

Herbert McCabe o dobrem življenju, etiki in iskanju sreče

Članek predstavi etiško misel filozofa in teologa Herberta McCabea (1926-2001), posebej z ozirom na njegovo knjigo *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče*, katere prevod smo nedavno dobili tudi pri nas. Najprej je nanašanih nekaj podatkov o McCabeovem življenju in delu. Sledi predstavitev osnovnih značilnosti njegove etiške misli. V drugem delu se članek ukvarja z odnosom med McCabeovimi izhodišči v etiški misli, etiko kreposti in stališčem t. i. situacijske etike, ki mu je McCabe nasprotoval.

I. McCabeovo življenje in delo¹

John Ignatius (Herbert) McCabe se je rodil 2. avgusta 1926 v Middlesbroughu v Veliki Britaniji. Leta 1944 je odšel na Univerzo v Manchester študirat kemijo, a je nazadnje diplomiral iz filozofije. Po diplomi je leta 1949 zaprosil za vstop v dominikanski red, kamor so ga sprejeli in kjer je prevzel redovniško ime Herbert. Leta 1955 je bil posvečen v duhovnika. Sprva je deloval v Newcastlu, kasneje v Manchestru. Postal je priljubljen učitelj, posebej so ga zanimala zlasti vprašanja miru in pravičnosti (bil je med drugim vnet nasprotnik vojne v Vietnamu). V svoji teologiji je sledil Tomažu Akvinskemu, in sicer na način, da je želel pokazati, kako lahko z njegovo mislijo odgovorimo na marsikateri izziv sedanjega časa ter jo postavimo v središče sodobne razprave. V letu 1964 ga je dominikanski red poslal v Cambridge, da bi tam pomagal vzpostaviti nov mesečnik z naslovom *New Blackfriars*, ki se je posvečal predvsem temam iz teologije in filozofije.²

Po dveh letih urednikovanja so ga pri reviji odstavili z mesta urednika, ker je v uvodniku v časopis napadel svojega prijatelja, Charlesa Davisa, ki je javno izstopil iz Katoliške cerkve in se odrekel duhovništvu, ker naj bi bila Cerkev "preprosto pokvarjena". McCabe je v uvodniku zapisal, da je slednje morda res, ampak da to še ni dober ali zadosten razlog, da bi jo človek zapustil. Za tri leta je bil odstranjen z mesta urednika in ko so ga leta 1970 ponovno imenovali za urednika te revije, je v svojem izjemno prodornem in neposrednem slogu prvi uvodnik pričel z besedami "*Kakor sem želel povedati, a sem bil na tako čuden način prekinjen ...*". Vsi ti dogodki so močno odmevali tudi v javnosti, sprožili so številne polemike in razprave ter postali znani kot t. i. "McCabeova afera". V tem času je McCabe pogosto obiskoval Irsko in tam tudi bival ter ponovno odkril svoje irske korenine. Nekaj let kasneje je tudi prevzel irsko državljanstvo.

Dolgo je pri dominikancih na univerzi v Oxfordu (Blackfriars) tudi predaval in v tem obdobju objavil štiri knjige. Prva, z naslovom *Novo stvarjenje: Študija o zakramentih* (*The New Creation, a Study of the Sacraments*), je izšla leta 1964. Leta 1968 je izšla knjiga *Zakon, ljubezen in jezik* (*Law, Love and Language*), ki obravnava osrednjost odnosov in jezika za moralnost. Obe knjigi temeljita na njegovih izjemno pronicljivih in pogosto tudi duhovitih predavanjih ter pridigah, ki jih je z veliko vnemo pripravljaval in naslavljal na svoje občinstvo. Nato je leta 1986 izšla še knjiga *Nauk Katoliške cerkve: Kratek katekizem* (*The*

Teaching of the Catholic Church, a Short Catechism) in zatem leto kasneje (1987) še zbirka njegovih člankov oz. esejev z naslovom *Bog je pomemben* (*God Matters*). Stanley Hauerwas je o knjigi *Zakon, ljubezen in jezik* (knjiga je v Ameriki izšla leta 1969 z naslovom *Zakaj pri etiki sploh gre?* (*What Is Ethics All About?*), dejal, da je to ena izmed najpomembnejših knjig o etiki in teologiji v dvajsetem stoletju nasploh (Hauerwas 2005, 291).

Dva izjemno pomembna vpliva na McCabeovo filozofijo in teologijo sta bila Tomaž Akvinski in Ludwig Wittgenstein. Prvemu je bil McCabe glede poglavitnih idej in stališč povsem zvest, vseeno pa je njegovo misel posodobil v smislu, da jo je naredil za sogovornico (in to izjemno prepričljivo) drugim sodobnim stališčem na polju filozofije in posebej etike. Kot bomo videli v nadaljevanju, je vpliv Wittgensteina in njegove misli viden predvsem v osrednji vlogi jezika, kakor jo razume McCabe, tudi ko gre za moralnost. Jezik je razumljen kot nekakšen most med temeljno organsko plastjo človeka kot živega organizma in milostjo, ki je vezana na Boga.

McCabe je pogosto tudi kritiziral Cerkev, a nikoli na način odvrnitve od nje. Bil je izjemen mojster besede in še boljši mojster misli. Njegove ideje so prodorne, jedrnate in prepričljive. Mnogi so ga označili bolj za misleca kakor pa učenjaka. To vsekakor velja za njegovo pisanje, nikakor pa to ne pomeni, da se za jedrnatimi, prodornimi in pogosto zelo polemičnimi besedami ne skriva zelo obširno učenjaško bogastvo. Bil je izjemen sogovornik, jasen in premišljen v besedah, in še bolj izjemen nasprotnik v razpravi, kjer je znal pobiti še tako dober nasprotnikov argument, v kolikor se ni strinjal z njim. S svojim delom in duhom je vplival na celo generacijo mislecev, ki mu priznavajo, da je nanje imel izjemno velik vpliv. Med njimi najdemo filozofe, teologe, literarne kritike in pesnike; npr. slovita imena, kot so Alasdair

MacIntyre, Stanley Hauerwas, Terry Eagleton, Anthony Kenny, Peter Serracino Inglott in Seamus Heaney.

Leta 1989 je McCabe prejel najvišje priznanje dominikanskega reda, tj. naziv *Sacrae Theologiae Magister* (S.T.M.), kar je ustrezno neke vrste nazivu častnega doktorata, ki ga podelijo le najzaslužnejšim in najprodornejšim učenjakom. Umrl je v Oxfordu 28. junija 2001 v štiriinsedemdesetem letu starosti.

Po smrti so izšle še tri njegove knjige, ki jih je urednik Brian Davies uredil na podlagi njegove zapuščine neobjavljenega gradiva. Leta 2002 je tako izšla knjiga *Bog je še vedno pomemben* (*God Still Matters*), leto kasneje pa še knjiga *Bog, Kristus in mi* (*God, Christ and Us*). Leta 2005 je izšla knjiga *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče* (*The Good Life: Ethics and the Pursuit of Happiness*), ki smo jo v slovenskem prevodu dobili leta 2008.

II. McCabeova etiška misel: O dobrem življenju

Izhodišče McCabeove etiške misli je v tem, da razume moralno vrednotenje kot racionalno oz. razumno dejavnost. Ko moralno hvalimo in grajamo npr. sebe ali druge oz. posamezna dejanja ali nagnjena, gre pri tem za razumno, na razlogih utemeljeno dejavnost, ki je sama lahko primerna oz. pravilna ali pa pretirana in neprimerna. V to dejavnost smo v našem življenju običajno vpeti in preučevanje etike ni nujni pogoj zanjo. Podobno preučevanje slovnice našega jezika ni nujni pogoj za to, da govorimo bolj ali manj slovnično pravilno oz. znamo prepoznati pravilno tvorjene stavke na eni in napake na drugi strani. Vseeno pa nas lahko tako etika kot preučevanje slovnice poučita in razsvetlita glede posameznih moralnih sodb oz. jezikovnih oblik.

V tem smislu moralnega vrednotenja kot razumnega početja McCabe ostro nasprotuje emotivizmu kot stališču, da so naše moral-

ne sodbe zgolj izraz čustev oz. naših navedenosti do predmetov teh sodb ter so s tega vidika podobne vzklikom navdušenja oz. veselja ali zgražanja oz. besa.³ McCabe tej teoriji očita predvsem to, da na koncu koncev ne zmore razumno pojasniti moralnih presoj in jih zvede zgolj na osebna mnenja, o katerih razumna razprava ni mogoča oz. prepričevanje o (ne)pravilnosti njih ne more biti plodno.

McCabe zato pričenja iz izhodišča, da *“je primerno hvaliti tista dejanja in nagnjenja, ki vodijo k človekovemu zadovoljstvu, ki obsega srečo, in ki takšno zadovoljstvo konstituirajo”* (McCabe 2008, 19). Enako izhodišče nahajamo tudi v etiški misli Aristotela in Tomaža Akvinskega. Temeljna moralna pojma sta tako človekova srečnost in dobro življenje. Moralna načela in pravila imajo šele drugotno vlogo. McCabe namreč srečnost in dobro življenje razume kot dejavnost in ne zgolj kot golo izkušnjo. Sreča kot izkušnja je po drugi strani sicer osrednji pojem utilitarizma, ki npr. pritrjuje hvaljenju tistih dejanj, ki imajo najboljše možne posledice, ki jih lahko npr. opredelimo v okvirih največje sreče za največje število ljudi ali s presežkom ugodja nad bolečino. Toda sreča ne sme biti samo posledica krepstnega dejanja, takšno dejanje jo mora konstituirati.

Najlažje lahko to razliko v pogledih na srečnost ponazorimo z naslednjim primerom, ki ga uporabi tudi McCabe, njegov avtor pa je Robert Nozick. Zamislimo si, da nam nekdo ponudi napravo oz. komoro, ki lahko za nas simulira zunanji svet in v nas samih ustvari izkušnjo, ki je z vidika prve osebe povsem enaka kot izkušnja, utemeljena v dejanskem svetu. V tej komori si lahko odvrtimeo “program življenja”, ki ga lahko poljubno izberemo po svoji želji in ki nam lahko npr. simulira izkušnjo vrhunskega umetnika, športnika, znanstvenika, svetovnega popotnika ali kakšno drugo zaželeno življenje. Z vidika izkuš-

nje je naše notranje življenje enako polno in enako bogato, kakor če bi vse to bilo res. Bi se pustili priključiti na takšno napravo oz. vstopili v komoro, če bi bil hkrati ob tem postavljen tudi pogoj, da boste morali ostati priključeni do konca vašega življenja? Tisti ljudje, ki na to vprašanje odgovorijo nikalno, razumejo vrednost srečnosti in dobrega življenja kot dejavnosti in ne zgolj kot izkušnje. *“Naprava za izkušnje bi vam lahko omogočila izkušnjo, da pišete sijajen roman ali premagujete nevarnost ali ste izjemen kirurg. Toda, v resnici ne bi naredili ničesar in ko bi vam možgani dokončno razpadli, bi o vas rekli, da v resnici niste nikoli živeli.”* (McCabe 2008, 62)

Hkrati je McCabeova etika nasprotna tudi vsem tistim moralnim teorijam, ki v izhodišče moralnosti postavljajo moralna načela in pravila. Običajno takšne teorije pričenjajo s spisikom moralnih načel, iz katerega lahko izvedemo, katerih dejanj se moramo izogibati in jih grajati ter katera dejanja moramo izvrševati oz. jih hvaliti. Vendar takšni “zakoni” ne morejo biti temeljni; so pomemben, celo ključen gradnik moralnosti, vendar ne morejo biti postavljeni na prvo mesto, kjer je zasledovanje dobrega življenja in dobrega skupnosti. Zakoni so zgolj v vlogi doseganja tega dobrega.

McCabe se tudi takoj na začetku spopade z enim izmed najbolj zahtevnih vprašanj, ki ga lahko zastavimo vsaki etiki kreposti⁴, kakršna je med drugimi tudi njegova. Kritiki takšnih teorij jih ponavadi obtožijo, da se zgolj vrtijo v blodnem krogu. Npr. če se vprašamo, katera dejanja so krepstna oz. vrla, potem moramo odgovoriti, da so to dejanja, ki bi jih (v podobni situaciji) pač storil vrl človek. Toda, kako naj sedaj vemo, da je ta človek vrl, če po vrlosti šele vprašujemo? V podoben krog zaidemo, če vprašamo, kaj pravzaprav je sreča. Ali smo glede sreče lahko zaslepljeni oz. v zmoti? Kaj pomeni zares živeti “življenje, ki se poda člo-

veškemu bitju” oz. dobro življenje? Zagovorniki etike kreposti ponavadi na tem mestu za odgovor napotujejo na dobre ljudi. Toda kdo so ti ljudje in kako jih prepoznati? To so ljudje, ki glede sreče gotovo niso zaslepljeni in živijo življenje, ki se poda človeškemu bitju. Krog je spet sklenjen.

Vendar se človek pravzaprav nikoli ne nahaja v takšnem moralnem vakuumu, iz katerega bi moral vstopiti v ta domnevni blodni krog. Pri učenju oz. gojenju vrline sta ključni skupnost in tradicija, v katerih se že nahajamo, ter tako ponujata določeno predrazumevanje dobrega, kreposti in srečnega življenja. Ko enkrat vstopim v ta krog spraševanja o krepostih, srečnosti in življenju, ki se poda človeškemu bitju, pa lahko do tradicije in skup-

nosti zavzamem tudi kritičen odnos. To je lahko tudi temelj za moralni napredek. Blodni krog, ki ga očitajo etiki kreposti, tako pri McCabeu ni blodni, temveč hermenevtični krog. Vseeno pa ostajata še dve pomembni vprašanji, na kateri je potrebno odgovoriti. Prvo je, ali obstaja objektivni odgovor na vprašanje “Kakšno je torej življenje, ki se poda človeškemu bitju?”. Drugo pa je vprašanje, ali obstaja zgolj ene vrsta takšnega življenja. Prvo vprašanje meri na relativizem, ki bi lahko spodjedal predlagano etiko kreposti, ker bi bile vse izbire enako dobre, v kolikor bi jih neka skupnost in tradicija utemeljevali. Drugo vprašanje pa meri na moralni pluralizem, tj. na obstoj več enako primernih načinov doseganja srečnosti oz. dobrega.



Jožef Muhovič: **Pred pasijonom** (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akril in kolaž na papirju, 25 x 25 cm.

Preden odgovori na prvo vprašanje, poskuša McCabe najti vzroke za priljubljenost emotivizma, tj. zgoraj omenjenega stališča, da so moralne sodbe zgolj izraz naših čustev in naravnosti ter povsem subjektivne. McCabe je že pokazal, kako je takšno stališče v nasprotju z našimi intuicijami o moralnosti in našimi zdravorazumskimi prepričanji o njej. Toda, zakaj je tako globoko zakoreninjeno v sodobni moralni misli? Eden izmed poglobitvinih razlogov za sprejemanje emotivizma je t. i. Humeovo načelo, da iz tega, kar je, ne moremo izpeljati tega, kar naj bi bilo. Svet kot tak je brez vsake vrednosti oz. vrednostnih določil. Dejanja, naravnosti, stanja stvari idr. so brez moralne vrednosti; slednjo šele ljudje sami projicirajo nanje. McCabe filozofom očita, da se tega načela oprijemajo kot dogme, čeprav ni dobrih razlogov zanj. Na področju moralnosti namreč ne nahajamo globoke vrzeli med "je" in "naj". Pogosto namreč našo sodbo, da je določena stvar dobra, zadostno utemeljimo ravno s sklicevanjem na, kaj ta stvar je. Npr. za izbrano dejanje lahko rečemo, da je bilo moralno pravilno, ker je predstavljalo pomoč osebi v stiski; za drugo pa, da je bilo moralno napačno, ker smo drugi osebi s tem povzročili bolečino ali ker ni bilo pravično.

McCabe prehod preko te navidezne vrzeli ponazori tudi s primerom umetnostnega drsanja. Sam pravi, da nikoli prej ni bil navdušenec nad tem športom in je ponavadi preklupil na drug televizijski kanal, če je nanj naletel. Potem je nekega dne ujel del nastopa plesnega para in prepoznal, kako izvajata neverjetno lepe like in sijajno drsata skupaj. Od tega trenutka dalje je začel bolj pozorno spremljati drsanje in njegov prijatelj, ki je drsanje mnogo bolj poznal, mu je razlagal težavnost posameznih likov in njihovo pravilno izvedbo. V tem primeru je McCabe uporabljal zgolj vrednostne izraze (ta ali oni lik mu je bil lep ipd.), medtem ko je njegov prija-

telj kazal na opisne značilnosti drsalcev in drsanja. In vmes ni bilo nobene vrzeli med opisom drsanja in sodbo, da je A dober drsalec oz. da gre za dobro drsanje. Dobra drsalka oz. dober drsalec sta bila torej tista, ki sta kar najbolj izpopolnjeno počela to, kar je naloga oz. vloga drsalcev. Ali ne bi mogli podobno trditi tudi za moralnost? Vprašanje, ali je A dober človek oz. ali živi življenje, ki se poda človeškemu bitju, je torej povezano z odgovorom na vprašanja, kaj je vloga, naloga oz. funkcija človeka. In pri tem ne sprašujemo, kakšna je npr. vloga človeka kot očeta ali kot matere, ali vloga kot tesarja, uradnika ali učitelja. Zanima nas vloga oz. funkcija človeka kot človeka.

Individualističen odgovor bi na tem mestu bil, da je človek v temelju posameznik, ki nima vnaprej določene vloge oz. naloge. To so med drugimi npr. trdili eksistencialisti, ki so človekov obstoj postavljali pred njegovo bistvo. Človek najprej zgolj *je* in šele preko svojih izbir in odnosov z drugimi si izbere svojo vlogo. (Spet, tukaj ne govorimo npr. o izbiri starševstva ali poklica, temveč vloge človeka kot človeka.) Nameni stvari in vloge ljudi so po tem pogledu vedno človeški izdelki. Neindividualističen odgovor, ki ga zagovarja tudi McCabe, pa po drugi strani zagovarja, da je človek že bitje s funkcijo. Biti človek pomeni namreč biti del družbe oz. skupnosti drugih človeških bitij. Človek je bitje skupnosti. *"Drugače povedano "dober človek" je opisen izraz prav tako kot "dober učitelj". In to trdim, ker trdim, da je vsak nujno političen. Razlog za to, da biti človek nujno pomeni imeti določene naloge, ki jih je treba opravljati, in vloge, ki jih je treba igrati (to je mogoče početi dobro ali slabo), je ta, da biti človek pomeni biti del družbe drugih človeških bitij."* (McCabe 2008, 39). Članstvo v skupnosti torej konstituira funkcijo človeka kot človeka in glede na opravljanje te funkcije lahko človeka presojamo kot dobrega ali sla-

bega oz. presojava njegova dejanja kot pravična ali napačna.

Skupnost je vzpostavljena na temelju jezika in svojstvene racionalnosti, ki predstavlja način bivanja v skupnosti. Sprejemanje "racionalnih" odločitev ima tako smisel šele znotraj določene skupnosti. Človek ne more preprosto izstopiti iz tega, lahko pa se znotraj skupnosti razvija in jo preoblikuje. Tako je posameznik način, kako se skupnost zgodovinsko razvija. Kreposti oz. vrline so tako težnje posameznika po vključevanju v skupnost, v kateri nato razvija svojevrstne jezikovne, simbolne in racionalne odnose. Dobro človeško bitje je tako bitje, ki se dobro vključuje v skupnost v zgoraj omenjenem smislu. Znan je torej odgovor na prvo postavljeno vprašanje, ali obstaja objektiven odgovor na vprašanje o življenju, ki se poda človeškemu bitju.

Preostane še vprašanje po množstvu različnih možnih odgovorov. Spet moramo izhajati iz skupnosti, in sicer iz konkretne skupnosti. Ne obstaja namreč nič takšnega kot skupnost človeških bitij na splošno; ne obstaja samo ena politična skupnost. In ker tako ni ene same skupnosti, gre vedno za lokalno skupnost v najbolj pristnem pomenu te besede; skupnost določeno s tradicijo, življenjskim okoljem, zgodovino, specifičnim jezikom, simboli in kulturo. In ker obstaja več raznolikih skupnosti, nahajamo tudi več raznolikih načinov, kako biti dober človek in zasledovati srečno življenje. Pravičnost npr. terja v eni skupnosti drugačno ravnanje, kakor bi ga v drugi. Nahajamo torej pluralizem poti doseganja dobrega življenja.

Kako razumeti odnos med posameznikom in skupnostjo? *"Obstaja skupnost, ki ji pripadamo že samo zato, ker smo ljudje. To ni skupnost, katere člani bi postali prostovoljno, ni skupnost, ki bi jo mi konstituirali. To je skupnost, ki konstituira nas."* (McCabe 2008, 45). Odnos med posameznikom in skupnost-

jo je ključen za razumevanje vrline in dobrega življenja. Če se ozremo k živalim, lahko rečemo, da so določene s svojo biološko vrsto; so člani te ali one vrste v biološkem smislu. Slednja jih konstituira kot pripadnike te vrste npr. preko genskega zapisa ali načina vedenja. Skupnost ljudi pa ni zgolj takšna biološka vrsta. Gre tudi za jezikovno skupnost, ki se lahko ustvarjalno odziva na svojo konstituiranost. Ne gre torej za enostaven odnos med delom in celoto, kjer bi vsota delov predstavljal celoto, slednjo pa bi lahko brez preostanka spet razdelili na njene dele. Jezikovno skupnosti tvori tudi množstvo pomenov, ki jih posameznik kot član skupnosti ustvarja. Skupnost kot *polis* je torej tudi jezikovna skupnost in njej namen je, da lahko znotraj nje človeška bitja uspevajo in živijo dobro življenje. Bolj "zdrava" kot je skupnost, več krepostnih ljudi jo tvori in obratno.

Bistvo vrline oz. kreposti pa ni zgolj v delovanju v skladu z vrlino, temveč v tem, da so ljudje nagnjeni k takšnemu delovanju. Tako ni krepostna tista skupnost ljudi, v kateri bi bili njeni člani pravični, iskreni in darežljivi zgolj zaradi neke nagrade, ki se jim obeta, časti, ki bi jo jim zaradi tega drugi izkazovali, ali zaradi strahu pred kaznijo, ki bi jih lahko doletela. Šele ko se ljudje sami po sebi nagibajo k takšnemu delovanju, so pridobili ustrezne kreposti oz. vrline. McCabe to ponazori z naslednjo analogijo. Ko otroka učimo brati, bo sprva najbrž to počel zaradi tega, ker želi ustreči staršem ali pa učitelju in ker ima to zanj neke dobre posledice, npr. nagrado. Zato se bo lahko kdaj tudi zgolj pretvarjal, da bere ali se trudi brati. Toda ko z učenjem napredujemo, običajno otrok v branju odkrije nove dimenzije – preko njega lahko vstopa v številne domišljjske svetove in drugo. Tako bo odkril neko notranjo in neodnosno vrednost branja. Nobenega smisla ne bo več videl v pretvarjanju. Podobno je z moralno vrlino. Najprej delujemo dobro,

ker npr. želimo ustreči staršem ali družbi, kasneje pa moramo v krepostih odkriti njihovo notranjo vrednost ter si želeči biti osebe, ki ravna jo vrlo.

V vsem tem se skriva tudi odgovor na vprašanje, čemu biti moralen, npr. čemu biti pravičen, kakor je to v antiki zastavil Trazimah. Razlog je lahko zgolj v pravičnem delovanju samemu. Niti z govorjenjem niti z grožnjami kazni ali s pranjem možganom ne moremo ljudi narediti krepostne oz. pravične, kajti bistvo kreposti je ravno v izkustvu in dejavnosti, ki temelji na notranji vrednosti kreposti. Moralna vzgoja mora tako meriti na to, da pokaže, kako s krepostjo lahko postanemo bolj izpopolnjena in odlična oseba, s čimer bomo imeli tudi več možnosti in priložnosti za dobro življenje v skupnosti. Kot človeška bitja tako potrebujemo vrline, da bi lahko uspešno sodelovali v dejavnostih oz. praksah kot pomembnih sodelovalnih človekovih dejavnostih, kot so npr. ustvarjanje in vzdrževanje družine, ukvarjanje z umetnostjo, poklicno delo in podobno. Med te vrline sodijo npr. pravičnost, srčnost, zvestoba, vzdržnost in vztrajnost. Namerno negovanje teh vrlin je tako potrebno za gojenje omenjenih praks in pristno srečno življenje, ki ne bo zgolj posledica naprave za izkušnjo sreče, ki smo jo opisali zgoraj. McCabe torej zagovarja, da *“sta posedovanje vrlin (tako moralnih kot intelektualnih) ter intenzivnost in način njihovega udejanjenja ključna momenta v procesu razvoja polisa. Le na ta način lahko namreč kot člani družbe gradimo razmerja, ki bodo usmerjena v izgrajevanje skupnega dobrega ter v okviru katerih bo slehernemu posamezniku omogočeno svobodno definiranje lastnega pojmovanja dobrega življenja in posledično tudi njegovo aktivno doseganje.”* (žumer 2008, 113).

Na koncu te predstavitve McCabeove etike so bomo dotaknili še razmerja med pojmi organizma, jezika in milosti. Vsi trije pojmi na svoj način in na različnih ravneh od-

govarjajo na vprašanje, kaj pomeni biti živ. McCabe sledi Akvinskemu, ko pravi, da pomeni biti živ (kot organizem), biti *“avtomobilen”*. Pri organizmu so njegovi organi kot sestavni deli na poseben način povezani z organizmom kot celoto. Se njeni funkcionalni deli, kar pomeni, da jih prvotno moramo razumeti prav v odnosu do te celote. Prav v prostoru med deli, npr. organi organizma, in celoto organizma je odprt prostor, kjer se ustvarja pomen. *“Čutila določene živali so nekaj, kar ji omogoča, da njen svet zanje postane smiseln. Oblike in strukture sveta okrog nje se prenesejo v kompleksne biološke strukture živalskega telesa in za to žival postanejo pomeni.”* (McCabe 2008, 75). Podoben prostor za ustvarjanje pomena se pri človeku odpre z jezikom. Človek namreč ni vpet samo v biološko, gensko in evolucijsko strukturo, ampak ima tudi jezik na način, kot ga živali nimajo. Biti živ kot človek in ne zgolj kot žival, pomeni imeti jezik. Prav vpetost v jezikovno skupnost nam omogoča, da se do skupnosti kritično in ustvarjalno odzivamo (prim. Žumer 2008, 111). Pri človeku tako govorimo, da lahko ravna z razlogom oz. namenom ter se od svojega ravnanja tudi vzdrži. Zato je za človeško žival posebno, da ima svojo avtobiografijo, svojo življenjsko zgodbo, ko jo lahko pove sama in o sebi. *“Človekova svoboda, ki je vidik človekovega mišljenja, je odvisna od pripadnosti jezikovni skupnosti, svetu simbolov in jezikovnih pomenov (v nasprotju s čutnimi), ki so značilni za človeško žival, oziroma, bolje rečeno, ta pripadnost svobodo konstituira. Konstituira je to, da smo ljudje liki v zgodbi, naši lastni zgodbi.”* (McCabe 2008, 81). Hkrati lahko tudi Boga poznamo le kot avtorja avtobiografije. Ne moremo ga videti, misliti ali doumeti neposredno. Srečamo ga v zgodbi sami, zato je potrebno Sveto pismo razumeti kot avtobiografijo Boga; pogoj za njeno razumevanje pa je ta, da pripadamo skupnosti ljudi od Boga.

III. Situacijska etika in etika kreposti

V nadaljevanju bomo McCabeovo etiško misel primerjali s t. i. situacijsko etiko, katere prizadeven zagovornik je bil Joseph Fletcher in ki je vzniknila v šestdesetih letih prejšnjega stoletja. Nato bomo ob koncu izpostavili še nekaj podobnosti in razlik med McCabeom in drugimi avtorji etike kreposti, med katerimi bosta osrednjo vlogo odigrala Alasdair MacIntyre in Iris Murdoch.

Razprava o situacijski etiki je vzniknila v letu 1996, ko je izšla Fletcherjeva knjiga *Situacijska etika: Nova morala* ter je hitro postala zelo odmevna tudi v širši javnosti. Fletcher je namreč ponujal svež pogled na metode moralne misli in z njim nove odgovore na tradicionalne moralne probleme ter s tem razburkal javno razpravo. V osnovi situacijska etika ne predstavlja nekega novega etični sistema, temveč je v svojem jedru metoda moralnega presojanja in odločanja. Situacijska etika zavrača absolutna moralna načela in pravila (kakršna koli naj že bodo) in sprejema zgolj zapoved ljubezni, razumljene kot *agape*; slednja je osnova za moralne sodbe. V situaciji je moralno pravilno tisto dejanje, ki ustvari največ *“dobrobiti izhajajoče iz ljubezni do bližnjega za kar največje število bližnjih”* (Fletcher 1966, 95). Ob tem sicer tradicionalna moralna načela niso povsem postavljena ob stran, saj je v večini njih zbrana moralna modrost stoletij. Odražajo namreč (pogosto najbolj) ustrezen vzorec odzivov na vrste situacij, v katerih so se pred nami znašli že mnogi drugi. A ta načela imajo v situacijski etiki zgolj vlogo nekakšnih opornih pravil oz. napotil za to, kako naj delujemo, ki pa jih lahko v dani situaciji tudi postavimo ob stran, v kolikor se bi pokazalo, da bi delovanje v skladu z nekim pravilom ne bi služilo zapovedi ljubezni do bližnjega. Če vzamemo npr. primer laži, potem Fletcher odgovarja, da je moralna vrednost oz. dopust-

nost laži pač odvisna od celote situacije, v kateri se ta laž nahaja. Če moramo lagati, da bi ohranili neko pomembno skrivnost, potem je to moralno pravilno, če smo s tem sledili tudi zapovedi ljubezni. Ne gre za to, da bi laž bila sicer zla ali moralno napačna, toda v tem primeru opravičljiva. Preprosto je moralno pravilna, kajti govoriti moramo resnico v imenu ljubezni in ne v imenu resnice same,

S tem se situacijska etika na eni strani izogne stališču strogega legalizma, kakršnega srečamo npr. pri Kantu in kakršnega Fletcher pripisuje tudi veliki večini tradicije krščanske etike. Legalizem v omenjenem smislu je stališče, da moralni status dejanj, nagnjenj in stanj stvari določa zbir absolutnih moralnih pravil. Moralna presoja tako sestoji iz uporabe teh pravil za vsak konkreten primer, ki ga razvrstimo pod posamezno pravilo. Na drugi strani nahajamo stališče antinominalizma, ko zavrača vsakršno vlogo moralnih načel in pravil. Pod to vrsto stališča nahajamo raznolika prepričanja o tem, zakaj so moralna načela odvečna. Eno od njih je to, da osebe posedujejo posebno moralno vednost, ki jih lahko kakor posebna vrste vesti oz. nekakšen moralni radar vodi od situacije do situacije. Na drugačnih temeljih svoj antinominalizem gradijo eksistencialisti, od katerih Fletcher posebej izpostavi Sartra. Za Sartra je temeljno izkustvo nekoherence, nepovezanosti stvarnosti. V vsakem trenutku moralne izbire oz. odločitve ostanemo brez opravičil za nazaj in brez upravičenj za naprej. Gre torej za diskontinuiteto, nepovezanost ene situacije z drugo in torej za njihovo partikularnost, ki izključuje vsakršna absolutne moralna načela in pravila. Tako smo vsakič znova prepuščeni svoji izbiri oz. izumljanju moralnega odgovora na dano situacijo.

Fletcher s svojo situacijsko etiko poskuša najti srednjo pot med obema skrajnostnima, pri čemer pa se v dosti večjem loku ogne legalizmu kakor pa antinominalizmu. Kot je

bilo omenjeno, situacijska etika zvede vlogo moralnih pravil na nekakšne opomnike, ki nas lahko opozarjajo na moralno pomembne vidike situacije, a jih moramo v konkretni situaciji v presoji povoziti, če zapoved ljubezni do bližnjega od nas terja drugačno ravnanje. Kakor pravi Pismo Rimljanom (Rim 13,8-10): *“Ne bodite nikomur dolžniki, razen če gre za medsebojno ljubezen; kdor namreč ljubi drugega, je izpolnil postavo. Kajti zapovedi Ne prešuštvuj! Ne ubijaj! Ne kradi! Ne poželi! pa tudi vse druge zapovedi so obsežene v besedi: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Ljubezen bližnjemu ne prizadeva hudega; ljubezen je torej izpolnitev postave.”* Moralna pravila nam lahko osvetlijo situacijo, ne morejo pa narekovati naše moralne presoje te situacije.

McCabe je s svojo etiško mislijo podoben situacijski etiki, v kolikor je tudi sam na poti do iskanja nekaterih novih odgovorov in pogledov na moralna vprašanja in moralne dileme sodobnega časa. Vseeno pa je nastopil proti tej etiki ter vztrajal, da imajo moralna načela in pravila pomembno vlogo v moralnosti, in sicer vlogo zakona kot nekakšne vrste moralnega okvira vse naše moralne presoje. Podrobneje proti situacijski etike naperi troje ugovorov (prim. Owens 2005a).

Prvič, ljubezen kot *agape* je tudi za McCabea pomemben pojem v moralnosti. Je zgodovinski in biografski, kar pomeni, da o ljubezni vedno nujno govorimo tudi iz določene osebne perspektive. Kaj je zame ljubezen in delovanje iz ljubezni? Zaradi te zgo-



Jožef Muhovič: **Pietà** (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akril in kolaž na papirju, 26 x 26 cm.

dovinskosti in biografskosti je ljubezen nejasen pojem. In moralnost ne more temeljiti zgolj na tem. Obstajajo namreč dejanja, ki nikdar ne morejo biti dejanja ljubezni, ne glede na situacijo, v kateri se nahajam. Npr. posilstvo ali kruto pretepanje otroka nikoli ne moreta biti dejanji ljubezni in posledično moralno pravilni. Ravno zato morajo moralna pravila odigrati vlogo v morali, in sicer gre za vlogo absolutnih prepovedi.

Drugič, problematičen je odnos med ljubeznijo na eni in ravnanjem oz. dejanjem na drugi strani. Če ni ničesar, kar bi vnaprej štel kot dejanje ljubezni, potem situacijska etika razume ljubezen kot nagnjenje k delovanju kot oddeljeno od delovanja oz. ravnanja samega, kakor se to kaže na zunaj. Ljubezen se tako razkrije zgolj kot neko notranje doživetje, ki lahko spremlja moje delovanje ali pa tudi ne. In če tako razumemo ljubezen, potem je ta le težka osrednji pojem morale. McCabe tukaj v sledi tomizma in Wittgensteina zavrača dualizem med nagnjenjem oz. motivom in dejanjem samim. Če to dvojje ni na nek način speto, potem bo težko prepoznati, če neko na zunaj vidno dejanje spremlja tudi ljubezen kot notranje nagnjenje.

Tretjič, situacijska etika ima težavo v tem, da ne pojasni v zadostni meri, kaj sploh misli s posamično situacijo. Kje sploh so meje situacije; kje se ena konča in druga prične? Fletcher je ponavadi imel v mislih precej omejeno pojmovanje situacije, kjer je ta zvedena na odnose z bližnjimi osebami. Toda moje ravnanje je vedno tudi ravnanje v določeni skupnosti ljudi in celo v človeštvu kot skupnosti vseh ljudi. Toda če sedaj na ta način razširimo pojmovanje situacije, potem postane zapoved ljubezni do bližnjega pravzaprav izjemno težka za presojo ter na nek način prazna.

McCabe v svoji etiški misli tako ne more pristati na popolno odsotnost "zakona", tj. moralnih načel in pravil, kakršno je najti v si-

tuacijski etiki, čeprav tudi etika kreposti moralnih načel in pravil ne vidi kot osrednjih in edino pomembnih za moralnost. Pri McCabeu imajo moralna načela in pravila predvsem vlogo določanja moralnih prepovedi, ki določajo sam okvir moralnega življenja. McCabe primerja odnos med moralnimi načeli in moralnimi krepostmi kot dispozicijami z igro nogometa. V etiki je prostor za moralna načela in pravila, kakor je pri nogometu prostor za sodnikovo piščalko, katere pisk označuje, da z igro nekaj ni bilo v redu.

"Pri igri, kakršna je nogomet, morajo igralci upoštevati dve različni vrsti omejitve: igro morajo igrati dobro in ne smejo goljufati. Prva vrsta je povezana z dispozicijami (spretnostmi), druga pa z določenimi dejanji in pravili. Učenje dobrega igranja je enako pridobivanju vrline; goljufanje ne pomeni igrati slabo: pomeni sploh je ne igrati, poskušati postati zmagovalec z dejanjem, ki v resnici sploh ni del igre, ampak zavaja, in je analogno grehu." (McCabe 2008, 98).

Če kršimo absolutna moralna načela, tako stopimo izven igre življenja oz. moralne igre ter je sploh ne igramo več. Moralna načela in pravila, kor npr. deset božjih zapovedi, tako določajo meje te igre. Znotraj teh mej pa preko kreposti človek zasleduje dobro življenje in bolj kot je izmojstren v teh vrlinah življenja v skupnosti, bolj bo njegovo življenje primerno človeškemu bitju in bolj bo sotvorilo dobro skupnosti. Hkrati pa poznavanje moralnih prepovedi še ne pomeni dobro igrati moralno igro, podobno kot podrobno poznavanje pravil nogometa še ne pomeni, da smo vsled tega tudi izjemni igralci. Pri poznavanju pravil gre za teoretično in ne za praktično inteligenco. Da pa bi igro znali dobro igrati, potrebujemo gojenje vrline kot neke vrste urjenje, ki nam bo prineslo boljši vpogled v same moralne situacije in hkrati izziv, kako se najbolje spopasti z njimi. Na ta način bo krepost izhajala iz globine nas samih.

IV. Zaključek

McCabeova etika se tako z naslonitvijo na Aristotela in Akvinskega uvršča med ponoven vzpon vrlinske etike, ki se je dogodil v drugi polovici dvajsetega stoletja. Ta vzpon je bil v veliki meri tudi odziv na metaetiki in analizi moralnega jezika utemeljeno etiko, ki je skoraj povsem spregledovala moralno psihologijo. Gre za vračanje moralne psihologije nazaj znotraj obzorja pozornosti moralne filozofije in obuditev vrlinske etike, ki je cvetela predvsem v starogrški etiški misli in pravzaprav nikoli ugasnila znotraj krščanske tradicije. Avtorji, kot so MacIntyre, McCabe in Iris Murdoch, so etiko kreposti v britanskem oz. širšem anglosaškem področju zagovarjali nasproti nezadostni in osiromašeni razlagi človekove narave in vrednot, ki jih je ponujala sodobna akademska analitična filozofska tradicija. MacIntyre in McCabe sta v antiki vzor našla predvsem v Aristotelu, medtem ko je Murdochova bližje Platonovi etiški misli. Vsi trije pa nas nagovarjajo z izjemno močno mislijo in prepričljivimi argumenti ter ponujajo izjemno berljive spise.⁵

Literatura

- Ayer, A. J. 2004. Etične sodbe so zgolj izraz čustev. *Filozofija na maturi*, let. 11, št. 1-2, 18-21.
- Fletcher, J. 1966. *Situation Ethics: The New Morality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Hauerwas, S. 2005. An unpublished foreword. *New Blackfriars*, let. 86, šte. 1003, 291-295.
- MacIntyre, A. 2006. *Odvisne racionalne živali:*

zakaj potrebujemo vrline. Ljubljana: Študentska založba.

- McCabe, H. 2008. *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče*. Ljubljana: Študentska založba.
- Murdoch, I. 2006. *Suverenost dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.
- Owens, R. L. 2005a. The theological ethics of Herbert McCabe, OP: A review essay. *Journal of Religious Ethics*, 33 (3), 571-592.
- Owens, R. L. 2005b. Why Herbert McCabe still matters: Don't talk nonsense. *Christian Century*, 25. januar, 2005, 20-25.
- Žalec, B. 2005. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žumer, J. 2008. MacIntyrejevo in McCabeovo pojmovanje razmerja med politiko in vrlino. *Tretji dan*, let. 37, šte. 9-10, 111-119.

1. Kot vir za oris McCabovega življenja so uporabljene osmrtnice, ki so bile objavljene v časopisih *The Independent* (25. julij 2001; <http://www.independent.co.uk/news/obituaries/fr-herbert-mccabe-729262.html>); *Telegraph* (<http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/1337953/Herbert-McCabe.html>); in *Guardian* (<http://www.guardian.co.uk/news/2001/jul/16/guardianobituaries.socialsciences>).
2. Revija *Blackfriars* je pravzaprav obstajala že od leta 1920, a ko so ji leta 1964 pridružili revijo *Life of the Spirit*, se je prenovila in preimenovala v *New Blackfriars*.
3. O osnovni predstavitvi takšne emotivistične teorije glej npr. Ayer 2004.
4. Za odličen in celovit prikaz etike kreposti glej Žalec 2005.
5. Ta spis je deloma nastal na podlagi razgovora o etiki kreposti, dobrem življenju in iskanju sreče, ki sem ga imel z dr. Bojan Žalcem in ki se je pred občinstvom odvil 19. novembra 2008 v knjigarni Mohorjeve družbe v Ljubljani. Ob tej priložnosti se dr. Bojanu Žalcu zahvaljujem za njegove komentarje in plodno razpravo o vsebini tega članka.