

MacIntyrejevo in McCabeovo pojmovanje razmerja med politiko in vrlino

Predstaviti in primerjati želim osnovne postavke obravnav razmerja med politiko in vrlino, ki ju Herbert McCabe in Alasdair MacIntyre podajata v svojih razpravah z naslovoma *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče* ter *Odvise racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*. Glede na dejstvo, da oba pripadata aristotelsko-tomistični tradiciji etiške misli, je jasno, da sta njuna pogleda na obravnavano razmerje in njegovo vlogo v posameznikovem življenju v veliki meri sorodna. Kljub temu pa med McCabeovim in MacIntyrejevim pogledom na razmerje med politiko in vrlino obstojijo tudi nekatere razlike, ki izhajajo predvsem iz dejstva, da obravnavano problematiko zreta z deloma različnih zornih kotov.¹

H. McCabe o politiki in vrlini

Eden od aksiomov aristotelske politike in njej podrejene etike - politika je namreč v kontekstu aristotelsko-tomistične misli pojmovana kot študij o načinih ohranitve in pospeševanja razvoja *polis*a, etika pa kot sestavni in bistveni del tega študija - je, da biti človek pomeni biti del večje celote, tj. družbe oziroma *polis*a. Pojmovanje človeka kot bitja, ki je po svoji naravi politično (*zoon politikon*), je v vlogi osnovnega izhodišča prisotno tudi v McCabeovem prikazu razmerja med politiko in vrlino.

V začetku svojega izvajanja avtor izpostavi pomen antagonizma med kartezijansko-dualističnim in tomističnim razumevanjem člo-

veškega bitja. V skladu z Descartesovo dualistično mislijo, katere temeljna značilnost je dihotomična delitev človeškega bitja na subjektivno zavest in objektivno materialnost, *!...! dosežemo naša resnična duhovna sebstva z umikom iz javnega materialnega zunanjega sveta v naše lastno središče zavesti*.² Iz tega izhaja, da skrajna posledica doslednega upoštevanja kartezijanskega pojmovanja človeka kot zgolj notranje resničnega bitja ne more biti nič drugega kot popolna individualizacija posameznika. Takšnemu gledanju radikalno nasprotuje tomistično razumevanje človeka, ki trdi, da je prav materialnost načelo naše individualizacije, medtem ko duhovno, ob siceršnjem nasprotovanju monizmu, pojmuje kot objektivno in skupno. Na to trditev McCabe opre svoj nadaljnji argument, ki se nanaša na človekovo pripadnost dvema vrstama skupnosti. Kot ljudje primarno pripadamo t. i. "biološki skupnosti", vendar pa se dokončno izoblikujemo šele prek pripadnosti jezikovni skupnosti, skupnosti, ki nam za razliko od biološke dopušča, da se nanjo kritično in ustvarjalno odzivamo. Bistveno pri tem je, da ne gre za skupnost, ki bi jo konstituirali mi sami, kot to velja za posamezne družbene skupine in podskupine na sekundarni ravni, temveč za skupnost, ki konstituira nas. Ohranitev in razvoj te skupnosti pa sta bistveno odvisna prav od tega, v kolikšni meri nam je omogočeno udejanjanje naše kritične ustvarjalnosti, torej tistega, v čemer presegamo golo

biološkost. Če se, ob upoštevanju pravkar omenjenega dejstva, da je tisto, kar nas duhovno in kulturno konstituira, jezikovna skupnost ali *polis*, vrnemo k teoriji uma, ki jo podaja Akvinski, lahko rečemo, da se z vstopom v jezik (v ustvarjanje pomenov prek uporabe materialnih stvari) pričnemo vesti na način, ki ni zgolj individualen.

Toda čeprav je *polis* stvar našega dejavnega preseganja zgolj individualnih oblik vedanja, ga vendarle ne moremo obravnavati samo *!...!* kot sporazum o vzajemni zaščiti ali dogovor o izmenjavi dobrin in uslug.³ *Polis*, katerega temeljni namen je omogočiti dobro, izpopolnjeno in neodvisno življenje, se mora namreč *per se* ukvarjati z vrlino. Primer, ki to dejstvo celostno in jasno izraža, je primer raznih totalitarnih družb, ki so, čeprav v svojem jedru nepravilne, v skrbi za lasten obstoj primorane zagotavljati nekakšno minimalno raven pravičnosti. Vrlina kot taka je tako ne le glavni, temveč tudi čisto osnovni pogoj za kakovosten razvoj določene družbe in s tem uspevanje njenih pripadnikov. Iz tega nadalje izhaja, da sta *polis* in vrlina v recipročnem odnosu: vrlina je tista, ki *polis* ohranja in pospešuje njegov razcvet, obenem pa je sama bistveno pogojena z obstojem in stanjem *polisa*. Ta recipročnost v razmerju med vrlino in družbo pa sproža naslednje, t. i. "Trasimahovo vprašanje": Ali lahko na podlagi dejstev, da ljudje potrebujejo pravično družbo in da družba potrebuje pravične ljudi, vzpostavimo trditev, da mora biti sleherni pripadnik zadevne družbe stremeti k pravičnemu ravnanju? Ali obstaja kakšen razlog za pravično delovanje, ki bi bil neodvisen od zunanjih pogojev posameznikovega ravnanja? Razlog, ki bi utemeljeval takšno ravnanje, bi moral po avtorjevem mnenju izhajati iz posameznikove ugotovitve, da so pravična dejanja intrinzično zaželena, zaželena zaradi samih sebe. Ključnega pomena pri tem je, da ta razlog ne more in ne sme temeljiti

zgolj na ponotranjenju strahu pred kaznijo ali na želji po nagradi v obliki eksterno ustvarjenega nadjaza ali vesti. Biti mora plod odkrivanja prednosti, ki so pravičnemu delovanju inherentne. Odkrivanje teh prednosti je po McCabeovem nadalje bistveno pogojeno s spoznanjem, da srečnost (*eudaimonia*) ne sestoji iz niza ustreznih občutij, temveč da izhaja iz določenih, glede na posameznika partikularnih dejavnosti, ki same po sebi zahtevajo posedovanje in habitualno udejanjanje kreposti.

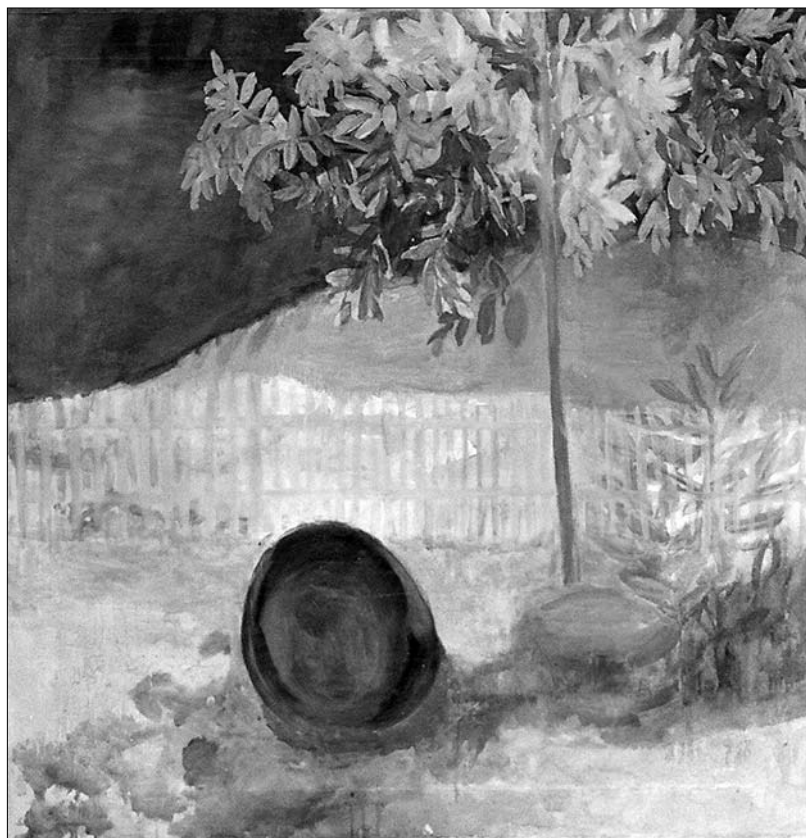
Da bi celoviteje razumeli kontekst za opis in ovrednotenje človekovega delovanja znotraj določene družbe, je nujno obravnavati tudi aristotelski pojem nagnjenja oziroma drže (*habitus*). Ljudje morajo kot pripadniki družbe upoštevati dve vrsti omejitev. Medtem ko je prva povezana z razvijajočo se dispozicijo za krepostno delovanje, druga (zakoni in prepovedi) zagotavlja okvir, znotraj katerega lahko presojamo upoštevanje prve. To pomeni, da je legalistično razumevanje moralnosti ravnanja po svojem bistvu nezadostno, kajti za učinkovito in družbeno tvorno delovanje ni pomembno le, da se nahaja znotraj zakonsko določenega okvira, temveč tudi, da izhaja iz posamezniku lastne drže, utemeljene v stremljenju po prednostih, ki so takšnemu delovanju inherentne. Glede na dejstvo, da se ravnanje iz nam lastnega nagnjenja sklada s tem, kar smo in kar pojmuje kot najbolj zadovoljivo, pa je jasno tudi, da sta za učinkovito skupnostno delovanje ključnega pomena izoblikovanost značaja ter preudarnost (*prudentia*), vrlina praktične modrosti, ki nam omogoča ustrezno udejanjanje svobodne izbire (*liberum arbitrium*). Pri preudarnosti, ki je temelj svobodnega moralnega delovanja, gre namreč za dobro presojo načinov, na katere lahko neko možnost udejanjimo, s tem pa posredno tudi za izvajanje optimalno-uročkovitih družbeno-relevantnih dejanj.

Glede na povedano lahko zaključimo, da sta posedovanje vrlin (tako moralnih kot intelektualnih) ter intenzivnost in način njihovega udejanjanja 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.

A. Macintyre o politiki in vrlini

Dejstvo, da je človek politično bitje, bitje, ki je po svoji naravi nujno del širše celote oziroma družbe, tudi MacIntyreju služi kot os-

nova za obravnavo razmerja med politiko in vrlino. Osrednji pojem njegovega izvajanja je namreč pojem družbenih razmerij, razmerij, katerih obstoj in razvoj sta nujna tako na primarni interpersonalni ravni kot tudi na sekundarnem nivoju družbenih skupin in podskupin. Ta razmerja so dveh vrst. *Namen in utemeljitev prvih bo obojestranska korist. To bodo pogajalska razmerja in urejali jih bodo predpisi, ki izhajajo iz teorije racionalne izbire. Druga pa bodo plod simpatije, čustvenih vezi, ki si jih nadenemo prostovoljno.*⁴ Trditev o nujnosti posameznikove vpetosti v ta razmerja izhaja iz postavke, po kateri sta prav obseg in kakovost teh razmerij tista, ki bistveno pogojujeta doseganje tako skupnega



Evgenija Jarc: Rdeče drevo, olje na platnu, 100x100 cm, 2007.

kot individualnega dobrega. Dejavna udeležnost v teh razmerjih po MacIntyrejevem mnenju zahteva posedovanje in udejanjanje dveh vrst vrlin. Medtem ko so vrline neodvisnosti ključne za učinkovito sodelovanje v pogajalskih razmerjih, pa druga vrsta razmerij, tj. mreže dajanja in prejemanja, zahteva udejanjanje vrlin priznane odvisnosti.

Vrline neodvisnosti lahko opredelimo kot etične in dianoetične vrline, potrebne tako za to, da se iz prvotnega živalskega stanja razvijemo v neodvisne praktične mislece, kot tudi za to, da pridobljeno neodvisno praktično racionalnost učinkovito udejanjamo. Usvojitev teh vrlin je po avtorjevem mnenju v celoti odvisna od tega, v kolikšni meri smo udeleženi v kompleksnosti razmerij s posamezniki, ki te vrline že posedujejo, torej tistimi, ki so nam zmožni nuditi to, kar potrebujemo. Prehod k neodvisni praktični racionalnosti je trojne narave: tekom prehoda se moramo naučiti distanciranega motrenja svojih trenutnih infantilnih želja, spreminjanja, prilagajanja in celo morebitne ovirbe svojih praktičnih sodb ter zamišljanja alternativnih možnih prihodnosti. Sklep zdravega in učinkovitega praktičnega mišljenja je dejanje, ki je za agensa v danih okoliščinah najboljšo. Upošteva dejstvo, da je praktično mišljenje po svoji naravi skupnostno, tj. da nujno poteka znotraj ustaljene množice družbenih razmerij, lahko rečemo, da doseganje ciljnih dobrin, ki je plod zadevnega dejanja, ne zadeva le dobrobiti agensa samega, temveč (ne)posredno tudi blaginjo vseh, ki so v teh razmerjih udeleženi. Ključno vlogo pri tem, da dejstvo soodvisnosti našega dobrega z dobrim drugih pripoznamo kot relevantno, pa igra druga vrsta vrlin - vrline priznane odvisnosti. Osrednja vrlina priznane odvisnosti, potrebna za vzdrževanje mrež dajanja in prejemanja, ima po MacIntyrejevem mnenju tako prvine pravičnosti kot prvine radodarnosti. Gre za t. i. vrlino "pravične ra-

dodarnosti", ki bi jo lahko opredelili kot vrlino nepreračunljivega dajanja, ki smo ga drugim dolžni izkazovati in ki mora biti sorazmerno le s potrebo drugega, ne pa tudi z našim razmerjem do njega. Udejanjanje te vrline je pogojeno s pripoznanjem dveh recipročnih dejstev: prvič, naše lastne odvisnosti, ki se kaže tako v različnih oblikah (potencialne) invalidnosti kot tudi v samem procesu našega moralno-intelektualnega razvoja, ter, drugič, nesoizmerljivosti tega, kar smo prejeli, in tistega, kar bomo morali sami nuditi drugim. Le ob tem lahko namreč vzpostavimo razmerja nepreračunljivega dajanja in dostojanstvenega prejemanja, ključna za uresničevanje našega individualnega pojmovanja dobrega. Vsak izmed nas namreč */.../ doseže svoje dobro le pod pogojem, da drugi vzamejo naše dobro za svoje in nam pomagajo skozi obdobja invalidnosti.*⁵ Delovanje v skladu z zahtevami te vrline pa ima še en pomemben moment: doseg te vrline se mora raztezati onkraj meja skupnosti, kajti vsak pripadnik skupnosti mora, če naj mu bo omogočeno dobro življenje, živeti v zavesti, da bodo drugi v odnosu do njega ravnali le na osnovi njegovih potreb.

V čem se torej kaže pomen družbenih razmerij? Opredelitev tega pomena izhaja iz že izpostavljenega dejstva, da sta skupno in individualno dobro v veliki meri soodvisna ter drug z drugim pogojena. Dejavno doseganje individualnega dobrega, ki je bistven in tvoren element slehernega dobrega življenja, namreč zunaj družbenih okvirov ni možno. Takšno delovanje pa postane možno šele, ko je zagotovljena tudi združljivost osebnega pojmovanja individualnega dobrega z družbenim pojmovanjem skupnega dobrega. Opredelitev pomena teh razmerij ima tako dva momenta. Prvi moment se nanaša na družbeno raven, kajti brez obstoja pogajalskih razmerij učinkovito doseganje skupnega dobrega ne bi bilo možno. Drugi moment te opre-

delitve pa zadeva individualno raven, kajti umeščenost v ta razmerja in razumno spoznanje koristi, ki jih ta umeščenost nudi, posamezniku omogočata, da lastno pojmovanje dobrega formulira tako, da le-to ne bo nezdržljivo z družbenim pojmovanjem skupnega dobrega. Dejstvo je, da /.../ zasebne odločitve, kakšno vlogo naj imajo razne dobrine v mojem življenju, ne bodo in ne morejo biti neodvisne od skupnih odločitev, kakšno vlogo naj igrajo v življenju naše skupnosti.⁶ Iz pravkar povedanega izhaja dvojje dejstev: prvič, politično odločanje o razponu možnosti, znotraj katerega bomo lahko oblikovali svoje življenje, mora biti predhodno našemu individualnemu odločanju med alternativnimi ciljnim dobrinami; in drugič, tako skupno kot individualno odločanje morata temeljiti na stvarnem upoštevanju zahtev mrež dajanja in prejemanja, razmerij, ki utelešajo družbeno solidarnost.

V zaključku svojega izvajanja MacIntyre razmišlja še o obliki skupnosti, ki bi bila kot politično-socialna združba najprimernejša za vzpostavitev učinkovitih družbenih razmerij. Takšna skupnost mora izpolnjevati tri pogoje. *Prvič: neodvisnim mislecem mora omogočiti odločanje o vseh vprašanjih, o katerih se morajo zediniti vsi pripadniki z racionalnim posvetovanjem.*⁷ *Drugič: v skupnosti, kjer bo pravična radodarnost veljala za eno osrednjih vrlin, bodo morale biti v skladu z njenim izvajanjem tudi veljavne norme pravičnosti*⁸ - v razmerjih med neodvisnimi praktičnimi misleci naj bi izpolnjevale Marxovo formulo, po kateri vsak prejema v sorazmerju s tem, kar prispeva, v razmerjih med tistimi, ki so zmožni prispevati in tistimi, ki so odvisni in potrebni pomoči, pa naj bi ustrezale popravljeni različici Marxove formulacije: Vsak po svojih sposobnostih, vsakomur po njegovih potrebah. *Tretjič: pri skupnem posvetu, kaj zahtevajo norme pravičnosti, morajo politične strukture omogočiti besedo tako ljudem z*

*neodvisnim praktični razumom kot tistim, ki razmišljajo le omejeno ali pa sploh ne.*⁹ Le-ti bodo potrebovali zastopnike, katerih vloga mora dobiti formalno mesto v političnih strukturah. Skrb za ustrezno izražanje in zadovoljevanje potreb invalidov namreč ne sme biti razumljena kot poseben interes ene same skupine, temveč kot interes celotne politične družbe, tj. kot sestavni del njene predstave o skupni koristi. Ob tem MacIntyre zavrne takó možnost, da bi takšno skupnost predstavljala moderna nacionalna država, ki je po njegovem mnenju za učinkovito sodelovanje vseh preveč interesno pogojena, kot tudi možnost, da bi takšno skupnost tvorila nuklearna družina. Le-ta zaradi lastne vpetosti v širše družbene entitete ni in ne more biti samozadostna, kot taka pa ne more nuditi ustreznih pogojev za doseganje ciljnih dobrin posameznika in skupnosti. To zavrnitev gre razumeti predvsem kot poziv k udejanjenju načela subsidiarnosti, tj. k izoblikovanju manjših lokalnih skupnosti, v katerih bi bili pri skupnih, s praktično racionalnostjo uravnavanih posvetih ustrezno zastopani tudi tisti, ki zaradi takšnih ali drugačnih oblik odvisnosti ne morejo sodelovati v racionalnem utemeljevanju in presojanju načinov doseganja skupnega dobrega. MacIntyreju gre torej za obliko skupnosti, v kateri bi družbena razmerja, ki predstavljajo stičišče posameznikovega političnega in vrlinskega udejstvovanja, zagotavljala optimalne pogoje za ustrezna opredeljevanja in dejavna uresničevanja individualnega dobrega.

Podobnosti in razlike v obeh pogledih

V sledeči primerjavi obeh predhodno predstavljenih pogledov bom poskušal orisati nekatere združevalne in razlikovalne poteze, ki jih opazimo v izvajanjih obeh avtorjev. Vendarle pa se bom, upoštevaje dejstvo, da sta si izvajanja v marsikaterem pogledu so-

rodni (temeljna združevalna značilnost obeh argumentacij je namreč aristotelizem oziroma aristotelsko-tomistična tradicija etiško-politične misli), osredotočil predvsem na njuno medsebojno različnost.

Aristotelsko etiko, ki predstavlja bistveni del politike (tj. študija o načinih ohranitve in pospeševanja razvoja *polis*), v temelju opredeljuje tripartitna shema: (1) človekova primarna, neizoblikovana narava, (2) človekova izoblikovana narava oziroma njegov smoter (*telos*) ter (3) zahteve vrlin, ki povezujejo prvi dve postavki.¹⁰ V obeh obravnavah ključno mesto zavzemata predvsem druga in tretja postavka, tj. dobro življenje, ki ga mora *polis* omogočiti, ter vrline, ki jih mora *polis* gojiti. Ena temeljnih vsebinskih razlik med obema argumentacijama pa izhaja iz dejstva, da avtorja različno intenzivno upoštevata prvo postavko, ki govori o človekovi primarni, še neizoblikovani naravi. Medtem ko v McCabeovem delu ta postavka skoraj ni izražena - nanjo se namreč nanaša le delno v kontekstu že omenjenega "Trasimahovega vprašanja" -, pa nasprotno v MacIntyrejevi obravnavi razmerja med družbo in vrlino zavzema pomembno mesto. Upoštevanje primarne neizoblikovanosti človekove narave je po njegovem mnenju ključno za izgraditev realističnega razumevanja posameznikovih etičnih drž ter njihovega pomena za družbeno-relevantno udejstvovanje, ki konstituira dobro življenje. Kajti, čeprav *!...! večina moralnih filozofov vzame za izhodišče zrele neodvisne praktične mislece, med katerimi vladajo družbena razmerja odraslega sveta !...!, praktični misleci vstopijo v svet odraslih z razmerji, izkušnjami, stališči in zmožnostmi, ki jih prinesejo s seboj iz otroške in mladostniške dobe !...!*¹¹, torej iz obdobja, v katerem njihova narava še ni bila izoblikovana. Pomen izoblikovanja človekove narave MacIntyre izpostavi v okviru opredelitve prve vrste vrlin, tj. vrlin neodvisnosti, katerih pridobitev bistveno pogojuje uspešnost

našega prehoda od prvotne, neizoblikovane narave k naravi, ki vključuje zmožnost neodvisnega praktičnega mišljenja. Pripoznanje odvisnosti, ki zaznamuje proces našega moralno-intelektualnega razvoja od neizoblikovane k izoblikovani naravi, pa je tisto, kar med ostalim bistveno pogojuje udejanjanje vrlin priznane odvisnosti.

V okviru opredelitve slednjih MacIntyre podrobneje spregovori o vlogi, ki jo posameznik zavzema v mrežah nepreračunljivega dajanja in dostojanstvenega prejemanja. Tu se srečamo z drugo, prav tako pomembno razliko med argumentacijama. Ta je v tem, da v svoji obravnavi razmerja med družbo in vrlino le MacIntyre upošteva in vanjo tudi ustrezno umesti širši sklop dejstev posameznikove ranljivosti in odvisnosti. Mreže dajanja in prejemanja so namreč razmerja, ki so ključnega pomena za dejavno uresničevanje slehernega pojmovanja dobrega življenja, torej tudi pojmovanj tistih posameznikov, katerih življenje poteka v takšni ali drugačni obliki odvisnosti. Obravnavani izvajanja pa se nenazadnje razlikujeta tudi v sami poglobljenosti opredelitve vrlin. Medtem ko McCabe pri svoji opredelitvi vrlin in njihove odvisnosti s posameznikom in družbo ostaja na splošnejši ravni, MacIntyre to opredelitev precizira. To stori tako na temelju že omenjenega upoštevanja dejstev ranljivosti in odvisnosti ter zahtev, ki jih mreže dajanja in prejemanja naslavlja na posameznika kot družbeno bitje, kot tudi ob ovrednotenju pomena skupnih družbenih posvetov, ki potekajo v okviru pogajalskih razmerij. V vsebinskem pogledu pa se razpravi razlikujeta tudi ob vprašanju o najustreznejši obliki skupnosti, tj. skupnosti, ki bi takšne posvete omogočala in spodbujala ter obenem krepila delovanje mrež dajanja in prejemanja. To vprašanje si izrecno zastavi le MacIntyre, ki odgovor vidi v subsidiarnem izoblikovanju manjših lokalnih skupnosti, McCabe pa se nasprotno v



Evgenija Jarc: *Gozd II.*, olje na platnu, 45x50 cm, 2006.

svojem izvajanju osredotoči le na splošne značilnosti odnosa med jezikovno skupnostjo in posameznikom.

Ob navezavi na že omenjen združevalni moment aristotelske tradicije lahko rečemo, da se avtorja strinjata glede soodvisnosti skupnega in individualnega dobrega¹². Implicitno namreč delita mnenje, da je povezovalni element med udejanjanjem zgoraj orisane etiške sheme ter njej ustrezajočim političnim delovanjem, ki bi krepilo *polis* kot tak, v dejstvu, da je človek po svoji naravi nujno družbe-

no dejaven. Iz tega nadalje izhaja trditev, da posameznikova odvisnost od družbenih razmerij sama po sebi zaobjema tudi njegovo odkrivanje in doseganje smotra, ki ga tako McCabe kot MacIntyre razumeta pod pojmom dobrega življenja. Obema pa je skupna tudi aristotelsko-partikularistična opredelitev le-tega: dobro življenje je tisto, katerega izpolnjenost je utemeljena v posameznikovi krepostni participaciji v družbeno relevantnih vlogah in dejavnostih. Tu stopita v ospredje dve, po mojem mnenju ključni postavki: (1)

recipročnost odnosa med vrlino in družbo,¹³ ki jo eksplicitneje izrazi H. McCabe, ter (2) pomen družbenega podpiranja posameznikovih dejavnosti, ki ga v okviru pojma družbenih razmerij natančneje obravnava A. MacIntyre. Medtem ko McCabe razlaga prve od zgoraj navedenih postavk izrecno poda prek že omenjenega primera, ki govori o vlogi pravičnosti v totalitarnih družbah, je pri MacIntyreju ta postavka implicitno prisotna v njegovih opredelitvi vrlin ter njihove vloge pri doseganju družbeno-individualnega dobrega. Prav vrline, natančneje vrline neodvisnosti, katerih posedovanje nam omogoča učinkovito in neodvisno praktično mišljenje, pa pri MacIntyreju nastopajo kot stična točka med omenjenima postavkama. Vzajemni odnos med vrlino in družbo bo namreč kakovostno napredoval takrat, ko bosta posameznik in družba delovala v skladu z zahtevami neodvisnega praktičnega mišljenja, in sicer na način, ki bo omogočal obojestransko uskladitev pojmovanj dobrega in s tem ustrezne pogoje za njihovo dejavno uresničevanje.¹⁴

Kot rečeno, obravnavani razpravi v temelju združuje njuna pripadnost aristoteliskotomistični miselni tradiciji, tradiciji, ki se giblje v okviru pojmov, kot so "smoter", "skupno dobro" "dobro življenje", "dejavnost", "soodvisnost posameznikov kot družbenih bitij". Glede na povedano pa lahko rečemo, da je ena temeljnih razlik med argumentacijama predvsem v stopnji preciznosti, s katero avtorja obravnavata te, aristotelizem opredeljujoče pojme.¹⁵

Literatura

- A. MacIntyre. 2006. *Odkisne racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline* (prev. Nada Grošelj). Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas.
- H. McCabe. 2008. *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče* (prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec). Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas.
- B. Žalec. 2005. *Doseganje dobrega*, Ljubljana:

- Študentska založba, zbirka Claritas.
- D. Hollenbach. 2002. *The Common Good & Christian Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- C. Taylor. 2001. *Nelagodna sodobnost* (prev. Bojan žalec). Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas.
- I. Murdoch. 2006. *Suverenost dobrega* (prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec). Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas.
- A. Jamnik. 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.
- B. Žalec. 2006. *Od Marxa do Tomaža Akvinskega*, V: A. MacIntyre, *Odkisne racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas, 177-202.
- Glej tudi: B. Žalec. 2001, *Posameznik v skupnosti, perspektive sodobne družbe*. V: C. Taylor. 2001. *Nelagodna sodobnost*, Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas, 113-139.

1. V pričujočem članku obravnavam MacIntyrejevo filozofijo, nanašajoč se na njegovo edino doslej v slovenščino prevedeno delo. To delo je osrednjega pomena za razumevanje MacIntyrejeve antropologije. Na Slovenskem so se z njegovo filozofijo podrobneje ukvarjali nekateri vidnejši filozofi, predvsem krščanske provenience (žalec, Juhant in Jamnik (prim. *Liberalizem in vprašanje etike*, Ljubljana, Nova revija, 1998)). V knjigi z naslovom *Doseganje dobrega* (Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2005) je Bojan žalec podrobno predstavil MacIntyrejevo glavno delo *After Virtue*, ga ovrednotil v luči dognanj Zygmunta Baumana ter navedel tudi svoje lastne ugovore proti zadevni MacIntyrejevi misli. Poleg tega velja omeniti še njegovo izčrpno spremno študijo "Od Marxa do Tomaža Akvinskega" (v: MacIntyre, *Odkisne racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006, 177-202), ki celostno predstavi MacIntyrejev filozofski razvoj in opus ter tehtno opozori na pomanjkljivosti in potrebne poglobitve njegovega pristopa oz. stališča. Alasdair MacIntyre (roj. 1929 v Glasgowu) je eden najpomembnejših sodobnih etikov ter ključni predstavnik sodobne neotomistične misli. V okviru njegovega obširnega filozofskega opusa velja izpostaviti predvsem tri razprave: *A Short History of Ethics* (1966, 2. izd. 1998), v kateri avtor temeljne etiške pojme predstavi v povezavi z njihovim (zgodovinskim) kontekstom; *After Virtue* (1981, 2. izd. 1984), v kateri utemeljuje, da je moderen (post)razsvetljski projekt zaradi

svoje nezmožnosti izoblikovanja koherentne podlage nujno obsojen na neuspeh; ter *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), v kateri razvija tezo, da sta tako razumnost kot pravičnost kontekstualno občutljivi. V svojem zgodnejšem obdobju se je ukvarjal tudi z marksizmom in njegovim razmerjem do krščanstva (*Marxism: An Interpretation* (1953); *Marxism and Christianity* (1968, 2. izd. 1995). Trenutno poučuje na University of Notre Dame v Indiani.

Herbert McCabe (1926-2001), dominikanski redovnik ter predavatelj v Oxfordu, se je strokovno posvečal predvsem filozofiji religije, etiki in teologiji. Po svoji miselni usmeritvi je pripadal tomistični tradiciji, v duhu katere je napisal številne filozofske in teološke razprave. Nekatere izmed njih, kot npr. *God Still Matters* (2002), *God, Christ and Us* (2003) ter *The Good Life: Ethics and the Pursuit of Happiness* (2005) so izšle posthumno.

2. H. McCabe, *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2008, 48.
3. Aristotel, *Politika*, III, 9.
4. A. MacIntyre, *Odkritje racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006, 125.
5. A. MacIntyre, *Odkritje racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006, 118.
6. Prav tam, 150.
7. Prav tam, 139.
8. Prav tam, 139.
9. A. MacIntyre, *Odkritje racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006, 140.
10. B. Žalec, *Doseganje dobrega*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2005, 109.
11. A. MacIntyre, *Odkritje racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006, 91.
12. Razmerje med skupnim in individualnim dobrim obširno obravnava ameriški erudit, teolog in filozof David Hollenbach v svoji razpravi z naslovom *The Common Good & Christian Ethics* (New York, Cambridge University Press, 2002).

V njej se poglobljeno ukvarja z vprašanjem o pomenu zavezanosti skupnemu dobremu ter vplivu, ki bi ga ta zavezanost imela na družbene neenakosti sodobnega individualističnega zahoda ter na negativne procese globalizacije, ki nepravilnost sistematično generirajo na mednacionalni in medkontinentalni ravni. Le zavezanost skupnemu dobremu, pravi Hollenbach, lahko omogoči enako obravnavo vseh v skladu z minimalnimi zahtevami pravičnosti, ki so izražene v obliki človekovih pravic, ter posledično tudi pravičnejšo porazdelitev družbenih dobrin.

13. Odnos med vrlino in svetom oz. družbo v svojem delu z naslovom *Suverenost dobrega* (Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006) obravnava tudi angleška pisateljica in filozofinja Iris Murdoch. Pri tem se sklicuje na Platona in trdi, da sta umetnost in intelektualna dejavnost tisti izmed človeških dejavnosti, ki najjasneje prikazujeta odnos med vrlino in svetom. Medtem ko prva *.../presega sebične in obsesivne omejitve osebnosti in lahko poveča senzibilnost potrošnika umetnosti/...* (str. 101), se vloga intelektualne dejavnosti oziroma znanosti izraža predvsem v našem razpoznavanju narave pojmov, ki so v morali osrednjega pomena (pravičnosti, resnicoljubnosti, ponižnosti), obenem pa po mnenju Murdochove prek udeležnosti v intelektualni dejavnosti pričenjamo razlikovati stopnje popolnosti in doumevati dobro kot nekaj suverena in hkrati privlačnega.
14. Kanadski filozof in eden najpomembnejših teoretikov družbe Charles Taylor v svojem delu z naslovom *Nelagodna sodobnost* (Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2001) obravnava tri zaskrbljujoče pojave sodobnosti (individualizem, širitev instrumentalnega uma, posledično zmanjšanje svobode), pojave, ki so v neposredni vzročni zvezi z družbenim nesprejetjem zavezanosti skupnemu dobremu. V tej luči lahko MacIntyrejevo in McCabeovo neotomistično misel, izraženo v obravnavanih razpravah, razumemo tudi kot kritiko sodobnosti ter nje lastnih družbenih deviacij.
15. Za komentar besedila tega članka se iskreno zahvaljujem dr. Bojanu žalcu.