

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA
UNIVERZITETNI ENOPREDMETNI PROGRAM TEOLOGIJA

Vid Grasselli

MACINTYREJEVA KRITIKA SODOBNE
MORALNE FILOZOFIJE
DIPLOMSKO DELO

Mentor:
doc. dr. MATEJA PEVEC ROZMAN

Ljubljana, 2016

KAZALO

UVOD	1
1. VPRAŠANJE MORALNE FILOZOFIJE – METAETIKA IN METAFIZIKA MORALNE FILOZOFIJE.....	3
1.1 METAETIKA.....	4
1.2 TEMELJI MORALNOSTI	5
1.2.1 DOBRO	6
1.2.2 SVOBODA	8
1.2.3 PRAVIČNOST	8
1.3 NORMATIVNA ETIKA	9
1.3.1 VRLINE.....	9
1.3.2 KONCEPT DOBREGA ŽIVLJENJA.....	10
1.3.3 ČLOVEKOVO DELOVANJE/DEJANJE.....	11
2. SODOBNA MORALNA FILOZOFIJA	13
2.1 METAETIČNE RAZPRAVE.....	13
2.2 MORALNI PARTIKULARIZEM, INTUICIONIZEM IN EMOTIVIZEM	14
2.3 INDIVIDUALIZEM	16
2.4 PLURALIZEM	18
2.4.1 MORALNI RELATIVIZEM	19
2.5 LIBERALIZEM.....	20
2.6 KOMUNITARNA PRESPEKTIVA.....	23
2.7 MACINTYREJEVA KRITIKA LIBERALIZMA	24
3. MACINTYREJEVA KRITIKA SODOBNE MORALNE FILOZOFIJE.....	28
3.1 POUDARKI IZ ZGODOVINE ETIKE.....	28

3.2	RAZSVETLJENJSKA MORALA	32
3.3	SODOBNO STANJE MORALNE FILOZOFIJE	34
3.4	MACINTYREJEV POGLED NA VRLINE.....	37
3.4.1	PRAKSA	39
3.4.2	NARATIVNI RED POSAMEZNEGA ŽIVELJENJA.....	41
3.4.3	KRITIKA POJMOVANJA SEBSTVA	43
3.4.4	TRADICIJA	45
3.5	KRITIKA SOCIALNEGA OKVIRA EMOTIVIZMA.....	47
3.5.1	POSLEDICA FRAGMENTARNOSTI – TABUIZACIJA MORALNE FILOZOFIJE..	49
4.	VREDNOTENJE MACINTYREJEVE MORALNE FILOZOFIJE V ODNOSU DO LIBERALIZMA IN KOMUNITARIZMA.....	52
	SKLEPNE MISLI	59
	POVZETEK	62
	SUMMARY	63
	LITERATURA.....	64

UVOD

Osrednja tema diplomskega dela je MacIntyrejeva kritika moralne filozofije. Kritika, ki temelji na razgrnitvi epistemološke krize moralne filozofije. Kot zagovornik vrlinske etike MacIntyre poudarja razumevanje posameznika v okviru kreposti in iskanju dobrega življenja. S tem daje odgovor tako sodobni moralni filozofiji, ki je orientirana v skupno dobro ter pogosto pozablja na pomen in vrednost individuuma, kakor tudi individualistični ekonomiki življenja.

Filozofija je ljubezen do modrosti, je iskanje resnice o bivanju in smislu življenja. Metafiziko zanima kakšne so stvari in pojmi sami na sebi, epistemologija se sprašuje kakšne so možnosti in meje našega spoznanja. V moralni filozofiji je v ospredju vprašanje človekovega delovanja, glede na možnosti našega spoznanja stvari, kakršne so v resnici. Povezanost področij raziskovanja epistemologije, metafizike in moralne filozofije razkrivajo ideje o katerih na vsakem od teh področij dobimo dodaten uvid, ter tako skupaj tvorijo predstavo tega kar nas žene k raziskovanju. To so ideje o dobrem, o pravičnosti in o svobodi, zato bomo v prvem delu kratko predstavili njih. Predstavili bomo področje moralne filozofije ter temeljna vprašanja, ki se je dotikajo.

V drugem poglavju bomo predstavili nekatere pristope v sodobni moralni filozofiji, tako na področju metaetike, kakor tudi na vsebinskem področju etike, kjer se bomo osredotočili na konkurenta liberalizem in komunitarizem. Konkurenta, glede pojmovanje razmerja med posameznikom in družbo. Alasdair MacIntyre nastopa kot kritik liberalizma, tako bomo opredelili njegovo kritiko liberalne misli, liberalnega pojmovanja sebstva ter univerzalnosti liberalistične moralne filozofije.

Alasdair MacIntyre je mislec današnjega časa, katerega kritika sodobnega stanja moralne filozofije, kakor tudi kritika različnih pristopov raziskovanja, se dotika zgodovine moralne filozofije predvsem pa vrednotenja posameznika in družbe. *Teza, ki nas žene k raziskovanju je trditev, da je MacIntyrejeva kritika sodobne moralne*

filozofije, zavračanje možnosti postavitve moralne filozofije v točno določen univerzalni sistem pravil, a je hkrati poskus občveljavnega pristopa k problemom sodobne moralne filozofije. V njegovi kritiki bomo raziskali izvore današnje moralne filozofije, ter temelje na katerih sloni. Potreba po univerzalnih sistematičnih pravilih, ki bi zagotavljali pravičnost tako v moralnih dilemah kakor v družbi je pereč problem sodobne moralne filozofije. Rešitev problema bomo poiskali v MacIntyrejevem poskusu utemeljitve etike ter se osredotočili na njegovo pojmovanje doseganja dobrega individuuma in skupnosti. V tretjem poglavju bomo tako predstavili njegovo moralno filozofijo, ki temelji na etiki vrlin, kakor tudi na kritiki sodobnega stanja moralne filozofije.

V četrtem poglavju nas bodo zanimale značilnosti MacIntyrejeve moralne filozofije, skozi katere bomo poskušali najti njegovo mesto v moralni filozofiji ter razmerje do liberalne ter komunitarne misli. Naša druga teza je, da se *strogo komunitarističen pristop k moralni filozofiji izkaže za nezadosten odgovor na liberalistično pojmovanje etike in družbe.* Tezo bomo raziskali v primerjavi komunitarizma, liberalizma in MacIntyrejeve moralne filozofije.

V sklepnem delu bomo predstavili mesta v MacIntyrejevi moralni filozofiji glede na obe postavljeni tezi ter poudarili vrednosti MacIntyrejeve utemeljitve etike.

1. VPRAŠANJE MORALNE FILOZOFIJE – METAETIKA IN METAFIZIKA

MORALNE FILOZOFIJE

Področje filozofije, ki se ukvarja z različnimi moralnimi teorijami, imenujemo moralna filozofija. Moralna filozofija in etika imata pogosto enoznačen pomen. Beseda *ethos* prihaja iz grščine (pomeni: navado ali značaj) v latinščino jo prevede Cicero, kjer ima beseda *mos* v njeni množinski obliki *mores* prav isti pomen. Predmet moralne filozofije je etično področje človeka, človeške zgodovine in človekovih dejanj v različnih moralnih teorijah. Razlikovanje, ki je pomembno je razlikovanje med etiko in filozofijo morale. Etika je celotno področje človekovega delovanja. Moralnost se nanaša na človekovo etično držo oziroma na njegovo moralno osebnost (Juhant 2009, 19). *Moralna filozofija je področje filozofije, ki se ukvarja s teorijami etike ter s tem, kako moramo živeti naše življenje.* Raziskuje naravo moralnosti ter njeno vsebino. Različne moralne teorije bomo obravnavali v drugem delu, tu pa nas zanima samo področje moralne filozofije, ki ima za središče človeka in njegovo delovanje, ter koncepte, ki razkrivajo ta okvir. V tem okviru delimo teoretično in praktično področje etike. V teoretično področje moralne filozofije sodijo pojmi kot so svoboda, dobro in pravično ter to kar označujejo. Analiza pojmov in njihove utemeljitve v različnih moralnih teorijah so podlaga ali bolje rečeno predpostavka normativne etike, ki jo vodi vprašanje delovanja z bistvenim poudarkom, kakšno naj bo to delovanje.

Vprašanje po samem obstoju in bistvu dobrega, svobode in pravičnosti, ter v kakšnem razmerju so ti pojmi do različnih utemeljitev normativnih etičnih teorij in tudi samega polja normativne etike, so temelj moralne filozofije in človekove moralnosti. Glede na to, da smo že zašli na klasično pojmovanje etike, naj omenimo še, da štejemo v področje metaetike ontološke temelje moralne filozofije kakor tudi pomenske sklope temeljev moralnosti. Praktično območje moralne filozofije je razmišljanje in razločitev človekovega delovanja, vprašanja *kako živeti*, ter kako dosehati tisto delovanje, ki smo ga izbrali v odnosu do vrednot, ki jih zasledujemo. V kakšnem *vrednostnem odnosu* do temeljev moralnosti je človekovo delovanje? Je to okvir normativne etike? V tem

vidimo tesno povezanost, bolje rečeno prepletenost praktičnega in teoretičnega uvida moralne filozofije. Doseganje dobrega življenja po načelih ravnanja, nam razkrije področje normativne etike. *Deontološki etični pristop* se dopolnjuje z *etiko vrednot*, njihova forma pa je *etika vrlin*. Tu se prepletata človekovo delovanje in skupnostni okvir, prav to prepletanje pa razkriva moderno/današnjo razpetost med avtonomno in heteronomno moralo. Torej med moralo, ki izvira in je temelj osebe in tisto, ki dopolnjuje/oblikuje osebo, ter ji stoji nasproti.

Uporabna etika je področje moralne filozofije, ki se ukvarja s praktičnimi vprašanji v konkretnem času in prostoru. Vprašanja življenja, smrti in spolnosti, politična in pravna vprašanja ter tista vprašanja, ki zadevajo individualne načine življenja.

1.1 METAETIKA

Ko kot metaetiko razumemo tisto, kar daje področju etičnega podlago in njegove temelje, lahko ta pojem približamo metafiziki moralne filozofije. Področju, ki se ukvarja s tistim, kar predpostavlja temeljne konceptne pojme, ki jim sledimo v moralni razpravi o njeni vsakokratni vsebini. Metaetična refleksija in metoda je najsplošnejša refleksija etičnega pojava in njegovih (teoretičnih) razsežnosti, kajti človekovo delovanje zahteva najširšo načelno utemeljitev (Juhant 2009, 83). Namen metaetičnega raziskovanja je, da raziskuje različne utemeljitve in poglede v moralni filozofiji in izlušči bistva. Metaetična refleksija primerja tudi različne moralne utemeljitve med seboj ter skuša iz medsebojne primerjave različnih etik priti do univerzalne etike (Juhant 2009, 83). V tem pogledu lahko govorimo tudi o etični teoriji, kot teoriji o različnih etičnih stališčih oziroma moralnih teorijah. Polje metaetike torej osvetljuje temeljna vprašanja o naravi moralnosti. V sodobni metaetični razpravi imajo pomembno mesto pomeni temeljnih moralnih pojmov, kakor tudi vprašanja o objektivnosti moralnih sodb, utemeljenih v zadevanju na domnevno od nas neodvisno moralno stvarnost, o pomenu temeljnih

moralnih izrazov ter funkciji moralnih sodb oziroma o logiki moralnega jezika in misli ali pa izkustvenih vidikih moralnega presojanja in delovanja (Strahovnik 2013, 3).

Tako lahko govorimo o *moralni metafiziki*, ki ocenjuje obstoj moralnih lastnosti in narave moralnih dejstev. O *moralni semantiki*, ki se ukvarja s pomenom moralnih izrazov in logiko moralnih sodb. O *moralni epistemologiji*, ki ocenjuje možnosti moralnega spoznanja ter upravičenja moralnih sodb. Vzporedno pa lahko govorimo o obstoju in objektivnosti dobrega, kako spoznamo moralne resnice ter o naravi moralne motivacije.

1.2 TEMELJI MORALNOSTI

V moralnem presojanju ima odločilno mesto človeški razum. Je vodilo, ki vodi človeka v presojanju moralnih dejanj, ter stremi k idealom ki utemeljujejo moralno delovanje. Tu ne trdimo, da razum ne upošteva človeške narave, ampak se oddaljuje od nje zavoljo refleksije dejanja in drže. S človekovo naravo mislimo vpetost v okolje, ki ga obdaja ter človekovo bivanje. Analitični pristop k moralnosti daje človeku možnost da izlušči bistvo, ki posameznemu dejanju ter moralnosti daje opis ter ga hkrati s tem tudi določa.

*»Etika je temelj človekovega odnosa do sebe, sveta in njegovih zadnjih temeljev.«
(Juhant 2009, 11)*

Moralnost je človekova drža v razmerju do sebe in drugih ter do sveta, temelji te drže so v njegovem bivanju, oz. bolje rečeno v načinu njegovega bivanja. Teleološka utemeljitev delovanja, predpostavlja cilj h kateremu dejanja težijo. Aristotel pravi, »dobro je smoter h kateremu vse teži« (Aristoteles 2002, 1094a), torej je dobro neka bitnost h kateri težimo, da bi bilo delovanje dobro, kot tudi naša drža v razmerju. V tem smislu lahko rečemo, da naša moralna drža teži tudi k temu da bi bila pravična. Da bi

pravično razporejali dobrine, ter težili k stanju pravičnosti. Zahteva po svobodnem delovanju, teži k svobodi. K svobodnemu odločanju in načinu življenja.

Toda kje ležijo ti temelji naše moralne države in po čem se orientirajo? Lahko rečemo, da so to ideje po katerih presojamo naše moralno delovanje in nas tudi vodijo v našem delovanju. Skozi ideje in opredelitve do dobrega, svobode in pravičnosti, se razkrivajo temelji moralnosti. Razum ima pri tem vlogo merila spoznanja, kakor tudi merilo namena dejanja.

1.2.1 DOBRO

V klasični filozofiji je dobro vse, kar je. Dobrost je ontološka transcendentalna lastnost vsakega bitja. Vsako bitje je dobro, in sicer ne zaradi tega, kaj kako bitje je, temveč zaradi dejstva, da je. Bolje je biti kakor ne biti. Zato je dobro objektivna danost vsakega bitja, ker je, ne pa subjektivno ocenjena kvaliteta kakega bitja, ki je vseč nekemu zaradi nekih posebnih značilnosti. Dobro je samo po sebi, neodvisno od tega, ali ga kdo želi in po njem hrepeni ali ne. Vsako bitje je samo po sebi in samo sebi dobro, ker je in kolikor je. (Stres 1999, 69)

Tu označitev dobro pomeni dejstvo obstoja kot danosti, zato jo nekateri kasnejši filozofi razvijajo, kot utemeljitev za dolžnosti. Dolžnosti, ki izvirajo iz te osnovne danosti. Tako je lastnost dobrega dejstvo obstoja.

V drugem primeru rabe pa jo uporabljamo kot način človekovega delovanja ali lastnosti neke stvari. Je izraz preferenc in ustreznost neke stvari ali delovanja glede na vzpostavljene norme. Tu pa se odpira možnost relativizma in MacIntyre pravi, da ni nobenega razloga zakaj ne bi dobro dobilo novih kriterijev rabe (MacIntyre 1993, 99). Vprašanje, koliko je dobro univerzalen pojem za označitev neke stvari, realnosti ali lastnosti, nam v neki meri osvetli Moore s tem, ko govori da ga ni mogoče definirati. Pravi da ga je nemogoče opisati z drugimi besedami, ki bi zaobjele njegovo bistvo

(Moore 200, 101). V analogiji z rumenim dobro označuje kot tisto zaobjeto dejstvo, ki ga lahko spoznamo le po njegovi intrinzični vrednosti (Juhant 2009, 36).

Dobro najlažje zaobjamemo v razmerju z dejavnostjo, kot pri Aristotelu, ki označuje kot dobro tisto stvar, ki izpolnjuje svoj namen. Torej po njeni namenskosti je neka stvar dobra ali slaba. Teleološka utemeljitev dobrega je precej široka, a ima nekatere pomanjkljivosti. Opredeljuje dobro namreč samo v razmerju do njenega temelja. Tako vprašanje telosa predhaja pomen dobrega, odpira pa možnost uresničenosti, kot skladnosti delovanja z namenom doseganja dobrega, kot iskanja dobrega življenja.

Kant opredeljuje moralno dobro z dolžnostjo delovanja. Tako Kant vidi moralnost delovanja v samem delovanju, kolikor sledi svojemu resničnemu namenu, ki je dolžnost in ne nagib, ki bi opredeljeval namen dejanja. Tako tudi prihajamo do dobrega kot skladnega z resničnim. Kjer nameni izhajajo iz temelja delovanja in ne v njegovih namenih in posledicah, kakor kasneje to povzame utilitarizem. Temelj človekovega moralnega delovanja je dejanje, ki s pomočjo volje postane obči naravni zakon. Kant izhaja iz pojma morale, pri katerem (empirično dokazane) premise oz. maksime, ki so se razvile v splošno veljavni zakon, veljajo kot moralno dobre (Schmid 2008, 69). Tako cilj delovanja ni utemeljen zunaj delovalca, ampak je v njem samem, kjer zakonitosti razuma omogočajo spoznanje dobrega. Zakonitosti, ki sledi resničnemu spoznanju dejanja. Resnično spoznanje, pa je spoznanje, ki je skladno z maksimo delovanja, ki meri na splošno veljavnost, poprej utemeljenega dejanja, kot dobrega.

Odstranitev samega namena in posledic je možna samo na podlagi človekove avtonomije v dejanjih, na podlagi svobodne volje, ko posameznik odloča na podlagi dolžnosti in ne nagiba oz. namena dejanja. Tako je forma Kantovega univerzalnega zakona le test dejanja in ne utemeljenost razloga, zakaj je neko delovanje opravljeno tako kot je. Sama vsebina je dolžnost, oblika pa je delovanje. Dobro je določeno z naravnostjo delovanja in utemeljeno v doseganju dobrega življenja.

1.2.2 SVOBODA

V razmerju med svobodo in bivajočim, odkrijemo pojem svobode na dva načina. Pri prvenstvu bivajočega pred svobodo, kar zagovarjajo metafizični naturalisti (Berdjajev 1998, 71) je svoboda možnost urejenega razuma na svojski način, ter je svobodno delovanje razumljeno, kot dobro delovanje v skladu z normativi, ki jih določa posamezno razumevanje, kaj je bivajoče. Bivajoče pa je epistemološka opredelitev. Temu pojmovanju se izognemo, ko razumemo svobodo kot prvenstveno pred bivajočim in se svoboda uresničuje preko posameznika. Meje svobode so meje posameznika, ki zaradi vpetosti v bivanje išče meje, ki določajo njegovo svobodo, ter presega te meje iz temelja osebe. Človek se uveljavlja kot bitje, ki deluje iz sebe navzven (Juhant 2009, 271). Tako je določen z določenimi naravnimi okviri, preko katerih lahko uresničuje svojo svobodo. Tako so želje, potrebe in nujnosti danost, ki človeka omejuje, preseganje le teh, pa je možnost njegove svobode.

1.2.3 PRAVIČNOST

Objektivna resnica je glede na objekt resnična. Objekt je v tem primeru človek in njegovo delovanje. Razvidnost je poroštvo za resničnost (Janžekovič 1978, 15). Predpostavka realizma je epistemološko vprašanje spoznanja iz katerega izhaja vednost. V dani realnosti ravnamo razumno, če je to v skladu z njo samo. Razumnost je podlaga za moralno dejanje, pravičnost pa je določena s pravilnim spoznanjem. Če pa je neko dejanje iracionalno, torej ni v skladu z razumom, je njeno nasprotje, in je posledično tudi v neskladju s samo naravo moralnega dejanja. S tem se izognemo relativizmu načel ter dajemo podlago pravičnosti. Pravičnost je torej celotna urejenost glede na katero je posamezno dejanje pravilno ali ne. Tako torej delitev pravičnosti ni po volji, temveč po urejenosti.

1.3 NORMATIVNA ETIKA

Na področju normativne etike lahko govorimo o različnih etičnih teorijah oz. bolje rečeno o sistemih ter o načelih ravnanja. Če smo se do zdaj trudili, da bi vsaj malo orisali tisto, kar po enih teorijah predhaja polje normativne etike po drugih pa jo iz nje utemeljuje. Lahko govorimo pri normativni etiki o različnih principih, načelih, sistemih in teoriji ter praksi etike. Tako praktična navodila ravnanja, načela utemeljujemo in urejamo v sistemih, ki so v svojem bistvu pogled na življenje in na pojav človeka v odnosu z drugimi in s samim seboj ter svetom. Različni pogledi na področje etičnega, dajejo rezultat v različnih fokusih v fazi ravnanja. Tako se klasična etika vrednot osredotoča *na vrednote in načine* kako le te doseči. Zato lahko govorimo o teleološki utemeljitvi take etike. Deontološka etika se osredotoča *na princip delovanja*, bolje rečeno moralnega delovanja, tako ima moralnost za *način* delovanja, ki določa delovanje. Ko pa je poudarek na koristi, kot posledici dejanj, ter se meri dejanja po njenih posledicah v dani situaciji, lahko govorimo o utilitarističnem pristopu ali utilitaristični etiki. Vsem pa je skupno uravnavanje in motrenje življenja ter vprašanje vsebine etičnega ravnanja.

1.3.1 VRLINE

Uravnavanje človekova življenja, ki ga lahko delimo na hotenja in delovanja, je spreminjanje človekove narave s *ciljem delovati moralno dobro*, torej je usmerjeno v delovanje, prav tako pa je uravnavanje tudi uravnavanje predmeta hotenja. Predmet hotenja je *človekova drža ali usmerjenost* in ne neka končna stvarnost blagostanja. To vse postavi nujnost stalnosti, ki se nanaša na zgradbo smisla hotenja in delovanja. Vrlino lahko razumemo kot *kriterij* delovanja, ki oblikuje hotenje in delovanje, v skladu s ciljem in v skladu z načinom delovanja. Postavlja človeka v odnos do svojega delovanja, do drugih, kakor tudi v odnos s končnim ciljem. Tako prideta do izraza dve predpostavki, in sicer *da naša narava ni oblikovana in jo moramo oblikovati, da bo*

moralno dobra in delovanje, ki ustvarja preoblikovano naravo. To delovanje lahko razumemo kot delovanje v skladu z vrlino (Pevc Rozman 2009, 60).

Kakšno je to delovanje preoblikovanja človekove narave? Izraža se kot človekovo delovanje v upoštevanju norm, ki določajo uresničitev neke vrednote. *Za uveljavljanje teh norm potrebuje človek ustrezne kreposti, ki ga usposablajo za spoštovanje vrednot, oziroma ga usmerjajo, da spoštuje norme, ki te vrednote omogočajo in ohranjajo* (Juhant 2009,354). Tako lahko enačimo cilj delovanja in vrednoto. Delovanje v skladu z vrlinami, je moralno delovanje samo, katerega bistvo je hkrati tudi najvišji smoter. *Eudaimonia: najvišji smoter, h kateremu je usmerjeno vse človeško hotenje in vsa njegova dejanja, najvišje dobro, k ga lahko človek v svojih dejanjih doseže. V bistvu je srečnost »nekakšno razumsko udejstvovanje, ki je v skladu s popolno vrlino in ki traja vse življenje«* (Aristoteles 2002, 388). Tako je smisel dobrega delovanja, kot najvišji cilj delovanja srečno življenje, ki je utemeljeno z *razumskim delovanjem*, kot kriterijem za krepostno življenje.

1.3.2 KONCEPT DOBREGA ŽIVLJENJA

Vrlina je tesno povezana s konceptom dobrega življenja in človekovim delovanjem za dosego srečnega življenja. Izvrševanje vrlin je oblika življenja, ki nam razkriva kaj dobro življenje je. Samo dobro življenje se izraža v kontinuiteti iskanja dobrega za človeka (MacIntyre 2007, 219). Dobro življenje je stvarnost vsakega posameznika, kakor tudi celotne življenje skupnosti. Določanje okvirov dobrega življenja je na eni strani v izvrševanju vrlin ter drugi strani v upoštevanju norm, ki so določene z avtoriteto skupne zgodovine človeštva. Tu se oriše dvojna vloga normativnosti. Prvič tiste normativnosti, ki se človeku same zarišejo v iskanju dobrega življenja, drugič tiste norme, ki so določene po njegovem dejstvu rojenosti v svet kateremu avtomatično pripada. Posameznikovo spoštovanje dejstva določenosti z rojstvom je pogoj za odnos do drugega, kakor tudi do samega sebe. Če to presejemo skozi sito ideje pravičnosti, je

skladno z razumevanjem človekove narodenosti v svet. Začetek človeškega življenja ni dejanje njegove svobode, je utelešenje njegove določenosti. Njegova svoboda se mu odpira šele v deju možnosti, ki je artikuliran z njegovo pravico do oblikovanja svoje lastne identitete. Dobro življenje je v človekovem iskanju tistega kar je dobro zanj. Poljubnost izbire tako ne sodi k človekovim začetkom, prav tako pa je tudi horizont iskanja določen z umeščenostjo v določeno družbeno realnost. Tako je dobro za človeka v razumskem spoznavanju njegove realne umeščenosti v zgodovino sveta. Svoboda pa se izraža v njegovi možnosti uresničenja, ter preseganju njegove določenosti.

1.3.3 ČLOVEKOVO DELOVANJE/DEJANJE

Etika vrlin se primarno ne ukvarja z vprašanjem ali je neko dejanje dobro ali slabo, ampak z vprašanjem kako naj živimo življenje ter posledično kakšne so karakterne lastnosti človeka, da se bo odločal dobro v moralni dilemi. Pod drobnogledom je tako celotno človekovo življenje in življenjska usmeritev k krepostnemu življenju v zasledovanju vrednot, tako sama odločitev v konkretni moralni dilemi ni vezana samo na določeno pravilo, ampak je v skladu z moralnim karakterjem človeka, ki se oblikuje skozi učenje o naravi človekovega življenja. Karakter ima značaj kontinuitete in je določilo človekove osebnosti. Tako tudi same odločitve ne sodimo po osamljenem primeru ampak glede na celotno zgodbo posameznikovega življenja. Človekovo delovanje je določeno s tem kako človek razume samega sebe, na temelju človečnosti, torej tistem, kar so bistvena določila človeka.

Ali za človekovimi dejanji stoji vedno nek vzgib, neko hotenje? Razlikovanje človekovega dejanja na *actus homini* in *actus humani* (Stres 1999, 21), se nam zdi primerno iz dveh razlogov. *Prvič*, človekova pogojenost, mu v nekaterih primerih ne omogoča zavestnega dejanja, tudi svobodnega ne. Tako je človekovo dejanje odvisno od njegove svobode in zavesti. *Drugič*, hotena dejanja so lastna človeku kot enkratnemu subjektu. Vzgibi, ki ga vodijo pri in k delovanju, so v skladu z njegovim

ciljem in skladni s potjo za doseg cilja. Tako vidimo da je človekovo delovanje odvisno od njegove enkratnosti, kar pomeni, da so vsakemu subjektu lastna hotenja in volja na svoj način. In prav tako vzgibi. Vrednote so vrednote, kolikor so ozaveščene, kar pomeni, da je pomemben tudi nagib, ki meri na določeno dobro. Za vrsto nagiba je značilna tudi človekova narava, ki se kaže v njegovi pogojenosti, s telesno in biološko danostjo, kakor tudi z izobrazbo in pripadnostjo narodu, kulturi in psihosocialni pogojenosti. Ali ni tudi pripadnost nekemu konceptu dobrega pogojeno s tem, kje in na kakšen način človek biva, ter kakšna hotenja ima? Se lahko o dobrem izrekamo, kot o višjem in drugem? Po našem mnenju je nujno razlikovati človekovo vpetost v bivanjsko pogojenost, kar se vidno kaže v vrednotah današnjega sveta, kjer je bogastvo, uspeh in priznanje, bolj pomembno, kakor narava in zavest posameznih dejanj. Tako lahko vidimo, da je uvid v moralno filozofijo, tesno povezan z odnosom med tradicijami mišljenja, ki so lastne kulturi in stanju moralne zavesti. Moralno zavest oblikujejo vrednote posamezne kulture. V predpostavki, da je človek vedno umeščen v določeno naravno danost in je človekova pogojenost tudi del prostora in kulture kjer se nahaja, je smotrna in pomembna povezava med dvojicami vprašanj: »kako živeti in kaj storiti?« ter »kako živim in kaj storim?« Človekovo dejanje je tako povezano z odgovornostjo do vrednot in načina življenja. Individualistično pojmovanje človeka, ki je prisotno v današnji kulturi ne zahteva take odgovornosti. Prav nasprotno. Predpostavlja, da si lahko izberemo odgovornost ali pa tudi ne. Razlika med individualističnim gledanjem in skupno perspektivo je prav v odgovornosti za drugega in za skupnost.

2. SODOBNA MORALNA FILOZOFIJA

K sodobni moralni filozofiji lahko pristopimo na več načinov. Z vidika analitične filozofije lahko pristopimo do moralne filozofije na način vprašanj o obstoju moralne stvarnosti in vprašanj o spoznanju moralnih dejstev, ter vrednosti moralnih sodb. Tako ločimo več metaetičnih teorij, ki jih bomo na kratko predstavili. Nato se bomo osredotočili na področje vsebinske etike, kjer naše razumevanje sedanjega položaja v moralni filozofiji opredeljujeta liberalizem in komunitarizem. Nanašata se predvsem na družbeno etiko in politično filozofijo. Posebnost vse od moderne dobe je individualizem, ki je tesno povezan z relativizmom in pluralizmom, kakor tudi s skepticizmom in ne nazadnje, kakor pravi MacIntyre, z emotivizmom kot kulturo zahodnega sveta.

2.1 METAETIČNE RAZPRAVE

Kakšna je moralna realnost? Ali je naša vednost o realnosti taka, da nam omogoča, da imamo za moralno realnost, resničen uvid ali ne. Tu sta uveljavljena dva pristopa. Prvi je kognitivizem: *ki predpostavlja, da so naša moralna prepričanja o svetu objektivno resnična oziroma lažna, glede na stanje stvari* (Miščević 1993, 270). Drugi je nekognitivizem, ki pravi: *da moralna stvarnost ne obstaja, da so moralna prepričanja stališča, ne pa verovanja (mišljenja), da moralna stališča ne morejo biti resnična niti lažna in da so moralni problemi stvar vrednot in ne dejstev* (Miščević 1993, 270).

Ti dve smeri zadevata koncept našega vedenja o obstoju moralne realnosti. Ali je moralna realnost podprta z našim realnim uvidom, možnostjo našega spoznanja, je adekvatna realnosti in če je, ali lahko po tem sodimo, kakšna je in nadalje ali so naše moralne sodbe v skladu z njo ali ne? Podobno lahko opišemo tudi moralni realizem,

kjer je poudarek na našem spoznanju. Kognitivizem pa daje poudarek sodbam v zvezi z moralno realnostjo. Nekognitivizem je zanikanje kognitivizma, tako moralne sodbe in izreki ne opisujejo karkoli realnega samega na sebi, ampak so izraz našega skupnega prepričanja, lahko kolektivnega, o vrednotah, ki smo jih določili in sprejeli. Moralne sodbe in izreki so tako izrazi stališča. To imenujemo emotivizem. Preskriptivizem pa na podlagi izrazov prepričanja, moralne sodbe in izreke podaja kot izraze zapovedi in imajo tako normativno vrednost.

Ob tem razlikovanju se vzpostavi pomembna razlika. Ali je naše spoznanje adekvatno realnosti, torej nam naše spoznanje daje zanesljiv, oziroma natančen uvid, kaj moramo storiti, glede na obstoj in bitnost. To stališče opisujemo kot moralni realizem. Na drugi strani, naše vedenje nima značaja realnosti v skladu z resničnostjo, in je tako edina zanesljiva točka, na katero se opira moralno izrekanje, skladnost prepričanj, ki daje jasno samorazvidnost v sklopu koherentnega sistema prepričanj (Miščević 1993, 277).

2.2 MORALNI PARTIKULARIZEM, INTUICIONIZEM IN EMOTIVIZEM

Posebnost partikularizma je vezanost na kontekst oziroma, da je moralni status dejanj (oseb, stanj stvari, situacij) odvisen od moralno pomembnih značilnosti oziroma razlogov, ki se iz situacije v situacijo spreminjajo (Strahovnik, 2009, 13). Partikularizem je tako pristop, ki ne zagovarja univerzalnih principov, ki se jih aplicira na posamezno moralno situacijo. Občutljivost na kontekst je tisto vodilo, ki razkriva v posamezni situaciji njeno moralno vrednost. Da se ta pristop izogne relativizmu je motrenje situacije posebjeno v samem presojevalcu moralne situacije, ki ima aktivno vlogo v skladu s krepostmi in motrenje situacije ni le golo sledenje pravilom oziroma principom moralnosti (MacIntyre 2006, 104).

Intucionizem razumemo kot *a priori* vedenje o pravilnosti in nepravilnosti moralnih sodb in prepričanj, glede na nam inherentno lastne ideje o moralni realnosti. Tu se

krešeta dve smeri v filozofiji, racionalizem in empirizem. Prvi s tem, da samo deduktivno sklepanje ni dovolj za uvid nekaterih idej in je tako nenaturalistično gledanje, torej intuicija nima značilnosti sklepanja, ki je značilno za znanstveni način pogleda na zakonitosti v naravi. Drugi pa intuicijo veže na posebnost čutnih zaznav v smislu moralnega čuta, ki je pridobljen z vključenostjo v svet. Problematičnost intuitivnega gledanja razkriva uporaba moralnih izrekov. Ker vsebina ni racionalno utemeljena, je tako kvaliteta moralne sodbe oz. izrekanja zabrisana, to pa vodi v nevarnost izgube pomena v kontekstu moralne filozofije, kar dokazuje emotivizem.

Emotivizem je stališče, da so etične sodbe zgolj izrazi odobritve ali zavrnitve. Za emotivista, je izjava "to je dobro" enakovredna izjavi "Strinjam se s tem" ali "hura za to". Načeloma etične izjave vsebujejo izraze za potrditev ali zavrnitev. Toda emotivizem trdi da takšne izjave niso nič drugega kot izražanje preference. Obstaja več močnih argumentov proti emotivizmu. Na primer, zanika možnost drugačne intuicije. Ko razpravljamo o moralnosti verjamemo, da je naše stališče nekako bolj upravičeno od tistega stališča s katerim se ne strinjamo. V nasprotnem primeru se nebi trudili prepričevanja. Emotivizem zahteva, da interpretiramo vsako etično nesoglasje v zgodovini zgolj, kot boj za oblast. Medtem, ko lahko etična nesoglasja prikrijejo boj za oblast v nekem političnem diskurzu, emotivizem trdi, da so takšna nesoglasja po svoji naravi le boji za prevlado, torej za moč.

"Moralne sodbe so izražanje čustev in stališč," pravijo emotivisti. "Kakšne vrste občutkov in stališč?" Smo se vprašali. "Občutki ali stališča o odobritvi," je odgovor. "Kakšno odobritev?" Vprašamo, morda spomnimo, da je odobritev veliko različnih vrst. V odgovoru na to vprašanje vsaka različica emotivizma bodisi ostane tiho, bodisi išče ustrezno vrsto odobritve, kot moralno odobritev. Tako vsaka vrsta odobritve izražena s specifično moralno sodbo postane prazna, brez vsebine. »Postane začaran krog brez vsebine«. (MacIntyre 2007, 12 - 13)

Kaj lahko mislimo z »moralna odobritev«? Lahko rečemo, da odobritev temelji na prepričanju, da je posamezno dejanje moralno dobro. Toda ta odgovor ni na voljo emotivističnemu pogledu, ki opredeljuje »moralno dobro«, samo kot izraz odobritve in ne tudi kvalitete, ki je izražena v racionalnem utemeljevanju. Tako emotivist ne

razlikuje med odporom do neke vrste hrane in med odporom do nekega dejanja, ki je moralno nesprejemljivo (npr. umor iz koristoljubja). MacIntyre v tem primeru emotivizma opozori na razliko, med pomenom moralnih izrekov in funkcijo moralnih izrekov. Ob izreku neke obligacije, emotivizem s tem ko vidi vrednost moralnih sodb le kot izražanje preference, ne pove nič drugega kot to, da dani akter izraža, da se mora nekaj narediti tako in tako, neodvisno od vrednosti. Tako emotivizem vidi moralne izreke, kot funkcijske in ne za izražanje kaj je prav in kaj je narobe. Cilja na vlogo moralnega izreka v dani situaciji, ne pa na njegovo vsebino.

2.3 INDIVIDUALIZEM

Pojav moderne dobe v zgodovini filozofije, pomeni emancipacija človeka, opiranje na razum in na lastno izkustvo. Individuum je del družbe, del vrste, del sveta. Individualizem pa je izolacija dela od celote ali upor dela proti celoti (Berdjajev 1998, 128). Zakaj se človek zapira v svoj lasten boj proti univerzumu? Za primer postavimo nasproti Aristotela, ki pravi da je razum sposoben krotiti strasti, in Huma, ki pravi da je razum le suženj naših želja in hotenj. Prvega lahko razumemo, da ima razum vlogo poenotene strukture v odnosu do človeške narave, in s tem tudi občeveljavno vlogo, ki vpliva na vsakega posameznika posebej, kakor tudi na splošen pogled na človekovo naravo. Obča pritrditev o lastnostih človekovega delovanja, je pritrditev razumu, ki ima lastnost spoznanja resnice o moralnih dejstvih.

Humova trditev gre malo dlje in postavi razum v vlogo sužnja osebnih preferenc. Priznava samo eno vrsto osnovnih dejstev, namreč vtise ali čutilne impresije, zaznave ali občutke (Stres 1998, 86). Če je edina zaznava o realnosti odvisna le od posameznika in objektivne narave ne moremo spoznati, so samo vtisi posameznika tisti, ki tvorijo njegovo zavest. Razum ima pri tem instrumentalno vlogo in ne tiste vloge, ki ureja človekovo hotenje, ki je vzrok za delovanje. Njegov pogled na moralno delovanje človeka je posledica njegovega skepticizma glede človekove sposobnosti zaznave

objektivne narave. Tako je možnost vednosti naravnana izrazito na posameznikovo gledanje. S tem pa je edina moralno relevantna sodba tista, ki ustreza posameznikovemu razumevanju. Odklonitev racionalizma ima za posledico postavitev človeka v tistega presojevalca, ki sam določa svojo sodbo o tem kaj je prav in kaj je narobe, in tako tudi konstruira svoje življenje. S tem, ko ni poenotenega dojemanja stvarnosti, se človek ne more opirati na drugega pri svojem vedenju. Vsakega vodijo različni nagoni pri motrenju o tem kaj je in kaj ni pomembno za konstrukcijo vednosti o svetu in delovanju. Tako je združevanje na osnovi razumskega gledanja, ne samo nesmiselno ampak tudi nerelevantno. Človekova izkušnja je enkratna v odvisnosti od trenutka in ne od sklepanja oziroma vzročnosti v človekovem življenju. Epistemološki skepticizem pri Humu osami posameznika, ki tako ostaja sam nasproti svetu. Zrelativizira tudi zanesljivost spoznanja, predvsem pa se odpira vprašanje medosebnih odnosov v katere je uprta moralna filozofija. Hume sicer priznava, da je temeljna enotnost moralnega čutenja pri vseh ljudeh čustvo simpatije do sebi podobnih bitij (Stres 1998, 89), kar dokazuje da ima zamisel o enotni človeški naravi. Ta enotnost je torej v človeški naravi ne pa v spoznanju. Njegovo neprepričljivo skrivnostno ujemanje, med našimi občutki in zunanjim svetom, vzpostavlja provizorično zadovoljitev, ki je lastna tudi sodobnemu odtujenemu človeku. Če zanesljivost spoznanja moralne vrednosti ni dosegljiva, tudi ni uporabna, in s tem tudi nima nobene vrednosti. Individualizem je posledica skepticizma, glede človekove vednosti o svetu, posledično pa tudi skepticizma do sistemov vrednot, ki temeljijo na spoznanju, kaj je dobro za človeka in kaj je dobro življenje.

Objektivni sistem vrednot, ki bi bil posledica splošno sprejetih vrednot je možen v dve smeri:

1. Sistem dogovorjenih vrednot iz bazena različnih možnosti na podlagi skupnega soglasja, kar predpostavlja pluralizem vrednot, ki ga obravnavata tako liberalizem, malo ožje pa tudi komunitarizem.

2. Neovrgljive teze o univerzalni človekovi naravi, torej dejstvu, da analiza človekove narave pokaže, da je neovrgljivo zanesljiva in ima točno določene značilnosti. Kar bi imelo za posledico naturalistično gledanje na človeka, kot znanstveno – empirično utemeljitev človeka. Človek pa se upira objektivaciji, zaradi narave duha, ki teži po človekovem preseganju samega sebe v bivanju. Tezo univerzalne človekove narave je potrebno zavreči že zaradi problema, ki nastaja pri določitvi človekove narave.

2.4 PLURALIZEM

Pluralizem na področju moralne filozofije, lahko gledamo iz razlikovanja z monizmom. Razlikovanje ali principe moralnosti tvorimo na en način ali na več načinov. Kant tvori en princip moralnosti s kategoričnim imperativom in ga lahko tako štejejo kot monista. Medtem ko Ross (1877–1971) zagovarja več različnih *prima facie* dolžnosti (Strahovnik 2009, 113), torej več različnih principov, ki so temelji moralnosti. Če pa pogledamo na širše področje moralne filozofije in se navežemo na politično filozofijo, pluralizem razumemo kot navezavo na človekovo avtonomijo pri oblikovanju svojega življenja. Izvor vrednot je vsak posameznik. Posameznik lahko izbira iracionalno ali pa kot to opiše Rawls (1921-2002), igra pri izbiri ključno vlogo razum, posameznik torej vseeno izbira v določenih mejah, v Rawlsovem primeru pravičnosti (Jamnik, 1998, 61). V liberalizmu je polje možnosti (iracionalno, racionalno, naključno) le omejeno z vlogo razuma in pravičnosti, a kar se tiče zasebnih ciljev ima avtonomni posameznik vseeno prosto pot. Poudarki pluralizma so:

- Več različnih izvorov dobrega, moralnost in oblike človekovega uresničevanja nimajo samo enega izvora
- Kriteriji presojanja sistemov vrednot niso prisotni
- Več različnih načinov doseganja dobrega
- Več različnih pojmovanj dobrega
- Različni vrednostni sistemi dobrega življenja

Ob pogledu na ta spisek poudarkov pluralizma, lahko vidimo očitni skupni poudarek, ki je odsotnost kriterijev in načinov, kaj je dobro življenje in kako dobro živeti. Ob odsotnosti kriterijev, kaj je dobro življenje, katere so vrednote in kaj je dobro, pa se odpira relativizem.

Temelj poplave različnih možnosti, je možnost poljubnosti, ki je v svojem bistvu iracionalna. Temelji na izbiri ugodja in strasti. Notranja struktura dejanja je pozunanjena struktura dobrobiti in koristnosti, ki jo dejanje prinese. Notranja struktura dejanja je zakrita, tako v delovalcu samem, kakor tudi razumu, ki poskuša to motriti. Iracionalnost je poljubnost, saj nima temeljev v nekem bistvenem vsebinskem načelu iz katerega izhajamo, prav tako ga tudi ne utemeljujemo iz principa po katerem delujemo. Dejanje nima značilnosti utemeljenosti in teženja po nekem smotru, ki ga vsebuje dobro, pravično in svobodno dejanje. Omejeno je z gonom po zadovoljitvi, ki prehiteva razumsko motrenje.

2.4.1 MORALNI RELATIVIZEM

Ob predpostavki, da ni ene objektivne moralnosti, ampak samo veliko različnih moralnih teorij (Harman 2012, 1), ni enega pogleda na moralo, ampak veliko različnih pogledov na to, kaj je moralnost. Vrednote, načela in kreposti so sestavni deli moralnega sestava. Nek posameznik ali družba postavlja za vrednote načela in kreposti druge opise, kakor spet drugi. V nekem času so veljali drugi vrednostni sistemi kakor v današnjem ali spet v nekem vmesnem. Tako se lahko strinjamo z Gilbertom Harmanom, ki pravi da je moralni relativizem predpostavka, ki ne postavlja enega moralnega vrednostnega sestava nad drugega, ampak se lahko le strinjamo, da ima vsak v svojem prav. Odvisno iz katerega gledišča gledamo. V tem smislu je pluralizem mogoč in je pogoj vsake odprte družbe. Pogoj je seveda spoštovanje drugačnega načina vrednotenja. *Posameznik je lahko razločen le znotraj svoje perspektive, skupna moralna sfera izgublja na pomenu, posameznik tako prebiva v osamljenem pogledu, nasproti ostalim subjektom, ki imajo drugačne perspektive.* Prav to zadnje določilo

moralnega relativizma, osvetli začetno opredelitev individualizma, kot upor dela proti celoti.

Ob tezi, da ni objektivne moralnosti, se lahko vprašamo kaj daje moralnosti znotraj katere se nahajamo utemeljitev, temeljne predpostavke tradicije, kulture, postavljen moralni sestav pravil in vrednot, ki ni podprt z univerzalnimi utemeljitvami. Ima tak sistem veljavo samo kot prepričanje, pravila skupine, normativnost centrov moči? Ali ni potem bolje, da sploh ni moralnih postav? Je to le iluzija, da je moralnost nekaj, kar nam osvetljuje kako živeti? Eden izmed odgovorov na ta vprašanja je nihilističen. Ni moralnosti kot take, je le volja do moči, do vodenja, do podreditve filozofije namenu.

Vrednote idealizma, pluralizma in moralnega relativizma na prvi pogled izgledajo precej nevtralnno, kot neodvisni del, ki je vseeno popolnoma ločen saj je v odnosu do vrednot drugega, pa čeprav je skeptičen ali indiferenten, že vključen v ta odnos in mu stoji nasproti. Nevtralnno stališče tako že vsebuje vrednostno sodbo, o zavrnitvi participacije na vrednostnem sistemu, ki mu stoji nasproti.

V opredelitvi meje med avtonomijo posameznika in družbo, si nasproti stojita, liberalizem in komunitarizem. Liberalizem, kjer je individuum prvotni in družba sekundarna, ter komunitarni vidik, kjer je skupnost izvor posameznika in je tako z njo v določeni meri v odnosu.

2.5 LIBERALIZEM

Za vstopno točko v pojmovanje liberalizma si lahko izberemo individualizem in subjektivizem. Prvega smo osvetlili, drugi pa temelji na tezi da ni nobenih objektivnih vrednot (Pevc Rozman 2009, 44). Obema je skupna odsotnost jasnih in splošno priznanih moralnih načel. Liberalizem je poskus rešitve iz zagate popolnega relativizma in skepticizma na eni strani, in na drugi osvoboditev posameznika absolutistične vladavine države. Z opredelitvijo kriterijev pravičnosti vzpostavlja družbeni konsenz in

poskuša najti rešitve. Moralnost je stvar dogovora, kot si ga je zamislil Mill (poseganje na področje drugega), da omogoči posamezniku, kar najboljši razvoj. V teoriji liberalizma lahko razločimo tri smeri (povzeto po Jamnik 1998, 35):

1. *Klasični liberalizem*, ki je po svoji orientaciji političen. Usmerjen je na idejo omejene vladavine, zagovarja pravilo zakona, odpravlja samovoljno in preudarnostno moč, poudarja svetost privatne lastnine in svobodno oblikovanje pogodb in odgovornost individuumov za lastno usodo. V to smer spadajo avtorji: John Lock, Adam Smith, Alexis de Trocquille in Frederick Hayek.
2. *Moderni liberalizem*, poizkuša posameznika rešiti strahu pred lakoto, nezaposlenostjo, boleznijo, rešitev njegovih težav in uresničevanje njegovih potencialov. V tej smeri govorimo o avtorjih: Mill, Humbold in Rawls.
3. *Libertinizem*, vidi človekove pravice, kot določeno obliko privatne lastnine, država zagotavlja te pravice (Nozic).

V vseh treh smereh lahko govorimo o osvoboditvi posameznika, poudarjanja človekove avtonomije, zasebne izbire vrednot, ter poudarjanje *lastne odgovornosti za oblikovanje dobrega življenja* (Jamnik 1998, 41). Poudarjanje lastnega izkustva pri oblikovanju dobrega življenja je poudarjanje proti pomembnosti skupnosti za oblikovanje vrednot.

Liberalizem je družbena teorija, ki utemeljuje skupnost na posamezniku. Če lahko govorimo o vrednotah liberalizma, je torej prva med njimi avtonomija posameznika, ki se kaže v njegovi svobodi individualne izbire, kako živeti. Vrednote niso del objektivnega sveta. Svoboda je mišljena kot možnost sledenja lastnemu načrtu oblikovanja življenja, a vendar morajo posamezniki slediti lastni predstavi o dobrem življenju tako, da ne prihajajo v spor z drugimi. Koncept dobrega je stvar posameznika, koncept pravičnosti je regulativne narave. Je kriterij, po katerem umeva posameznik omejitve. Kriterij pravičnosti je po deontološkem, Kantovem principu utemeljen v *strukturi človekove misli. To je svojevrstna subjektivnost, ki je široko razširjena; je univerzalna in ima status objektivnosti. Ključno vlogo pri določitvi vsebine in moči principa ima status objektivnosti* (Jamnik 1998, 46).

Moderni liberalizem je močno zaznamovan z Rawlsovo *Teorijo pravičnosti* (1971) ter Berlinovo razdelitvijo svobode. Rawlsovo umevanje pravičnosti je vezano na pojmovanje liberalne družbe, bolje rečeno, je zagotovilo, da bo družba liberalna. Da bo omogočala posamezniku kar *največji prostor svobode v katerem si bo lahko nemoteno in poljubno sam postavljaj svoje cilje in vrednote* (Jamnik 1998, 75). Pravičnost ima vlogo določanja pravil, ki bodo to v največji meri lahko omogočila ter zagotovila pravično družbo. Osnova za umevanje pravičnosti je izhodiščni položaj, v katerem posameznik ne ve posameznih dejstev o sebi (Jamnik 1998, 95). Rawls predpostavi, da posameznik ni nagnjen k tveganju in se odloči za najbolj konzervativno možnost. Tako ocenjuje položaj v situaciji pošteno, saj ni pogojen z motivacijo priskrbeti sam sebi največjo korist (tukaj tiči tudi Rawlsova kritika utilitarizma). Tako lahko razumemo tančico nevednosti, kakor Rawls imenuje izhodiščni položaj, kot pošteno odločanje, ne glede na posameznikove neracionalne motivacije in preračunljivost. Pri tem je torej poudarjena vloga razuma, ki ima normativno vrednost. Stanje pravičnosti vodijo principi pravičnosti, ki urejujejo dostop do temeljnih svoboščin in urejajo ekonomske neenakosti. Principa pravičnosti pa opredeljujeta prvenstvo svobode in prednosti pravičnosti pred učinkovitostjo (Jamnik 1998, 100).

Substancialno gledanje na človeka Rawls zapostavi in se ne spušča v opisovanje, kakšno je človekovo uresničenje. Dobrine so predstavljene, kot tiste, s katerimi človek lahko dosega dobro. Rawls imenuje primarne dobrine tiste, ki so potrebne za doseganje dobrega. Razdeli jih na družbeno primarne dobrine (Pevc Rozman 2009, 159), ki so vezane na družbeno realnost (npr. dohodek, blaginja, pravice, svoboščine) in naravne primarne dobrine, ki so vezane na naravno pogojenost posameznika (zdravje, inteligence, naravni talenti). Posameznik v skladu s temi dobrinami razpolaga v skladu z razumom, ki ureja skladnost dejanj z njegovim življenjskim načrtom (Jamnik 1998, 130).

Tako vidimo, da Rawls daje odločilno vlogo razumu. Tančica nevednosti je stanje, kjer je preračunljivost onemogočena. Urejanje odnosov v javnih zadevah temelji na poštenosti. Dobro je opredeljeno, kot stanje procedure pravičnosti. V zasebnem življenjskem načrtu se človek odloča svobodno in razumsko motri tiste dobrine in

stanja, ki so skladne z njegovim življenjskim načrtom. Dobro je svobodno razpolaganje s temi dobrinami v skladu z razumom. Torej je pomemben kriterij racionalnosti. Dobro v liberalizmu je opredeljeno poljubno, glede na posameznikov življenjski načrt, kjer vrednota svobode onemogoča skupni koncept vrednot in pojmovanja dobrega.

Pojmovanje individuuma v liberalističnem konceptu ni vezano na skupnost. Prostor skupnosti je področje, kjer se posamezniku omogoča njegov svobodni koncept življenja v okviru omejitev, ki izhajajo iz pravičnosti kot poštenosti. Pravičnost je merilo, ki zagotavlja enakopravno družbo. Je torej konstrukt, kot varnostni element, da družba lahko ostane svobodna. Jaz ni vezan na skupno razumevanje individuuma, ampak je poljubno določen v okviru posameznikove koncepcije. Komunitarizem nasprotno poudarja, da je lahko individuum razumljen le v okviru skupnosti in tradicije.

2.6 KOMUNITARNA PRESPEKTIVA

Komunitarizem razumemo na več ravneh:

- Sebstvo in njegova identiteta sta neločljivo povezana z drugimi in z obstojem tradicije.
- Nek skupen koncept narave človeka mora obstajati in je lasten tradiciji v kateri je človek.
- Moralna načela so del skupnosti in se merijo po njej, niso subjektivni element v človekovem življenjskem načrtu.
- Skupni moralni koncepti o bistvenih vprašanjih, so vezani na sprejeta dejstva. Objektivna moralna načela so stvar identitete skupnosti.

Do komunitarizma lahko pristopimo na dva načina. Kot kritiko liberalističnega pojmovanja posameznika in družbe. Ali pa kot utemeljevanje individuuma na temelju družbe. Komunitarizem ne poudarja ustvarjanja nove skupnosti v revolucionarnem smislu, temveč poudarja pomen skupnosti v že obstoječi družbi. Med komunitariste

poleg MacIntyreja prištevamo tudi imena kot so Michael Sandel, Charles Taylor in Michael Waltzer (Pevac Rozman 2009, 165).

Komunitarno razumevanje osebe, temelji na tezi da se oseba oblikuje v odnosu do skupnosti in pojmovanja dobrega, ki je utemeljeno v skupnosti, kar je skladno s prepričanjem, da je posameznik vedno del neke skupnosti in v njej tudi uresničuje svoje življenje. Popolnoma izolirani posameznik ni družbeni človek, temveč je človek kateremu je svet samo sredstvo za doseg njegovih ciljev. Komunitarni kritiki liberalizma tako zanikajo, da bi bil lahko posameznik asocialni individuum, kar je skladno s tem da so vrednote posameznika in vrednote skupnosti večinoma povezane. Vloga pravičnosti je v komunitarizmu videna, kot etično načelo kreposti, tako je vedno prepletena z zgodovino in identiteto družbe, tako ni neko nevtralnno objektivno stališče nekoga ki gleda iz druge perspektive, ampak je ta pogled vedno vključen v družbo.

Na normativnem področju, komunitarna kritika liberalizma trdi, da predpostavke individualizma sprožajo moralno nesprejemljive posledice. Mednje med drugim sodi nezmožnost ustvariti pristno skupnost, zanemarjanje nekaterih idej dobrega življenja, ki bi jih morala ohranjati država, oziroma drugih, ki bi jih morala opustiti. Kritika leti tudi na nepravilno porazdelitev dobrin (Shlomo Avineri in Avner de-Shalit 2004, 2).

Solidarnost je tuja liberalizmu, prav tako tudi skrb ali odpoved lastnim interesom zavoljo drugega ali skupnih ciljev. Razsežnost človeka kot humanega bitja predpostavlja obstoj skupnosti, ki je povezana in ima skupne interese. Če je skupno dobro soodvisno od dobrega za posameznika in obratno, to vključuje širšo perspektivo individuuma kot le njegovo lastno.

2.7 MACINTYREJEVA KRITIKA LIBERALIZMA

Temeljna komunitarna kritika liberalizma je v treh konceptih. *Prvič* v pojmovanju konteksta moralne filozofije, kjer liberalizem zagovarja univerzalnost, komunitarizem

pa se nagiba k partikularnim rešitvam. Kar pomeni, da so načela pravičnosti konstrukt, ki vedno zagotavljajo pravičnost v vsakokratni aplikaciji v družbi, s predpostavko ničelne točke (Rawlsova tančica nevednosti). Komunitarna kritika nasprotno poudarja, da je motrenje družbe vedno lastno neki začetni pogojenosti, ki je rezultat pristranskosti, kot zanikanju možnosti nevtralnega položaja. *MacIntyre pravi, da človeka ne moramo razumevati kot neodvisnega, ki gleda iz položaja zunaj skupnosti, ampak vedno podaja moralne sodbe znotraj skupnosti kateri pripada.* Tako je pogled vezan in zvezan s kontekstom, v katerem se moralni subjekt nahaja, in je podajanje moralnih sodb partikularno oz. vezano na kontekst.

Človek je v svojem bistvu vezan na skupnost, znotraj katere dosega in tudi opredeljuje dobro (Pevce Rozman 2009, 171). Če postavimo nasproti liberalistično tezo, da je človek, neovirano sebstvo in ima koncept moralnega izražanja, ki je lahko razumljen drugače kakor izražanje znotraj njegove osebne koncepcije, je tako zgolj subjektivistična in nima značilnosti moralne sodbe, ampak značilnost mnenja in preference. Subjekt, razumljen brez pripadnosti v kontekstu skupnosti ima ločeno percepcijo moralnega izražanja, ki izgubi kontekst in je tako podvržena samovolji. Zato je skupnost okolje ohranjanja horizonta moralne misli in ohranjanje celovitosti človeške integritete. *Drugi poudarek* je torej v razumevanju sebstva, ki je v liberalizmu neodvisno in ima svoj lastni koncept dobrega, ki je rezultat njegove svobode, da vstopi ali izstopi iz skupnega koncepta dobrega kadar želi. Tako je brez jedra in s tem identitete, moralnost pa izgine kot taka saj nima nobene veljave.

Tretji poudarek se nanaša na oblikovanje politične skupnosti. Liberalizem zagovarja neopredeljenost do različnih konceptov dobrega. Njegova pozicija je tako nevtralna v smislu formalizma, zagotavlja da se različni koncepti dobrega ne merijo le po njegovi vsebini, ampak se ohranijo v takem ravnovesju, v tem primeru pravičnosti, da se nobenega ne preferira. Nasproti je pozicija, da ima vsaka skupnost nek koncept skupnega, tudi če se ga zanika. Tako je nevtralnost v bistvu, okrnitev in nezadosten uvid. Tudi liberalizem je del tradicije osvoboditve individuuma in tako je naklonjenost do koncepta dobrega, ki je osvoboditev individuuma v nasprotju z lastno teorijo o nevtralnosti. Pozunanjena oblika politične skupnosti, ki se ukvarja s tem da bi

zagotovila čim večjo nevtralnost se tako sesede sama vase. Ukvarjanje s formalizmom, kot zagotavljanjem nevtralnosti, v politični skupnosti, glede dobrega tako predpostavi sama sebi namen, ki nima vsebine. Politika skupnosti pa tako ostaja oddaljena od konkretnih bivanjskih problemov, kjer ima birokracija prednost pred vsebinskim reševanjem smisla. Na ravni države MacIntyre pritrjuje liberalistom, ki nasprotujejo opredelitvi države v korist deljenih vizij dobrega (Pevce Rozman 2009, 175). Deljene vizije dobrega razumemo kot tisto presečišče v različnih vizijah dobrega, ki je vsem skupno. MacIntyrejevo pritrditev liberalizmu lahko razumemo vsebinsko. MacIntyre sicer zagovarja liberalistično pojmovanje, a ne v formalizmu, kjer so pravice razumljene kot uporabne za pridobitev določene koristi in s tem je zlorabljena njihova osnovna vsebina. Pravice, ki izhajajo iz deljene opredelitve dobrega lahko imajo *namen, da nam posredujejo objektivna in brezosebna merila, vendar pa jih ne. In samo iz tega razloga je nujna vrzel med njihovim mišljenim smislom in uporabo, v kateri se dejansko uporabljajo* (MacIntyre 2007, 70). Neločljivo povezanost živetih vrednot iz katerih sledijo pravice, razumemo kot živete v lokalnih skupnostih. Tako identiteta posameznika ne prihaja iz njegovih pravic ampak iz njegove vloge, ki jo ima v lokalnih skupnosti. To strinjanje razumemo, kot nestrinjanje s tem kako lahko liberalni individuum zlorabi pravice v drug namen (predpostavlja neovirano stvarstvo), zaradi katerega so bile sploh postavljene.

MacIntyrejev poskus identifikacije izvora liberalnega individualizma, zaradi katerega je po njegovem mnenju nastala zmeda v sodobni moralni filozofiji, je viden v Kratki zgodovini etike (to opišemo v naslednjem poglavju), kakor tudi v njegovem širšem raziskovanju. Razsvetljenski projekt, ki poskuša ponovno ovrednotiti in z razumom utemeljiti človekovo naravo ter človeka osamosvojiti, je značilen za liberalistično pojmovanje človeka, ki njegovo racionalnost postavlja na najvišje mesto. Prekinitev razumevanja povezanosti posameznika in skupnosti, tako daje rezultat, nekoherentnega ali vsaj nezadostnega pojmovanja stvarstva v današnjem času. MacIntyre svojo kritiko razumevanja stvarstva v današnjem času poveže s kritiko družbe iz katere izhaja.

»En način ponovnega ovrednotenja emotivističnega sebstva je umanjkanje kvalitet, ki so včasih veljale da pripadajo sebstvu. Sebstvo je sedaj mišljeno, kot brez potrebe po družbeni identiteti, saj družbena identiteta, ki jo je nekoč imelo, njemu ni več na voljo. Sebstvo je sedaj mišljeno, kot brez kriterija, ker tista vrsta telosa po katerem je bil včasih sojen in delovan, nima več nobene kredibilnosti.« (MacIntyre, 2007, 33)

3. MACINTYREJEVA KRITIKA SODOBNE MORALNE FILOZOFIJE

Kritika je izražena kot pesimizem, ki ga izraža v *After Virtue*. Pesimizem nad stanjem moralne filozofije, kjer vlada zmedena uporaba moralnih pomenov in jezika. Razumevanje med različnimi filozofskimi tokovi pa je oteženo, kajti po njegovem mnenju so koncepti sodobne moralne filozofije nastajali na fragmentih nekdanje klasične moralne filozofije. Kritika se nanaša na liberalistično pojmovanje individuuma, vzroke pa išče v razsvetljenski morali. V *Kratki zgodovini etike* raziskuje moralno filozofijo z njemu lastno historično metodo, osredotoči se na raziskovanje spremembe, ki se je zgodila s pojavom novoveškega pojmovanja individuuma. Njegovo izhodišče je klasična moralna filozofija, katere razvoj predstavlja antična filozofija in srednjeveški tomizem. Njegovo pojmovanje vrlin (v tem se naslanja na Aristotela) predstavlja izhodišče kritike ter primerjavo z današnjim stanjem moralne filozofije, kulture in pojmovanja sebstva. V metaetičnih pogledih vidi zmotno predstavitev polja raziskovanja kot tistega, ki utemeljuje normativno etiko, a se vseeno strinja, da razkrivajo pomembne vidike kulture v katero so vpeti. Filozofe, ki se ukvarjajo z metaetiko kritizira v njihovem pogledu na razmerje med moralnimi koncepti in kulturno pogojenostjo (Solomon 2003, 120).

3.1 POUDARKI IZ ZGODOVINE ETIKE

V *Kratki zgodovini etike* MacIntyre postavi tezo, da se moralni koncepti spreminjajo hkrati s spremembami družbenega življenja (MacIntyre 1993, 13). Tako moralni pojmi niso večni in nespremenljivi, ampak jih je potrebno razumevati v zgodovinskem kontekstu. V tem smislu je potrebno razumevati tudi moralne sodbe, ki brez vsebinske podlage nimajo prve vrednosti oziroma jih moramo vedno razumevati v določenem

kontekstu. Zavrne tudi gledanje na zgodovino moralne filozofije, kot še ne dovršene, ki čaka da jo dovršimo v današnjem času (MacIntyre 1993, 16). Kljub skromnemu naboru, poudari da so izbrane teme iz okvira, ki ga danes razumemo kot moralna filozofija.

Grško pojmovanje etike vzame za izhodišče v katerem se razkriva etika vrlin, ki se kasneje dopolnjuje, do prelomne točke razsvetljenstva, ker dobi močno vlogo razum in s tem nove vrednote. Prostor za uveljavitev razuma in novih vrednot je nakazoval naraščajoči pomen individuuma. V razvoju zahodne filozofije, tako tečejo tokovi uveljavljanja koncepta individuuma z Machiavellijem, Lutrom, Hobbesom, in Spinozo.

Tako označi prva dva kot tista ki sta na svoj način *zaznamovala prelom s hierarhično, sintetizirajočo družbo srednjega veka in razločne premike v moderni svet* (MacIntyre 1993, 125). Martin Luther (1483-1546) s svojo opredelitvijo odrešujoče vere, postavi vero v kontekst, ki je radikalno drugačen, kakor je moralna realnost tistega časa. S svojo mislijo zameji mesto sekularnega sveta in daje prostor identiteti posameznika, ne več kot identiteti samo znotraj družbenega reda, ampak identiteti, ki se odloča o svoji usodi, glede na notranjo delitev med svetom del in svetom vere. V tem smislu je tako identiteta posameznika določena s prebivanjem v dveh svetovih. Tako se pojavi nova *identiteta moralnega dejavnika* (MacIntyre 1993, 128).

Machiavelli pa je prvi etik, vsaj prvi po nekaterih sofistih, pri katerem dejanja niso ocenjevana kot dejanja, temveč zgolj po svojih posledicah. (MacIntyre 1993, 131)

Hobbes uporabi empirično metodo tako, da družbeno stanje razstavi na posamezne elemente, v tem primeru posameznike, in pri poskusu ponovne sestavitve posameznih elementov opaža zakonitosti, ki so pri tem prisotne. Tako motri individualistična izhodišča mehanicistično. Od tod tudi njegovo razumevanje univerzalnosti človekove narave. Nadalje opredeljuje pred družbeno stanje, kjer je vsak človek drugemu po naravi sovražnik zaradi samoohranitvenih nagonov. Tako pride do prenosa moči suverenu – državi, ki ščiti posameznike v zameno za poslušnost. *Hobbes je prvi filozof, ki postavlja teorijo o družbeni pogodbi, na temelju katere pride do politične skupnosti ali države* (Stres 1998, 60). Nekonsistentnost prvotne družbene pogodbe se kaže v tem, da že pred pogodbo obstajajo družbena pravila, da se pogodba lahko sploh sklene.

Koncept prvotne pogodbe se torej zruši zaradi notranje protislovnosti, uporabljati ga ne moramo niti za oblikovanje koherentne metafore (MacIntyre 1993, 140). Pri Hobbesu je razvidno, da je moralna teorija odvisna od teorije človeške narave. Človek je zaradi gona po ugodju in življenju pripravljen upoštevati zapovedi države, ki preprečuje vojno. MacIntyre poudari Hobbesovo parafrazo, da človek ne teži za nekim končnim smotrom, ampak ga želja vodi od enega objekta do drugega, pri čemer je prvi objekt le sredstvo za doseg drugega. Pri tem opozori, da koncepta o vprašanju »Kako življenje si želim?« sploh ni (MacIntyre 1993, 141).

Pri Aristotelovem pojmovanju nadzorujemo in urejamo svoja čustva in želje, Spinoza pa človeško naravo dojema kot še bolj voljno in sposobno za preoblikovanje, največje preoblikovanje pa je prehod od trpečega k dejavnemu, od tistega, katerega življenje določajo dejavniki, ki se jih ne zaveda, k tistemu, ki se oblikuje sam. Razvoj človeških sposobnosti postane smoter moralnega in političnega življenja. (MacIntyre 1993, 147)

Spinoza poudari pomen zavedanja neracionalnega stanja človeka, prav to zavedanje je že tisto stanje preoblikovanja človekove narave, ki odpira možnosti svobode. Koncept razuma, ki interpretira in tako daje možnost »svobode za«.

V okvirih teh avtorjev MacIntyre razdela zametke moderne dobe nastajanja koncepta modernega individualizma. V katerem individuum ne nastopa samo kot posamezna enota, kot del ki je vključen v celoto, ampak kot del, ki je samostojen in oddvojen od celote ter izhaja iz samega sebe. Tako postaja človekova narava, normativa njegovega delovanja. Vzpostavi se država, ki regulira odnose. V primeru Spinoze za večjo svobodo posameznikov pri samouresničevanju in pri Hobbesu za zaščito posameznika. V prehodu iz srednjega v novi vek, teorija božjega zakona, prehaja v teorijo univerzalne človekove narave, ki se dovrši v Kantovi najvišji avtoriteti čistega razuma. Razpre se nepremostljivo razlikovanje moralnih standardov, ki so bili prej utemeljeni z Božjo avtoriteto. Razvoj moralnih pravil in sodb MacIntyre, na prehodu v novi vek, razdeli na tri koncepte, glede na vprašanje, kakšna oblika podpore je logično primerna za moralna pravila? (MacIntyre 1993, 151)

1. Moralna pravila so del oblike človeškega življenja, v kateri bi bile naše želje in dispozicije oblikovane in vzgajane za prepoznanje in prizadevanje za določena dobra (Platon in Aristotel) Ključni koncept je dobro uporabljeno *funktionalno*. Ključne sodbe so, da so določene stvari, področja oziroma ljudje dobri - se pravi, da so *primerni* za določene vloge oziroma funkcije v sliki *družbenega življenja*, ki je v ozadju in ki jo mora ta pogled *nujno predpostaviti*.

2. Moralna pravila so del niza božjih zapovedi - če jih bomo ubogali, bomo nagrajeni, če jih ne bomo, bomo kaznovani (krščanstvo); Ključni koncept je izražen s »ti moraš«, ključne sodbe pa izražajo *posledice*, ki imajo obliko nagrad ali kazni.

3. Moralna pravila nam povedo, katera dejanja nam bodo prinesla največ tistega, kar si zdaj želimo (sofisti Hobbes). Koncept *sredstva za dani cilj in naše želje, take kot so*, ključne sodbe pa imajo temu ustrezno obliko.

V razsvetljenski dobi, ko način življenja posameznika ni več določen z družbenim redom, se avtonomija posameznika na področju moralnosti začne razvijati v dve smeri. *Prvič* glede na želje posameznika, kjer ima razum instrumentalno vlogo – konsekvencializem. *Drugič* glede na moralno avtonomijo kjer ima razum normativno vlogo – Kantov deontološki pristop. Vsebina odgovora na vprašanje »kaj storiti« je na eni strani utemeljena v maksimi delovanja, ki prinese korist za kar največje število ljudi. Na drugi strani pa se razvija misel, da se moralnost dejanja ne meri po posledica, ampak je moralno dejanje tisto, ki se ne ravna po motivih, ampak po dolžnosti, ki izhaja iz same dolžnosti delati dobro. Kaj je dobro za človeka določa čisti um, ki določi predmete in pojme moralnega delovanja. Od tod izhaja avtonomno bitje kot svobodno bitje. Praktična vrednost razuma pa se kaže v izvrševanju spoznanj. Tako so vrednote določene z razumom, ki izhaja iz avtonomnega posameznika. Utemeljevanje moralnega delovanja ni po njegovi vrednosti posledic, ampak po dolžnosti narediti tako, da bo moralno delovanje lahko imelo univerzalno veljavo in s tem ne spodkopalo svojih temeljev zakaj je dobro. Tako nekako je moralno dejanje izpraznjeno vsebine, v smislu kaj naj storimo, in nam določa le česa ne smemo storiti. MacIntyre poudari logično izpraznjenost kategoričnega imperativa, ki je izpraznjen vsebine in je samo forma delovanja, a opozori da je Kantov kategorični imperativ potrebno razumevati v

kontekstu njegovega življenja v kolikor ne, ga lahko z malo iznajdljivosti dopolnimo neprimerno vsebino (MacIntyre 1993, 199).

3.2 RAZSVETLJENJSKA MORALA

Paradoks razsvetljenske morale se razkriva v univerzalnem pojmovanju človeške narave, čeprav vsak od njih spozna različne bistvene značilnosti človeške narave. Tako je človeška narava postavljena kot univerzalna in občveljavna, le mnenja o tem, kakšna je, so deljena:

1. Za Deridota in Huma so ustrezne poteze človekove narave *strasti*. (Pevce Rozman 2009, 105)
2. Za Kanta je značilna poteza človeške narave univerzalni in kategorični značaj določenih pravil *razuma*. (Pevce Rozman 2009, 105)
3. Kierkegaard ne vidi upravičenja morale, kot takega ampak vidi v človekovi naravi samo *osnovno izbiro* med dvema možnostma - estetski način življenja ali etični način življenja. V tej radikalni izbiri vidi MacIntyre tudi značilnosti današnjega moralnega stanja. Kjer je odločitev za eno ali za drugo v bistvu odločitev za ali proti konceptu dobrega in zla (MacIntyre 2007, 40).

Vsak pogled razume človekovo naravo v svojem kontekstu in njegov kontekst je pravilen. Razum ima moč utemeljevanja tega konteksta. MacIntyre poudari, da je možnost preseganja tega konteksta, izgubljena z izgubo teistično utemeljene morale. Ko pa ima utemeljenost morale razumsko avtoriteto, se izgublja tudi kontekst v katerem so moralne sodbe izrečene. Tako so moralni izreki opisi stanj in ne več opisi kakšen bi človek moral biti. Vsebina moralne sheme je spremenila modus iz trpnega v aktivni človekov dej. Iz stvari, ki so utemeljene v samih sebi (Aristotel) oziroma v Bogu (Tomizem) v stvari, kakor jih določa človek poljubno. Tako iz moralne sheme izginja cilj človeka (kakršen bi človek moral biti), ki je bil prej v onostranstvu. Moralnost je izhajala

iz pojmovanja Boga. Pojmovanje moralnosti, ki izhaja iz človekove narave, predpostavlja vnaprejšnjo emancipacijo subjekta, ki ni več ontološko utemeljen. Cilj človeka izgine, zaradi nemoči utemeljevanja kakšen človek je in zakaj je tak, ter kakšni so njegovi nagibi in motivi. To so vprašanja, ki nadomestijo jasno določen *telos*, enotnosti v tem kakšen bi moral biti človek v tem svetu pa ni. Etika je vodilo prehoda človeka iz stanja kakršen je po naravi – neoblikovan v stanje kakršen bi moral biti v skladu s *telosom* (MacIntyre, 2007, 52). Tako je moralna shema ki oblikuje razumevanje človekove narave:

1. Koncept neoblikovane človekove narave
2. Koncept predpisov racionalne etike
3. Koncept človekove narave, kakršna bi lahko bila če bi uresničila svoj *telos*.

Spremenjena v:

1. Koncept neoblikovane človekove narave
2. Koncept predpisov razumske etike

Koncept telosa, nadomesti koncept različnega utemeljevanja človekove narave, bolje rečeno spraševanja kakšna je in njene uporabnosti, ki ni več utemeljena v Bogu in ni naravnana na doseganje dobrega, kot približevanja Bogu. Tako področje moralne sheme ki jo je prej zapolnjeval Bog in s tem so bila tudi določena vodila etike, zamenja uporabnost koncepta predpisov etike. Utemeljitev človekove narave izgubi svoj temelj. Nadomesti ga pojmovanje avtonomnega subjekta, ki razpolaga z resnico. Razsvetljenska morala je prav tako avtonomna in sicer v smislu oddvojena od svojega temelja. Teističnega temelja, iz katerega so izhajali moralni izreki in sodbe. Pojmovanje človeka se spremeni iz pojmovanja kot bitja, ki dela tako in tako, ker tako narekuje božji zakon. V opis: tak in tak moraš biti, če želiš doseči to in to. Moralne sodbe, ki so prej označevale, kako nekdo opravlja svojo funkcijo (npr. kmeta, trgovca, služabnika), zdaj nimajo več značilnosti sodbe, ampak opisa stanja. Pojem človek ni več funkcijski pojem. Pojem človek je ločen od svoje vloge. Moralne sodbe so pravzaprav jezikovni ostanki prakse (običaja, navade, splošne rabe), klasičnega teizma, ki pa so izgubili

kontekst, ki jim ga je ta praksa zagotavljala (MacIntyre 2007, 60). Izguba telosa je tesno povezana z zavrnitvijo načela prvega principa/počela¹.

3.3 SODOBNO STANJE MORALNE FILOZOFIJE

MacIntyre na začetku *After Virtue* poda svoj oris sodobne moralne filozofije v prenesenem pomenu z opisom stanja v katerem znanost doživi katastrofo (MacIntyre 2007, 1). Katastrofo, po kateri ni več celotnih zapisov o ugotovitvah in dejstvih. Posamezni fragmenti so ostali, predstava koherentne celote pa ni več mogoča. Politično gibanje prevzame oblast ter ukine znanost in izobraževanje, a čez čas se razsvetljeni ljudje začnejo ponovno zanimati za znanost. Manjka jim celovita zgradba znanosti. Sestavljajo jo iz posameznih fragmentov, vsak ima na posamezne dele svoj pogled, vsak tvori svojo celoto. Ne zavedajo se, kaj v resnici počnejo. Ne zavedajo se, da to v resnici ni znanost. Kontekst v katerem bi lahko spoznali pravo znanost je izgubljen (MacIntyre 2007, 1).

Katastrofalno stanje, ki ga opiše, ima značilnosti sodobne moralne filozofije. Z vzporednicami poda nekatere poudarke glede filozofskih smeri:

- V takem svetu po katastrofi bi lahko uspevala analitična filozofija, a se ne bi zavedala obstoja nereda, kar si lahko razlagamo s tem, da analitična filozofija opisuje svet kakršen je in opisuje jezik, ki je na razpolago
- Fenomenologija in eksistencializem imata epistemološko bazo, ki je odvisna od individuuma, prav tako bi stanje katastrofe ostalo zakrito

MacIntyre poudari, da smo v današnjem času izgubili razumevanje, tako teoretično, kot praktično, kakor tudi moralnost. V oživitvi bi ljudje uporabljali jezik in koncepte

¹ *Arche* – princip, načelo, začetek, početek, od koder je vse izvedeno. To je »prvo, po čemer nekaj je, ali nastane, ali se spozna.« (Aristoteles 2002, 385)

znanosti zmedeno in neurejeno. Uporabljali bi besede, vendar ne bi razumeli globljih pomenov, povezav in »konceptov besedičenja. MacIntyre predlaga, da je to trenutno stanje v jeziku morale. To je: »fragmentarnost konceptualne sheme«. Jezik morale, vztraja MacIntyre, je bil postavljen pred mnogimi leti in doživel veliko katastrofo pred začetkom akademske zgodovine. Tako, akademski diskurz o moralnosti ostaja večinoma slep in brez jezika za opis moralnega reda in nereda. Uporabniki v tem jeziku morale so se izgubili v praznih izrazih.

»Filozofska analiza nam ne pomaga, dokler ne ugotovimo poteka dogodkov oziroma zgodovine, ki se je zgodila v treh fazah. Pred katastrofo, katastrofa in stanje po njen. S tem pa že predpostavljamo standarde, ki niso nevtralni. Standard reda in nereda, dosežka in propada.« (MacIntyre 2007, 3)

To potrjuje njegovo osnovno tezo, da je moralni jezik vedno v kontekstu kulture, v kateri se izreka, ter tudi drugi del teze, da je zgodovina moralne filozofije pomembna za razumevanje, ki ga imamo danes. Čeprav je opis stanja katastrofe skrajno pesimističen, skorajda cinična pripomba v zadnjem odstavku prvega poglavja, vseeno obljublja možnost upanja.

»Seveda ne morem zanikati, čeprav to moja teza predvideva, da jezik in pojavnost morale vztrajajo, kljub temu, da mora biti ključna substanca moralnosti v veliki meri razdrobljena in delno uničena. Ravno zato ni protislovja v mojem govorjenju, kakor bom kmalu pokazal, o sodobnih moralnih stališčih in argumentih. Iz spoštovanja do sodobnosti bom le spoštoval njen besedni zaklad.« (MacIntyre 2007, 5)

V 18. poglavju oriše del rešitve. MacIntyre raziskuje neprimerno diskreditacijo Aristotelove filozofije. Pojasnjuje, da so moralni filozofi diskreditirali Aristotelov pogled in številne druge alternativne poglede na človekovo naravo in moralo. Nietzschejevo stališče, da je treba odpraviti vse strukture moralnega prepričanja se zdi verjetno (MacIntyre 2007, 256). MacIntyre trdi, da če je sistem Aristotelove tradicije pravilen, potem tega ne moremo narediti (MacIntyre 2007, 257). Aristotelovo tradicijo moralnosti je dejansko mogoče gledati v drugačni luči. Kot MacIntyre opozarja, moralno nasprotje leži med liberalnim individualizmom Nietzscheja in Aristotelovo

tradicijo. Zatrjuje, da liberalno individualistično stališče Nietzscheja nima skladnega in racionalnega zagovora temeljnega načela, medtem ko Aristotelova tradicija lahko obnovi racionalnost v moralni filozofiji (MacIntyre, 2007, 259).

MacIntyre predstavlja tri očitke, ki se lahko oprejo na njegovo trditev. *Prvi* je, da predlaga sistematičen »račun racionalnosti« (MacIntyre 2007, 260). *Drugi* je sklop ugovorov, ki zadeva njegovo dejansko razlago Aristotelove tradicije, ki močno odstopa od razlage mnogih učenjakov. Tretji očitek leži v opisu, to je njegov glavni poudarek, da primarna moralna opozicija ne leži med liberalnim individualizmom in Aristotelom, ampak dejansko med liberalnim individualizmom in neko obliko marksizma (MacIntyre 2007, 261). MacIntyre to zavrne in poda dva ugovora:

- Prvič, marksizem temelji na abstraktnih moralnih načelih, ki jih obsoja v drugih sistemih (MacIntyre 2007, 261).
- Drugič, marksizem je po naravi optimističen in marksizem se neizogibno spremeni v webrovsko socialno demokracijo, ob predpostavki, da je vse, kar družba potrebuje za boljšo prihodnost, že postavljeno (MacIntyre 2007, 262).

MacIntyrejev poudarek ni, da je marksizem neuporabna politična filozofija. Namesto tega, trdi, da ni edini in glavni vir za filozofske razprave. Marksizem je "izčrpan kot politična tradicija" (MacIntyre 2007, 262). Ta sklep vodi MacIntyreja nazaj v njegovo prvotno tezo: resnična razprava leži med liberalnim individualizmom in Aristotelovo tradicijo. Marksistična razprava jo jezikovno in filozofsko duši. Ponovno motrenje Aristotela pa odpira povsem novo raven diskurza.

MacIntyre poudari, da se filozofski diskurz vedno dogaja znotraj ene tradicije in da je potrebno liberalizem gledati ne iz liberalistične ali marksistične perspektive, ampak zavzeti točko, ko ponovno osvetlimo Aristotelovo pojmovanje in iz njega gledamo liberalizem, ali še bolje iz napetosti med liberalizmom in tradicijo Aristotela. Ob tem lahko predpostavimo, da je primerno vzeti Aristotelovo pojmovanje človeka in ga primerjati s pojmovanjem posameznika v liberalizmu. Pojmovanje človeka v Aristotelovi filozofiji je pojmovanje človeka, ki deluje v skladu z vrlino, krepostjo v iskanj dobrega življenja. Iskanje dobrega življenja je mogoče samo v skladu z vrlino.

Iskanje pa predpostavlja določen cilj, telos, ki je hkrati tudi počelo, vzgib, ki usmerja delovanje (Aristoteles 2002, 1102a). Življenje v skladu z vrlino je način življenja, ki omogoča spoznanje dobrega življenja.

3.4 MACINTYREJEV POGLED NA VRLINE

MacIntyrejeva etika vrlin je način pogleda na posameznika v sodobnem času in predlog rešitve, ki po našem mnenju vsaj delno spremeni formalistični vidik moralne filozofije in mu doda vsebino. Temeljno se razlikuje od individualističnega pojmovanja človeka v sodobnosti, ki mu moralni jezik ne omogoča vodil smisla, ampak le pravil in preferenc, kakor smo videli v prejšnjih poglavjih. Končno točko razsvetljenske filozofije, ali bolje rečeno propada, predpostavlja Nietzschejeva filozofija. Ko je bil pomen telosa opuščen, ostane samo etika volje in moči. V tem vidi MacIntyre odličnost Nietzschejeve filozofije. Poskusi ponovne vzpostavitve etosa so se izjalovili. Vse kar je ostalo je površinska vloga moralnega jezika, pod katerim se skriva etika volje in želje. MacIntyre predlog je vrnitev v neko obliko Aristotelske moralne misli, v katerih imajo vrline ključno vlogo.

»Če bi hoteli upravičiti predmoderni pogled na moralo in politiko v modernosti, je možno to samo v Aristotelskem izrazju ali pa sploh ni mogoče.« (MacIntyre 2007, 118)

Ponovno ovrednotenje koncepta telosa in vrline v sedanjosti predstavlja alternativo, današnji emotivistični morali. Torej je koncept vrline predstavljen kot vodilo, ki osvetljuje pojem dobrega, natančneje pa se o njem ne izreka.

MacIntyre opisuje vsaj tri koncepte vrlin (Pevc Rozman 2009, 118):

- *Vrlina je odlika (kvaliteta , lastnost), ki posamezniku omogoča, da odigra svojo družbeno vlogo, torej da opravi dolžnost, ki jo ima kot pripadnik neke skupnosti (Homer).*

- *Vrlina je odlika (kvaliteta , lastnost), ki posamezniku omogoča doseči določen človeški telos, naj bo ta naravni (Aristotel) ali nadnaravni (Tomaž Akvinski).*
- *Vrlina je odlika, ki posamezniku koristi pri doseganju uspeha tako na zemlji kot v nebesih (Franklin).*

V homerski družbi je dobro vezano na vlogo, ki jo človek opravlja in mu je že vnaprej določena. Človek je to kar počne in dela, predstavlja ga njegova vloga v družbi. Za vsako vlogo so določeni kriteriji in pravila. Cenjene vrline so fizična moč, hrabrost, pamet in razumnost. Zasebne moralne sfere ni oziroma je izenačena z družbeno. Natančno tega sicer ne moremo vedeti, lahko pa vidimo vzor, kako je sistem moralnosti utemeljen v kulturi tistega časa. Za Aristotela je etika spoznanje človeku dosegljivega dobrega, ter spoznanje kako doseči dobro. Eno dobro, ki si ga posamezniki želijo zaradi njega samega je *eudaimonia* (Aristoteles 2002, 1097b) - umna in vrla dejavnost duše. Dobro je smoter tudi posameznih stvari in so po njem take kot so. Tako ima vsaka stvar svoj smoter, ki je tudi njegova istovetnost, bistvo. Smoter ure je, da kaže čas. In to da ura kaže čas je tudi to kar dela uro uro. Vprašanje Aristotelove etike je, kaj je človekovo bistveno določilo, delovanje in to je teženje k dobremu, ki je *smoter h kateremu vse teži* (Aristoteles 2002, 1094a). Končni smoter človekovega delovanja pa je notranji in ne zunanji, kajti dobrine v najpopolnejšem pomenu so duševne dobrine, stanje srečnosti je posedovanje notranje dobrine (Aristoteles 2002, 1098b). Najpomembnejša vrlina, ki usmerja naše delovanje je preudarnost, ki z ostalimi, kot so pogum, zmernost in pravičnost, tvori celoto. Vrline so neke vrste zadržanja, ki ne nudijo posebnih kriterijev za posameznikove dobrine, temveč ponujajo neke vrste merilo, ki nam služi kot orientacija pri odločitvah (Pevc Rozman 2009,66).

Franklin pripisuje vrlinam značaj, kako sredstva čim bolj koristno uporabiti za dosego najboljšega izkoristka. Pojem vrline je podrejen uspehu, ki ga imamo zaradi izvrševanja vrlin. Povezava, ki je vidna v razmerju med sredstvom in ciljem je zunanja korist, ki nam jo prinaša uspeh. Tako je razmerje med koristno porabo sredstev in srečo tesno povezano. Srečnost tako povezuje z uspehom in zadovoljstvom, tako na zemlji kot v nebesih (MacIntyre, 2007, 185).

MacIntyrejev koncept vrlin ima prav tako kot omenjeni trije pojmovanje telosa in vrlin. Tako vrline kakor telos pa je potrebno razumeti v kontekstu prakse, narativnega reda posameznikovega življenja in tradicije. Opis celotnega koncepta vrlin ima tako tri elemente: koncept prakse, idejo narativnega reda človeškega življenja ter moralno tradicijo, ki se razvije iz njiju. V opisu vsakega od njih pa se razkriva prepleteno pojmovanje morale, ki temelji na teleološki etiki.

3.4.1 PRAKSA

Praksa ima pomen usklajene in kompleksne oblike družbenega delovanja v kateri se notranje dobrine, tega istega družbenega delovanja izkažejo, kot bistvena določila standarda odličnosti tega delovanja (MacIntyre 2004, 187). Doseganje notranjega dobrega v dejavnosti, pomeni razširitev standardov odličnosti v tej dejavnosti. Tako je notranje dobro tudi protagonist napredka v določeni praksi. Razliko med notranjim in zunanjim dobrim lahko razložimo kakor to stori tudi MacIntyre, na primeru slikarstva. Z delovanjem, ki je slikanje, lahko dosežemo ugled in bogastvo, ki sta posledica končnega izdelka – slike. Cilj delovanja je torej zunaj same dejavnosti. Notranje dobro lastno slikanju, je proces ustvarjanja slike (sposobnosti, ki jih slikar pridobi z ustvarjanjem, kot na primer nove veščine) in končni cilj je slika, ki ima določeno vrednost znotraj slikarstva (določen standard odličnosti), znotraj prakse. V kolikor je to delovanje v skladu z notranjim dobrim omogoča postavitev novih mejnikov v določeni praksi. Z notranjim dobrim se praksa tako tudi razvija in ohranja enotnost. Vsaka praksa ima določena pravila, ki omogočajo vstop vanjo, oziroma bolje rečeno avtoriteto pravil, le preko katerih je možno izboljšati svoje delovanje. S tem ko se priznava določena pravila in delovanja tistih, ki delujejo znotraj prakse, je tisti, ki vstopa v določeno prakso zmožen napredovanja. Notranje dobro je tako izraz napredovanja v določeni praksi in s tem pripomore k skupnemu dobremu. MacIntyre v tem razlikovanju notranjega in zunanjega dobrega v kontekstu prakse vidi tudi možnost za definicijo vrlin:

»Vrlina je človeška kvaliteta, katere posest in izvajanje nam omogoča, da dosegamo tisto dobro, ki je značilno za posamezno prakso, pomanjkanje te kvalitete nam doseganje tega dobrega onemogoča.« (MacIntyre 2007, 191)

Standardi odličnosti in avtoriteta pravil posamezne prakse, niso imuni na kritiko, bistvena je zgodovina razvoja posamezne prakse. Inicijacija v posamezno prakso preko avtoritete, je pomembna da se izognemo tisti vrsti kritike, ki je značilna za subjektivizem in emotivizem (MacIntyre 2007,190). Z drugimi besedami to pomeni da zgodovina posamezne prakse, vključuje zgodovinski razvoj, ki je posledica kritike avtoritete, a je prostor te kritike, kot smo videli, znotraj posameznega razvoja določenih delov prakse ter se izkazuje z novimi standardi odličnosti.

Pravičnost, poštenost, pogum so tiste vrline, ki so nujne komponente vsake prakse, saj zagotavljajo razvoj prakse v skladu z notranjim dobrim, ki po svoje konstruira in določa posamezno prakso. Pristnost skrbi za druge, za skupnost ali za nek namen, se izpostavi v pogumu, kot tisti vrlini, ki človeku omogoča tveganje in izpostavljenost nevarnosti za dobrobit nekoga, skupnosti ali nekega namena. Poštenost nam omogoča, da je naše delovanje usmerjeno v doseganje standardov odličnosti in je tudi pogoj za napredovanje v praksi. Pravičnost zahteva, da smo do drugih v zvezi z njihovimi dosežki in zaslužnostmi enotni in nepristranski. Da odstopamo od standarda pravičnosti, pomeni da odstopamo od vrednotenja posameznikov enakopravno in s tem izražamo pristranskost in favoriziranje nekoga na podlagi simpatije (MacIntyre 2007,192).

Na tem mestu lahko vidimo, da MacIntyre v človeku možnost nepristranske sodbe, kakšna je in na kakšen način, je odvisno v koliki meri človek poseduje vrline in deluje v skladu z doseganjem notranjega dobrega prakse. Po drugi strani pa lahko vidimo, da je MacIntyrejevo zaupanje v človeka, da je sposoben nepristranskosti večje kakor pri Rawlsu, pri katerem je pravičnost potrebna utemeljitve s posebnim procesom, kjer se omogoča nepristranskost. Zaključimo lahko, da MacIntyre, kakor že poda v svoji kritiki Rawlsa (človek nikoli ne morebiti za tančico nevednosti), v razumu vidi tisto odličnost nepristranskosti, ki je posledica ljubezni do resnice, resnicoljubnosti oziroma poštenosti, ki se goji z izvrševanjem vrlin.

Vsaka praksa ima svojo zgodovino (MacIntyre 2007, 194). Razvoj v zgodovini posamezne prakse se kaže v doseganju novih mejnikov v posamezni praksi. Vloga vrlin v praksi je prav v tem, da se praksa razvija, kakor smo omenili malo prej. Doseganje dobrega v skladu z vrlino, je doseganje in preseganje dosedanjih dosežkov in načinov doseganja odličnosti. Tako vidimo, da je odnos vrlin do prakse predvsem notranji, ker delovanje v skladu z vrlino omogoča doseg notranjega dobrega. Vrline imajo tako teleološki značaj, saj predpostavljajo razvoj oziroma možnost uresničenja dobrega. Notranji vzrok razvoja prakse, je uresničenje človekovega telosa v skladu z vrlino. Tako MacIntyrejev pogled na vrline predpostavlja določeno mero samouresničenja in ga pogojuje z uresničevanjem vrlin.

Razlika med institucijo² in prakso, je po mnenju MacIntyreja, razlika v usmerjenosti glede doseganja dobrega, notranjega ali zunanjega. Zunanje dobro je tisto kar je namen in vzrok institucij, s tem je tudi podvrženo koruptivnosti. A so nujne za obstoj posamezne prakse. Vrline so tiste, ki posamezni praksi omogočajo, da ne podleže zunanjim dobrinam in jo le te skorumpirajo. Tako vidimo da so vrline tiste, ki ohranjajo prakso in ji zagotavljajo razvoj, čeprav so zunanje dobrine prav tako pomembne za njen razvoj. V tem vidi MacIntyre tesno prepletenost institucij in praks (MacIntyre 2007, 194).

3.4.2 NARATIVNI RED POSAMEZNEGA ŽIVELJENJA

Iz MacIntyrejeve teze, da so vsi poskusi pojasnjevanja pojma osebne identitete, ki so neodvisni in ločeni od pojmov naracije, razumljivosti in odgovornosti, obsojeni na neuspeh (MacIntyre 2007, 218), lahko ločimo več konceptov ki se med seboj povezujejo.

Skozi celo življenje je človek, vpet v dogajanje na dva načina. *Prvič* kot akter v posameznih dejanjih in kot identiteta celega življenja. *Drugič* vpet je v širšo zgodovino,

² Šah, fizika, medicina so prakse; šahovski klubi, laboratoriji, univerze in bolnice so institucije (MacIntyre, 2007, 194)

v katero se pojavi. Človekovo življenje je v bistvu pripoved o tem, kako so posamezna dejanja povezana s celotnim življenjem ter pripoved o iskanju smisla, lahko tudi cilja. Posamezno dejanje je vedno vpeto v življenjsko pripoved in je ni mogoče razumevati samostojno in razložiti oziroma definirati enega namena ali vzroka. Osebna identiteta, kot pravi MacIntyre, je vedno povezana z odgovornostjo do umeščenosti v svet. Človek vedno nastopa v različnih vlogah, tudi v posameznem dejanju. Tako je sebstvo skupek vlog in v pripovedi življenja sebstvo nastopa kot enost osebne zgodovine. Tako lahko človek vedno za vsak trenutek pove, kaj in kako je neko dejanje naredil in mislil ter v kakšnem odnosu je bil do nekatere stvari. Odgovornost je torej posameznikova vezanost na svojo zgodovino iz katere ne more poljubno izstopati, kadar mu to veleva neka korist ali navidezna svoboda, če želi ohraniti enost. Vprašanje, »kaj je dobro storiti?«, je povezano z vprašanjem, »v kakšni vlogi nastopam pred posamezno odločitvijo?« (MacIntyre 2007, 232). Vprašanje kaj je dobro zame, je vprašanje kako bi enost individualnega življenja najbolje živel in prišel do izpolnitve in določenega cilja (Pevec Rozman 2009, 91). Torej je vprašanje kaj je dobro zame v bistvu iskanje skozi našo pripoved življenja tiste teme, ki ima smisel in cilj. Iskanje ima dve značilnosti. Prvo: vsako iskanje ima vsaj delno opredeljen končni cilj, nasprotno tudi ne bi imelo svojega vzgiba. In drugo: šele tekom iskanja, se lahko razume namen iskanja samega. Vrline pa so tiste dispozicije, ki nam pomagajo, premagovati ovire na poti iskanja in nas oskrbijo z boljším samospoznavanjem in poznavanjem dobrega (MacIntyre, 2007, 219). Iskanje ima torej značilnosti odkrivanja, kaj je dobro in kdo sem. V sklopu delnih odgovorov, pa lahko človek doda sodbo o značaju iskanja, ki je v bistvu iskanje dobrega življenja. Dobrega življenja, ki je vezano na pojmovanje samega sebe in svoje pripovedi, ter je nujno pogojeno s kontinuiteto enosti življenja. Delovanje v skladu z vrlinami nam osvetljuje smisel tega iskanja, kakor tudi naredi življenje v iskanju dobrega smiselno. Tako MacIntyre pravi: »za človeka je dobro življenje, preživeto v iskanju dobrega življenja, vrline, potrebne za iskanje, pa so tiste, ki nam bodo omogočile razumeti, kaj še in kaj več je dobro življenje za človeka« (MacIntyre, 2007, 219). Tako so vrline umeščene tudi v kontekst dobrega življenja, ne le v razmerje do prakse.

Ena izmed vlog posameznika, katere nosilec je je tudi njegova družbena identiteta. Sebstvo je neločljivo zvezano z mestom kateremu pripada posameznik. Določeno

vlogo, ki si je sam ne izbere in jo dobi ob rojstvu. Npr. kot pripadnik neke družine, naroda, skupnosti, mesta, prepričanja. Tako kot smo omenili v prejšnjem odstavku, enost individualnega življenja vključuje vse vloge v katerih nastopamo, tako je tudi to vloga družbene identitete. Biti odgovoren tudi v skladu s to vlogo, pomeni odločati se tudi glede na to, kakšne posledice to prinese v skupnost. Tako je identiteta posameznika povezana s skupnostjo.

3.4.3 KRITIKA POJMOVANJA SEBSTVA

Način preiskovanja že določa neko predstavo telosa, osnovna vodila preiskovanja so vrline, ki omogočajo spoznavanje, kakšno naj bi bilo dobro življenje. Iskanje dobrega je iz vzgiba in predstave, da tako dobro mora obstajati. Dobro obstaja in ga je mogoče spoznati le v kontekstu skupnosti. Ta predpostavka je radikalno drugačna, od perspektive liberalizma, kjer je posameznik pri pojmovanju dobrega življenja popolnoma svoboden in nevezan na vloge preko katerih je vpet v družbene strukture. Vlog, preko katerih je odgovoren za skupno dobro. Pojmovanje sebstva, kot umeščenege v obstoječe družbene prakse je nasprotno trditvam individualizma, kjer je pojmovanje individuuma ločeno od njegove družbene vloge.

Eksistencializem vidi v individuumu nekoga, ki vsako jutro, ko se zbudi, sprejema nove odločitve, kakšen bi moral biti (Kymlicka, 2005, 320). Kontinuiteta iskanja ni pogoj za dobro življenje, temu primerno, dobro tudi ne more biti vrednostno opredeljeno. Kar pomeni, da ga ali predstavlja kot lahko dosegljivo, ali pa da je dobro že to kar posameznik je in smisla v iskanju dobrega, kot tistega kar se nam šele izrisuje tekom preiskovanja, ne vidi kot takega. Po drugi strani to pomeni, da je iskanje dobrega v celoti zavrženo, ali pa zanikanje da bi doseganje dobrega imelo značilnosti iskanja. Tako postavi smiselnost tega početja pod vprašaj. MacIntyre vidi v Sartrovem pojmovanju sebstva, tudi značilnosti emotivizma, kjer sta stališče in vloga, ki jo prevzema posameznik lahko spremenljiva in zato se v eksistencialističnem pojmovanju sebstva, tudi ne moremo poistovetiti s katerokoli vlogo, saj to poistovetenje nima

nobene vrednosti, ker ima izničen pomen. Ločenost sebstva od katerekoli posebno definirane družbene vloge je v skladu s tem, da sebstvo ni vrednoteno substancialno, temveč kot možnost odločati se vsakič znova. Kot pravi MacIntyre v primeru Sartra: »samoodkritje sebstva je samoodkritje nič; ni substanca, temveč vrsta nenehno odprtih možnosti« (MacIntyre, 2007, 32). V odnosih se v takem pojmovanju sebstva kaže tudi v izmikanju kakršnikoli utemeljitvi ali zavzemanju pozicije v moralnih vprašanjih. Vloga v zavzetju stališča je popolnoma zrelativizirana in odvisna od volje ali želje posameznika če jo ima. A glede na to, da je kakršno koli zavzetje vloge nično, tudi nima drugega pomena kot izrekanje brez moralnega značaja. Tako tudi izrekanje moralnih sodb nima utemeljitve, deležnosti na konstantni in končni poziciji, ker sama nima kriterijev za opredelitev. Značilnost takega sebstva je neopredeljenost v kateri moralno izrazje nima kriterijev rabe. Zanikanje racionalne zgodovine, ki bi vsebovala tudi neko pripadnost, tako posameznikovi kontinuiteti, kot tudi družbeni pojavnosti in določenosti, določa izničenje sebstva, ki postavlja težko, če ne že zelo zahtevno nalogo povezanosti smisla in življenja. Zato postavljanje vprašanja po smislu ali horizontu smisla, sploh ni smiselno.

Drugi del kritike je namenjen pogledu analitične filozofije, ki dejanja obravnava ločeno od celotne zgodbe človekovega življenja. Posamezna dejanja poskuša razložiti v okviru preprostih sestavin (MacIntyre 2007, 202). Mišljenje posameznega dejanja atomistično ima za posledico, da se posamezno dejanje, ki je ločeno konteksta, lahko pojavi tudi v kakšnem drugem kontekstu z drugačnim značajem. To lahko razumemo tako, da generalizacija ni mogoča na podlagi posameznega dejanja izvzetega iz konteksta, ter da je posamezno dejanje vedno vpeto v neko večjo zgodbo posameznega življenja. Da bi lahko generalizirano mislili, je tako nujno okrniti, posamezno dejanje tistih sestavin, ki mu jih daje enkratnost človeškega dejanja, ki se razkriva v namenu, vlogi in zavesti, ki je prisotna v človekovem življenju, kot kontinuiteti iskanja in identiteti enosti pripovedi.

3.4.4 TRADICIJA

»Tradicijo sestavljajo različne vrste praks (oz. delovanja), hkrati pa je tradicija tudi tisti način oz. oblika, ki omogoča razumeti pomembnost in vrednost posameznih praks (oz. oblik delovanja). Tradicija je medij (oz. sredstvo), ki posamezne prakse oblikuje in jih prenaša iz generacije v generacijo. Primarno so lahko tradicije: religiozne ali moralne (npr. katolicizem ali humanizem), politične (npr. marksizem), ekonomske (npr. določena obrtna ali trgovska zveza), estetske (npr. literarna oblika ali slikarska smer) ali geografske (npr. osredotočenost na zgodovino in kulturo določenega kraja, regije).« (Pevec Rozman, 2009, 125)

Tradicija je širši koncept, ki vsebuje različne prakse. Razumevanje sebstva je povezano s tradicijo, ki je v tem primeru širši družbeni kontekst, kjer je posameznik pripadnik neke tradicije. Videli smo, kako so vrline povezane s prakso, kako določajo smer iskanja v posameznikovi pripovedi življenja. Tretji element, ki je nosilec vseh teh povezav pa je pojem tradicije. Tradicije je širša usmeritev, ki ima značilnosti, da se sama spreminja, zapade v krizo, se sreča z notranjim protislovjem, lahko se tudi konča. Nosilec tradicije je neke vrste preiskovanje, ki je značilno zanjo in se načeloma dogaja v okvirih nje same. Je nosilec značilnosti preiskovanja posameznih praks skozi čas. V *Whose Justice? Which Rationality?*, MacIntyre razvije teorijo racionalnosti kot preiskovanje, ki poteka pod okriljem tradicije (Pevec Rozman 2009, 129). Tradiciji lahko tako pripišemo, lastno vrsto raziskovanja, ki je razumsko. Problematično pa je kako določiti meje tradicije in njen pomen. Ko vzamemo, da je tradicija neko preiskovanje in nosilec idej skozi čas, lahko to primerjamo s samim poljem moralne filozofije in vidimo, da je potreba po standardih, ki določajo to širino raziskovanje njuna. Ožje pojmovanje tradicije je lažje določiti, tako lahko rečemo, da je neka smer preiskovanja, ki temelji na določeni osvetlitvi dejstev, ki se jih sprejme za standarde, njihova utemeljitev je hkrati tudi temelj tradicije. Vidimo da je raziskovanje v bistvu utemeljevanje, same smeri, ki ima namen postati občeveljavna utemeljitev. Cilj raziskovanja ima značilnosti odkrivanja resnice, ampak predpostavke na katerih vznikne tradicija in določila, ki jo določajo, so lahko zmotna oziroma v najboljšem primeru relativna.

MacIntyre opiše tradicijo kot kontekst za vrlino. »Obstajajo tri stopnje logičnega razvoja tega pojma, ki jih je potrebno identificirati po vrsti, če želimo razumeti osrednji pojem vrline, vsaka od teh stopenj ima svojo lastno ozadje. Prva stopnja zahteva prikaz t.i. prakse, druga stopnja zahteva prikaz pripovednega koncepta posameznega človeškega življenja, medtem ko zahteva tretja stopnja prikaz tistega, kar predpostavlja moralno tradicijo. Vsaka naslednja stopnja predpostavlja predhodno, kar pa ne velja tudi obratno. Vsaka prejšnja stopnja se interpretira (razlaga) v luči naslednje stopnje, prav tako pa sestavlja njihov bistveni sestavni del. Napredovanje v razvijanju pojma (koncepta) je tako tesno povezano z zgodovino tradicije.« (Pevc Rozman, 2009, 131; po MacIntyre, 2007, 186)

Tradicija povezuje razumevanje koncepta prakse in vrlin, kakor tudi pomen vrlin v individualnem življenju, ter jih ohranja v ustreznem kontekstu oziroma pravi smeri razumevanja. Tradicija je skupna perspektiva, in posameznik v svojem individualnem življenju se vedno opira na eno izmed tradicij pri reševanju moralnih vprašanj.

Razsvetljenska teza, da obstajajo univerzalni racionalni standardi, je napačna vsaj iz dveh razlogov. Vsaka tradicija ima svoje standarde racionalnosti (problem relativizma) in vprašanje je ali je znotraj tradicije možno priti do kakršne koli resnice (problem perspektivizma). Nasproti tem problemom, MacIntyre izpostavi težavnost srečevanja različnih tradicij. A ravno v tem vidi priložnost, da se lahko zavzame neko zunanjo opazovalno točko (Pevc Rozman 2009, 139). Iz srečevanja tradicij ter prehajanja med njimi se lahko najde ustrezno rešitev nekega zastavljenega problema. Tradicija vsebuje osnovno obliko intelektualnega raziskovalnega procesa, za vsako tradicijo pa je značilna lastna oblika racionalnosti (Pevc Rozman, 2009, 144). Problem srečevanja med tradicijami je problem skupnega jezika in razumevanja izhodišč. MacIntyre poudari, »odločilno za polemične pogovore je torej, kako različni in nestrinjajoči se udeleženci razumejo identiteto ter kontinuiteto tistih, s katerimi govorijo« (MacIntyre, 1990, 211). Različno pojmovanje identitete in kontinuitete, tako v tomistični tradiciji, kot v enciklopedični ter genealogiji, privede do govorjenja različnih »jezikov« v srečevanju. Torej je prvo sploh potrebno določiti, kdo komu kaj govori, po drugi strani pa je tudi razumevanje stališč zapleteno iz vidika, kako in na kakšen način je

razumevanje resnice izvedeno. Za vsako tradicijo je pomemben vidik avtoriteta, ki ohranja koherentnost same tradicije in omogoča njen prenos skozi čas. Pojmovanje avtoritete je za MacIntyreja bistvenega pomena za preučevanje racionalnosti iz tradicije (Pevc Rozman, 2009, 149).

3.5 KRITIKA SOCIALNEGA OKVIRA EMOTIVIZMA

Neupoštevanje različnosti izhodišč in načinov razumevanja ključnih pojmov so značilnosti današnjega stanja kulture. Tako MacIntyre oriše stanje v začetnem poglavju *After Virtue*. Njegova kritika današnje kulture je vidna tudi v njegovem pojmovanju osrednjih karakterjev, ki so prisotni v emotivistični kulturi. Njegova teza, da je za vsako moralnost potreben družbeni okvir (MacIntyre 2007, 23), predpostavlja določene značilnosti kulture v kateri se izraža moralnost v obliki pravil in dolžnosti. Posamezne vloge, ki so prepoznane v kulturi emotivizma, kjer je posameznik ločen od svoje vloge, bogati esteta, birokratski manager, terapevt so edina realnost, kjer se lahko izreka o pravilnosti ali nepravilnosti dejanja, znotraj kategorije vloge. Posamezna vloga ima svoje okvire in pravila in znotraj teh je edino možno racionalno izrekanje o pravilnem ali nepravilnem, kar pa se ne more reči za posameznika, ki v zasebnem življenju nima možnosti izrekanja v tem razponu, saj ima emotivist (kot smo omenili v drugem poglavju) možnost izrekanja samo preferenc, oziroma vzpostavljanje neracionalnega diskurza. Problematičnost ločenih vlog od posameznika, je da tako posameznik znotraj svoje vloge ne more govoriti o moralnih zadevah.

MacIntyre trdi, da so karakterji moralni predstavniki kulture in so to, ker so skozi te vloge moralne in metafizične ideje in teorije, postavljene v družbenem redu (MacIntyre 2007, 28). Tako trdi, da je v teh vlogah utelešena emotivistična moralnost in edino razlikovanje med racionalnim in neracionalnim izrekanjem (MacIntyre 2007, 30).

Bogati esteti, vidi svet kot polje, kjer lahko doseže zadovoljitev. Svet je zanj serija priložnosti za zabavo, njegov največji sovražnik je dolgočasje. Na voljo ima veliko resursov, njegova primarna naloga pa je, da išče cilje kje jih bo uporabil. Njegov cilj je torej zadovoljitev njegove potrebe po razvedrilu, omejen je s količino dobrin, ki jih ima na razpolago. Cilj je tako določen v okviru materialnih zmožnosti, sredstvo za doseg tega cilja pa so prav materialne dobrine.

Drugi tip je *birokratski manager*, ki deluje v neki organizaciji. Organizacija ima jasno začrtana vodila uspešnosti in ekonomičnosti. Birokratski manager usmerja dobrine, tako človeške vire, kakor tudi materialne na način, da doseže standarde učinkovitosti in ekonomičnosti. Njegovi cilji so že vnaprej določeni z načrtom, ki ga ima organizacija. Cilji so tako zanj zunanji. Managerji se imajo za moralno nevtralne, saj so njihove sposobnosti določene samo s tem kako učinkovito bodo dosegli cilj, ki je predviden (MacIntyre 2007, 73). V tem primeru ločitev vloge in posameznika, upravičuje vsa mogoča sredstva, ker bistveno vprašanje ni ali bo to dobro za nekoga, ampak je ali bo naloga uspešno in ekonomično rešena.

Tretji karakterni tip je *terapevt*. Tudi njihova naloga je definirana z uspešnostjo, neprilagojene posameznike morajo narediti prilagojene, odklonsko vedenje urediti tako, da bo funkcionalno (MacIntyre 2007, 30). Naravnani so na pragmatizem pri reševanju problemov, saj je njihova uspešnost odvisna od normalizacije stanja. Njihov cilj je torej določen v okviru normalnega stanja, katero ne opredeljuje moralnih vidikov in odgovorov glede smisla življenja.

Vsi ti karakterji imajo vpliv na širšo družbeno realnost. Profesionalnost jim narekuje drugačne cilje, kakor bi si jih uspel zadati posameznik, ki živi v skladu z vrlinami in je njegov cilj doseči dobro življenje. MacIntyre torej predpostavi da so pravila, ki jih zahtevajo posamezne karakterne vloge, nezdržljive z odgovorom na vprašanje ali je neko dejanje moralno dobro ali ne, neko življenjsko iskanje smiselno ali ne. Ampak je smisel tega moralnega vprašanja podrejen pravilu, ki ga določa posamezna vloga prej omenjenih karakterjev. Pluralizem individualizma je vodilo, katero preprečuje podajanje vsebinsko moralnih opredelitev.

3.5.1 POSLEDICA FRAGMENTARNOSTI – TABUIZACIJA MORALNE FILOZOFIJE

Porazsvetljenska zahteva, da mora biti človeško dejanje razloženo neodvisno od dobrega, namena oziroma telosa h kateremu človek teži, iztrga človekovo dejanje iz konteksta, kar vodi do tega, da je razlaga dejanj v domeni družbenih znanosti (kar vključuje tudi ekonomijo). Managerji so tisti, ki so strokovnjaki za videnje človekovega dejanja v taki luči. Tako lahko predpostavimo, da je v današnjem času domena družboslovja in humanizma, da iz človekovih dejanj naredi neko zgodbo, ki bo imela smisel. MacIntyre pravi, da jim to ne uspeva že več kot dvesto let in iz posplošitev izvajajo zakone, ki naj bi imeli sigurnost pri napovedovanju, kako se bodo ljudje v določenih okoliščinah ravnali (MacIntyre 2007, 89). MacIntyre zanika, da bi bila metoda generalizacije znanstvena in trdi da je ta le preoblečena v znanost. Ob bok postavlja trditev, da so človekova ravnanja nepredvidljiva iz dveh razlogov.

»Prvič, težko je predvideti inovacije novih konceptov in drugič, ljudje še sami zase vnaprej ne morejo napovedati svojega ravnanja.« (MacIntyre 2007, 93)

Ob tem kritizira metode, kot so izračune verjetnosti in teorijo iger, kjer so predpostavke tako spremenljive, da se predvidevanja spreminjajo na podlagi že najmanjših sprememb. Vseeno, pa lahko predvidimo neko gotovost človekovega obnašanja. Kakor smo videli, liberalna teorija predpostavlja svobodo na eni strani, na drugi strani pa imajo ljudje vseeno neke načrte za svojo prihodnost in se tudi vedejo tako, da jih bodo dosegli. Lahko rečemo, da so ljudje omejeni tako v okviru nekega kraja, kakor tudi z dobrinami, ki so jim na voljo, ter z željami in projekti ki so si jih zadali. Tako vidimo, da neke splošne predpostavke držijo, a je vseeno preveč spremenljivk, da bi lahko zagotovili, da točno držijo izvedbe, ki jih iz njih izvaja nekdo zaradi svojega strokovnega znanja. S tem se zapostavlja pomen osebe, kot enkratne in edinstvene strukture, ki se izmika objektivaciji. V skladu s tistim, kar smo napisali za managerja, si lahko mislimo, da ga žene želja po učinkovitosti in ekonomičnosti. S tem je posebnost situacije posplošena v korist navidezno uspešnega izračuna. Zunanja

korist vodstvenega strokovnjaka/managerja je močna motivacija za tako početje. Za pretvezo strokovnosti se lahko skrivajo različni koncepti, kot so volja boga, največja korist ali pa spoštovanje neke pravice. To je le delni izraz pesimizma in napačno bi mislili, da misli MacIntyre to posplošeno. Nedvoumno pa lahko trdimo, da to velja za velik spekter družbene znanosti v današnjem času, kajti metoda znanosti je objektivna (empirično dokazljiva), predmet družbene znanosti pa je človek, katerega delovanje, vedenje in združevanje se popredmetenju izmika.

MacIntyre vidi podobnost med sodobno družbo in položajem prebivalcev pacifiških otokov (MacIntyre 2007, 111), ki so verjeli v vrsto tabujev, katerih pomena niso znali razložiti misijonarjem in raziskovalcem. Razlogi za nastanek tabujev so že izginili, ostali pa so tabuji, s katerimi so opravičevali svoja nenavadna vedenja in razloge delovanja. V Nietzscheju vidi tistega, ki je v zahodni kulturi izničil vse tabuje, vsaj tako je mislil, a prava vrednost njegove filozofije je v tem, da je pokazal na nesmiselnost razsvetljskega projekta v zagotavljanju racionalne utemeljitve na fragmentarnih ostankih klasične etike. Utemeljitev so izhajale iz drugačne moralne perspektive, utemeljevanje pa je imelo značilnosti tabuizacije.

V tem smislu MacIntyre kritizira tudi analitične filozofe, kot so Moore, Ross, Prichard, Stevenson, Hare in Ayer, ki po njegovem mnenju utemeljujejo, dobro, pravilno in obvezno, brez kakršne koli vsebinske razlage. Uporabnost teh pojmov v analitični filozofiji ima prav take pomenske značilnosti kakor beseda tabu (MacIntyre 2007, 113). Torej se vprašanja analitičnih filozofov primarno sprašujejo po dobrem in pravilnem dejanju v okviru utemeljitve dobrega po intuiciji, ki ji pripisujejo isto »zakonodajno« veljavo kakor tabuji Polinezijcem. V klasični predmoderni etiki so se moralni filozofi spraševali, kakšna oseba je krepostna in to utemeljevali v okolju vlog, ki jih ima posameznik. Sodobna moralna filozofija, pa se ne sprašuje po kvaliteti posameznika ampak po kvaliteti pravil. Pravil, ki so bila originalno utemeljena v predmodernem pojmovanju moralne filozofije. Pravila, ki so bila smiselna, preden je razsvetljski projekt spremenil okvir preiskovanja moralne filozofije. V sodobni moralni filozofiji so pravila bolj temeljna kakor vrline in vrline so usmerjene k spoštovanju pravil (MacIntyre 2007, 119). Tu lahko vidimo, da se je pomen iskanja dobrega življenja za

človeka povsem umaknil iz polja moralne filozofije. Tabuji, ki naj bi predstavljali shemo, »če jih boš spoštoval boš dobro živel«, so danes pravila pravičnosti, ki zagotavljajo pravice, ki iz teh načel izhajajo in so pogoj za dobro življenje, ki pa je navoljo posamezniku, kot prosta izbira, brez smernic in resnične utemeljitve. Tako se lahko izkaže, da neka življenjska izbira in velikokrat se izkaže, ne samo, da je napačna, ampak je tudi njena utemeljitev, ki stoji na trhljih oziroma na temeljih svobodne izbire, bolj pomembna, čeprav samo navidezna, kakor pa dejansko stanje in smiselnost načina življenja.

Seveda je to pojmovanje blizu perfekcionistični logiki vloge države, kjer pa se MacIntyre oddaljuje od ostalih komunitarnih mislecev in postavlja vlogo lokalnih skupnosti, kot tistih, ki imajo vlogo, kazati pravo in smiselno življenje ter določeno vrsto etosa. To smo videli že v njegovi kritiki liberalizma, kjer so vizije deljenega dobrega stvar lokalnih skupnosti in ne stvar države, ki bi s pravili določala dobro življenje za posameznika. Dobro življenje je mogoče odkriti v iskanju, ki poteka v skladu z vrlinami ima sicer v nekih okvirih skupen značaj, a je vseeno notranje lastno vsakemu posamezniku v njegovih specifičnih posebnostih.

4. VREDNOTENJE MACINTYREJEVE MORALNE FILOZOFIJE V ODNOSU DO LIBERALIZMA IN KOMUNITARIZMA

Tisti komunitarni misleci, ki vidijo uresničevanje skupnosti na ravni države, pojmujejo vlogo skupnosti drugače, od pojmovanja vloge skupnosti, ki jo opredeljuje MacIntyre. Razliko med komunitarno usmeritvijo in njegovim pojmovanjem vloge skupnosti, lahko vidimo v ovrednotenju MacIntyrejeve moralne filozofije glede skupnosti in vloge države. MacIntyre ne vidi vloge države v perfekcionistični politiki, ampak to nalogo pripisuje skupnosti, kateri daje odločilno vlogo v vzgoji in spoznanju vrednot življenja. V liberalni opredelitvi vloge države kot »nevtralne«, se država nebi smela opredeljevati do konceptov dobrega življenja, kar zagotavlja svobodo posameznikov pri samoodločanju. Liberalna opredelitev nevtralne države je vseeno bližje tistemu pojmovanju, ki ga MacIntyre pripisuje vlogi države. To razkriva njegovo pojmovanje razmerja med skupnostjo in državo, kakor tudi njegova moralna filozofija, ki opredeljuje dobro razumljeno v okviru individualnega življenja, dobro doseženo v praksi in opredelitev skupnega dobrega v skupnosti. Katere so tiste razlike med njegovim pojmovanjem in komunitarno mislijo?

Kelvin Knight navaja značilnosti MacIntyrejeve moralne filozofije, ki razlikujejo njegovo pozicijo od komunitaristične: (Knight 2005, 271)

Epistemološki poudarek. MacIntyre je realist in univerzalist, čeprav je prav on tisti, ki resno pristopa k posameznim pozicijam partikularno in s historično metodo. Univerzalno veljavna resnica je končni cilj iskanja, katerega prvi princip je prav resnica, ki določa iskanje. Komunitarist je nasprotno relativist, ki zagovarja pluralizem spoznavnih možnosti, ter se ne opredeljuje do drugačnih pojmovanj dobrega.

Etični poudarek. MacIntyre je moralni racionalist in perfekcionista. To je tudi bistvo njegove etike vrlin. Anti - elitizem je tista točka, kjer se oddaljuje od Aristotela. V večini kultur in v večjem delu zgodovine, je bila človeška odličnost enačena z

bogastvom in močjo. To velja tudi za izvor ideje o arete – »vrlina« ali »odličnost« – v predklasični Grčiji. To velja tudi za idejo aristokracije, ki se je razvila po srednjeveškem sprejemu Aristotelove etike. Te pretekle ideje niso filozofske, ampak ideološke. Tomistična in krščanska etika mora biti tista, ki je praktično vključujoča in teoretično univerzalna. Komunitaristi niso moralni perfekcionisti. Za njih je morala stvar spoštovanja kulturne konvencije. To je, kar tako Nederman in Gadamer poudarjata, stvar etosa ali, kot pravi Hegel, je morala stvar Sittlichkeit.

Politični poudarek. MacIntyre je, čeprav je politični realist, je tudi politični perfekcionista. MacIntyre si prizadeva ohraniti določeno vrsto lokalnih skupnosti, kar torej ne velja za skupnost na splošno. Skupnosti, ki jih zagovarja so skupnosti, ki temeljijo na praksi. Institucionalizacija vrlin »pravičnosti, poguma, resnicoljubnosti« ter vrlin »pravične radodarnosti in skupnega premisleka o dobrem«, bi pomenila podvreči vrline nevarnosti koruptivne moči institucij, kar pa je v nasprotju z naravo skupnosti.

Pod prvo točko razumemo MacIntyrejevo filozofijo, kot tisto ki prisega na razvidnost, doseženo z racionalnim preiskovanjem. Gotovost spoznanja ustreza kognitivizmu, ki pravi, da so sodbe o svetu objektivno resnične glede na stanje stvari. Posledično je tudi spoznanje občeveljavne morale, ki bi veljala za vsakogar (neodvisno od kulture pogojenosti in situacije) kjerkoli se nahaja in kakršnokoli moralno dilemo ima, možno če že ne nujno, glede na to da so vsake delne rešitve neskladne oziroma pod vprašaj postavljajo zmožnost razumskega preiskovanja.

MacIntyrejeva utemeljitev etike izhaja iz predpostavke, katero prevzame od Aristotelovega pojmovanja, ki razkriva vlogo razuma kot krotilca strasti oziroma urejevalno vlogo razuma v etičnem sestavu vrlin in vrednot. Moralni perfekcionizem se dotika vloge vrlin v posameznikovem življenju, kjer so vrline ključni element v iskanju dobrega življenja, kakor tudi v doseganju notranjega dobrega v posamezni praksi. V praksi so standardi odličnosti lahko doseženi le v prizadevanju v katerem ključno vlogo igrajo vrline. Prav tako so vrline tiste, ki skupnosti omogočajo njeno resnično izpolnitev, ter ji dajejo pomembno vlogo v doseganju skupnega dobrega. Načela pravične radodarnosti in skupnega premisleka so tista, ki omogočajo skupnosti njeno resnično in izpopolnjeno vrednost.

Nasprotno od vidnega pomena skupnosti, politični realnosti ne daje velikega poudarka, saj sfera politike ni tista, ki bi se prav posebej opredeljevala do dobrega, to nalogo prevzamejo skupnosti, katerih etos je tisti, ki je nosilec vrednot in skupnega dobrega. Domena države, ki zavrlo njej lastnega institucionalnega delovanja, ne more biti nosilka vrednot, je zagotovitev tistih najbolj osnovnih dobrin. Tistih dobrin, ki jih zaradi našega priznavanja njene vloge izkazujemo s pokornostjo zakonom in davkom in jih ne more zagotoviti nobena oblika skupnosti. Koncept države lahko razumemo, kot vrsto politične organizacije, ki ne opredeljuje trenutne politike, ki jo ima stranka na oblasti. S pomenom države lahko mislimo, na organizacijo, ki ima teritorialno vladavino, ima centralno in hierarhično ureditev ter je pravno neposredno nad posameznim državljanom. MacIntyre je kritičen do koncepta ozke opredelitve skupnega dobrega nevtralne države. Ozka opredelitev skupnega dobrega, ki se konceptira v nevtralni državi, je vedno podrejena slabosti manipulacije. Red in socialne dobrine (zdravstva in socialne varnosti ter izobraževanja) so vedno pod vplivom in opredelitvijo neke politične skupine. Vsebina javnega interesa se ne more izkazovati oziroma razumeti kot seštevek ali presek posameznih individualnih koncepcij dobrega. Prav zaradi tega, ker je država v bistvu servis, ki ga plačujemo za opravljanje nekih storitev. Izkaže pa se, vsaj pogosto, da ne dobimo tistega za kar smo plačali z državljansko pokorščino. Saj je prav ta ozki koncept dobrega, ki omogoči državljanom tisto kar skupnost ne more zagotavljati zaradi drugačne strukturne urejenosti, pod vplivom, ki je sicer demokratično izvoljen, a ne zagotavlja vsem enako po njihovih prepričanjih in pričakovanjih, kakor tudi ne po sposobnostih.

Skupnost ima nasprotno možnost opredelitve skupnega dobrega, ker je skupno dobro v skupnosti dobro na način, ki ga lahko dosežemo šele v sodelovanju in ga ne moremo opisati, kot dobro, ki je lastno individuumu, razen tako da posameznik šele v sodelovanju lahko doseže dobro. To je pojmovanje, ki ustreza pojmu aktivnega državljana. MacIntyre poudarja, da tak model sodelovanja ni mogoč v državi, ampak le v skupnosti, ki temelji na praksah, kajti državni aparat ima toliko različnih vzvodov, delov in institucij, da je potrebno v vsakemu od teh rešiti probleme posamezno. Vlogo države opiše MacIntyre v *After Virtue*, kjer ji priznava nujnost, a njeno opredelitev »nevtralnosti« razume kot:

»To ne pomeni, da ne obstajajo številne naloge, ki jih mora, in jih je možno le skozi njo izvajati, izvajati vlada: vladavina prava, ki mora biti nekrivična kolikor je to sploh mogoče v moderni državi, velikodušnost se mora izvajati in svobodo je mogoče braniti včasih le z uporabo vladnih institucij. Ampak vsaka posamezna naloga, vsaka posamezna odgovornost mora biti ovrednotena po svojih zaslugah. Moderna sistematična politika, katere opredelitev je liberalna, konzervativna, radikalna ali socialistična, mora biti zavržena z avtoriteto pozicije, ki dolguje svoj izvor tradiciji vrlin; za moderno politiko samo, ki se izraža v svojih institucionalnih oblikah je prav to sistematična zavrnitev te tradicije.« (MacIntyre 2007, 255)

To lahko razumemo tudi tako, da če je država vodena s strani kakršne koli ideologije potem se problemi rešujejo glede na ideologijo in pa na način, ki je primeren vsakemu problemu posebej. Tako recimo problem revščine ni rešen v okviru posameznih liberalnih, utilitarističnih, libertarnih rešitev, ampak je pristop k temu problemu potrebno rešiti na lokalni ravni, kjer je prisoten. V tem pogledu je generalizacija neprimeren pogled, pomanjkljivost prej omenjenih smeri je lahko da se posamezne rešitve izvajajo preko in v luči strankarske vladavine. Sama rešitev pa leži v problemih posameznikov, kakor tudi problemih okolja ki ga določajo. Kategorija revščine posameznika ni kategorija revščine v državi. Rešitev je prej reševanje revščine v okviru skupnosti kateri posameznik pripada. Vsaka posamezna naloga in odgovornost, pa se mora meriti le po zaslugah, ki je lastna njej, ne pa prevzemanje zaslug za nabiranje političnih točk. Češ v posamezni vladi je ta in ta rešitev bila izpeljana uspešno, to je zasluga politične opcije, ne pa zasluga tistih v okviru katerih se je reševala težava.

MacIntyrejeva opredelitev vloge države je podobna liberalnem konceptu »nevtralne države«. Liberalna opredelitev »nevtralnosti« se nanaša na vlogo države pri regulaciji trga, kakor tudi na vlogo države v (opredeljevanju v smislu perfekcionistične politike) opredeljevanju do posameznih konceptov dobrega. Liberalizem vrednoti pojmovanje dobrega posameznega individuuma višje z avtoriteto svobode zato bi perfekcionistična politika onemogočala oziroma odvzemala svobodo posamezniku. Tu se MacIntyre razlikuje od liberalnega pristopa in daje skupnosti vlogo vrednotenja dobrega življenja. Liberalizem pa to prepušča posameznikovi svobodi. Vrednota samoodločanja je za

liberalce tako samoumevna, da je sploh ni potrebno zagovarjati (Kymlicka 2005, 305). Na tem mestu lahko pomislimo, da je liberalno pojmovanje nevtralne države pravilno, a je rezultat današnje liberalne politike vsej prej kot nevtralna država. Tako misel navaja tudi MacIntyre v zvezi z liberalnim pojmovanjem sebstva, kjer na Taylorjevo kritiko odgovarja, da je poskus modernega sveta, ubežati pojmovanju sebstva na način temelječega na praksi in Aristotelovega pojmovanja sebstva neuspešen, saj sam sebe pojmuje kakor da je sebstvo neovirano, ampak v resnici se ga še vedno opisuje na način kakršnega je zagovarjal Aristotel (MacIntyre, 1996, 287). Tako lahko predpostavimo, da je MacIntyrejeva kritika liberalizma in modernega sveta v bistvu samo kritika razumevanja današnjega stanja, ki je drugačno kakor ga razume in vidi liberalizem. Kjer liberalizem danes vidi nevtralno državo MacIntyre vidi državo, kot tisto, ki je nezmožna biti nepristranska zaradi narave, ki jo ima kot vrsta politične skupnosti za katero je nujnost institucionalizacije tudi pogoj za njeno funkcijo.

Nasprotno je komunitarno pojmovanje države. Komunitarci vidijo v državi nosilko vrednot in regulativno vlogo v doseganju dobrega življenja. Komunitarno pojmovanje vloge države MacIntyre opiše kot poskus prenosa vrednot in načinov povezovanja, ki so lastne skupnosti na državno raven. Nekompatibilnost skupnosti in države je v različni vlogi, ki jima po lastnem ustroju pripadata. Tako opozori na razliko med državo in skupnostjo ter bistvo skupnosti:

»Zato je napaka, komunitaristična napaka, če poskušamo prenesti v državno politiko vrednote in načine sodelovanja iz lokalne skupnosti. Prav tako je napak domnevati, da je kaj dobrega v lokalni skupnosti kot taki. Njen sorazmerno majhen obseg, osebna srečanja in pogovori resda utrejo pot do skupnih koristi udeležencem racionalnega posvetovanja, ki ohranja pri življenju mreže dejanja in prejemanja. Toda brez vrlin pravične radodarnosti in skupnega posvetovanja se lokalne skupnosti zlahka spridijo zaradi ozkosti, samozadovoljnosti, predsodkov proti tujcem in še mnogih drugih napak - tistih, ki jim botruje kult tovrstne skupnosti.« (MacIntyre 2006, 152)

Vloga vrlin je nujna v skupnosti, da se ohrani njeno bistveno vrednost. Kohezivnost med individualnim dobrim in skupnim pojmovanjem dobrega, kjer je komunitarna misel nevarno nagnjena v smer pozabe pomembnosti vsakega posameznika in njegove

posebnosti, razkriva MacIntyre v pogojih, ki morajo veljati v vsaki družbi, da bi bilo mogoče doseči vzajemnost tako individualnosti kakor tudi skupnega vidika. Pogojih, kjer obstaja politična in socialna družba v kateri so razmerja dajanja in prejemanja taka, da je mogoče doseči tako skupne kot individualne koristi. Te pogoje MacIntyre opiše v treh točkah (MacIntyre 2006, 139):

1. Neodvisnim mislecem mora skupnost omogočiti politično odločanje o vseh vprašanjih, o katerih se morajo zediniti vsi pripadniki skupnosti z racionalnim posvetovanjem.
2. V skupnosti, kjer bo pravična radodarnost veljala za eno osrednjih vrlin, bodo morale biti v skladu z njenim izvajanjem tudi veljavne norme pravičnosti. Različnih vrst norm, ki bodo potrebne za različne vrste pravičnih razmerij, ne bo mogoče zaobseči z eno samo formulacijo.
3. Pri skupnem posvetu o normah pravičnosti morajo imeti svoje zastopnike vsi ne glede na stopnjo razvitosti racionalnega mišljenja.

Občutljivost na kontekst je tista, ki se najbolje izraža v skupnosti, kjer prav zaradi tega pride do pravilnega vrednotenja posameznika, s tem pa se ohranja tudi posamezna posebnost dela v celoti in njuna povezanost. MacIntyrejev poudarek na pomembnosti pravilnega vrednotenja skupnosti ter upoštevanja njenih značilnosti lahko razumemo kot poskus vzpostavitve drugačnega razumevanja celotne družbene strukturiranosti. To je tudi skladno z njegovim modelom, ki ga prevzame od grškega polisa Aristotelove filozofije, kjer je skupnost trdna in obstojna struktura, kjer je meja med zasebnim in javnim skorajda izbrisana. Moralni sistem temelji na določenih vlogah in tem pripadajo tako pravice kot dolžnosti. Ta model MacIntyre vidi v skupnosti tisti prostor, ki je osrednje prizorišče morale. Vpetost v družbena razmerja pa je, kar je skladno z njegovim pojmovanjem posameznika, zagotovilo, da ima moralnost sploh smisel izrekanja, ter moralne sodbe stvarno podlago. Prav v »*Odvisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*« posebej poudari posameznika ter njegovo vpetost v družbena razmerja, iz česar izhajajo tudi razlogi za občutljivost na vsakega posameznika, njegove potrebe ter ranljivost. S tem je dosežen razkorak z Aristotelovim pojmovanjem polisa

(kakor smo omenili tudi pri njegovem anti-elitizmu v začetku poglavja), saj je ravno pri njem najvišje dobro dosegljivo samo tistim z največjo sposobnostjo uma, temu primerno pa je urejen tudi pojem pravičnosti. Tako je bližje krščanskemu pojmovanju skrbi za drugega ter personalističnemu pojmovanju osebe, ki se izmika objektivaciji.

SKLEPNE MISLI

Glede na našo tezo zastavljeno v uvodnem delu, ki pravi da je MacIntyrejeva kritika sodobne moralne filozofije, zavračanje možnosti postavitve moralne filozofije v točno določen sistem univerzalnih pravil, a je hkrati poskus občeveljavnega pristopa k problemom sodobne moralne filozofije, lahko sedaj povzamemo v dveh točkah nasprotujoče si poglede:

1. Rawlsova teorija pravičnosti, ki naj bi imela normativno univerzalno veljavo ima pomanjkljivo izhodišče, predvsem pa je pojmovanje neoviranega sebstva nezdružljivo z izrekanjem moralnih sodb, saj vrednote niso del objektivnega sveta ampak so prepuščene poljubni izbiri vrednotenja posamezniku. Moralni principi so tako omejeni samo na pojmovanje pravičnega družbenega reda.

2. MacIntyre zagovarja možnost spoznanja univerzalnih moralnih norm, a je njihova uporaba in veljavnost omejena na prostor znotraj skupnosti. Model skupnosti, ki ga predlaga temelji na skupnem sodelovanju, ki vključuje različne prakse in posamezne življenjske pripovedi. Kompleksen sistem, ki ga predlaga, vsebuje tako poti doseganja dobrega, kakor tudi vrednote, ki temeljijo na gojenju vrlin v skupnosti in posameznem življenju. Univerzalnost norm predpostavlja, da veljajo za vsako skupnost, vedno in povsod, hkrati pa pogojuje razumevanje vezi med posameznikovo določenostjo s skupnostjo, prakso ter narativnim redom življenja. MacIntyrejeva trditev, da živimo v času epistemološke krize, kjer je nemogoče priti do univerzalnega spoznanja, je pesimistična a njegova rešitev je teleološka etika, ki temelji na epistemološkem realizmu in mestom moralne realnosti znotraj skupnosti in praks, ki imajo občeveljavno vrednost. Temelji na idealu skupnosti, ki je tesno povezana. V taki skupnosti je odgovornost za skupnost, dobro vsakega posameznika.

Etika vrlin je MacIntyrejev predlog rešitve, njegov poskus utemeljitve etike, je zanimiva premena pogleda na moralnost, a njena pomanjkljivost je, da je omejena prav s

predpostavljenim pogledom, ki vključuje vrline in teleološko utemeljitev etike. Izkazalo se je, da ima dobro teleološko utemeljitev, katera ima prepričljivo racionalno razlago, vprašanje pa je ali je dovolj prepričljiva za spremembo pogleda moralnost. Spremembo pogleda, ki bi moral vključevati trditev, da je prostor kjer ima izrekanje moralnih izrekov in sodb smisel le skupnost katero predpostavlja MacIntyre. V kritiki pojmovanja sebstva smo videli, da je govoriti o moralnosti smiselno samo v razumevanju posameznika, ki je razumljen v okviru vlog v katerih nastopa in ga določajo. Ta okvir njuno predpostavlja, da je posameznik razumljen v okviru skupnosti.

V zadnjem poglavju smo zaključili, da obstajajo podobnosti med MacIntyrejevim pogledom na skupnost in komunitarno mislijo v poudarku na skupnosti, a se razlikujejo v pogledu na njeno vlogo v državi. Raziskava liberalnega, komunitarnega in MacIntyrejevega pogleda na vlogo države razkriva:

1. Liberalizem, zagovarja nevtralno državo, saj bi kakršnokoli zavzemanje države za katerikoli koncept dobrega krnilo posameznikovo svobodo.
2. Komunitarizem vzporeja vlogo skupnosti in države v opredelitvi konceptov dobrega življenja.
3. MacIntyre vidi, da je možno govoriti o konceptu dobrega, da ima ta sploh svoj pravi smisel, le v okviru posameznikovega iskanja, praks in skupnosti. Država po svojem institucionalizacijskem ustroju ne more biti nosilka vrednot, saj so le te lahko podvržene manipulacijam ima pa edinstveno možnost opravljati nekatere naloge (zagotavljati vladavino prava, ohranjanje socialnih pravic in obramba svobode).

V skladu z našo drugo tezo, da se strogo komunitarističen pristop k moralni filozofiji izkaže za nezadosten odgovor na liberalistično pojmovanje etike in družbe, lahko ugotovimo, da se MacIntyrejevo pojmovanje države giblje v vmesni poziciji med komunitarnim pristopom in liberalizmom. MacIntyre liberalizmu pritrjuje glede nevmešavanja države na moralno področje, a proti njemu postavlja skupnost kot prostor moralnega izražanja. Komunitarni misli nasproti opredeli državo, kot neprimerno za opredeljevanje, do različnih konceptov dobrega, saj bi bili ti podvrženi koruptivni in manipulacijski moči.

MacIntyrejev apokaliptični opis stanja moralne filozofije v *After Virtue* ne obeta nič dobrega, kakor tudi ne daje upanja, ki bi vodilo k smiselnosti človekovega življenja. Odgovor na apokalipso nam daje MacIntyre v predlogu etike vrlin. Skozi naše raziskovanje smo dognali vrline kot tiste, ki človeku omogočajo iskanje dobrega življenja, kakor tudi tiste, ki ga vodijo k smiselnosti življenja. Nasproti pravilom, ki določajo neko dejanje za moralno dobro ali slabo, etika vrlin postavlja vprašanje ali bi neko dejanje naredil kreposten človek, ki deluje v skladu z vrlinami pravičnosti, poguma in resnicoljubnosti. Odgovore na moralne dileme tako najdemo v iskanju načina življenja, ki nam omogoča dobro delovati. MacIntyrejeva utemeljitev etike se izkaže za zanimivo vodilo doseganja dobrega življenja, ki ga ni mogoče doseči izolirano, ampak le v motrenju življenja skozi zgodbo, ki jo pripovedujemo sebi in je nuno povezana z življenjem skupnosti.

POVZETEK

V moralni filozofiji je v ospredju vprašanje človekovega delovanja, glede na možnosti našega spoznanja stvari, kakršne so v resnici. Povezanost področij raziskovanja epistemologije, metafizike in moralne filozofije razkrivajo ideje o katerih na vsakem od teh področij dobimo dodaten uvid, ter tako skupaj tvorijo predstavo tega kar nas žene k raziskovanju. To so ideje o dobrem, pravičnosti in svobodi, zato avtor v prvem delu kratko predstavili njih, kakor tudi področje moralne filozofije ter temeljna vprašanja, ki se je dotikajo. Na področju sodobne moralne filozofije predstavi metaetične razprave in na področju vsebinske etike liberalizem in komunitarizem. Alasdair MacIntyre nastopa kot kritik liberalizma in liberalnega pojmovanja sebstva ter kritik univerzalnosti liberalistične moralne filozofije. MacIntyre je mislec današnjega časa, katerega kritika sodobnega stanja moralne filozofije, kakor tudi kritika različnih pristopov raziskovanja, se dotika zgodovine moralne filozofije, jezika moralne filozofije, kakor tudi vrednotenja posameznika in družbe, kjer izstopa individualizem. Odgovor na individualizem avtor išče v narativnem pojmovanju sebstva, ki ga oriše MacIntyrejeva moralna filozofija. Moralna filozofija, ki temelji na etiki vrlin, katere prikaz razkriva avtorjevo tezo občeveljavnega pristopa k problemom moralne filozofije. V značilnostih MacIntyrejeve moralne filozofije avtor razkrije skupne točke in razhajanja z liberalnim pojmovanjem nevtralne države. V primerjavi s komunitarno mislijo ugotovi različno vrednotenje vloge skupnosti. MacIntyrejeva utemeljitev etike se izkaže za zanimivo vodilo doseganja dobrega življenja, ki ga ni mogoče doseči izolirano, ampak le v motrenju življenja skozi zgodbo, ki jo pripovedujemo sebi in je nujno povezana z življenjem skupnosti.

Ključne besede: moralna filozofija, kritika, Alasdair MacIntyre, etika vrlin, komunitarizem

SUMMARY

In moral philosophy is in focus the question of human activity, according to the possibilities of our knowledge of things as they are in reality. The link between the fields of epistemology, metaphysics and moral philosophy reveal ideas about where in each of these areas we can get additional insight and together we can form a picture of what drives us to explore. These are the ideas of good, justice and freedom. Author in the first part briefly presents them, as well as the field of moral philosophy and fundamental questions. In the field of contemporary moral philosophy author presents metaethical debates. In contemporary normative ethics he presents liberalism and communitarianism. Alasdair MacIntyre is presented as a critic of liberalism and liberal conception of the self and the universality of liberal moral philosophy. MacIntyre is a thinker of our time, whose criticism of the current state of moral philosophy, as well as criticism of various research approaches, touches on the one hand history of moral philosophy, language, moral philosophy, and on the other the evaluation of the individual and society, where individualism is the main stance. Author is seeking a response to individualism in narrative conception of the self, which outlines MacIntyre's moral philosophy. Moral philosophy, which is based on the ethics of virtues, shows author's thesis about universal approach to the problem of moral philosophy. The characteristics of MacIntyre's moral philosophy author discloses in the common points and differences with the liberal notion of a neutral state. Comparing MacIntyre with communitarianism, he reveals a different evaluation of the role of community. MacIntyre's virtue ethics proves to be an interesting guide of seeking a good life, which cannot be achieved in isolation, but only regarding life through the story you are telling yourself and is now associated with the life of the community.

Keywords: moral philosophy, criticism, Alasdair MacIntyre, virtue ethics, communitarianism

LITERATURA

Aristoteles, 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Avineri, Shlomo in de-Shalit, Avner. 2004. *Komunitarizem in individualizem*. Ljubljana: Sophia.

Berdjajev, Nikolaj. 1998. *O človekovi zaslužnosti in svobodi*. Celje: Mohorjeva družba.

Horton, John in Mendus, Susan. 1996. *After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.

Jamnik, Anton. 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.

Janžekovič, Janez. 1981. *Filozofski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.

Janžekovič, Janez. 1978. *Osnove spoznavoslovja in druge razprave*. Ljubljana: Delo.

Juhant, Janez. 2009. *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.

Juhant, Janez. 2003. *Človek v iskanju svoje podobe: filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.

Kymlicka, Will. 2005. *Sodobna politična filozofija: Uvod*. Ljubljana: Krtina.

MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Indiana: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair. 1993. *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

MacIntyre, Alasdair. 1996. A partial response to my Critics. V: John Horton in Susan Mendus, ur. *After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, 283-304. Cambridge: Polity Press.

MacIntyre, Alasdair. 2006. *Odkritje racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.

- MacIntyre, Alasdair. 2007. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Miščević, Nenad. 1993. *Na prizorišču sodobne etike*. V: Alasdair MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 267-296. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Moore, George Edward. 2000. *Principia ethica*. Ljubljana: Študentska založba
- Murphy, Mark C. 2009. *Alasdair Macintyre: Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pevc Rozman, Mateja. 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Potrč, Matjaž. 2004. *Dinamična filozofija*, Ljubljana: ZIFF.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 2011. *Pravičnost kot poštenost*. Reformulacija. Ljubljana: Krtina.
- Schmid, Tom. 2008. »Enakost in pravičnost.« *Socialno delo* 47, št. 1-2: 65-85.
- Solomon, David. 2009. MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy. V: Mark C. Murphy, ur. *Alasdair MacIntyre: Contemporary Philosophy in Focus*, 114-151. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sruk, Vlado. 1980. *Filozofsko izrazje in repertuarij*. Murska sobota: Pomurska založba.
- Strahovnik, Vojko. 2009. *Moralne sodbe, intuicija in moralna načela*. Velenje: IPAK.
- Stres, Anton. 1998. *Zgodovina novoveške filozofije*. Ljubljana: Družina.
- Stres, Anton. 1999. *Etika ali filozofija morale*. Ljubljana: Družina.
- Vorländer, Karl. 1968. *Zgodovina filozofije I*. Ljubljana: Slovenska matica.

Internetni viri:

Strahovnik, Vojko.2013. *Dimenzije metaetike*.

[Http://www2.arnes.si/~supmpotr/mt2013/1_Strahovnik_Dimenzije%20metaetike.pdf](http://www2.arnes.si/~supmpotr/mt2013/1_Strahovnik_Dimenzije%20metaetike.pdf)
(pridobljeno 1. 4. 2016)

Harman, Gilbert. 2012. *Moral relativism*.

[Https://www.princeton.edu/~harman/Papers/Moral_Relativism.pdf](https://www.princeton.edu/~harman/Papers/Moral_Relativism.pdf) (pridobljeno
1.4.2016)

Knight, Kelvin.2005. *Aristotelianism versus Communitarianism*.

http://www.analyse-und-kritik.net/2005-2/AK_Knight_2005.pdf (pridobljeno 1.4.2016)