

DILEME MORALNE AVTONOMIJE

157

Nasledek zgodovinske narave našega mišljenja je, da nam takrat, ko hočemo najti pot do filozofskega problema, vedno prihajajo naproti usedline izročil. Tako je tudi s problemom, kakšna vloga pripada moralni avtonomiji v etiki. Naše mišljenje o podlagah npravnosti določata dve v temelju različni izročili: eno je antično in drugo moderno. Prvo izhaja od Aristotela,¹ drugo se začneja s Kantom.

Če pravim, da bom v naslednjih vrsticah omenjeni problem obravnaval kot vprašanje 'utemeljitve etike', že pri opisu svoje naloge uporabljam izraz, ki se ga da enoumno pripisati Kantovemu izročilu. Vendar pa se v samem načinu zastavitve naloge prej izraža potreba po notranji preobrazbi tega izročila kot pa neomejena zahteva po njegovi veljavnosti.

¹H.-G. Gadamer v svojem zgodnjem delu o Platonovem Filebu upravičeno trdi, da je Aristotel s svojo kritiko 'ideje dobrega' in naravnostjo svojega pogleda na 'dobro za človeka' postane pravi utemeljitelj filozofske etike. Glej *Platons dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Meiner, Hamburg 1983 (prvič izšlo 1931), str. 1–12.

Za Kanta samega je imela moralnost še povsem smisel svobode kot avtonomije. Toda njegov etični nauk je že zelo zgodaj zadel na odpor, ki se je sicer mešal z občudovanjem. Kar nekaj izmed njegovih mlajših sodobnikov, pesniki, kot sta bila Schiller in Hölderlin, misleci, kot sta bila Hegel in Schleiermacher, so spoprijem z njegovo utemeljitvijo morale imeli za eno izmed svojih najnujnejših nalog. Vsi ti so na opredelitev nravnosti kot samozakonodajnosti v dolžnostih gledali s pridržki. Vsi ti so to dojemanje presojali kot prenapeto, še več, kot ekstravagantno enostranost. Vsi so svojo odklonilno presojo opirali na nravnostno življenje in etično mišljenje klasičnega grštva.

Odtlej je protipostavljanje antičnega in modernega v etiki postalo nekaj običajnega. Zadnja desetletja se pomembnejše raziskave na tem področju gibljejo po teh tirih. Še več, že same zadobivajo podobo usedlih izročil. Danes imamo torej opraviti prav z njimi, če hočemo najti pot do našega problema.

158 1. Novejše razlage razlike med antičnim in modernim v etiki

Kot prvi primer tovrstnih premislekov bi rad navedel Gadamerjev spis *O možnosti filozofske etike*. V svoji študiji raziskuje, kako sta Aristotel in Kant vsak po popolnoma drugačni poti prispela do utemeljitve filozofske etike. Pri tem daje Gadamer besedi 'utemeljitev' čisto poseben smisel. Izhaja namreč iz na videz nerešljive dileme: sprašuje se namreč, kako lahko filozofska etika, ki vendar ne more biti gola teorija – 'vedenje na distanco' –, sploh lahko upraviči zahtevo po svoji 'moralni relevantnosti'. Ta dilema izhaja iz tega, da filozofsko etiko »občost refleksije«, v kateri se ta kot filozofija nujno giblje, zaplete v problem »vprašljivosti sleherne zakonodajne etike«, kot pravi Gadamer. Tako nastane naslednje vprašanje: »Kako naj bo etika primerna konkretnosti, s katero vest, občutje pravičnosti in spravljenost ljubezni odgovarjajo na določeno situacijo?«²

² H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, Sein und Ethos*, izd. Paulus Engelhardt, Mathias Grünewald Verlag, Mainz 1963, str. 13 (ponatis v IV. zvezku Gadamerjevih zbranih del).

Pri preudarjanju tega vprašanja Gadamer prispe do sklepa, da nas iz te dileme znotraj filozofske etike lahko privedeta le dve poti: »pot etičnega formalizma, po kateri je šel Kant«, in »Aristotelova pot«.³ Gadamerjev spis potem skuša podrobno pokazati, kako oba 'utemeljitelja' filozofske etike navajata vzajemno nasprotujoče si, obenem pa tudi vzajemno pogojujoče se 'razloge', zakaj naj bi obči refleksiji o konkretni npravnosti sploh morala pripasti 'moralna relevantnost'.

Pri tem se izkaže, kako je Kant »brezpogojnost praktičnega uma rešil vseh pogojenosti človekove narave«, medtem ko je Aristotel »nasprotno postavil v središče pogojenost človekovih življenjskih situacij, kot osrednjo nalogo filozofske etike ter npravnostnega ravnanja pa izpostavil konkretizacijo občega in njegovo apliciranje na vsakokratno situacijo«.⁴ Tako Gadamer razmerje med Aristotelovo in Kantovo etiko opredeljuje kot napetosti polno razmerje dopolnjevanja. O tem pravi naslednje: »Možnosti etike ne smeta ustrezati vsaka za sebe, zato pa vsaka z nekaterimi svojimi deli.«⁵

Vendar se zdi, da je Gadamer v toku izčrpnih posamičnih analiz akcent svojega vrednotenja prevesil na stran antičnega načina pristopa k temu problemu. Po njegovem mnenju je Aristotelu uspelo »razjasniti bistvo npravnostnega védenja, ki pokriva tako subjektivnost moralne zavesti /.../ v pojmu 'odločitve', kot tudi nosilno substancialnost prava in npravi/običaja, ki vsakokrat določa npravnostno védenje in izbiro te subjektivitete.«⁶ Drugače pa se glasi njegova sodba v študiji o Kantu. Vendarle se je treba vprašati, pravi Gadamer, »ali avtonomija praktičnega uma /.../ ni bolj le omejevalni pogoj naše samovolje in s tem ne določa celote naše npravnostne biti /.../«.⁷ S tem Kantova zastavitev utemeljitve filozofske etike s pomočjo misli o moralni avtonomiji še enkrat zapade sumu o njeni enostranosti.

Razliko med antičnim in modernim v nauku o npravnosti avtorji pogosto

³ Isto, str. 13 f.

⁴ Isto, str. 23.

⁵ Isto, str. 14.

⁶ Isto, str. 19.

⁷ Isto, str. 21.

zajemajo v protislovje med *teleološko* in *deontološko* etiko. Tako, na primer, Bernard Williams⁸ in Paul Ricoeur.⁹ Pri tem se proti Kantovemu nauku o dolžnosti in samozakonodajstvu vedno znova povzdiguje Aristotelov premislek o dobrem in o 'vrlinah'. Alasdair MacIntyre, začetnik včasih s terminom 'komunitarna' poimenovane smeri v novejši anglosaksonski moralni teoriji, prav tako avtor enega izmed tovrstnih tolmačenj, v središče postavlja problem utemeljitve etike.

Po njem so vsi poskusi razsvetljenstva, da bi moralo utemeljilo na umen način ali celo iz uma samega, popolnoma zaman, šlo naj bi za že vnaprej na neuspeh obsojena prizadevanja. V svoji knjigi *After Virtue* postavi trditev, da so misleci tega odločilnega obdobja dejansko uvideli, da so postavljeni pred nalogo, ki se je morala že v trenutku, ko se je sploh pojavila, izkazati za že v temelju nerešljivo.

160 Naloge racionalne utemeljitve morale po MacIntyru prejšnje dobe niso poznale. Njegovo delo *After Virtue* poskuša pokazati, kako je etično mišljenje grške antike in krščanskega srednjega veka stalo v znamenju tistega, kar bi bilo moč poimenovati kot 'teleološka shema'. Da bi razumeli, kaj je s tem menjeno, moramo še enkrat pomisliti na Aristotela. Spomnimo se, kako *Nikomahova etika* določa človekov *končni smoter*. Iz določitve tega končnega smotra se potem smisel etičnih predpisov, ki izhajajo iz opisa posameznih 'vrlin', kaže kot nekaj samoumevnega: predpisi naj človeka iz stanja, v katerem se vsakokrat nahaja, tako rekoč privedejo v stanje, ki ustreza njegovemu končnemu smotru. Dokler ta 'teleološka shema' obdrži svojo veljavnost, se po MacIntyru ne pojavlja potreba po utemeljevanju morale. Položaj se spremeni šele v zgodnjem novem veku. Po eni strani se začetki modernega naravoslovja odločno zoperstavijo vsem teleološkim pojasnjevanjem. Po drugi strani – in to ima po MacIntyru še večjo težo – novonastali religiozni tokovi, kot sta protestantizem v celoti, znotraj katolicizma pa jansenizem, umu v *status corruptionis* odrekajo zmožnost določanja človeko-

⁸ Glej B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press/Collins, Glasgow 1985, str. 6.

⁹ Glej P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, str. 200.

vega temeljnega smotra. Ti dogodki, če sledimo delu *After Virtue*, pripeljejo do razkroja 'teleološke sheme'.

Na eni strani potem preostanejo moralni prepisi, na drugi pa opisi faktičnih lastnosti človekove narave. Kako naj bi obe ostalini nekdanje 'teleološke sheme' sovpadli, ob izpadu tretje sestavine, določitve človekovega končnega smotra, ni več jasno. S tem etični predpisi pridejo v krizo smisla. Ta kriza smisla je po MacIntyru skriti razlog za to, da so se misleci kot Hume, Smith, Diderot in Kant čutili primorane poiskati racionalno upravičenje teh predpisov. Obenem pa je tudi skrivni razlog za to, da to podjetje, kot hoče dokazati delo *After Virtue*, ni dalo rezultata, ki bi vzdržal. Poglavitni pogoj uspešnosti tega poskusa bi namreč bila, kot se glasi MacIntyrova podmena, prav neomajna veljavnost 'teleološke sheme'.¹⁰

V tem okviru začne MacIntyre govoriti o Kantu. Po njegovem mnenju naj bi poskus približevanja Kantu po tej poti lahko dokazal tako zgodovinsko nujnost kot tudi stvarno nezadostnost 'deontološkega' nravnostnega nauka kriticisma. MacIntyre obravnava problem utemeljitve etike, izhajajoč iz trditve, da je bila za Kanta naloga racionalnega upravičevanja morale opravljena že z odkritjem postopka odločanja, ki je še posebej znan po skorajda razvpitem 'primeru o depozitu' iz *Kritike praktičnega uma*.¹¹ Nato navaja argumente za to, da preskus neprotislovne posplošljivosti (*test of consistent universalizability*) ne zmore nuditi tega, kar Kant od njega pričakuje.¹² Na ta način bi rad pokazal, da misel o moralni avtonomiji še zdaleč ne vzdrži toliko, da bi lahko služila kot podlaga etične zgradbe.

Pri tem nam ne gre toliko za omenjeno MacIntyrovo dokazovanje samo kot za to, da se na tihem ves zapiše neki predpostavki, ki nikakor ni samo-

¹⁰ Glej A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1987 (prva izd. 1981), pogl. 4–5, posebno str. 52–54.

¹¹ Prim. zgoraj nav. delo, str. 44: »The project of discovering a rational justification of morality /.../ simply is the project of discovering a rational test which will discriminate those maxims which are a genuine expression of the moral law when they determine the will from those maxims which are not such an expression.«

¹² Glej zg. nav. delo, str. 45.

umevna. Že vnaprej namreč predpostavlja, ne da bi to predpostavko prav premislil, da je ves *smisel Kantove utemeljitve etike popolnoma izčrpan v poskusu racionalnega upravičevanja morale*.

Ta podmena pa je skrajno sporna. Kant v prvem izmed pglavitnih etičnih del svojega kritičnega obdobja, v *Utemeljitvi k metafiziki npravnosti*, sicer govori o 'ž'dedukciji vrhovnega principa moralnosti',¹³ in pod tem, kot še posebej jasno izhaja iz *Kritike praktičnega uma*, dejansko razume »upravičevanje objektivne in obče veljavnosti« tega principa.¹⁴ Toda medtem ko v prvem delu meni, da je to nalogo izvedel, jo v slednjem razglasi za nerešljivo – vendar s pripombo, da omenjeno načelo, 'moralni zakon', v resnici »ne potrebuje nobenega upravičujočega razloga«, saj »trdno stoji tako rekoč kot faktum čistega uma, ki se ga a priori zavedamo in ki je apodiktično gotov«.¹⁵ Kolikor govorimo o Kantovem utemeljevanju morale, zato je očitno ne smemo spregledati te izrecne menjave stališča, ki kaže na to, da kritična moralna filozofija utemeljevanja etike vendarle ne enači z upravičevanjem npravnostnega zakona.

162

2. Premena pomena Kantove utemeljitve etike

Tudi v sami *Utemeljitvi k metafiziki npravnosti* obe omenjeni nalogi nista popolnoma identični. Kant v tem delu najprej skuša razkriti »temelj možnega kategoričnega imperativa, tj. praktičnega zakona«, ¹⁶ potem pa postavi

¹³ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, zv. IV, str. 463; prim. še str. 454.

¹⁴ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, zv. V, str. 46.

¹⁵ Zg. nav. delo, str. 46. Prim. tudi str. 31, 42 f, 55, 91. Glede različnih presojanj pojma 'faktum čistega uma' v literaturi o Kantu glej delo G. Krügerja *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 2. izd. 1967 (1. izd. 1931), posebno str. 67–69; ter delo D. Heinricha *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, v: P. Engelhardt (izd.), *Sein und Ethos*, že citirana izdaja (prim. op. 2), str. 370 f. (»posledica Kantove konsekvantnosti«); nasprotno stališče zastopa G. Pauss v delu *Kant über Freiheit als Autonomie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, str. 68 (»gre za nonsens«).

¹⁶ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akademie-Ausgabe, zv. IV, str. 428.

vprašanje »odkod moralni zakon zavezuje«. ¹⁷ Na zadnje vprašanje odgovori z 'dedukcijo vrhovnega načela moralnosti'; ¹⁹ kot odgovor na prvo vprašanje pa navaja trditev, ki sama zase nima nič opraviti z upravičevanjem npravnostnega zakona. Pravi namreč: »Človek in sleherni umno bitje nasploh *eksistira* kot smoter po sebi samem /.../«. ¹⁸ Ta ugotovitev umnemu bitju pripisuje »obče prvenstvo smotra«, »dostojanstvo (prerogativ) pred vsemi zgolj naravnimi bitji«. ²⁰ Ta »temelj možnega kategoričnega imperativa, tj., praktičnega zakona« očitno ne zadošča za *upravičenje* 'vrhovnega načela moralnosti'. 'Utemeljuje' ga drugače. Navaja »vrhovni omejevalni pogoj svobode dejanj slehernega človeka« ²¹ in s tem sploh šele sprošča mesto možnemu npravnostnemu zakonodajstvu. Gre torej za 'utemeljevanje' v smislu *omogočanja*, ne pa *upravičevanja*.

Zaradi prav posebnih okoliščin Kant na obe nalogi v *Utemeljitvi k metafiziki npravnosti* vendarle gleda kot na nekaj sovpadajočega. ²² Teh okoliščin pa v času pisanja *Kritike praktičnega uma* ni več. S tem se spremeni tudi Kantova zastavitev utemeljitve etike.

Misli o 'občem prvenstvu smotra' umnih bitij pri tem ne opusti. Tako kot prej se glasi: »Le človek, z njim pa sleherni umno bitje, je *smoter na sebi samem*.« ²³ Kot pristni nosilec tega 'prerogativa' pa je zdaj označena *osebnost*. ²⁴ S tem v sklop Kantovega utemeljevanja etike vstopa nov pojem. V uvajanju le-tega se oglašča nova naravnost *Kritike praktičnega uma*. Samozakonodajstvo v dolžnostih se v tem delu ne raziskuje več glede na njegovo zavezujočnost. Dolžnost je zdaj nasprotno prikazana kot »vrhovno življenjsko načelo vse moralnosti v človeku«. ²⁵ S tem se razpre novo pre-

163

¹⁷ Isto, str. 450.

¹⁸ Isto, str. 428.

¹⁹ Isto, str. 431.

²⁰ Isto, str. 438.

²¹ Isto, str. 431.

²² O tem glej mojo razpravo *Eine Methode rekonstruktiver Analyse*, *Doxa*, 17, (1989), str. 47–54.

²³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, zv. V, str. 87

²⁴ Isto, str. 86.

²⁵ Isto, str. 86.

iskovalno polje, pri tem pa velja razbrati pogoje možnosti moralne »življenjske poti«.²⁶

Kant si s tem zastavi dvoplastno nalogo. Obravnava izhaja iz pravkar omenjenega 'faktuma čistega uma'. Kant poskuša »a priori pokazati«, kakšne učinke sprošča ta faktum najpoprej »v čudi« in potem v celotni življenjski poti 'končnega umnega bitja'.²⁷ Tu razgrne svoj nauk o spoštovanju /Achtung/ kot 'gonilu čistega praktičnega uma'. Hkrati pa razišče – in to je druga plast naloge, ki si jo je zastavil – kako »empirično-določljiva bit človeka v času«²⁸ obenem iz sebe same izkazuje dojemljivost za te učinke. S tem se nam Kantovo utemeljevanje etike prikaže s popolnoma novega vidika. Nič več nima opraviiti z upravičenjem moralnih predpisov, temveč vse bolj jasno dobiva smisel *življenjskopotnega omogočanja moralnosti*.

164

V potrdilo in dopolnilo te trditve naj na kratko predstavim korak, ki ga je Kant napravil po tej novi poti v *Kritiki praktičnega uma*. Naj zdaj še tako zastopa nazor, da moralni zakon trdno stoji tudi brez upravičenja kot 'faktum čistega uma', s tem hkrati še ne predpostavlja tudi tega, da ima ta 'faktum' tudi vedno že svoj polni učinek. Nasprotno, zanj je nekaj samoumevnega, da se v 'končnem umnem bitju' najprej »vsiljujejo« nagnjenja ter da gospostvo prevzame 'samoljubje'. Njegove raziskave pa pričajo o tem, da 'empirično določljiva bit človeka v času' tudi v takih okoliščinah v sebi nosi *možnost izoblikovanja moralne osebnosti*. Razlog za to trditev mu daje naslednje pomembno spoznanje. Kant je prišel do uvida, da se človek, kolikor ne stopi na 'moralno življenjsko pot', preprosto ne *vdaja* nagnjenjem, temveč – iz »samozaverovanosti« – samoljubje povzdigne »v brezpogojno praktično načelo« in ga s tem obenem naredi za »zakonodajnega«.²⁹ Ta fenomen *nepravega zakonodajstva samoljubja*, če naj ga tako imenujemo, kot v nekakšnem 'negativu' kaže, da ima življenjska pot 'končnega umnega bitja' že vedno pripravljeno mesto za npravnostno zakonodajstvo. Vendar Kant po tej poti v *Kritiki praktičnega uma* ne gre več veliko dalje. Po-

²⁶ Isto, str. 79.

²⁷ Isto, gl. posebno str. 72.

²⁸ Isto, str. 86.

²⁹ Isto, str. 73

drobnejši smisel nakazane pomenske premene njegovega utemeljevanja etike tako na koncu ostaja v temi. Če ga hočemo bolje razumeti, se ne moremo več zanašati zgolj na tekstno analizo, temveč ga moramo poskusiti osvetliti z današnjega problemskega položaja.

3. K smislu življenjskopotnega omogočanja moralnosti

Že iz našega doslejšnjega prikaza izhaja sklep, da v *Kritiki praktičnega uma* nikakor ne gre za tisto podjetje, ki ga je imel pred očmi Gadamer, ko je govoril o utemeljitvi filozofske etike. Življenjskopotno omogočanje moralnosti ima kaj malo opraviti tako z upravičenjem etičnih predpisov kot tudi z vprašanjem, kako obči refleksiji o konkretnem nravnostnem življenju sploh lahko pritiče 'moralna relevantnost'. Prej od nas zahteva temu vprašanju vedno že vnaprej prirejeno fundamentalno motrenje. Terja namreč izpostavitev strukturnih elementov, ki v 'empirično določljivi eksistenci človeka v času' možnost 'moralne življenjske poti' in s tem konkretnega nravnostnega življenja nasploh šele odpirajo in vzdržujejo v odprtosti.

165

V tem kontekstu pa bi lahko imel Gadamer zelo prav, da se avtonomija s tega stališča dejansko pojavlja zgolj kot *omejujoči pogoj samovolje*, ne pa kot določilo celote nravnosti. To pa vendarle ne pomeni, da bi morala Kantova etika zato podleči že večkrat omenjenemu ugovoru o enostranskosti. Ta omejujoči pogoj namreč v *Kritiki praktičnega uma* ni več motren zgolj kot pravilo, temveč obenem tudi kot *določen izoblikovalni način življenjske poti*. Če ga motrimo tako, se tudi njegova zavezujočnost v svoji polni daljnosežnosti/usodnosti izreka prej v *enoglasnosti celote neke življenjske zgodbe* kot pa v sili obvezujočnosti izolirane najstvene izjave.

Naj ta premislek sproži prizadevanje iskanja nadaljnjih opornih točk za razlago naloge življenjskopotnega omogočanja moralnosti pri mislecih, ki v zadnjih letih – navezujoč se na MacIntyra³⁰ – zastopajo *narativno pojmo-*

³⁰ Glej A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, zg. citirana izdaja, posebno pogl. 15. Glej tudi A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Duckworth, London 1990, posebno pogl. II in IX.

vanje osebne identitete. V tej zvezi sta posebne pozornosti vredna dva misleca: Charles Taylor in Paul Ricoeur.

Veliko delo Charlesa Taylorja *Sources of the Self* naš premislek dopolnjuje predvsem s teorijo moralne argumentacije.³¹ Temeljna misel te teorije je ta, da v moralnih zadevah prepriča le napotilo na možni *prehod* od enega stališča k drugemu. Vedno lahko nakažemo le *sorazmerno prednost* enega stališča nasproti nekemu drugemu, in še to le s pomočjo potrdila, da prehod od slednjega stališča k prvemu res odstranjuje neko protislovje ali razjasnjuje neko zmedo, oziroma se na kakšen drug način izkazuje kot tisto, 'kar zmanjšuje zmoto'. Pri tem kot mejni pogoj v tej teoriji velja to, da v moralnem dokazovanju lahko govorimo le o tistem prehodu, ki terjaja *doživljivost*, ali – če skupaj s Charlesom Taylorjem uporabimo izraz, ki si ga je ta sposodil pri Ernstu Tugendhatu –, da moralno dokazovanje uspe le po »poti skušnje«. ³² Zato Taylor v svojem delu zatrjuje, da ima ta vrsta argumentacije svoj izvor v pripovedovanju življenjskih zgodb, ³³ in svojo teorijo lahko povzame v naslovnem reku *'moralna fenomenologija'*.³⁴

166

Te misli nakazujejo neko očitno skupnost z izvajanjem iz *Kritike praktičnega uma*, ki smo jih v našo razpravo pritegnili zgoraj. Ne samo Kant, tudi Taylor si prizadeva, da bi nravnostne postulate zajel kot *življenjska načela moralnosti*. Seveda kanadski mislec kot pristaš 'komunitarne' tradicije ne stremi po utemeljevanju etike. Prej mu gre za to, da bi pokazal, kako se moramo v »iskanju« osebnostne identitete že vedno nekako umestiti v vselej predanem »moralnem prostoru« že tradiranih zadolžitev in ukoreninjenih ovrednotenj. Tako je treba razumeti tudi naslednjo izjavo: »*Vedeti, kaj si, pomeni*

³¹ Glej Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 72.

³² Prim. E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, str. 275.

³³ Ch. Taylor, gl. nav. delo, str. 72.

³⁴ Isto, str. 68. – Posebno nazoren primer tu prikazanega načina dokazovanja najdemo v IV. poglavju Taylorjeve knjige *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London 1991.

biti orientiran v moralnem prostoru.../»³⁵ Zdi se, da nam tisto, kar Taylor imenuje 'moral phenomenology', vsaj sugerira vprašanje po življenjsko-potnih podlagah etike. Zelo smiselno bi bilo preiskati, kako mejni pogoj doživljivosti slehernega koraka na možni »poti skušnje« sploh določa ali vsaj sodoloča ustroj »moralnega prostora«.

Drugo smer raziskovanja predlaga Paul Ricoeur v svojem delu *Soi-même comme un autre*. V svojem spoprijemu z izročilom zahodnega mišljenja o npravnosti izhaja, kot smo pravkar omenili, iz soočanja *teleološke etike* in *deontološke moralne teorije*. Ricoeur pa v razmerju med obema velikima 'dediščinama', Aristotelovo in Kantovo, v nasprotju z Gadamerjem ne vidi le dopolnjevanja, temveč tudi *podrejenost*: po njegovem prepričanju teleologija »v sebi zajema« deontologijo, oziroma etika moralo.³⁶ Zato ne preseneča, da v Kantovem načelu avtonomije vidi napačno težnjo po enostranski osamosvojitvi moralnosti. Ricoeur se sprašuje, mar tega načela ne bi mogli razkriti kot »fikcijo«, ki služi temu, da bi prikrili pozabo utemeljenosti deontologije v teleologiji, oziroma utemeljenosti zavesti o zavezujočnosti v »težnji po dobrem življenju z drugimi in za druge v pravičnih institucijah«.³⁷ S tega vidika bi bili stvari zelo blizu, če bi pomensko premeno v Kantovem utemeljevanju etike razumeli kot začetek odprave te pozabe, kot znamenje pričenjajočega se ovedenja le-te.

167

Toda mar obenem ne uvidimo tudi tega, kako vprašljiva mora nujno biti taka razlaga? Dvoslojnost naloge, ki si jo je Kant zastavil v *Kritiki praktičnega uma*, izhaja iz tega, da pri njem načelo avtonomije ne preneha *od zunaj* učinkovati na 'empirično določljivo eksistenco človeka v času' niti tedaj, ko jo motri kot 'najvišje življenjsko načelo vse moralnosti v človeku'.

³⁵ Isto, str. 28.

³⁶ p. Ricoeur, zg. nav. delo, str. 201: ».../l'ethique en ce sens envelopperait la morale«. Prim. str. 202: ».../ le point de vue déontologique est subordonné à la perspective téléologique/...7«.

³⁷ Isto, str. 278: ».../ le principe d'autonomie /.../ ne risque-t-il pas lui aussi se découvrir comme une fiction destinée à combler l'oubli de la fondation de la déontologie dans le *désir de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes*?«

To pa jasno kaže na to, da se tega načela tudi v spremenjeni zastavitvi ne da izviti iz konteksta 'deontološke sheme', če naj le-to tako imenujemo.

Kako pa naj bi se načelo moralne avtonomije sploh uglasilo s 'teleološko shemo', z načinom pogleda, ki kot zavezujoče predpostavlja smotrni red v svetu? Mar ni to načelo pri Kantu prav izid njegovega spoprijema, da, preloma s teleološko metafiziko v vseh njenih različicah? Kolikor to premislimo, uvidimo, kakšno neznansko bagateliziranje tiči v Ricoeurovem poskusu razlage. Dobitek, ki ga je težko moč preceniti in ki ga predstavlja avtonomija kot način izoblikovanja življenjske poti, je namreč povezan z izgubo že preddanega reda sveta, *kozmosa* v antičnem smislu te besede.

Teh pripomb seveda ne smemo napačno razumeti kot apologijo Kantovega načela. Predvsem nam namreč mora biti jasno to, da pomenska premena v Kantovem utemeljevanju etike osvetljuje temeljne dileme v samem pojmu moralne avtonomije.

4. Dilemi moralne avtonomije

Obstaja povsem stvarni razlog, zakaj se avtonomija, v nasprotju z Ricoeurjevim pojmovanjem, ne da prestaviti v kontekst neke 'teleološke sheme'. Ta stvarni razlog ni v tem, da mora v tem kontekstu sama po sili razmer svoje mesto odstopiti 'heteronomiji'. Drugače kot v anglosaksonskem utilitarizmu namreč v aristotelovski tradiciji ne gre za *vnanjo* teleologijo, ki npravnostnemu dejanju daje pečat *instrumentalne* smotrnostne naravnanoosti.³⁸ Prav nasprotno. Aristotel jasno vidi, da se 'odlični/izbrani' za pogum ali pravičnost – ali naj gre za katero koli 'vrlost' že – odloča *zaradi nje same*, ne pa zaradi katerega koli nadaljnjega smotra, v odnosu do katerega bi bilo dejanje golo sredstvo. *Nikomahova etika* tako s pojmom 'izbire vrline'/odločitve vseskozi ustreza eni najpomembnejših temeljnih spodbud, ki jih je

³⁸ Glej A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, citirana izdaja, str. 148. Prim. še str. 150: »Aristotle's view is teleological, but it is not consequentialist.«

Kant strnil v ideji moralne avtonomije.³⁹ Razlog, ki ga iščemo, je prej v tem, da avtonomija, motrena prav kot določen način izoblikovanja 'živiljenjske poti', predpostavlja *spremembo naravnosti*, ki se je nikoli ne da nadomestiti s kakimi neopaznimi spremembami v nekem že ustaljenem poteku. Če naj se izrazimo skupaj s Kantom: na 'stališče svobode' se nikakor ne moremo postaviti brez 'revolucije v načinu mišljenja'. Tako pa avtonomija, naj se še tako venomer izraža kot 'živiljenjsko načelo', ne more nikoli popolnoma opustiti karakterja najstva, prisile, nuje, z eno besedo: *coactio moralis*. Če pa je ni mogoče izpeljati iz bistvu 'empirično določljive biti človeka v času' lastne smotrnosti, če torej mora nanj nujno učinkovati *od zunaj*, potem je vprašanje, s kakšno pravico jo potem sploh označujemo kot 'živiljenjsko načelo'.

Kant poskuša v *Kritiki praktičnega uma* iz te dileme izstopiti z novim zasnutjem svojega nauka o razmerju med svobodo in časnostjo. To razmerje zdaj motri z gledišča *odgovornosti*. Svoboda kot avtonomija zdaj torej ni več le načelo *zavezujočnosti*, temveč prav tako tudi načelo *prištevnosti* /Zurechnungsfähigkeit/. Tako lahko človekovo 'čutno življenje' dojame kot »absolutno enotnost fenomena«. ⁴⁰ S tem pa se znotraj 'deontološkega' nauka o npravnosti razpre nova dimenzija. 'Etika dolžnosti' se razprostre v *etiko odgovornosti*.

To je bržkone najskrajnejši korak po poti 'formalizma v etiki'. Nasledek Kantove konsekvantnosti je, da *Kritika praktičnega uma* ta obrat tudi izvede. Toda da se uvideti, da ta skrajni korak ponovno vodi v dilemo.

To novo dilemo lahko na tem mestu v vsej kratkosti povzamemo na naslednji način: če naj svoboda ne nosi odgovornosti le za posamezne zadolženosti, temveč tudi za izvor zla, jo lahko dejansko imamo za vseobsegajoče izoblikovalno načelo 'čutnega življenja' v celoti. Toda kako potem lahko obdrži smisel moralne avtonomije? Ali pa je treba svobodi odrekati povzro-

³⁹ Aristoteles, *Eth. Nic.*, II. 4, 1105a 32: »prohairumenos di' auta«.

⁴⁰ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, zv. V., str. 98.

čanje zla. Toda kako naj potem svoboda zaobjame celoto 'čutnega življenja' v njegovi 'absolutni enotnosti fenomena'? In kako naj v tem primeru moralna avtonomija sploh prihaja v poštev kot načelo prištevnosti?

Ta nova dilema se vse bolj razvija v taisti meri, v kateri Kant s stališča svoje zadnje obdelave etike odgovornosti vse bolj razmišlja o problemu zla. To se najjasneje izrazi v prvem delu njegove knjige *Religija znotraj meja golega uma*. Tu, v nauku o radikalnem zlu, se le-to pojavlja kot skorajda naravnost neodpravljliva težava. Morda sploh ne smemo več govoriti zgolj o dilemi, temveč kar o nerešeni in, po vsem sodeč, nerešljivi *antinomiji*.

Vendar ta težava po svoji pravi naravi ni tako zelo nepremostljiva, kot se to dozdeva pri Kantu. To, kar kriticizmu onemogoča, da bi našel izhod iz te dileme, je posebno zapopadenje *odgovornosti*, ki napeljuje k posebnemu, zlahka v zmoto zapeljujočemu uvidu v razmerje med *svobodo in časnostjo*. Kant pozna samo odgovornost, ki jo imamo za *lastno dejanje*. Po tej predlogi določa tudi razmerje med svobodo in časnostjo. To jasno izhaja iz njegove pripombe o fenomenu kesanja v *Kritiki praktičnega uma*.

170

Kant na tem mestu najprej zatrdi, da je kesanje, to »boleče občutje, ki ga proizvede moralna naravnost«, »praktično prazno« toliko, »kolikor ne more služiti temu, da bi zgodeno naredili za nezgodeno«. Vendar dodaja, da je kesanje »kot bolečina vendarle povsem upravičeno, saj um, če gre za zakon naše intelegibilne eksistence (moralni), ne priznava nobene razlike v času in samo vprašuje, ali meni dogodek pripada kot dejanje /.../«⁴¹

Resnično je neobhodna temeljna poteza slehernega prevzema odgovornosti za lastna dejanja to, da ne upoštevamo veljavnosti razlike v času – ta seveda obstaja –, v tem ko v preteklih dogodkih spoznavamo in pripoznavamo izraz naše svobode. Kant pa ta model dejanskih zadoženosti prenese na tisto, kar imenuje 'radikalno zlo', čeprav je več znamenj za to, da ta prenos na tem mestu vodi do sami stvari nasprotujočih konsekvenc. Metafizični razlogi govorijo za to, da noben izraz svobode ne more biti v opreki z moralnim

⁴¹ Ibidem.

zakonom. Tako se v spisu o religiji glasi: »Sebe misliti kot svobodno delujoče bitje in vendarle ne zavezano temu ustrezajočemu zakonu (moralnemu), bi bilo tako, kot misliti vzrok, ki bi deloval brez slehernega zakona (določilo po naravnih zakonih zaradi svobode namreč odpade): to pa je protislovno.«⁴² S tem ko Kant poskuša radikalno zlo, to poudarjeno 'naravno', da, 'prirojeno' nagnjenje, vendarle zvesti nazaj na svobodo, izhajajoč iz premisleka v horizontu etike odgovornosti obenem od narave *zahteva nazaj* zadnji vzrok vseh zadolženosti. Ta *terjatvena gesta* ima svojo predlogo v enem izmed pristnih fenomenov odgovornosti. Gre za prevzem odgovornosti za *nehotene posledice* lastnih dejanj. Ta fenomen je dobro poznan celo iz vsakdanjega življenja, čeprav ne gre tajiti, da se je še bolj jasno izrazil, na primer, v grških tragedijah. Ni namreč potrebno biti Ojdip, da bi za nepredvidene posledice lastnih dejanj ne samo *moral* prevzeti odgovornost, temveč bi jo tudi prostovoljno *hotel* prevzeti. Vendar je odgovornost za *peripetije* lastnih dejanj očitno v osnovi različna od odgovornosti za ta dejanja sama. Že zaradi tega je tako, ker prva odgovornost svoj pomen, da, svojo verodostojnost, vedno prejema iz akta *naknadnega spoznanja, anagnorizisa*, tako da, v nasprotju z drugo, ne samo mora upoštevati razliko v času med izvornim dogodkom in prevzemom odgovornosti, temveč to razliko celo povzdigne v *osrednji fenomen življenjske poti*. Pri Kantu pa to vrsto odgovornosti popolnoma prekriva model odgovornosti za lastna dejanja. To je vzrok za to, da mora spis o religiji radikalno zlo nujno določiti kot dejanje. Ker pa radikalno zlo ni nobena posamična zadolženost, torej nobeno 'empirično dejanje', Kantu ne preostane drugega, kot da zanj skuje pojem 'inteligibilnega dejanja'. Dejansko pa mora ta model v primeru radikalnega zla odpovedati že zategadelj, ker pri 'inteligibilnem dejanju' sploh ne nastopi nobena razlika v času, ki se je potem ne bi smelo upoštevati. To dejstvo nam kaže, da nauk o radikalnem zlu v resnici med seboj pomeša oba modela, ne da bi ju ločeval. Zdi se, da ta *kontaminacija* obeh modelov odgovornosti pojasnjuje, zakaj je Kant s svojim naukom o radikalnem zlu zašel v ozko grlo zgoraj prikazane dileme.

171

⁴² I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, zv. VI, str. 35.

5. Izgledi

Nauk o radikalnem zlu je bil poskus soočenja s prastaro skušnjo nečesa vedno že vnaprej v zlu najdenega, s skušnjo *mal déjà là*, kot jo imenuje Paul Ricoeur,⁴³ s stališča odgovornosti. Če antinomičnost tega poskusa tiči v ožini pri tem uporabljenega pojma odgovornosti, potem se pojavi vprašanje, kako bi se dalo ta pojem razširiti.

Na koncu naj glede tega imenujem dva misleca, ki sta se z nalogo te razširitve spoprijela na dva nasprotna načina: *Heidegggra* in *Levinasa*. Analiza krivde iz *Biti in časa* razliko v času, ki se izpostavlja kot neizbrisljiva temeljna poteza prevzema odgovornosti, upošteva na ta način, da odgovornost dojema kot breme, ki jo *ima* svoboda vedno že vzeti nase, naj se za to izrecno odloči ali ne. Heidegger poskuša iz te ne-izogibnosti izluščiti *usodotvorni* jedrni fenomen, ki omogoča stanovitnost sebstva v njegovi skrajni uposamljenosti. Nasprotno Levinasa omenjena razlika v času privede na sled vseskozne odgovornosti, ki sebe – ali še bolje »se« – že vnaprej veže na vse druge.

Ricoeur pa čuti nujo, da svoj koncept *soi-même comme un autre*, sebe kot drugega, konfrontira z obema omenjenima miselnima zastavitvama. Na tem mestu ne moremo odločati, ali in kako narativna teorija osebnostne identitete zmore prestati preskus tega dvojnega spoprijema.

Prevedel Samo Krušič

⁴³ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, str. 280, 282, 287, 291, 304, 426.