационална супериорност једне одређене филозофије морала и једног одређеног морала се рађа из способности те одређене филозофије-морала-која-артикулише-тврђње-одређеног-морала да идентификује и превазиђе ограничења својих ривала, ограничења која се могу – иако не морају – идентификовати помоћу рационалних стандарда које су протагонисти ривалског морала обавезни да прихвate. Историја морала-и-филозофије-морала је историја сукцесивних преиспитивања неког постојећег моралног поретка, то је историја у којој се питање која је страна победила другу, у рационалној расправи увек мора разликовати од питања која је страна задржала или задобила друштвену и политичку хегемонију. А питања рационалне супериорности се могу решити само у односу на ову историју. Историја морала-и-филозофије-морала написана са овог становишта је подједнако интегрални део подухвата савремене филозофије морала као што је историја науке интегрални део подухвата савремене филозофије науке.

Надам се да је сада јасније зашто се ја и Франкена не слажемо. Чини се да он мисли да су методи аналитичке филозофије довольни да установе шта је истинито или лажно и оно у шта је разумно веровати у филозофији морала и да је историјско истраживање ирелевантно. Ја сматрам да је историјско истраживање не само неопходно да би се установило шта је садржај одређеног становишта већ да само у историјском контексту било које становиште установљује или не успева да установи своју рационалну супериорност у односу

на своје одређене ривале у неким специфичним контекстима. У том поступку биће примењене многе вештине и технике аналитичке филозофије; и у ретким приликама ове технике ће бити довољне да се одбаци неко становиште. Тако, када Франкена исправно каже да ја повремено примењујем аргументе из аналитичке филозофије да бих установио да је одређена теорија или скуп теорија лажан, он ми не импутира ништа што је несагласно било са мојим историцизмом, било са мојим одбацањем становишта да аналитичка филозофија никада не може да пружи довољне основе за заступање било ког позитивног гледишта у филозофији морала.

Тако, када ми схватамо емотивизам као одговор на одређени историјски спој интуиционистичког моралног теоретисања и упражњавања одређене врсте моралног суда, ми смо у стању да разумемо његове тврђње не само као тезу о вечном значењу реченица које се употребљавају у моралним судовима (што је мало вероватна теза) већ, такође, и још значајније, као емпиријску тезу о употреби и функцији моралних судова који важе у ширем или ужем распону историјских ситуација. Отуда следи објашњење тога како је дошло до тога да се једна теорија изложи и у којој врсти ситуације је релевантно, и за разумевање и за процену те теорије, оно што Франкенина оштра дистинкција између филозофског истраживања и историје замагљује.

На ово се може дати следећи одговор. Ако смо у стању да напишемо ону врсту филозофске историје коју сам ја предочио – а управо сам такву историју покушао да напишао у књизи *Трагање за врлином* – онда у бележењу пораза једне теорије или победа друге теорије, с обзиром на њихову рационалну супериорност, ми хроничари морамо да унесемо у ту историју стандарде помоћу којих ће се процењивати рационална супериорност једне теорије у односу на другу. Сами ови стандарди ће захтевати рационално оправдање, а ово оправдање не може да пружи историја која се може написати тек пошто је оправдање за ове стандарде дато. Отуда се историчар прикривено позива на неисторијске стандарде, а те стандарде ће вероватно дати или трансцендентално или аналитично оправдање; а те врсте оправдања ја сам одбацио.

Овај одговор не успева да постигне свој циљ; јер наша ситуација у односу на теорије у погледу тога шта једну теорију

чини рационално супериорном у односу на другу се не разликује од наше ситуације с обзиром на научне теорије или на морале-и-филозофије-морала. У претходном, као и у потоњем случају, оно чemu ми морамо да тежимо није савршена теорија са којом ће нужно морати да се сложи свако умно биће зато што је нерањива или скоро нерањива на примедбе, већ пре најбоља теорија која се до сада може појавити у историји у овој класи теорија. Тако ми треба да тежимо да произведемо до сада најбољу теорију, и, то с обзиром на критеријуме који одређују каква врста досадашње теорије мора да буде најбоља теорија ништа више, али и ништа мање.

Одавде следи да се овакво писање филозофске историје никада не може завршити. Увек се мора оставити отворена могућност да се у било којој области, било у природним наукама, било у моралу-и-филозофијама-морала, или у теорији теорије, појави неки нови изазов постојећој досадашњој најбољој теорији и да ће она морати да се замени. Отуда ова врста историцизма, за разлику од Хегеловог, подразумева одређени облик фалибилизма; то је она врста историцизма који искључује сваку претензију на апсолутно знање. Ипак, ако је нека одређена морална схема успешно превазишла ограничења својих претходница и том приликом пружила досадашња најбоља постојећа средства за разумевање тих претходница, и онда се суочила са низом изазова са више ривалских становишта, али је у сваком случају могла да се модификује тако да инкорпорира јака места ових становишта, а да избегне њихове слабости и ограничења, и ако је пружила досадашње најбоље објашњење ових слабости и ограничења, онда ми имамо најбољи могући разлог да верујемо да ће ова схема успешно задовољити и будуће изазове и да су принципи који дефинишу језгро ове моралне схеме трајни принципи. И ја управо то постигнуће приписујем Аристотеловој фундаменталној моралној схеми у књизи *Трагање за врлином*.

Ја нисам адекватно разјаснио ову врсту историјистичког става који сам изнео и који сада износим; нити је форма аргумента који сам ја применио њему у прилог адекватно спецификована. Јер, ја нисам само тврдио да је просветитељски пројекат пропао по својим сопственим стандардима будући да његови протагонисти никад нису успели да одреде јединствено оправдив скуп моралних принципа са којим ће морати да

се сложи било који потпуно рационални субјект, или да је и Ничеова филозофија морала пропала по својим сопственим стандардима; већ и то да се разлози за разумевање ових неуспеха могу навести само из могућности које нуди аристотеловско објашњење врлина за које се испоставља да се, управо онако како сам ја то описао, јавља из својих специфичних историјских искушења као до сада најбоља теорија. Али, запазите да ја нисам тврдио у књизи *Трагање за врлином* да сам ја одбранио ту тврђу, нити ја то сада тврдим. Шта још треба да се уради?

Анет Бајер ме је критиковала да нисам разумео снагу Хјумове позиције (у раду који ће изаћи у *Analyse und Kritik*); Онора О'Нил је тврдила да је мој приказ Канта селективан и поједностављен (у раду који ће изаћи у *Inquiry*). Имам много разумевања за обе критике, јер, заиста, два веома различита објашњења практичног расуђивања која су изложили Хјум и Кант представљају централне изазове аристотеловској схеми и објашњењу практичног расуђивања које оне оваплођују. И све док се однос између ова три објашњења не разјасни, централна тврђња књиге *Трагање за врлином* неће се успоставити онако како то историцистичка теорија сазнања, коју претпоставља аргументативна нарација књиге *Трагање за врлином*, захтева.

Конечно, не могу а да не приметим веома различиту врсту критике начина на који се филозофија и историја односе у књизи *Трагање за врлином*. Франкена мисли да ја недовољно ценим аналитичку филозофију: Абрахам Едел мисли да сам ја још сувише много аналитички филозоф и оптужује ме да нисам ништа више до „јеретички аналитичар чија јерес остаје везана” за аналитичку традицију (*Zygon*, 18, 1983: 344). Срж његове критике је, прво, да сувише много пажње поклањам експлицитном теоретисању, артикулацији појмова и приповестима о њиховом статусу које су испричали различити људи, а да недовољно пажње поклањам стварном друштвеној и институционалном животу тих људи и, друго, да ме моја пристрасност наводи да искривим стварну сложену историју морала у интересу мог сопственог аристотеловског становишта. Тамо где ме Франкена види као неадекватног аналитичког филозофа са додатним несасвим релевантним интересовањем за историју, Едел ме види као неадекватног

друштвеног историчара који се непотребно сувише много задржава на аналитичкој филозофији. Отуда је Еделова критика огледалски одраз Франкенине, и то не изненађује.

Наиме, управо као што она врста филозофске историје коју ја желим да напиша姆 крши на извесним тачкама каноне аналитичке филозофије, тајко на другим тачкама она крши законитости академске друштвене историје, и то можда чини на два начина. Прво, са тачке гледишта са које ја схватам теоријске и филозофске подухвате, њихови успеси и неуспеси су далеко утицајнији у историји него што академски историчари уопште то сматрају. Питања која треба решити у овој области су чињеничка питања каузалног утицаја. Она обухватају таква питања као што су природа утицаја мислилаца шкотског просветитељства на британске, француске и америчке друштвене, моралне и политичке промене. Одговори на таква питања зависе од истраживања, на пример, друштвено улоге и ефикасности универзитета и факултета као носилаца идеја. Ј може се десити да ће напослетку историјско истраживање показати да је моја пажња усмерена на експлицитно теоретисање, артикулацију појмова и приповедање депласирана. Али, до сада ме у то нису убедили.

Друго, приче академске друштвене историје се износе на онај начин који управо претпоставља ону врсту логичке дистинције између чињеничких и вредносних питања на чије ме неприхватање обавезује приповест изнета у књизи *Трагање за врлином*. А филозофска историја која сачињава централну приповест књиге *Трагање за врлином* је сама написана са становишта закључка до којег она долази и брани га – или пре би га одбранила ако би њена приповест била проширена онако како се надам да ћу урадити у наставку књиге *Трагање за врлином*. Тако, приповест књиге *Трагање за врлином* није случајно или грешком пристрасна приповест са својом сопственом намерном једностраношћу.

Ипак, Едел је, наравно, у праву у битној мери у обе своје критике. Добар део друштвене и институционалне историје на коју се књига *Трагање за врлином*, у најбољем случају, индиректно позива је, у ствари, суштински за ону врсту приповести на коју сам указао у књизи *Трагање за врлином*, али коју још нисам успео да напиша姆; а историја међусобног односа аристотеловског објашњења врлина са другим моралним

схемама, од платонизма па надаље до данас, јесте наравно, неупоредиво сложенија него што сам ја то приказао. Тако су и Франкена и Едел, идентификујући питања којима сам, у најбољем случају, посветио недовољну пажњу, корисно упозорили и мене и моје читатеље. Отуда сам вечити дужник њихових приказа.

2. Врлине и проблем релативизма

Семјуел Шефлер је изнео значајне сумње око мог објашњења врлина (*Philosophical Review*, 92, Но. 3, јули 1983), а то су исто урадили и Стенли Хауервас и Пол Вадел (*The Thomist*, 46, Но. 2, април 1982); Роберт Вахбройт је сугерисао да је једна импликација тог објашњења неизбежност неке верзије релативизма (*Yale Law Journal*, 92, Но. 3, јануар 1983). Пошто је једини начин да адекватно одговорим на Вахбройтов аргумент тај да сам у стању да успешно одговорим на питања која су поставили Шефлер и Хауервас, и Вадел, биће најделовиторије да њихов скептицизам у погледу централних тврђњи мог конструктивног аргумента размотрим заједно.

Свој приказ врлина износим у три фазе: прва се тиче врлина као особина неопходних да се постигну добра која се налазе у унутрашњем односу према пракси; друга их разматра као особине које доприносе добру целокупног живота и треба их ставља у однос према остваривању добра људских бића чије се схватање може само разрадити и имати унутар континуиране друштвене традиције. Зашто почињемо од праксе? Напослетку, други филозофи морала почињу од разматрања страсти или жеља, или од објашњења неког схватања дужности или доброте. У оба случаја разматрања морала сувише ће много владати нека верзија дистинкције између средстава и циљева, према којој су све људске делатности или средства за већ дате или одлучене циљеве или су оне једноставне вредне саме по себи, или можда обоје. Оно што овај оквир изоставља из свог видокруга јесу они трајни облици људске делатности унутар којих циљеви треба да се открију или поново открију и смисле средства за њихово остваривање; и тиме он замагљује значај начина на које ови облици делатности стварају нове циљеве и нова схватања циљева. Кла-

са пракси, дефинисана онако како сам је ја дефинисао, јесте класа тих облика делатности и стога најкраћи одговор на Хауервасова и Ваделова питања зашто су неке ставке укључене у ту класу, а друге искључене (зашто је, питали су они, архитектура укључена, али не и ређање цигала?) јесте тај да искључене ставке нису ти облици делатности.

Према томе, значај започињања од пракси у било ком разматрању врлина је то да упражњавање врлина није само вредно само по себи – испоставља се да ви не можете бити истински храбри или праведни или било шта друго а да не негујете те врлине због њих самих – већ има даљу суштину и сврху и, заиста, ми карактеристично, од самог почетка, ценимо врлине управо схватajuћи ту суштину и сврху. Ипак, врлине се не односе према добрима која им дају даљу суштину и сврху онако како се вештина односи према циљевима које њено успешно упражњавање обезбеђује, или онако како се вештина односи према оним предметима наше жеље чије поседовање може да нам омогући њено успешно упражњавање. Кант је био сасвим у праву када је претпостављао да морални императиви нису ни императиви вештина ни императиви разборитости дефинисани онако како их је он дефинисао. Он је погрешио када је претпоставио да је једина преостала алтернатива да они треба да буду, у његовом смислу речи, категорички императиви. Ипак, то је једини закључак до којег човек може да стигне, без било којих Кантових сопствених додатних разлога за то, ако би човек покушао да разуме врлине изван контекста пракси. Јер, добра која се налазе у унутрашњем односу према пракси, која се не могу остварити без упражњавања врлина, нису циљеви којима теже одређени појединци у одређеним приликама, већ изврсности специфичне за ту врсту пракси које човек постиже или не постиже, приближава им се или им се не приближава на основу начина на које остварује своје одређене циљеве или сврхе у одређеним приликама, изврсности чије се схватање мења током времена како се наши циљеви трансформишу.

Разумевање овога је нужан прелиминарни услов да одговорим на Шефлерову примедбу на моју тезу о вези између врлина и пракси; „Иако Мекинтајер пориче да из његовог приказа следи да велики шахиста не може бити зао, ја нисам сасвим убеђен да он има право то да пориче и, у сваком случају,

он изгледа срећан да каже нешто што мене запањује као једва вероватније, наиме да велики шахиста који је зао не може да оствари било које од унутрашњих добара шаха” (стр. 446). Шефлер је сасвим у праву када наводи мишљења која ми приписује али, наравно, само ако под „унутрашњим добрима” мисли на оно на шта ја мислим. Ипак, ако човек стварно мисли оно на шта ја мислим, одговор Шефлеру је јасан.

Замислите једног бескрајно вештог шахисту којег интересује само победа, и то веома много. Његове способности су такве да он спада међу велемајсторе. Тако је он велики шахиста. Али, пошто је он заинтересован само за победу – и можда за добра која контингентно иду уз победу, каква су слава, углед и новац – добро за које је он заинтересован ни на који начин није специфично за шах или за игре исте врсте као што је шах, као што било које добро које се, у смислу у којем ја употребљавам тај израз, налази у унутрашњем односу према пракси шаха мора да буде. Наиме, он би могао да постигне управо исто добро, добро победе и њених контингентних награда, у било којој другој области у којој постоје такмичење и победници када би био у стању да постигне упоредив ниво вештине у тим областима. Отуда оно за шта је он заинтересован и што остварује као *своје добро* није она изврсност која је специфична за шах и оно задовољство које крунише такву изврсност, добро које далеко мање вешти играчи могу да постигну на свом сопственом нивоу. Отуда Шефлерова примедба пропада; однос врлина према праксама, онда када се оне јасније разликују од односа вештина према праксама него што сам ја успео да га објасним у свом ранијем приказу, не повлачи оне несрћне последице које је Шефлер склон да ми припише.

Чини се да Шефлерова примедба делимично проистиче из мог једног неуспеха да будем довољно јасан. Он каже да су по мом схватању „врлине привремено окарактерисане позывањем на појам праксе и онда се ово привремено објашњење модификује и проширује у каснијој фази” (стр. 446). Требало је да разјасним да ја *нисам* желео да сугеришем – иако сам то јасно сугерисао – да нам почетно објашњење врлина у смислу пракси пружа адекватно схватање врлине које се онда само обогаћује и проширује повезивањем са схватањем добра целокупног људског живота и континуиране традиције.

Пре је случај да ниједна људска особина не треба да се објасни као врлина уколико не задовољава услове одређене у *свакој од ћири фазе*. То је значајно зато што има особина које се бар вероватно могу схватити тако да задовољавају оне услове који потичу из појма праксе, али које нису врлине, особине које се успешно суочавају са тестовима прве фазе, али не успевају да се успешно носе са другом или трећом.

Размотрите пример таквих особина као што су немилосрдност и неумољивост и разликујте их од разборите особине знања када треба бити немилосрдан или неумољив. Јасно је да постоје праксе – истраживање дивљине је један пример – у којима способност да се буде немилосрдан и неумољив у гоњењу себе и других може бити услов не само за остварење циља већ и за преживљавање. Оваква способност може имати као услов свог упражњавања неговање извесне неосетљивости за осећања других; брига о њиховим осећањима може се супротставити близи о њиховом опстанку. Пренесите овај склоп особина у учешће у пракси стварања и одржавања по родничног живота и добићете рецепт за катастрофу. Оно што је изгледало као врлина у једном контексту, чини се да је постало порок у другом. Али, ова особина у мом приказу није ни врлина ни порок. Она није врлина зато што она не може да задовољи услове које намеће захтев да врлина допринесе онаквом добру какав је целокупан људски живот у којем су добра одређених пракси интегрисана у глобалан образац циљева који дају одговор на питање: „Која је најбоља врста живота који људско биће као што сам ја треба да води?“ Наравно, могуће је да постоје извесне особине које би задовољиле тај други захтев, али не би задовољиле захтеве треће фазе у којој добра одређених живота морају да се интегришу у глобалне обрасце традиције коју инспирише потрага за *ћарвим* добром и за *најбољим*.

Начин на који сам окарактерисао ову трећу фазу у свом приказу је делимично одговоран за оно што је већем броју критичара изгледало да пружа основе за оптужбе за релативизам. Роберт Вахбройт (l. c.) тврдио је да је моја карактеризација људског добра у смислу потраге за добним, чак и са ограничењима које дају прве две фазе у мом приказу, компатибилна са признавањем различитих, инкомпабилних и ривалских традиција врлина. И у том погледу он је у праву. Он

онда покушава да моју позицију доведе у дилему. Претпоставите да се две ривалске и инкомпабилне моралне традиције сусрећу у једној одређеној историјској ситуацији у којој прихватање ставова једне нужно значи конфликт са другом. Онда ће или бити могуће да се позовемо на неки скуп рационално заснованих принципа независних од сваког ривала или ниједно рационално решење њиховог неслагања неће бити могуће. Али, ако важи ово прво, онда заиста постоји скуп принципа на које се можемо позвати у случају фундаменталних моралних питања чије је рационално утемељење независно од друштвених партикуларности традиција; а ако важи потоње, нема моралне рационалности која није унутрашња и релативна у односу на неку одређену традицију. Али, у том случају ми не можемо да дамо добре разлоге за своје прихватање било које одређене традиције пре него неге друге. И с обзиром на то да ме моје одбацивање просветитељског пројекта приморава да порекнем оно што следи из прве од две алтернативе, чини се да ја не могу да избегнем да прихватим ове последице друге алтернативе.

Снага овог аргумента зависи од тога да ли је ова дисјункција алтернатива свеобухватна или не. Она није свеобухватна. Некад је, бар, могуће да једна таква традиција може тражити пресуду у своју корист против свог ривала ослањајући се на оне врсте разматрања којима су већ обе конкурентске традиције дале значај. Које врсте разматрања то могу бити?

Ако две моралне традиције могу да признају да свака од њих излаже ривалске ставове о значајним питањима, онда оне нужно морају да деле неке заједничке особине. И с обзиром на то да ће карактеристике обе бити нека врста односа према праксама, неко одређено схватање људских добара, неке карактеристике које произилазе из саме природе традиције, то не изненађује. Питања поводом којих се припадници једне традиције позивају на стандарде који су једноставно несамерљиви са онима на које се позивају припадници ривалске традиције, неће бити и не могу да буду једина врста питања која се јављају у таквој ситуацији. Тако ће бар понекад бити могуће да се припадници сваке традиције разумеју и да процене – по својим сопственим стандардима – карактеризације својих позиција које су изложили њихови ривали. И ништа не искључује могућност да они открију да им ове ка-

рактеризације покажу особине њихових сопствених позиција које они до тада нису приметили или разматрања којима су они по својим сопственим критеријумима морали да се баве, али нису. И, заиста, ништа не искључује откриће да ривалска традиција нуди убедљива објашњења слабости, неспособности да се адекватно формулишу или реше проблеми, мноштва недоследности у својој сопственој традицији за које могућности властите традиције нису могле да понуде убедљиво објашњење.

Традиције понекад заиста пропадају, тј. по својим сопственим стандардима цветања и пропадања, те сусрет са ривалском традицијом може на овај начин да пружи добре разлоге – или за покушај радикалног обнављања сопствене традиције, или за њено напуштање. Ипак, као што сам раније приметио, важи то да ако је једна одређена морална традиција успела да се обнови у таквим сукцесивним сусретима када су то од њених заступника захтевали рационални разлози, било унутар те традиције, било изван ње, и ако је понудила уопште убедљивије приказе недостатака и слабости, и својих ривала и својих сопствених, него што су то ти ривали успели да пруже, било да се они баве собом самима, било другима – а све ово, наравно, важи у светlostи стандарда који су унутрашњи у односу на ту традицију, стандарда који ће током свих историјских промена сами морати да се ревидирају и прошире на мноштво начина – онда заступници те традиције имају рационално право на велику меру поверења да ће та традиција унутар које они живе и којој дuguju суштину свог моралног живота наћи могућности да успешно изађе на крај и са будућим изазовима. Јер, теорија моралне стварности која је овалпоћена у њиховим начинима мишљења и делања се показала да је, у смислу који сам ја дао том изразу, *до сада најбоља теорија*.

На ово би Вахброит лако могао да одврати да ја нисам одговорио на његову примедбу. Јер, ништа од овога што сам ја изнео не може ни на који начин да покаже да не би могла да се јави ситуација у којој би се показало да нема рационалног начина да се реши неслагање између две ривалске моралне и епистемолошке традиције, тако да би се појавили позитивни разлози за релативистичку тезу. Али, ја нисам заинтересован да ово поричем. Наиме, моја позиција повлачи да нема

успешних *a priori* аргумента који ће унапред гарантовати да се оваква ситуација неће десити. И, заиста, ништа нам не би могло дати такву гаранцију што не би подразумевало успешно оживљавање кантовског трансценденталног пројекта.

Тешко да треба поновити да је централна теза књиге *Трагање за врлином* та да је аристотеловска морална традиција најбољи пример традиције који имамо, чији заступници имају рационално право на висок степен поверења у њене епистемолошке и моралне могућности. Али, историцистичка одбрана Аристотела мора да запањи неке скептичне критичаре, и као парадоксална и као донкихотски подухват. Сам Аристотел, наиме, као што сам истакао у свом разматрању његовог сопственог објашњења врлина, није био никакав историциста иако су неки значајни историцисти, укључујући и Викоа и Хегела, у мањој или већој мери били аристотеловци. Показати да ту нема парадокса је, према томе, један још нужнији задатак; али, он се, takoђе, може извршити само на широј скали, што ће ми омогућити наставак књиге *Трагање за врлином*.

3. Однос филозофије морала према теологији

Више критичара је истакло недостатке у аргументацији која је средишња за књигу *Трагање за врлином*. Најзначајнија примедба је она која се односи на недостатак било чега сличног адекватном третирању односа аристотеловске традиције врлина према библијској религији и њеној теологији. Џефри Старт (у чланку „Врлина међу рушевинама”, који ће се појавити у *Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*) препознао је неке несрћне последице тога, од којих је једна од превасходног значаја. Од тренутка када су се сусрели библијска религија и аристотелизам, на питање односа тврдњи о људским врлинама према тврдњама о божанском закону и божanskim заповестима морало је да се одговори. Било какво помирење библијске теологије и аристотелизма морало би да подржи одбрану тезе да би једино живот који се у кључној мери састоји од послушности закону могао да буде такав да би се у потпуности исказале оне врлине без којих људска бића не могу да остваре свој *штелос*.

Било које оправдано одбацивање овог помирења морало би да наведе разлоге за порицање те тезе. Класична формулатија и одбрана те тезе је, наравно, она Аквинског; а најубедљивије заступање аргументата против ње се може наћи у делу, неоправдано занемареног, мање познатог модерног класика, у коментару Харија В. Џафе о Аквинчевом коментару *Никомахове етике, Томизам и аристотелизам* (Чикаго, 1952).

Избегавајући проблеме које намеће Аквинчево теолошко прихваташе Торе и филозофско прихваташе Аристотела, ја сам замаглио или искривио добар део онога што је требало да буде централно за каснији део моје аргументације: сложена и разнолика природа протестантских и јансенистичких реакција на аристотеловску традицију и, касније настали, Кантов покушај да установи, на секуларној рационалној основи, морал закона који претпоставља постојање Бога, али повлачи не само одбацивање аристотелизма већ га идентификује као главни извор моралне заблуде. Тако садржај моје аргументације још једном захтева додатак и поправку на мноштво начина ако централни закључци које ја изводим из ње треба да подрже своју претензију на рационално оправдање.

Тако, књигу *Трагање за врлином*, у овом погледу, као и у другима, треба читати као дело које је још увек у настајању и ако ја сада могу да наставим да даље развијам своје дело, то је кључним делом због великородушног и проницљивог начиња на који је толико много филозофа – и социолога и антрополога и историчара и теолога – допринело својом критиком овом раду.

БИБЛИОГРАФИЈА

Ова библиографија садржи само она дела на која сам се директно позивао или их цитирао у тексту, осим класика филозофије и друштвених наука на које сам се позивао само када је било потребно да нагласим одређени превод или издање.

Ackrill, J. L., *Aristotle on Eudaimonia*, 1974.

Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility*, 1960.

Andreski, S., *Social Science as Sorcery*, 1973.

Anscombe, G. E. M., „Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33, 1958.

Aron, R., „Maks Veber” in *Main Currents in Sociological Thought*, trans. R. Howard and H. Weaver, 1967.

Berger, Peter, Brigitte Berger and Hansfried Kellner, *The Homeless Mind*, 1973.

Bittner, Egon, „The Concept of Organization”, *Social Research*, 32, 1965: 239-55

The Function of the Police in Modern Society, 1970.

Brucker, Gene, *The Civic World of Early Renaissance Florence*, 1977.

Burns, Tom, „Industry in a New Age”, *New Society*, 31 January 1963.

- Burns, Tom and Stalker, G. N., *The Management of Innovation*, 1968.
- Clark, Stephen R. L., *Review of The Aristotelian Ethics* by Anthony Kenny, *Philosophical Quarterly*, 1979: 352-5.
- Cobb, Richard, „The Revolutionary Mentality in France” in *A Second Identity*, 1969.
- Davies, James C., „Towards a Theory of Revolution”, *American Sociological Review*, 27, 1962: 5-13.
- Donegan, Alan, *The Theory of Morality*, 1977.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, 1976.
- Feierabend, Rosalind and Ivo, „Aggressive Behavior Within Politics, 1948-1962: A Cross-National Study”, *Journal of Conflict Resolution*, 10, 1966: 249-71.
- Finley, M. I., *The World of Odysseus*, 1954.
- Frankel, Hermann, *Early Greek Poetry and Philosophy*, translated by M. Hadas and J. Willis, 1973.
- Gadd, David, *The Loving Friends*, 1976.
- Gardner, John, *The Life and Times of Chaucer*, 1977.
- Gass, William H., *Fiction and the Figures of Life*, 1971.
- Geach, Peter, *The Virtues*, 1977.
- Gert, Bernard, *The Moral Rules: A New Rational Foundation for Morality*, 1970.
- Gewirth, Alan, *Reason and Morality*, 1978.
- Gofman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1959.
- Encounters*, 1961.
- Interaction Ritual*, 1957.
- Strategic Interaction*, 1969.
- Greig, J. Y. T., ed., *The Letters of David Hume*, vol. 1, 1932.
- Guttenplan, Samuel, „Moral Realism and Moral Dilemmas”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1979-80: 61-80.

- Hardy, Barbara, „Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative”, *Novel*, 2, 1968: 5-14.
- Hare, R. M., *The Language of Morals*, 1951.
- Hobsbaum, Philip, *A Readers Guide to Charles Dickens*, 1973.
- Irwin, T., *Review of The Aristotelian Ethics and Aristotle's Theory of the Will*, by A. Kenny, *Journal of Philosophy*, 77; 1980: 338-54
- Kaufman, Herbert, *Administrative Feedback*, 1973.
- Kenny, Anthony, *The Aristotelian Ethics*, 1978.
- Laqueur, Walter, „A Reflection on Violence”, *Encounter*, 38, April 1972: 3-10
- Levy, Michael E., „Constraining Inflation: Concerns, Complacencies and Evidence”, *The Conference Board Record*, 12, October 1975: 8-14.
- Likert, R., *New Patterns of Management*, 1961.
- Lloyd-Jones, Hugh, *The Justice of Zeus*, 1971.
- Mackey, Louis, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, 1971.
- Macrae, Donald G., *Max Weber*, 1974.
- Malantschuk, Gregor, *Kierkegaard Thought*, translated by Howard V. Hong and Edna Hong, 1971.
- March, James G. and Simon, Herbert A., *Organizations*, 1958.
- Miller, James, *History and Human Existence*, 1979.
- Milstein, Jeffrey S. and Mitchell, William Charles, *Computer Simulation of International Processes: the Vietnam War and the Pre-World I Naval Race*, 1968.
- Mink, Louis O., „History and Fiction as Modes of Comprehension”, *New Literary History*, 1, 1970: 541-58
- Newman, Oscar, *Defensible Space*, 1973.
- Nietzsche, F., *The Gay Science*, translated with commentary by Walter Kaufmann, 1974.

- The Will to Power*, edited and translated by Walter Kaufmann, 1967.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, 1974.
- Passmore, J. A., „John Anderson and Twentieth-Century Philosophy”. Introductory essay in *Studies in Empirical Philosophy by John Anderson*, 1962.
- Polanyi, K., *The Great Transformation*, 1944.
- Quine, W. V. O., *Word and Object*, 1960.
- Rawls, John B., *A Theory of Justice*, 1971.
- Richardson, Lewis F., *Arms and Insecurity*, 1960.
- Rieff, P., *The Triumph of the Therapeutic*, 1966.
- To My Fellow Teachers*, 1975.
- Righter, Anne, *Shakespeare and the Idea of a Play*, 1962.
- Rosenbaum, S. P., ed., *The Bloomsbury Group*, 1975.
- Smyth, D. J. C., and Ash, J. C. K., „Forecasting Gross National Product, the Rate of Inflation and the Balance of Trade: the O.E.C.D. Performance”, *The Economic Journal*, 85, 1975: 361-4.
- Solla Price, Derek J. de, *Little Science, Big Science*, 1963.
- Solomon, Robert, ed., *Nietzsche: a Collection of Critical Essays*, 1973.
- Stevenson, C. L., *Ethics and Language*, 1945.
- Van Fraasen, Bas C., „Values and the Hearts Command”, *Journal of Philosophy*, 70, 1973: 5-19.
- Weil, S., „The Iliad or the Poem of Force” in *Revisions*, edited by S. Hauerwas and A. MacIntyre, 1983.

ИНДЕКС ИМЕНА

А

Абелар, П., 214-215

Абортус, 16

Августин, 224, 236

Аквинац, 230, 236

Алан из Лила, 218

Андерсон, Ј., 210, 358

Андрески, С., 119, 355

Аристотел, 37, 75-76, 82, 110, 144,

152-153, 157, 184, 188-193, 196,

198-203, 205-210, 212, 216, 220,

222-225, 227-228, 230-234, 236-

-237, 240, 245, 252, 257, 273, 290,

292, 307, 311, 326, 328, 330, 332,

334, 341, 353, 359

Арнолд, Т., 45, 99

Арон, Р., 40-41, 355

Б

Бајер, А., 345

Барт, К., 218

Батлер, Ј., 49

Бах, Ј. С., 56

Бебиц, К., 127

Бекет, Т., 214, 219-221

Бекл, Х. Т., 124

Бекон, Ф., 107

Бел, Д., 303

Бенедикт, 326, 328, 330, 332, 334,
359

Бентам, Ј., 88, 97

Бергер, П. и Б., 153, 355

Бери, Џ. Б., 133, 221, 272

Беркли, Г., 49

Берк, Е., 284

Берлин, И., 144, 184-185, 303

Бернс, Т., 140, 355-356

Бизмарк, О. вон, 20

Битнер, Е., 103, 121

Бракер, Џ., 303

Бредли, Ф. Х., 27-28

Бут, С., 115

В

Вадел, П., 347

Ван Фрасен, Б., 286, 358

Vahrboit, R., 347, 350, 352

Вебер, М., 41-42, 103, 116, 144,
151, 185, 355, 357

Веј, С., 166

Вергилије, 213

Верн, Ј., 56, 296, 320

Вико, Г., 56, 277, 338

Витгенштајн, Л., 135

Вулф, Л., 26-27

Г

Гад, Д., 27, 356

Галтон, Ф., 127

Гарднер, Ј., 226, 356

Гас, Вилијам, 39, 290

Гатенплен, С., 356

Гоген, П., 258

Гевирт, А., 34, 92-94

Герт, Б., 34, 356

Гич, П. Т., 230, 356

Гофман, Е., 48-49, 52, 151, 153-
154, 356

Голдман, Л., 145

Грин, Т. Х., 7

- Д**
- Даглас, М. , 147-148
 Данкан-Џонс, А. , 29
 Данте, 226, 309
 Дарендорф, Ф. , 262
 Дворкин, Р. , 96, 156, 322
 Дејвис, Џ. К. , 120-121
 Дечизз, Д. , 305
 Дикинсон, Луиз, 29
 Дидро, Д. , 59, 68-70, 73, 79, 86, 101, 116, 157, 293, 298-299
 Додс, Е. Р. , 175
 Дојч, Карл, 120
 Донеган, А., 34, 356
- Ђ**
- Ђото, 227
- Е**
- Едел, А. , 345-347
 Ејер, А. Ј. , 104-105, 142
 Екрил, Џ. Л., 223
 Енгелс, Ф. , 273
 Еш, Џ. , 119
 Есхил, 183
 Еткинс, 173, 175, 179
- И**
- Ибн Рушд, 76
 Ирвин, Т. , 190, 357
 Исократ, 176
- К**
- Калвин, Ј. , 76
 Кант, И. , 21, 27, 37, 55-56, 58, 63-68, 71, 73-74, 77, 79, 84, 86-87, 108, 111, 154, 156-157, 192, 247, 301, 338-339, 341, 345, 348
 Карнап, Р. , 104-105, 142
 Кауфман, Х. , 141, 357
- Кафка, Ф. , 273**
Кваји, В. В. О. , 10, 100, 112-113
Кени, А. , 343, 346
Киплинг, Р. , 310
Кјеркегор, С. , 40, 59-63, 65, 67-68, 71, 73-74, 101, 259, 308, 357
Кларк, С. Р. Л., 203
Клаузевиц, К. фон, 20
Кобет, В. , 304-305
Колингвуд, Р. Г. , 11-12
Kondorse, Marquis de, 86, 116
Конт, А. , 118, 123
Кук, 147, 300
- Л**
- Laqueur, W. , 121, 357
 Леви, М. Е. , 119, 357
 Лењин, В. И. , 258
 Ли, Р. Е. , 131-132
 Ликерт, Р. , 42, 357
 Липсет, С. М. , 13
 Лојд-Џонс, Х. , 174-175
 Лок, Џ. , 49, 277, 319-320
 Лоренс, Д. Х. , 99, 110, 253, 257
 Луис, Дејвид, 339
 Луис, Ф. Ричардсон, 132
 Луис, К. С., 237, 306
 Луис, Мекеј, 60
 Луис, О. Минк, 271
 Лутер, М. , 211, 214
- М**
- Мајмонид, М., 231
 Макијавели, Н. , 20, 86, 123-124, 139, 302, 319
 Макробије, 213
 Маланчук, Г. , 60, 357
 Малтус, Т. Р. , 305
 Манхајм, К. , 145
 Маркс, Елеанор, 263

- Маркс, К., 20, 113-114, 145, 169, 254, 274-275, 304-305, 322, 332-333
- Марч, Ј. Г., 42
- Мекарти, Д., 26
- Меки, Л., 60
- Мекрои, Д. Г., 41
- Мерло-Понти, М., 10
- Мертон, Р. К., 13
- Мичел, В., 132
- Мил, Ц. С., 21, 89-91, 97, 118, 123, 156-157, 177, 254, 297
- Милер, Ц., 55, 151
- Милстин, Ј. С., 132, 357
- Минк, Л. О., 271, 273, 357
- Моцарт, В. А., 55
- Мур, Г. Е., 25-31, 91, 99-100, 142, 148-149, 191
- Н**
- Ниче, Ф., 34-35, 41, 146, 149-151, 154-157, 168-169, 209, 326-330, 345
- Нозик, Р., 197, 315-320
- Њ**
- Њуман, О., 121, 357
- Њутн, И., 341
- О**
- Обри, Ј., 107
- Орвел, Г., 141
- Остин, Ц., 29, 233-234, 237-238, 286, 304-310
- П**
- Парфит, Д., 277
- Парсонс, К. П., 151
- Паскал, Б., 59, 77, 294
- Пасмор, Ц., 210, 358
- Перикле, 176
- Плат, Ј., 120, 244
- Платон, 37, 170-171, 179, 181-184, 186, 202-203, 216
- Полањи, К., 305
- Попер, К., 125
- Порфирије, 190
- Прајор, А., 80, 81
- Прајс, Фени, 309
- Прајс, Ричард, 301
- Причард, Х. А., 149
- Р**
- Рајл, Г., 237, 306
- Рајтер, А., 186
- Раскин, Ј., 99
- Расл, Б., 61
- Рембрант, 242
- Ремзи, Ф. П., 29
- Рикер, В. Х., 129
- Риф, П., 41, 46
- Риц, Жил, де 224
- Ричардсон, Л. Ф., 132
- Рикардо, Д., 305
- Розенбаум, С. П., 358
- Ролс, Ц., 34, 156, 197, 314-320
- Рорти, Р., 7, 339-340
- Рос, В. Д., 149, 196
- Русо, Ж. Ж., 20, 304
- С**
- Сајмон, Х. А., 42
- Сартр, Ж. П., 34-35, 48-49, 52, 262, 273-274, 282, 286, 290
- Сенгхорс, Д., 120
- Сицвик, Х., 90-91
- Смит, 37, 70, 73, 78, 86, 119-120, 299, 301-302
- Софокле, 171, 176, 183, 186, 216, 232

-
- Соломон, Р., 151, 358
 Солженицин, А., 52
 Спенсер, Х., 27-28, 99
 Стивен, Л., 23, 29, 32, 52, 149
 Стивенсон, Ч. Л., 23, 29, 32, 100,
 149
 Стокер, Џ. Н., 140-141, 356
 Стрейчи, Л., 26-27
 Стронг, Т., 151
 Стросн, П. Ф., 10
- Т**
 Талмон, Ј. Л., 303
 Тачет, Ралф, 39
 Тейлор, Х., 254
 Тернер, Г. М. В., 244
 Трилинг, Л., 300
 Троцки, Л., 326, 328, 330, 332-334,
 359
- Ф**
 Фајерабенд, Р. и И., 356
 Фергусон, А., 250, 323
 Фихте, Ј. Г., 20
 Финли, М. И., 159
 Форстер, Е. М., 201
 Фрај, Р., 28
 Франкена, В., 337-338, 340, 342-
 343, 345, 347
 Франклин, Б., 234-235, 237-238,
 253
 Фрања Асишки, 254
 Френкл, Х., 159-160, 356
 Фридман, М., 17
 Фројд, С., 99-100
- Х**
 Хаксли, Олдоу, 141
- Харди, Б., 270-271
 Хардинг, Д. Н., 306
 Хегел, Г. Н. Ф., 11-12, 27, 338
 Хелвецијус, Џ. А., 123
 Хендл, Г. Ф., 56
 Хенри II, 221
 Хер, Р. М., 34, 149, 286
 Хјум, Д., 21, 25, 37, 49, 67-71, 73-
 74, 76-78, 80, 86, 156-157, 209,
 277, 293-297, 299-300, 318, 345,
 356
 Хобс, Т., 86, 212, 319
 Хобсбаум, П., 274, 357
 Хауервас, С., 347
 Хомер, 161, 166-168, 170, 216, 232-
 233, 235, 237, 240, 271
 Хусерл, Е., 10
- Ц**
 Цицерон, 57, 213, 226
 Cobb, R., 304, 356
- Ч**
 Чедвик, Е., 90
 Черч, А., 126, 134-135
 Чосер, Г., 226
- Џ**
 Џафа, Х., 354
 Џејмс, Х., 39, 42, 163, 290, 310
 Џеферсон, Т., 85, 250, 304
 Џонсон, С., 274, 299, 302
- Ш**
 Шефлер, С., 347, 349
 Шекспир, В., 186
 Шелинг, Т., 136
 Штајнер, Ф., 147

Садржај

Предговор	5
1. Узнемирујући предлог	9
2. Природа моралног неслагања данас и тврђење емотивизма	15
3. Емотивизам: друштвени садржај и друштвени контекст	37
4. Претходна култура и просветитељски пројекат оправдања морала	54
5. Зашто је просветитељски пројекат оправдања морала морао да пропадне	73
6. Неке последице неуспеха просветитељског пројекта ..	87
7. „Чињеница”, објашњење и експертиза	107
8. Природа генерализација у друштвеним наукама и њихов недостатак предвиђачке моћи	118
9. Ниче или Аристотел?	144
10. Врлине у херојским друштвима	158
11. Врлине у Атини	170
12. Аристотелово објашњење врлина	188
13. Средњовековни аспекти и прилике	211
Трагање за врлином 2	225
14. Природа врлина	232
15. Врлине, јединство људског живота и појам традиције ..	261
16. Од врлина ка врлини и трагање за врлином	289
17. Правда као врлина: промена схватања	311
18. Трагање за врлином: Ниче или Аристотел, Троцки и св. Бенедикт	326
19. Постскриптум другом издању	336
1. Однос филозофије према историји	337
2. Врлине и проблем релативизма	347
3. Однос филозофије морала према теологији	353
Библиографија	355
Индекс имена	359

Библиотека „НА ТРАГУ“

Аластер Макинтајер
ТРАГАЊЕ ЗА ВРЛИНОМ
Студија из теорије морала

Издавач
Издавачка кућа ПЛАТО
Академски плато бр. 1
Београд, тел. 011/30-34-808
office@plato.co.yu
www.plato.co.yu

За издавача
Бранислав Гојковић, директор

Уредник
Илија Марић

Рецензент
Александар Радојковић

Технички уредник
Михаило Пендо

Лекипор и коректор
Нада Релић

Комијућерска припрема
Горан Скакић

Штампа
Штампарија ПЛАТО

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

17.02
179.9
316.75

МАКИНТАЈЕР, Аластер

Трагање за врлином : студија из теорије морала / Аластер
Макинтајер ; превела с енглеског Софија Мојсић. - Београд :
Плато, 2006 (Београд : ПЛАТО). - 366 стр. ; 21 см. - (Биб-
лиотека „На трагу“ ; 76)

Превод дела: After Virtue / Alasdair MacIntyre. - Тираж 500. -
Библиографија: стр. 355-358. - Регистар.

ISBN 86-447-0323-4

а) Етика б) Врлина т) Врлине – Друштво
COBISS.SR-ID 128565004