ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 4, številka 1, 2000 · ISSN 1408-2969

IZ ZGODOVINE ETIKE

Philippa Foot

Vrline in hibe

prevedel Božidar Kante

Citiranje: Philippa Foot, »Vrline in hibe«, *Analiza: časopis za kritično misel* 4, št. 1 (2000): 45–58.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Philippa Foot
prevedel Božidar Kante

VRLINE IN HIBE*

I

Etiki, ki delujejo znotraj šole analitične filozofije, so presenetljivo dolgo zanemarjali vprašanje vrlin in hib. V skladu s potihem prevladujočim mnenjem naj preučevanje te teme ne bi sodilo k temeljnemu delu v etiki. Ker so si bili v tem edini filozofi kot Hume, Kant, Mill, G. E. Moore, W. D. Ross in H. A. Prichard, iz dela katerih izhaja velik del sodobne moralne filozofije, zanemarjanje nemara sploh ni presenetljivo. Kakorkoli že, stvari so se nedavno spremenile. V nekaj zadnjih desetletjih je temu vprašanju namenilo pozornost več filozofov; najbolj znana med njimi sta G. H. von Wright in Peter Geach. Von Wright je vrlinam posvetil celo – sploh ne površno – poglavje svoje knjige *The Varieties of Goodness*[1], ki je bila objavljena leta 1963, knjiga P. Geacha *The Virtues*[2] pa je izšla leta 1977. Medtem so o tej temi izšli številni zanimivi članki v revijah.

Navzlic tem sodobnim delom pa je pri obravnavanju vrlin in hib nemara najbolje seči nazaj do Aristotela in Akvinskega. Platon se mi je zdel manj koristen, saj v njegovem delu posamezne vrline in hibe niso tako jasno ali dosledno razločene. Vsekakor pa je gotovo, da najdemo najbolj sistematično razlago pri Aristotelu in v mešanici aristotelske in krščanske filozofije pri svetem Tomažu. Akvinski je na splošno – včasih celo heroično – sledil Aristotelu povsod tam, kjer je Aristotel imel svoje mnenje, kjer ima sam lastno mnenje, kot v primeru nauka o teoloških vrlinah, upanju in milosti, ter teocentričnega nauka o sreči, pa še vedno uporablja aristotelski okvir, kjer je to le mogoče: kot na primer tam, ko govori o sreči kot o končnem človekovem cilju. V etiki Akvinskega kajpada najdemo različne poudarke in nove prvine: stvari pogosto razdeluje veliko podrobneje, kot je to storil Aristotel, od njega pa se je mogoče naučiti veliko tistega, kar v Aristotelu manjka. Po mojem mnenju je *Summa Theologica* eden najboljših virov za moralno filozofijo; še več, mislim, da so etični spisi svetega Tomaža ravno tako koristni za ateista kot za vernika katoliške ali kake druge krščanske vere.

** Prevod je narejen po Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Blackwell, Oxford 1978, str. 1-18. – op. prev.

[1] G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (London, 1963).

[2] Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge, 1977).

Obstaja pa seveda neka manjša ovira, ki jo je treba preskočiti, ko se pri izgradnji teorije vrlin zatečemo po pomoč k Aristotelu in Akvinskemu, in sicer neujemanje med njuno in našo lastno terminologijo. Ko namreč govorimo o vrlinah, ne jemljemo za predmet vsega, kar je Aristotel imenoval *arete*, Akvinski pa *virtus*, in posledično tudi ne vsega, kar so tako poimenovali prevajalci njunih del. "Vrline" nam pomenijo moralne vrline, medtem ko se *arete* in *virtus* nanašajo tudi na veščine in celo na odličnosti spekulativnega uma, katerega področje je prej teorija kot praksa. Da bi bile stvari še bolj zapletene, naletimo pri prevodih iz grščine in latinščine na nekatere dispozicije, ki se imenujejo vrline, pa čeprav se razred vrlin, ki jih Aristotel imenuje *aretai ethikai*, Akvinski pa *virtutes morales*, ne ujema povsem z našim razredom moralnih vrlin. Za nas obstajajo štiri glavne moralne vrline: hrabrost, umerjenost, modrost in pravičnost. Toda Aristotel in Akvinski imenujeta le tri od teh vrlin moralne vrline; praktično modrost (Aristotelova *phronesis* in Akvinčeva *prudentia*) razvrščata med intelektualne vrline, čeravno opozarjata na tesno povezanost med praktično modrostjo in tistim, kar imenujeta moralne vrline. Včasih celo uporabljata *arete* in *virtus* zelo podobno, kakor mi uporabljamo "vrlino".

K Aristotelu in Akvinskemu se bom še vrnila, pravzaprav se bom nanju v tem članku kar pogosto sklicevala. Vendar pa naj za začetek navržem nekaj domnevno fragmentarnih opazk o pojmu moralne vrline, kakor jo razumemo danes.

Najprej, zdi se jasno, da so vrline na splošno dobrodejne. Človeškim bitjem se ne more dobro goditi brez njih. Nikomur se ne more dobro goditi, če nima hrabrosti in določene mere umerjenosti in modrosti, medtem ko so skupnosti, v katerih ni pravičnosti in dobrodelnosti, kvečjemu kraji bednega življenja, kot lepo kažeta primera, denimo, Rusije pod stalinističnim terorjem ali Sicilije pod mafijo. Zdaj pa se velja vprašati, kdo ima korist od vrlin, ali krepostnež ali pa tisti, ki ima opravka z njim? V primeru nekaterih vrlin se zdi odgovor jasen. Od hrabrosti, umerjenosti in modrosti imajo korist tako osebe s temi dispozicijami kot tudi drugi ljudje, moralne slabosti, kot so napuh, nečimrnost, posvetnost in pohlep pa škodijo tako njihovim imetnikom kot tudi drugim ljudem, čeravno nemara zlasti prvim. Toda kako je z vrlinama dobrodelnosti in pravičnosti? Ti dve neposredno zadevata blaginjo drugih in to, kar jim dolgujemo. Ker pa lahko vsaka od njiju od krepostnega človeka zahteva, da naj žrtvuje lasten interes, se lahko obe zdita škodljivi za svojega imetnika in koristni za druge. Ali to drži ali ne, je seveda predmet spora že vse od Platonovih časov ali celo še od prej. Razumno je domnevati, da se bo vsakdo v celoti gledano odrezal bolje, če bo dobrodelen in pravičen, to pa še ne pomeni, da se ne more zgoditi, da bo v določenih razmerah prisiljen žrtvovati vse za dobrodelnost ali pravičnost.

To pa ni edina težava v odnosu med vrlino in človekovim dobrim. Drugo nadvse težavno vprašanje zadeva odnos med pravičnostjo in splošnim dobrim. Pravičnost v širokem smislu, kakor je razumljena v razpravah o glavnih vrlinah in v tem

članku, ima opraviti s tem, do česar ima kdo pravico – s tem, kar mu dolgujemo v obliki nevmešavanja in pozitivnih storitev –, pravice pa so lahko pri zasledovanju splošnega dobrega v napoto. Tako se vsaj zdi avtorjem, ki zavračajo utilitaristične nauke. Omenjenega spora tu seveda ne bom razrešila, zato pa bom pravičnost obravnavala kot vrlino, ki je neodvisna od dobrodelnosti in zarisuje možno mejo temu, kar smemo storiti v njenem imenu.

Recimo torej, potem ko smo pustili nerešene probleme za seboj, da so vrline na splošno dobrodejne značilnosti, ki jih človeška bitja dejansko potrebujejo zaradi samih sebe in zaradi svojih tovarišev. S tem se kajpada nismo preveč približali definiciji vrline, saj obstajajo še mnoge druge človekove kvalitete, ki utegnejo biti podobno dobrodejne, denimo telesne značilnosti, kot sta zdravje in fizična moč, in pa mentalne sposobnosti spomina in koncentracije. Kaj je tisto, se velja vprašati, kar razlikuje vrline od takih stvari?

V prvem približku odgovora utegnemo reči, da je – medtem ko sta zdravje in moč odličnosti telesa, spomin in koncentracija pa odličnosti duha – volja tista, ki je dobra pri krepostnem človeku. Toda ta predlog je vreden le toliko kot pojasnitev, ki mu bo sledila. Kaj mislimo, ko rečemo, da sodi vrlina k volji?

Najprej lahko opazimo, da sodimo o človekovih moralnih dispozicijah na podlagi njegovih namer. Če stori nekaj nenamerno, je to dejanje za našo oceno vrline običajno nepomembno. To tezo je treba seveda prikrojiti, saj včasih o pomanjkanju vrline pričajo bolj pomanjkljivosti v izvedbi kot v nameri. To bo res, denimo, v primeru, ko ena oseba drugi škodi, ne da bi se tega zavedala, hkrati pa je sama kriva za svojo nevednost. V takih primerih bomo včasih odkrili vir nevednosti v nečem, kar ta oseba je ali ni storila v preteklosti. Dobrodelnost zahteva, da poskrbimo za to, da bi ugotovili, kako bi lahko pomagali tam, kjer bomo verjetno morali pomagati, zato je, denimo, z njo nezdružljivo, da se nam ne posreči ugotoviti, kdaj bi morali nuditi osnovno prvo pomoč. V zanimivi skupini primerov, za katere se zdi, da bo presoja o človekovih vrlinah v njih spet bolj odvisna od izvedbe kot pa od namere, pa sodbe ni mogoče preusmeriti na prejšnje namere. Včasih namreč komu uspe tam, kjer drugemu spodleti, ne toliko zaradi neke posebne razlike v njunem preteklem ravnanju kot zato, ker je njegovo srce drugje, dispozicija srca pa je del vrline.

Torej se zdi kar prav, če krivimo za moralni neuspeh nekatere globoko prestrašene in oslabljene ljudi, ki iskreno pravijo, da hočejo biti v pomoč, po drugi strani pa najdemo vrlino *par excellence* pri nekom, ki je voljan in sposoben delati dobro. John Hersey v svoji knjigi *A Single Pebble* opisuje takega človeka, ko pripoveduje zgodbo o reševanju iz deroče reke:

> "Moje občudovanje je najprej zbudil čudovito bliskovit odziv glavnega zasledovalca, njegova hipna zaskrbljenost, ko je zaslišal krik bolečine, in pa kako je kot iz zraka pričaral to, kar je bilo videti kot edina rešitev za ranje-

> nega dečka. Vendar pa je bilo v njegovem odzivu še nekaj več. Njegovo dejanje, ki ga ni mogel premleti v duhu, je izpričevalo globoko, nagonsko ljubezen do življenja, sočutje, optimizem, in to me je spravilo v dobro voljo ...”

Kar ta odlomek predlaga, je, da lahko presojamo o človekovi vrlini tako po njegovih najglobljih željah kot po njegovih namerah, to pa se lepo ujema z našo zamislijo, da se vrlina, kakršna je, denimo, velikodušnost, kaže tako v drži kot v dejanjih. Zadovoljstvo spričo sreče drugih je, tako mislimo, znamenje velikodušnega duha, majhne reakcije zadovoljstva in nezadovoljstva pa pogosto najzanesljivejše znamenje človekove moralne dispozicije.

Nič od tega ne kaže, da bi bilo narobe v vrlinah videti nekaj, kar sodi k volji. Kar v resnici kaže, je, da velja “voljo” tu razumeti v njenem najširšem smislu, ki zaobsega tako tisto, kar je žaželeno, kot ono, za čemer si prizadevamo.

Drugačen niz premislekov, premislekov v zvezi z vrlino modrosti, pa nas bo prisilil, da se odrečemo vsaki preprosti trditvi o odnosu med vrlino in voljo. Aristotel, kot rečeno, je uvrstil praktično modrost med intelektualne vrline, in medtem ko naša *modrost* ni povsem istovetna s *phronesis* ali *prudentia*, se utegne tudi zanjo zdeti, da sodi prej k intelektu kot k volji. Ali ni modrost povezana z vednostjo, in kako je lahko vednost stvar namere ali želje? Odgovor je, da ni, tako da imamo dober razlog, da o modrosti razmišljamo kot o intelektualni vrlini. Po drugi strani pa je modrost na poseben način povezana z voljo, saj se z njo ujema v več kot eni točki.

Da bi sestavili to precej zapleteno sliko, si moramo za trenutek oddahniti in se vprašati, kaj je tisto, kar mi sami razumemo pod modrostjo: kaj moder človek ve in kaj počne. Modrost, kakor jo vidim jaz, ima dva dela: moder človek pozna sredstva za doseganje določenih dobrih ciljev in ve, koliko so posamezni cilji vredni. Modrost je v prvem delu sorazmerno lahko razumljiva. Zdi se, da obstajajo določeni cilji, ki bolj kot v posamezne veščine, kakršni sta, denimo, medicina ali gradnja čolnov, sodijo v človekovo življenje nasploh, cilji, ki imajo opraviti s takimi stvarmi, kot so prijateljstvo, poroka, vzgajanje otrok ali izbira načina življenja. Prav tako se zdi, da vednost o tem, kako dobro početi te stvari, nekateri ljudje imajo, drugi pa ne. Tiste, ki to vednost imajo, imenujemo modre, medtem ko za one, ki jim ta manjka, pravimo, da nimajo modrosti. Modrost velja torej, pri tem sta vztrajala že Aristotel in Akvinski, postaviti nasproti pametnosti, kajti medtem ko je pametnost sposobnost, da se lotimo pravih korakov do kateregakoli cilja, se modrost nanaša zgolj na dobre cilje in zadeva človekovo življenje nasploh, manj pa cilje posameznih veščin.

K temu bi veljalo dodati, da k modrosti sodi le tisti del vednosti, ki je v dosegu vsakega običajnega odraslega človeškega bitja: vednost, ki jo lahko pridobi zgolj pameten človek ali nekdo, ki ima dostop do posebnega urjenja, ne šteje kot del

modrosti in ne bi štela kot tak, tudi če bi jo lahko uporabili za doseganje ciljev, za katero nam rabi tudi modrost. Zato je povsem napačno trditi, da modrost ne more biti moralna vrlina, ker da mora biti vrlina v dosegu vsakogar, ki si jo dejansko želi, nekateri ljudje pa so preveč neumni, da bi se kdaj koli otresli nevednosti celo glede najbolj temeljnih zadev človekovega življenja. Nekateri ljudje so modri, ne da bi bili sploh pametni ali dobro informirani: sprejemajo dobre odločitve in vedo, kot pravimo, "kako se stvarem streže".

Skratka, modrost je – v tistem, kar imenujemo njen prvi del – povezana z voljo na naslednje načine. Začnimo s tem, da predpostavlja dobre cilje: človek, ki je moder, ne le da ve, *kako* delati dobre stvari, denimo skrbeti za svoje otroke ali nuditi oporo osebi v težavah, temveč si jih mora tudi želeti storiti. V tem primeru pa je modrost, kolikor sestoji iz vednosti, ki si jo lahko vsakdo pridobi v teku običajnega življenja, na voljo vsakomur, ki si jo dejansko želi. Ali, kot pravi Akvinski, modrost sodi "k moči pod vodstvom volje".[3]

Drugi del modrosti, ki ima opraviti z vrednotami, je veliko težje opisati. Ideje, ki jih najdemo tu, so nenavadno zmuzljive, denimo misel, da so nekatera prizadevanja vredna več od drugih, ali pa misel, da so nekatere stvari v človekovem življenju trivialne, druge pa pomembne. Ker pa je smiselno reči, da zapravi večina ljudi pretežen del svojih življenj za vneto zasledovanje ciljev, ki so trivialni in nepomembni, pomembnega in trivialnega ne moremo opredeliti s pomočjo količine pozornosti, ki jo povprečen človek namenja različnim stvarem. Sama nisem še nikoli videla ali se bila zmožna domisliti resnične razlage tega pojava; in trdno sem prepričana, da bomo morali na popolno razlago modrosti in nekaterih drugih vrlin in hib počakati vse dotlej, dokler ta vrzel ne bo izpolnjena. Kar lahko opazimo, je, da je ena od stvari, ki jih moder človek ve, nespameten pa ne, da nas stvari, kot so družbeni položaj, bogastvo in dober sloves, stanejo preveč zdravja, prijateljstev ali družinskih vezi. Torej lahko rečemo, da se človek brez modrosti oklepa "napačnih vrednot" in da so hibe kot nečimrnost, posvetnost in pohlep na poseben način nezdružljive z modrostjo. Te hibe vedno vsebujejo neko zmotno sodbo, tako na primer nečimrn človek pripisuje občudovanju večji pomen, kot mu v resnici gre, medtem ko bo za posvetnega človeka dobro življenje polno bogastva in moči. Če privzamemo Aristotelovo razločevanje med človekom s šibko voljo (*akrates*), ki sledi zadovoljstvu, čeravno nekako ve, da tega ne bi smel početi, in razuzdanim človekom (*akolastos*), za katerega je življenje užitkov dobro življenje[4], lahko rečemo, da niso tovrstne moralne hibe nikoli povsem posledica "šibkosti volje". Res je, da človek lahko kritizira samega sebe zaradi lastne posvetnosti ali nečimrnosti ali ljubezni do denarja, a v tem primeru bodo predmet njegove kritike njegove lastne vrednote.

Modrost je treba v tem drugem delu torej delno opisati kot obliko razumevanja in

[3] Akvinski, *Summa Theologica*, 1a2ae Q.56 a.3.
[4] Aristotel, *Nikomahova etika*, še posebej 7. knjiga.

celo presoje, ker pa ima opraviti s človekovo predanostjo, opredeljuje tudi njegovo voljo.

Misel, da vrline sodijo k volji in da jih to pomaga razločiti od takih stvari, kot sta telesna moč ali intelektualna zmožnost, je torej preživela preizkus z vrlino modrosti, čeravno v precej zapleteni in nekoliko oslabljeni obliki. Ta misel se bo izkazala za koristno, če se obrnemo k drugemu pomembnemu razlikovanju, brez katerega ne gre, namreč razlikovanju med vrlinami in drugimi praktičnimi odličnostmi, kot so veščine in spretnosti.

Aristotela včasih obtožujejo – denimo von Wright –, da ni uvidel, kako različne so vrline od veščin ali spretnosti;[5] vendar dejansko najdemo – med mnogimi stvarmi, ki jih Aristotel in Akvinski povesta o tej razliki – pripombo, za katero se zdi, da sega v samo jedro problema. V primeru veščin in spretnosti, pravita, je hotena napaka bolj zaželena od nehotene, medtem ko je v primeru vrlin (tistega, kar imenujemo vrline) ravno obratno.[6] Zadnji del teze je v resnici precej težko tolmačiti, ker ni jasno, kaj mislita z nehoteno sprijenostjo. A tudi če to pustimo ob strani, imamo še vedno na voljo vse, kar je potrebno za razlikovanje veščin ali spretnosti od vrlin. Če, na primer, pomislimo na nekoga, ki hote naredi napako pri črkovanju (medtem ko piše po tabli z namenom, da bi pojasnil to posebno ugotovitev), vidimo, da to v ničemer ne okrni njegove veščine črkovalca: S "To sem storil hote" tovrstno obtožbo zlahka zavrne. Kar lahko na podlagi tega rečemo, ne da bi zato zašli v težave, je, da podobne obtožbe v primeru domnevnega pomanjkanja vrline ne moremo zavrniti na enak način. Če človek deluje nepravično, ali nedobrodelno, ali na strahopeten, ali na neumerjen način, ga "To sem storil hote" ne more v nobenem tolmačenju oprostiti krivde. Tako lahko rečemo, da vrlina ni – kot to velja za spretnost ali veščino – zgolj zmožnost: pritegniti mora tudi voljo.

II

Zdaj se bom posvetila drugi tezi o vrlinah, ki bi jo lahko izrazila, rekoč, da so vrline *korektivne*, saj vsaka stoji na točki, kjer obstaja nekakšna skušnjava, ki se ji velja upreti, ali pomanjkanje motivacije, ki jo velja nadoknaditi. Kakor pravi Aristotel, vrline so povezane s tem, kar je za ljudi težavno, in ugotovila bi rada, v kakšnem smislu je to res, potem pa se v luči tega, kar je bilo rečeno, lotila obravnave problema v Kantovi moralni filozofiji.

Najprej razmislimo o hrabrosti in umerjenosti. Aristotel in Akvinski sta ti dve vrlini postavila nasproti pravičnosti v naslednjem: pravičnost zadeva dejanja, hrabrost in umerjenost pa strasti.[7] S tem sta po vsemu sodeč hotela reči, da medtem ko se hraber človek ne boji nezmerno in umerjenega človeka ne muči nezmerna

[5] Von Wright, *The Varieties of Goodness*, 8. poglavje.

[6] Aristotel, *Nikomahova etika*, 1140b 22-25; Akvinski, *Summa Theologica*, 1a2ae Q.57 a.4.

[7] Aristotel, *Nikomahova etika*, 1106b 15 in 1129a 4. – Ta dva odlomka imata te implikacije, vendar pa je Akvinski v *Summa Theologica*, 1a2ae Q. 60 a.2, eksplicitnejši.

sla po ugodju, pa ideja pravičnosti ne vsebuje ustrezne zahteve po zmernosti v strasteh. To posebno razlago hrabrosti in umerjenosti je mogoče spodbijati rekoč, da človekovo hrabrost merimo z njegovimi dejanji in ne z nečim tako nenadzorljivim, kot je strah; in podobno, da za umerjenega človeka, ki mora tu in tam zavrniti užitke, velja, da mu jih ni treba *želeti* nič manj kot neumerjenemu človeku. Kakorkoli že (in o tem bomo več rekli kasneje), očitno je, da imata hrabrost in umerjenost opraviti s posebnimi izvori dejanja, s čimer pravičnost sploh ni povezana. Domala vsaka želja lahko človeka vodi k nepravičnim dejanjem, celo če ne izključimo niti želje, da bi pomagali prijatelju ali rešili življenje, medtem ko mora strahopetno dejanje vzbuditi strah ali želja po varnosti, dejanje neumerjenosti pa želja po uživanju, nemara celo želja po posebni vrsti užitkov, kamor sodijo užitki jedače in pijače ter užitki spolnosti. Če se zdaj spet vrnemo nazaj k ideji vrlin kot korektivov, lahko rečemo, da sta hrabrost in umerjenost vrlini samo zato, ker strah in želja po užitku delujeta kot skušnjavi. Pogosto je tako, da želimo zbežati ne le v primeru, ko je to pravilna odločitev, temveč tudi tedaj, ko bi morali trdno vztrajati. In užitka si ne želimo le v primeru, ko bi ga morali iskati, ampak tudi, ko ga ne bi smeli. Če bi bila človekova narava drugačna, ne bi bilo potrebe po korektivnih dispozicijah v nobenem od navedenih primerov, saj bi bila strah in užitek dobra vodnika za ravnanje v celotnem življenju. Tako Akvinski pravi o strasteh naslednje:

> "Lahko nas spodbudijo k nečemu, kar nasprotuje razumu, in zato potrebujemo nekakšno uzdo, ki jo imenujemo *umerjenost*. Ali pa nas zavoljo strahu pred nevarnostjo ali stiske odvrnejo od delovanja, ki ga narekuje razum. Takrat mora biti oseba neomajna in ne sme zbežati pred tistim, kar je prav; to pa imenujemo *hrabrost*."[8]

Kar velja za hrabrost in umerjenost, velja tudi za mnoge druge vrline: marljivost, denimo, je vrlina zgolj zato, ker je lenoba skušnjava; skromnost zato, ker so ljudje nagnjeni k temu, da o sebi sodijo predobro. Upanje je vrlina zato, ker je tudi obup skušnjava; lahko da nihče ne bi tarnal, kako je vse izgubljeno, dokler se ne bi na lastne oči prepričal, da je tako; in tedaj upanje ne bi bilo vrlina.

Vrlini, kot sta pravičnost in dobrodelnost, se v tem oziru nekoliko razlikujeta, ker jima ne ustreza nobena posamezna želja ali stremljenje, ki bi ju bilo treba nadzirati, temveč prej pomanjkanje motivacije; in ravno za njen dvig morata poskrbeti. Če bi bili ljudje blaginji drugih predani v enaki meri kot svoji lastni, potem dobrodelnost ne bi bila nič bolj splošna vrlina, kot je splošna vrlina ljubezen do samega sebe. In če bi ljudje skrbeli za pravice drugih v taki meri, kot skrbijo za svoje lastne, bi bila vrlina pravičnosti zaradi nadzora odveč, pravila, ki uravnavajo stvari, kot so pogodbe in obljube, pa bi bilo dovolj obelodaniti, podobno kot pravila igre, ki jo je vsakdo željan igrati.

[8] Akvinski, *Summa Theologica*, 1a 2ae Q.61 a.3.

V skladu s takim pojmovanjem vrlin in hib je vse odvisno od tega, kakšna je človekova narava, tradicionalen katalog z dvema vrstama dispozicij pa postane lahko razumljiv. Navzlic temu pa je lahko zgrešeno; vsak, kdor sprejema tezo, ki jo predlagam, se ima pravico vprašati, kje naj bi se pravzaprav nahajale skušnjave in pomanjkljivosti, ki so potrebne popravka. Prav mogoče je namreč, da teorija o človeški naravi, na katero se opira tradicionalni seznam vrlin in hib, preveč poudarja hedonistične in čutne impulze in ne upošteva v zadostni meri manj neposrednih nagnjenj, kot je želja biti prevaran in nezadovoljen, ali odpor do sprejemanja dobrin, ki nam jih ponuja življenje.

Zdaj bi moralo biti jasno, zakaj sem rekla, da je treba na vrline gledati kot na korektive, pokazati pa bi se moral tudi del tega, kar imamo v mislih, ko pravimo, da se vrline tičejo stvari, ki so za ljudi težavne. Nadaljnja uporaba te ideje pa je sporna in nas sama po sebi postavi pred naslednjo težavo: da smo nagnjeni k sprejetju sodbe, da težje ko človek krepostno ravna, več vrline kaže njegovo dobro ravnanje, to sodbo pa hkrati zavračamo. Po eni strani je namreč tam, kjer je še posebej težko delovati krepostno, potrebno veliko vrline, po drugi strani pa bi lahko dokazovali, da težave s krepostnim delovanjem nakazujejo, da agent ni popolnoma kreposten: po Aristotelu je uživanje v krepostnem dejanju znak resnične vrline, samoobvladovanje nekoga, ki se mu zdi vrlina težavna, pa zgolj druga najboljša možnost. Kako se torej odločiti v tem konfliktu? Kdo kaže največ hrabrosti: ta, ki želi zbežati, pa tega ne stori, ali tisti, ki si sploh ne želi zbežati? Kdo kaže največ dobrodelnosti: tisti, ki se mu zdi lahko narediti dobro drugih za svoj cilj, ali oni, ki se mu zdi to težko?

Gotovo je vsaj to, da nas misel, da so vrline korektivne, ne sili k relativiziranju vrlin glede na težave, s katerimi se soočajo posamezni ljudje. Ker imajo ljudje na splošno težave s spoprijemanjem z velikim nevarnostmi in zli, pa tudi z majhnimi, lahko imamo za hrabre tistih nekaj ljudi, ki – čeprav niso ne slepi in ne ravnodušni – ostanejo neustrašni celo v grozljivih okoliščinah. In kadar je kdo po naravi dobrodelen ali blag, je to vsaj del vrline, ki jo ima. Če naravna vrlina ne more veljati za vso vrlino, potem zato, ker bi bili lahko dispoziciji za blagost ali neustrašnost brez pravičnosti in modrosti katastrofalni, ter zato, ker se je treba teh vrlin naučiti, ne pa morda, ker bi se dalo naravno vrlino prelahko pridobiti. Dokazovala sem, da je v vrlinah mogoče videti korektive v razmerju do človeške narave nasploh, in ne, da bi morala biti z vsako vrlino povezane težave vsakogar in vseh ljudi.

Navzlic temu se mnogi nagibajo k stališču, da bi morala moralna pohvala veljati moralnim prizadevanjem in da kaže akterja tem manj moralno občudovati za storjena dobra dejanja, kolikor lažje se mu je zdelo biti kreposten. Dilemo je mogoče razrešiti šele, ko bomo prenehali o težavah, ki stojijo na poti krepostnemu ravnanju, govoriti, kakor da bi šlo za eno samo vrsto le-teh. Dejstvo je, da nekatere vrste težav dejansko nudijo priložnost za več vrline, medtem ko druge bolj opozar-

jajo na to, da je vrlina nepopolna.

Za ponazoritev te misli bom najprej obravnavala primer poštenega dejanja. Zamislimo si, da ima oseba priložnost krasti v okoliščinah, ko kraja moralno ni dovoljena, a se tega vzdrži. Zdaj pa si zastavimo naše staro vprašanje. Nekdo se težko vzdrži kraje, kdo drug pa ne: kdo kaže večjo vrlino v moralno zglednem ravnanju? V tem primeru ni težko videti, da je vsa razlika v tem, ali težava izvira iz okoliščin, kot, denimo, da je nekdo reven ali da je malo verjetno, da bo njegova kraja odkrita, ali pa iz nečesa, kar pripada njegovemu značaju. Dejstvo, da človeka daje *skušnjava*, da bi kradel, pove nekaj o njem, kar kaže določeno pomanjkanje poštenosti: za popolnoma poštenega človeka pravimo, da mu "nikoli ni prišlo na misel", kar pomeni, da kraja zanj nikoli ni bila realna možnost. Hkrati pa je zaradi dejstva, da je reven, priložnost bolj *vabljiva*, tovrstne težave pa prispevajo, da je pošteno dejanje še krepostnejše.

Podoben razloček je mogoče narediti med različnimi ovirami, ki so napoti dobrodelnemu dejanju. Nekatere okoliščine, na primer dejstvo, da je potrebna velika žrtev ali pa da je oseba, ki ji je treba pomagati, naš tekmec, so dobra priložnost za resno preverjanje dobrodelnosti. In vendar v tovrstnih okoliščinah več dobrodelnosti kaže človek, ki daje zlahka, kot pa tisti, ki se le stežka pripravi do tega. Dobrodelnost je vrlina vdanosti, sočutje do drugih, ki nam olajša nudenje pomoči, pa je sestavni del same vrline.

To so precej preprosti primeri, vendar zato še ne predpostavljam, da je vselej enostavno reči, kje velja potegniti ustrezno razmejitev. Kaj bi, na primer, veljalo reči o čustvu strahu kot oviri za delovanje? Kdo je bolj hraber, tisti, ki se bolj boji in kljub temu deluje, ali pa ta, ki je razmeroma neustrašen? Pri tem je treba upoštevati več stvari. Prvič, zdi se, da čustvo strahu ni nujni pogoj za izkazovanje hrabrosti; kdor zre v oči velikemu zlu, kot sta smrt ali poškodba, lahko izkaže hrabrost, čeravno se ne trese. Po drugi strani pa lahko priložnost za hrabrost ponudi celo iracionalni strah: če kdo boleha za klavstrofobijo ali vrtoglavico, utegnejo dejanja, ki za druge sploh ne bi bila hrabra, od njega zahtevati hrabrost. S tega vidika vsi strahovi torej ne bodo sodili prej k okoliščinam kot k značaju. Medtem ko na klavstrofobijo ali vrtoglavico ne gledamo kot na značilnost značaja, pa bi splošna bojazljivost to utegnila biti. Čeravno torej patološki strahovi niso rezultat naših izbir in vrednot, nekateri strahovi so taki. Kot dokaz o pomanjkanju hrabrosti štejejo vsi tisti strahovi, za katere mislimo, da jih moramo premagati; med njimi pa tvorijo poseben razred strahovi, v katerih se zrcali spoznanje, da je varnost precenjena.

Navzlic tovrstnim problemom, ki jih gotovo nisem v celoti razrešila, pa nam bosta tako razloček med različnimi vrstami ovir na poti h krepostnemu ravnanju kot splošna ideja, da so vrline korektivi, koristila pri iskanju rešitve za težavo, ki pesti Kantovo moralno filozofijo in ki je tesno povezana z vprašanji, o katerih smo raz-

pravljali v prejšnjih odstavkih. Kant se je v odlomku iz prvega razdelka *Utemeljitve k metafiziki nravi*, kot je znano, zapletel v vozel pri poskusu opredelitve tistih dejanj, ki imajo, kot pravi, "pozitivno moralno vrednost". Ko dokazuje, da imajo to vrednost zgolj dejanja, storjena iz čuta dolžnosti, primerja filantropa, ki "uživa, ko okrog sebe trosi srečo", z osebo, ki deluje iz spoštovanja dolžnosti, in pravi, da dejanja slednjega imajo moralno vrednost, dejanja prvega pa ne. Kantu so se zaradi tega nenavadnega nauka posmehovali, in res se zdi, da je nekaj narobe z njim, a dokler sami bolje ne pojasnimo ideje, s katero se ukvarja Kant, je posmeh nemara neumesten. Konec koncev se zdi, da ima prav, ko pravi, da so nekatera dejanja v skladu z dolžnostjo in da jih dolžnost celo zahteva, pa si kljub temu ne zaslužijo moralne hvale, kot denimo početje poštenega trgovca, ki trguje pošteno v razmerah, ko je to v njegovem interesu.

Prav tovrstni primeri so Kanta napeljali k temu čudnemu sklepu. V razpravi o dejanjih samoohranitve pa navede še nek drug primer: ta dejanja – običajno brez sleherne pozitivne moralne vrednosti – utegnejo tako vrednost imeti, pravi, če človek ohrani svoje življenje ne iz nagnjenja, temveč brez nagnjenja in iz čuta dolžnosti. Ali ni res, da dejanja samoohranitve običajno nimajo nobene moralne vrednosti, da pa jo včasih utegnejo imeti, in kako mi sami pojasnjujemo to dejstvo?

Vsakomur, ki se te teme loteva, izhajajoč iz premisleka o vrlinah, se rešitev brez oklevanja ponuja kar sama od sebe. Nekatera dejanja so v skladu z vrlino, ne da bi za svojo izvršitev zahtevala vrlino, medtem ko so druga hkrati v skladu z vrlino in pa taka, da kažejo na njeno imetje. Tako je Kantov trgovec deloval pošteno v razmerah, ko vrlina poštenosti ni nujna za pošteno trgovanje, in prav to je razlog, da njegovo dejanje ni imelo "pozitivne moralne vrednosti". Podobno velja, da skrb za lastno življenje, ki jo običajno kažemo, ko v povsem navadnem jutru pojemo svoj zajtrk in se na cesti izogibamo avtomobilom, ni nekaj, kar bi zahtevalo tako ali drugačno vrlino. Kot že rečeno, ljubezen do samega sebe ni splošna vrlina, kot sta, denimo, splošni vrlini dobrohotnost ali dobrodelnost, zakaj ljudje so na splošno dovolj privrženi svoji lastni blaginji. Kljub temu pa utegnemo v posebnih okoliščinah za ohranitev svojega življenja potrebovati vrline, kot so umerjenost, hrabrost, trdnost in upanje. Ali gre za okoliščine, v katerih smo dolžni ohraniti svoje lastno življenje? Včasih bo res tako, namreč kadar bi nas moralo od samouničenja odvrniti spoznanje, da to dolgujemo nekomu drugemu, in takrat utegnemo ravnati tako iz čuta dolžnosti. Vendar pa niso vsi primeri, v katerih dejanja samoohranitve kažejo vrlino, podobni temu. Človek lahko namreč izkazuje vsako od pravkar naštetih vrlin celo v primeru, ko sploh ne bo škodil drugim ljudem, če se bo ubil ali če mu bo spodletelo ohraniti svoje življenje. To tudi pojasnuje, zakaj utegne obstajati moralni vidik samomora, ki je neodvisen od tega, ali s samomorom naredimo škodo drugim ljudem ali ne. Ne da je samomor "vselej napačen", karkoli že to pomeni, temveč je samomor *včasih* v nasprotju z vrlinami,

kakršni sta hrabrost in upanje.

Vrnimo se zdaj h Kantovemu filantropu z mislijo, da imajo moralno vrednost tista dejanja, ki so v skladu z vrlino in ki obenem kažejo vrlino. Naenkrat vidimo, da so Kantove težave odpravljene, srečen filantrop pa je znova postavljen v položaj, ki mu gre. Kajti dobrodelnost je, kot smo rekli, vrlina tako vdanosti kot dejanja, sočutje, ki nam lajša dobrodelno delovanje, pa je del vrline. Človeka, ki deluje dobrodelno iz čuta dolžnosti, ne kaže podcenjevati, kljub temu pa je filantropist ta, ki najbolj izkazuje vrlino, in torej ta, ki mu pripada največja moralna vrednost. Določena podrobnost Kantove predstavitve primera vestnega filantropa pa bi lahko nagnila tehtnico na drugo stran. Kar v resnici pravi, je, da ni ta človek čutil nobenega sočutja in da ni užival v blaginji drugih, zato ker "je njegov duh zameglila globoka zaskrbljenost za njega samega", to pa so take okoliščine, ki povečujejo vrlino, potrebno za dobro delovanje.

III

Zgoraj sem dejanje s "pozitivno moralno vrednostjo" ali – kot bi lahko rekli – pozitivno dobro dejanje opredelila kot dejanje, ki je skladno z vrlino, se pravi, da ni v nasprotju z nobeno vrlino, poleg tega pa je vrlina potrebna za njegovo izvršitev. Doslej nisem ničesar rekla o primeru, ki ga ta formula izključuje, ko se namreč zdi, da je določeno dejanje, ki izkazuje eno vrlino, navzlic temu v nasprotju z drugo. S tem zadnjim opisom ne mislim na dve vrlini s tekmujočimi zahtevami, kakor če bi tisto, kar zahteva pravičnost, lahko navzlic temu zahtevala tudi dobrodelnost, ali na kaj podobnega, temveč prej na možnost, da bi se vrline, kot so hrabrost ali umerjenost ali marljivost, ki premagujejo posebno skušnjavo, lahko izkazovale v nespametnih ali podlih dejanjih. Je to nekaj, kar bi morali dopustiti, ali pa se lahko te vrline izkazujejo zgolj v dobrih ali neškodljivih dejanjih? Akvinski je v svoji definiciji vrline zapisal, da lahko vrline proizvedejo samo dobra dejanja in da so dispozicije, "ki jih nihče ne more uporabiti za nekaj slabega"[9], razen kadar jih obravnavamo kot predmete, kot v primeru, ko so predmet sovraštva ali napuha. Dandanes prevladuje drugačno mnenje. Večina avtorjev – edina izjema je Peter Geach – ne vidi nič spornega v stališču, da se lahko vrline včasih izkazujejo tudi v slabih dejanjih. Von Wright, denimo, govori o hrabrosti podleža, kot da bi bila to povsem neproblematična ideja, in večina ljudi sprejema kot nekaj samoumevnega, da lahko vrlini hrabrosti in umerjenosti pomagata slabemu človeku pri njegovih zlih dejanjih. Podobno se domneva, da dobrodelnost lahko vodi k slabemu ravnanju, kadar denimo nekdo počne nekaj, do česar nima pravice, vendar pa to počne zaradi prijatelja.

Določeni razlogi pa nam dajejo misliti, da stvar morda le ni tako preprosta. Ob domnevi, da človek, ki je pripravljen storiti neko nepravično dejanje, da bi s tem

[9] Akvinski, navedeno delo, 1a 2ae Q.56 a.5.

pomagal prijatelju ali povečal splošno dobro, deluje iz dobrodelnosti, in če deluje tako tudi tam, kjer pravičen človek ne bi, bi morali priznati, da ima nepravičen človek več dobrodelnosti kot pravičen. Toda ali ni res, da sodimo, da je oseba, ki ni pripravljena ravnati nepravično, lahko vseeno popolna v dobrodelnosti, kajti navsezadnje je vrlina opravila svoje celotno delo s tem, ko ga je spodbudila k izvršitvi dejanj, ki so dovoljena? In ali ni ideja nepravičnega dejanja, ki pa je kljub temu hrabro, bolj problematična, kot se utegne zdeti na prvi pogled? Vzemimo, na primer, da gre za podel umor, recimo umor, storjen iz koristoljubja ali pa z namenom, da bi odstranili neko neprijetno osebo, da pa je treba ta umor opraviti v vzemirljivih okoliščinah ali izpostavljajoč se resnični nevarnosti. Ali naj se zadovoljimo z ugotovitvijo, da je bilo tako dejanje dejanje hrabrosti oziroma da je šlo za hrabro dejanje? Ali je morilec, ki je gotovo ravnal drzno ali neustrašno, če je opravil umor, ravnal tudi hrabro? Nekateri vztrajajo na pritrdilnem odgovoru, le da radi preidejo k umoru zaradi vesti ali h kakemu drugemu dejanju, ki je sicer storjeno med podlim podjetjem, katerega neposredni izid pa je neškodljiv ali pozitivno dober. Skladno z njihovo hipotezo, da so slaba dejanja lahko hrabra dejanja ali dejanja iz hrabrosti, bi moral biti moj izvorni primer ravno tako dober.

Kaj naj rečemo o tem težavnem vprašanju? Nobenega dvoma ni, da morilec, ki je moril iz koristoljubja, *ni strahopetec*: nima še druge moralne hibe, ki bi utegnila zaznamovati kakega drugega podleža. To ni problematično, ker je jasno, da ena pomanjkljivost lahko nevtralizira drugo. Kot je pripomnil Akvinski: za slepega konja je bolje, če je počasen.[10] Seveda pa ne sledi, da je lahko podlo dejanje hrabro; čeprav radi rečemo, da je za tako dejanje "potrebna hrabrost", se zdi misel, da je hrabrost enako povezana tako z dobrimi kot slabimi dejanji, vendarle zgrešena.

En izhod iz omenjene težave bi bil v tem, da rečemo, da človek, ki je pripravljen zasledovati slabe cilje, sicer resda ima hrabrost in da se ta v njegovem dejanju tudi kaže, da pa hrabrost pri njem ni vrlina. Kasneje bom navedla nekaj primerov, ko bi to lahko bilo res, v omenjenem primeru pa se zdi, da ni tako. Če namreč morilec ne sledi dosledno slabim ciljem, bo njegova hrabrost pogosto imela dobre posledice; lahko mu omogoči, da stori mnogo neškodljivih ali pozitivno dobrih stvari zase ali za svojo družino in prijatelje. Na osnovi posameznega slabega dejanja bi le težko rekli, da hrabrost pri njem ni vrlina. Kljub temu pa je potrebno nekaj reči tudi o posameznem dejanju, da bi ga razlikovali od dejanja, ki ga lahko brez težav označimo za dejanje hrabrosti ali hrabro dejanje. Morda nam bo naslednja analogija pomagala videti, v čem se razlikujeta. Besede, kot je "hrabrost", bi lahko po podobnosti z besedami kot "strup", "topilo" in "koroziv", ki imenujejo lastnosti fizičnih stvari, razumeli kot oznake za sposobnosti človeških bitij. Sposobnost, ki jo označujejo besede za vrline, je sposobnost proizvajanja dobrih dejanj in dobrih želja. Toda strupi, topila in korozivi ne delujejo vedno na svoj

[10] *Ravno tam*, 1a 2ae Q.58 a.4.

značilen način in za vrline bi utegnilo veljati isto. Če je *S* (na primer arzen) strup, iz tega ne sledi, da *S* deluje kot strup povsod, kjer ga najdemo. Povsem naravno je priložnostno reči "*S* tu ne deluje kot strup", čeravno je *S* strup in je prav *S* tisti, ki tu deluje. Podobno velja, da hrabrost ne deluje kot vrlina, kadar morilec zlorabi svojo hrabrost, ki je vrlina, za slabe cilje. Ni presenetljivo, da odpor, ki smo ga nekateri čutili, ni veljal izrazu "hrabrost morilca" ali trditvi, da je bila za to, kar je storil, "potrebna hrabrost", temveč prej opisu tega dejanja kot dejanja hrabrosti ali hrabrega dejanja. Ni stvar v tem, da dejanja ne *bi mogli* tako opisati, temveč se nam zdi zato, ker pri hrabrosti tu ne zasledimo njenega značilnega delovanja, tak opis čuden.

V tem primeru smo obravnavali dejanje, v katerem hrabrost ni delovala kot vrlina, ne da bi sklepali, da hrabrosti v tem akterju na splošno ne uspeva delovati na značilen način. Tudi to je seveda mogoče. Če je nekdo hkrati zloben in neumno predrzen, se to utegne pripetiti hrabrosti, še lažje pa je najti primere splošne povezanosti z zlom, namesto z dobrim, v primeru nekaterih drugih vrlin. Vzemimo, na primer, da razmišljamo o nekom, ki je preveč marljiv ali preveč pripravljen odreči se ugodju, in da je ta poteza zanj značilna, ne pa nekaj, kar odkrijemo le ob posebni priložnosti. V tem primeru je vrlina marljivosti ali vrlina umerjenosti sistematično povezana prej s pomanjkljivim kot pa z dobrim ravnanjem; v obeh primerih lahko rečemo, da vrlina pri tem človeku ni delovala kot vrlina. Tako kot lahko v nekem okolju rečemo "*S* tu ni strup", čeravno *S* je strup in S je tu, bi lahko tudi za marljivost ali umerjenost dejali, da v določenih okoliščinah nista vrlini. In podobno bo veljalo, da v človeku, ki navadno zida grade v oblakih in se oprijema lažnih upov, upanje ne deluje kot vrlina in da lahko zato rečemo, da pri njem upanje ni vrlina.

V zadnjem odstavku razvita misel, da nima vsak človek, ki ima vrlino, nečesa, kar je vrlina pri njem, nam utegne pomagati pri pojasnitvi določenega nelagodja, ki ga včasih občutimo ob razpravah o vrlinah. Ni enostavno pokazati, kaj natančno je tu narobe, vendar pa ima opraviti z neskladjem med moralnimi ideali, za katere se zdi, da izhajajo iz našega govora o vrlinah, in moralnimi sodbami, ki jih v resnici oblikujemo. Bralca bi prejšnje strani utegnile napeljati k sklepu, da so v avtorici tega članka največ občudovanja vedno zbujali tisti ljudje, ki so imeli vse vrline, ki so bili tako modri kot umerjeni in hrabri, tako dobrodelni kot pravični. Včasih je res tako. Nekateri ljudje premorejo vse te vrline in zato jih ljubi in občuduje ves svet, kakor so ljubili in občudovali papeža Janeza XXIII. Dejstvo pa je, da mnogi med nami raje občudujejo ljudi, katerih kaotična življenja vsebujejo bore malo modrosti ali umerjenosti, kot pa tiste, ki te vrline imajo. Lahko da je to zgolj romantični nesmisel, a jaz mislim, da ni tako. Kajti medtem ko modrost vselej deluje kot vrlina, za njeno bližnjo sorodnico preudarnost to ne velja, prav preudarnost in ne modrost pa je tista, ki v veliki meri navdihuje previdna življenja. Preudarnost ni pri vsakomur nič bolj vrlina kot, denimo, marljivost, zakaj pri

mnogih ni nič drugega kot pretirana zaskrbljenost za varnost in lastnino ter odločenost, da se bodo izogibali ljudem ali razmeram, ki bi lahko prinesle težave; pri taki zadržanosti pa gre veliko dobrega v nič. Enako je z umerjenostjo. Neumerjenost je lahko nekaj groznega, kot kaže zgodba Henrika VIII, o katerem je Wolsey pripomnil, da se bo, "raje kot da bi se odrekel kateremu koli delu svoje volje ali apetita, izpostavil nevarnosti, da izgubi polovico svojega kraljestva". Navzlic temu pa umerjenost pri nekaterih ljudeh ni vrlina, ker je povezana z bojazljivostjo ali skopostjo v sprejemanju dobrih stvari. Najbolje bi bilo seveda živeti drzno, pa vendar ne nepreudarno ali neumerjeno, toda to se posreči le redkim.[11]

[11] Za pomoč pri oblikovanju stališč o tem predmetu se zahvaljujem prijateljem na mnogih univerzah, še zlasti Johnu Giulianu z UCLA, čigar neobjavljeno delo o enotnosti vrlin mi je bilo v veliko pomoč, in Rosalind Hursthouse, ki je komentirala vmesni osnutek besedila.