

---

## MacIntyreov pojam nesumljivosti

---

ZORAN KURELIĆ\*

### Sažetak

Autor piše o MacIntyreovoj uporabi pojma nesumljivosti u sferi filozofije politike. Prvi je pojam tako rabio Feyerabend, koji je nesumljivost stavio u temelj svoga relativističkog napada na liberalizam. MacIntyre se također koncentrira na kritiku liberalizma, no ne s anarhodadaističke, već s neoaristotelijansko-tomističke pozicije. Esej se sastoji od četiri kratka dijela: A) ukratko prikazuje MacIntyreovo razumijevanje pojma nesumljivosti u knjigama *After Virtue* i *Whose Justice? Which Rationality?*; B) uspoređuje MacIntyreova razmišljanja o odnosu nesumljivosti i prevođenja s Kuhnovim i Feyerabendovim rješenjima istog problema; C) prikazuje upotrebu nesumljivosti u knjizi *Three Rival Versions of Moral Enquiry*; D) pokušava vidjeti koliko je opasna MacIntyreova kritika kad se uperi protiv neuniverzalističkih liberala.

Ako je nesumljivost tradicija činjenica, postaje li sam dokaz nesumljivosti fatalan problem za liberale? Na to pitanje autor želi odgovoriti ovim tekstom.

### A.

U *After Virtue* MacIntyre pokušava izvesti složeni teoretski manevar. On želi pokazati ozbiljne moralne "defekte" modernog svijeta i istovremeno pronaći "racionalno i moralno održivo stajalište s kojeg je moguće prosuđivati i djelovati — te na osnovi kojeg je moguće procjenjivati različite, suparničke, heterogene moralne sheme, što se natječu za našu podršku".<sup>1</sup>

Nesumljivost igra značajnu ulogu u prvoj fazi MacIntyreove operacije — kritici modernog moralnog nereda. On piše o konceptualnoj nesumljivosti rivalskih argumenata koja moralni dogovor u našoj kulturi čini gotovo nemogućim. Šuvsremene rasprave o pravednosti, ratu ili abortusu su nedovršive stoga što su polazna stajališta sudionika u ovim diskusijama nesumljiva. Prava racionalna diskusija je nemoguća. Kada nečiji izbor djelovanja ne može biti racionalno opravdan drugima, tada on postaje puka osobna preferencija, a moralni argument srozava se na borbe suprot-

\*Zoran Kurelić, asistent na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu, na predmetu Politička filozofija.

<sup>1</sup>Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London, 1992., preface X.

stavljenih volja. Za MacIntyrea suvremena moralna situacija je zbrka, moralni — *anything goes*. Moralne prosudbe nisu ništa više do ekspresije preferencija. Nedostatak nadosobnih standarda otvara prostor emotivizmu.

MacIntyre očito želi zajednicu u kojoj će objektivni moralni sudovi biti mogući. On upotrebljava pojam nesumjerljivosti kako bi objasnio relativistički karakter moderne moralne bolesti. Nesumjerljivost je srž problema, a nikako rješenje. Citava otužna situacija je rezultat povijesnog neuspjeha prosvjetiteljstva, koje je bezuspješno pokušalo osigurati objektivne standarde.

MacIntyre vjeruje kako bi reinterpetirani Aristotel mogao biti rješenje. Na taj način koncept vrline ulazi u središte rasprave. Aristotelova solucija, u kojoj je podvojenost *physis-nomos* prevladana u polisu, zajednici utemeljenoj na *ethosu*, za MacIntyrea je neupotrebljiva. Ostvarenje ljudskog telosa u polisu shvaćenom kao prirodna ljudska zajednica metafizička je biologija, kaže MacIntyre. Postavlja se, međutim, pitanje, je li moguće izgraditi novi koherentni sustav bez tzv. metafizičke biologije i istovremeno ostati aristotelijanac? Upravo to pokušava MacIntyre. On mora nekako nadomjestiti polis i domisliti kontekst u kojem će biti moguće stjecanje vrline. MacIntyre to čini uz pomoć tri koncepta. Prvi je koncept prakse.

Praksa je "društveno uspostavljena kooperativna ljudska djelatnost", koja ima svoja unutarnja, interna dobra, kao npr. šah, slikarstvo ili arhitektura. Vrlina stečena u okviru određene prakse je ljudska kvaliteta koja omogućuje ostvarivanje internih dobara (npr. pobjeda u šahovskoj partiji). Ukoliko je naša praksa mučenje zatvorenika (što, naravno, nije MacIntyreov primjer) interna vrline te prakse bila bi mogućnost natjerivanja zatvorenika "da propjevaju" u relativno kratkom vremenu. Mučenje je praksa s dugom tradicijom i teško je povjerovati kako mučenje životinja ili biljaka može mučitelju osigurati jednako uzbuđenje i zadovoljstvo poput mučenja ljudi.

Drugi koncept koji MacIntyre predstavlja je narativno jedinstvo ljudskog života, koje nam pomaže pri razumijevanju nečijih akcija putem pronalaženja njihovih mjesta u vremenu. Prakse i praktičari imaju svoje naracije (*narratives*). Smrt, kraj jedne individualne naracije, baca novo svjetlo na problem. Jedan ostarjeli inkvizitor mogao bi povećati broj obrađenih vještica i heretika u nadi da će zbog toga u trenutku vlastite smrti izgledati bolje u očima boga, te pod stare dane zaraditi mjesto u raj.

Treći stupanj u izgradnji konteksta za stjecanje vrline je koncept tradicije. Ljudska bića ne žive svoje živote izolirano, njihove naracije se isprepliću. Nemoguće je težiti dobru i očitovati vrline kao izolirani individuum. Svi mi imamo naš posebni socijalni identitet, ističe MacIntyre, svi smo mi državljani nekih država ili članovi religioznih grupa. Mi smo pripadnici tradicija. Rad inkvizitora ili čuvara koncentracionog logora ima smisla samo kada je shvaćen iz perspektive određene (pripadajuće) religijske ili političke tradicije.

Problem je očigledan, dekontekstualizacija Aristotelove filozofije stvara mnoge poteškoće. Za Aristotela je blažen život onaj koji aktualizira ljudski telos u etičkoj zajednici polisu. Teško je odrediti i telos i vrlinu bez te zajednice. Zato MacIntyre mora redefinirati telos — "dobar život za čovjeka je onaj koji je proveden u traženju dobrog ljudskog života".<sup>2</sup> Čak

<sup>2</sup>Ibid., str. 216.

kad bi i prihvatili ovu "otvorenu" definiciju, to nam ne bi pomoglo pri odlučivanju koje prakse su vrijedne i kreposne (*virtuous*), a koje ne. Potrebni su nam moralni kodovi tradicija kako bi vrednovali prakse, pa ako i usvojimo MacIntyreovu operaciju u potpunosti, na kraju opet završavamo s još jednom novom tradicijom. Problem nije riješen, jer nam ni preradjeni Aristotel ne daje objektivne standarde za moralno prosuđivanje. Možda sustav funkcionira protiv emotivističke osobe, ali osnovni problem knjige ostavlja neriješenim.

Alasdair MacIntyre to, naravno, zna. "Obećao sam knjigu u kojoj ću pokušati reći oboje — što čini racionalnim djelovanje na jedan radije nego na drugi način i što čini racionalnim poticanje i obranu jedne koncepcije radije nego druge. Evo je."<sup>3</sup>

*Whose Justice? Which Rationality?* je knjiga koja čini upravo suprotno. Pojam nesumjerljivosti je ponovo u akciji, ali ovog puta ne primarno kao dio problema, već kao oružje kritike. Rezultati razmišljanja iz *After Virtue* promijenili su smjer MacIntyreova napada. Novi aristotelizam ne može ispuniti njegova očekivanja, jer je samo jedna od tradicija, no isti problem ima i liberalizam. Poteškoća s liberalizmom je u tome što se liberali pretvaraju da su nešto više od tradicije, piše MacIntyre. Liberalizam je potmak prosvjetiteljstva, što znači da pogrešno vjeruje kako je nešto kao objektivno racionalno opravdanje, neporecivo od strane bilo kojeg racionalnog pojedinca, moguće. Liberali vjeruju u neutralni, od tradicije neovisni standard racionalnosti. Vjeruje li MacIntyre u neovisnu racionalnost? On pokušava pokazati kako liberalizam ne može posjedovati nikakvu neutralnu ili objektivnu racionalnost, te da je zasnovan na specifičnom liberalnom razumijevanju dobra. Liberalizam, ističe MacIntyre, ne osigurava tradicijski neutralni temelj, već jednostavno pretvara različite koncepcije dobra u ekspresije preferencija. Konzekventno, kritika liberalizma i upotreba pojma nesumjerljivosti vode MacIntyreja zaključku da je "bilo kakva nada u otkrivanju standarda nezavisnih od tradicije prosuđivanja iluzorna".<sup>4</sup> Istovremeno, njegov pokušaj razjašnjenja moderne moralne zbrke pokazuje se jednako iluzornim. MacIntyre može pokazati kako različite tradicije posjeduju različite koncepte praktične racionalnosti i različita razumijevanja pravednosti; on može upotrebljavati nesumjerljivost u napadu na liberalizam, ali ga to dovoći blizu relativizmu i izgleda da tom činjenicom baš i nije oduševljen. On mora odgovoriti kako se različite tradicije uzajamno razumiju, te je li moguće promijeniti tradiciju? Jesmo li zaključani u svojim tradicijama? Odgovori na ova pitanja vode Kuhn i Feyerabendu.

<sup>3</sup>Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988., preface x.

<sup>4</sup>Ibid., str. 348.

## B.

U indeksu osoba na kraju *Whose Justice? Which Rationality?* Thomas Kuhn i Paul Feyerabend nisu spomenuti. To je začudujuće, jer su Kuhnova "paradigma" i MacIntyreova "tradicija" vrlo slične, a Feyerabendovo i MacIntyreovo razumijevanje prevođenja, gotovo su identični.

U sedamnaestom poglavlju *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre piše o racionalitetu tradicija.

U temelju tradicije nalazi se relevantni tekst koji pokazuje način i smjer rješavanja problema. Članovi određene zajednice (tradicije) vide i razumiju svijet iz perspektive fundamentalnog teksta. MacIntyre razlikuje tri stupnja u razvoju tradicije: prvi, u kojem centralni tekst nije doveden u pitanje, drugi, u kojem su uočene različite nepravilnosti, ali bez adekvatnog rješenja, te treći stupanj u kojem su problemi i nepravilnosti izazvali prevrednovanja i preformulacije koje za cilj imaju spašavanje izvornog temeljnog teksta. Tradicija se kroz vrijeme može razvijati i promijeniti. Ona može savladati probleme i iznaći nova rješenja, ali isto tako kriza tradicije može biti dugotrajna te izazvati radanje nove teorije. Nova teorija mora zadovoljiti tri zahtjeva, piše MacIntyre, prvo mora biti u stanju svladati probleme koji su izazvali krizu, drugo mora objasniti uzrok krize, i treće, nova teorija mora osigurati kontinuitet između stare i nove solucije. "Teza centralna za novu teoretsku i konceptualnu strukturu... nije izvediva iz ranije pozicije. Imaginativna konceptualna inovacija morat će se dogoditi".<sup>5</sup> Postavlja se, međutim, pitanje, ako nova ideja nudi esencijalno novi način rješavanja problema, kako će istovremeno osigurati kontinuitet? Kontinuitet se može osigurati retrospektivno, kaže MacIntyre. Povijest može biti ponovo napisana s pozicije nove teorije. Ali koja povijest? Povijest tradicije. Za MacIntyrea pojava nove teorije, rođene iz krize, ne vodi nužno revoluciji kuhnovskog tipa. Epistemološka kriza može izazvati tri različita ishoda: prvo, sudionici u tradiciji mogu početi shvaćati jezik rivalske teorije, drugo, kriza može prouzročiti dramatične obrate u okviru tradicije i treće, može se pojaviti nova tradicija.

Obrat u okviru tradicije je MacIntyreov novitet. On je spreman prebaciti Kuhnov način razmišljanja u sferu moralne filozofije, te koristiti nesumjerljivost u napadu na prosvjetiteljsku racionalnost, ali nije voljan preuzeti Kuhnovu kritiku pisanja povijesti znanosti s pozicije posljednje paradigme.

Kuhnova upotreba nesumjerljivosti je prvenstveno vertikalna, dok je MacIntyreova horizontalna. Kad Kuhn piše o nesumjerljivosti rivalskih paradigmi, kad koristi nesumjerljivost horizontalno, teško je zamijetiti razliku između njegove i MacIntyreove upotrebe pojma. Najbolji primjer za to je rasprava o prevođenju.

U pogovoru napisanom za drugo izdanje *Strukture znanstvenih revolucija* Kuhn razmatra problem koji se javlja u komunikaciji nesumjerljivih paradigmi kao problem prevođenja. Superiornost jedne teorije u odnosu na drugu ne može biti dokazana, stoga što debata ne može biti organizirana i dokaz se ne može pronaći. Sudionici u nesumjerljivim znanstveno-

<sup>5</sup>Ibid., str. 362.

istraživačkim programima govore različite jezike i zato se ne razumiju. Čak i kada koriste iste pojmove, oni imaju različita značenja. Nema neutralnog jezika (neutralnog algoritma). Sudionici u komunikacijskom slomu trebali bi se, drži Kuhn, doživjeti kao pripadnici različitih jezičnih zajednica, te uzajamno pokušati shvatiti i prevesti suparničke jezike-teorije. Potreba za prevodenjem uglavnom nastaje kad je paradigma u krizi. U prvom izdanju *The Structure of Scientific Revolutions* rješenje je bio *gestalt switch*; sedam godina kasnije Kuhn nudi "mekši" pristup, ali ne odustaje od nesumjerenosti. Prevesti teoriju na drugi jezik ne znači pronaći u vlastitoj odgovarajuće riječi ili pojmove, već upravo suprotno, prevodenje pretpostavlja skliznuće u (*slipping into*) drugu teoriju ili jezik. To skliznuće koje se naprosto dešava bez odluke pojedinca je *gestalt switch* sedam godina kasnije.

MacIntyre o problemu tradicije i prevodenja piše u devetnaestom poglavlju knjige *Whose Justice? Which Rationality?*. Citava rasprava neodoljivo podsjeća na Feyerabendovu diskusiju s Putnamom (*Farewell to Reason*). MacIntyre počinje s pojmom nesumjerenosti, koji prevodenje rečenicu po rečenicu čini nemogućim stoga što su kulture (svjetovi) iz kojih jezici dolaze različiti. Antropolog iz Londona ne može na engleski prevesti jezik neke daleke kulture ili plemena, no on može živjeti s članovima plemena (u okviru strane kulture) i pokušati shvatiti njihov svijet. Proces razumijevanja nije proces prevodenja, ističe MacIntyre, već više neka vrsta učenja drugog materinjeg jezika (*second first language*). Antropolog se treba transformirati u člana plemena. Proces učenja novog, radikalno drukčijeg jezika je kao proces inicijacije. MacIntyre drži da se jedino putem "poistovjećujuće konceptualne imaginacije" (*empathetic conceptual imagination*) mogu shvatiti druge tradicije. Poistovjećujuća konceptualna imaginacija čini kontakt među različitim tradicijama mogućim na isti način na koji to čini skliznuće u drugi jezik za Kuhna. Dijalog na "ničijoj zemlji", na neutralnom jeziku, nemoguć je zato što ničija zemlja i neutralni jezik ne postoje. Za MacIntyreca liberalizam je, dakle, nešto kao esperanto.

Možemo li reći da je MacIntyre kuhnovac? Očito on koristi filozofska rješenja iz *The Structure of Scientific Revolutions*, kako bi pokazao propast prosvjetiteljskog projekta; njegovo shvaćanje prevodenja i nesumjerenosti tradicija vrlo je blizu Kuhnu i Feyerabendu, ali odgovor na ovo pitanje ne može biti naprosto pozitivan, zato što je MacIntyre tomist i zato što nikako ne želi biti relativist.

Kuhn i Feyerabend optuženi su za relativizam i iracionalizam, jer je njihova upotreba pojma nesumjerenosti učinila pojam istine nevažnim. U njihovom slučaju bilo bi bolje govoriti o istinama. Povijest znanosti nije proces postupnog približavanja istini, a teorijski-neovisno rekonstruiranje "izvanjskog svijeta" je nemoguće.

MacIntyreov položaj je kompliciraniji. On je tomist koji koristi koncept nesumjerenosti, što znači da istovremeno prihvaća pluralitet nazora i vjeruje da je njegovo tradicijsko, tomističko shvaćanje istine ono pravo. On, dakle, mora pokazati kako njegova tradicija, koja ima jasnu koncepciju dobra i istine, omogućuje članovima tradicije superiornu startnu poziciju u komunikaciji s drugim tradicijama, liberalizmom i relativizmom. MacIntyre također mora objasniti kako je istovremeno moguće biti pravovjernik i slo-

bodoumni, u tradiciji utemeljeni mislilac. MacIntyre mora demonstrirati superiornost tomizma. On mora shvatiti rivalske tradicije putem poistovjećujuće konceptualne imaginacije, i objasniti suparnicima njihovim jezikom, gdje su im koncepti zastranili. Upravo to MacIntyre pokušava izvesti u knjizi *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

### C.

Tri suparničke verzije moralnog istraživanja su: Enciklopedija, Genealogija i Tradicija (deveto izdanje *Encyclopaedije Britanice*, Nietzscheovo djelo *Zur Genealogie der Moral* i enciklika Pape Leona XIII. *Acterni Patris* središnje su reference).

Deveto izdanje *Encyclopaedije Britanice* posebno je interesantno jer predstavlja onaj tip racionalnosti koji je MacIntyre u *Whose Justice? Which Rationality?* nazivao prosvjetiteljska racionalnost. Naravno, postoje razlike među racionalistima osamnaestoga i devetnaestoga stoljeća, ali duh racionalista je isti, pa se stoga ne mijenja ni MacIntyreova kritika.

Enciklopedijska racionalnost je tradicijski neovisna racionalnost. Biti racionalan znači biti oslobođen običaja i tutorstva izvanracionalnih autoriteta. Poput Kanta, britanski enciklopedisti drže da biti racionalan znači misliti svojom glavom, piše MacIntyre. Enciklopedisti isto tako vjeruju da istraživanje počinje od objektivnih činjenica "koje govore za sebe". Vjeru u objektivne činjenice, koje su nadtradicijske i nadparadigmatske, snažno je kritizirao Kuhn i to je bio prvi korak k nesumjerljivosti. U *Three Rival Versions of Moral Enquiry* MacIntyre to otvoreno priznaje. "Mi... smo naučili... od Thomasa Kuhna i ostalih da u odnosu na bilo koji tip istraživanja, postoje uvijek najmanje dva modela konceptualiziranja i karakteriziranja podataka koji konstituiraju njegov predmet".<sup>6</sup>

Druga važna karakteristika *Encyclopaedije* je vjera u progres, i to posebice u sferi morala i moralne filozofije. Sidgwick je tipičan primjer takvog razmišljanja. On je svoju metodu nazivao "etičkom znanosću" i vjerovao je da su koncepcije dužnosti i obveza s kraja devetnaestog stoljeća moralno i racionalno superiorne koncepciji tabua koja je egzistirala u primitivnim kulturama. Sidgwick je pišući o povijesti etike držao da je objektivna i neutralna promatrač, a činilo mu se da svjedoči napretku uma. Iz njegove perspektive Aristotel, Hobbes, Spinoza i Kant djelovali su kao stadiji u povijesnom razvoju etike. Sidgwick je, piše MacIntyre, dijelom arogantnu sljepoću ostalih urednika devetog izdanja *Encyclopaedije Britanice*, koji su zajednički svom moralu pripisivali univerzalnost, vjerujući da je oličjenje racionalnosti. Iz njihove perspektive *Encyclopaedia Britannica* predstavlja istinsko znanje koje bi trebalo zauzeti mjesto Biblije. *Encyclopaedia* ponavlja greške prosvjetiteljstva jer je u osnovi nasljednik prosvjetiteljstva. Uz to što vjeruju u progres i jasno razgraničenje istine i pukog uvjerenja (istina ovdje znači podudaranje prave teorije i objektivnog svijeta) enciklopedisti također drže da je bez ostatka moguće prevoditi druge jezike i teorije na njihov jezik.

<sup>6</sup>Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Duckworth, London, 1990., str. 17.

MacIntyre vjeruje da je Nietzscheova filozofija bila pokušaj bijega od ograničene unitarne racionalnosti enciklopedijskog tipa. Za Nietzschea i njegove sljedbenike (prvenstveno Foucaulta) um nije nezainteresiran, nad-personalan, univerzalan i objektivan, već je predstavnik posebnog interesa koji volju za moć prikriva iza volje za istinom. Nietzsche i drugi genealozi negiraju nešto tako kao istinu po sebi i odbacuju mogućnost posjedovanja neutralnog stajališta. Nema objektivne istine već samo istine s-ove-ili-one-pozicije. Genealozi inzistiraju na mnoštvu perspektiva s kojih i kroz koje se vidi i pojavljuje svijet.

Suprotstavljena gledišta *Encyclopaedije* i *Genealogije* za MacIntyrea su odličan primjer nesumjernihosti suparničkih verzija moralnog istraživanja, jer se ni na koji način ne daju svesti jedna na drugu. Za enciklopediste su genealozi iracionalni relativisti, a za genealoge su enciklopedisti zarobljeni u vlastitoj teoriji-poziciji, a da toga nisu svjesni. MacIntyre je uvjeren kako njegova tradicija (koju on zove Tradicija) pruža najbolja rješenja u međutradicijskim susretima i to zato što je otac Tradicije, Toma Akvinski, izveo kreativnu sintezu dva nesumjerljiva filozofska jezika. Toma je integrirao dvije tradicije — augustinovsku i aristotelijansku.

Augustinizam i aristotelizam imaju svoje vlastite standarde kojima procjenjuju istinu i umnost filozofskog istraživanja i ti standardi su, piše MacIntyre, nesumjernihosti (Aristotel je razmišljao o vječnosti svijeta, kršćanstvo inzistira na momentu kreacije; Aristotel nije vjerovao u postojanje nezavisne, nematerijalne individualne duše, kršćanstvo ističe besmrtnost duše; za Aristotela um je bio sposoban ostvariti spoznaju, za Augustina um sam po sebi nije bio sposoban za spoznaju; Aristotel je vidio istinu u odnosu uma i njegovih objekata, Augustin je vidio istinu u relaciji konačnih objekata i Boga). Uza sve to nije bilo neutralnog skupa standarda koji bi mogao posredovati između Augustina i Aristotela. Sukob augustinovaca i aristotelijanaca za MacIntyrea je klasičan primjer nesumjernihosti koji može razriješiti samo mislilac koji je u stanju rivalsku teoriju razumjeti kao svoju vlastitu; mislilac koji ne mora prevoditi da bi shvatio. Toma Akvinski prepoznao je i prevladao nesumjernihost Aristotela i Augustina.

Zanimljivo je da se Paul Feyerabend prvi put pojavljuje u knjizi u trenutku kad MacIntyre pokušava pokazati kako je Toma izmirio dvije suprotstavljene tradicije. MacIntyre bi želio pokazati grešku koju je navodno Feyerabend napravio u djelu *Protiv metode*. MacIntyre misli da Feyerabendova interpretacija Galileove pobjede nad aristotelijancima podcjenjuje "racionalne resurse" koji mogu biti osigurani u trenutku prelaza s jedne teorije na drugu. Feyerabendovo razumijevanje pogrešno je na tri načina. Prvo, Feyerabend, piše MacIntyre, ne vidi da je retrospektivno moguće uspostaviti racionalni kontinuitet između aristotelijanaca i Galileja (Galileo može naknadno objasniti probleme i poteškoće aristotelijanaca). Drugo, retrospektivno umovanje opravdava prospektivno umovanje koje stvara novu teoriju. Prospektivno umovanje je dijalektičko, istražujuće i inventivno; ono formulira hipoteze i kreće se prema novom skupu prvih principa. Prospektivno umovanje otkrio je Platon, prihvatio Aristotel, ali ga je ignorirao Feyerabend, misli MacIntyre. Treće, epistemološka kriza može izazvati potragu za novim racionalnim alternativama i, ističe MacIntyre, mogućnost učenja nesumjernihosti teorije iznutra, imaginativno, nikada ne smije biti otpisana. Isto tako moguće je razumjeti naš vlastiti sistem

(teoriju) s drugog stajališta i vidjeti je iz perspektive radikalno drukčijeg mišljenja. Toma je pozvao aristotelijance na razumijevanje i prosudbu njegova stajališta (integracije Aristotela i Augustina) na temelju njihovih (aristotelijanskih) standarda. Vjerovao je da će oni u tom procesu sagledati vlastitu i rivalsku poziciju i na kraju shvatiti superiornost Tomine teoretske fuzije.

Je li MacIntyreova kritika Feyerabenda korektna? Da je Feyerabend kojim slučajem rekao da se svaki prijelaz s jednog znanstvenog stajališta na drugo zbiva na isti način kao prijelaz s aristotelijanizma na Galileovu teoriju, MacIntyreova kritika bila bi djelomično korektna, no Feyerabend nikada nije nešto takvo tvrdio. Njegova interpretacija Galileovih znanstvenih dostignuća napisana je kako bi se pokazalo da Popperov pokušaj objašnjavanja znanosti i znanstvenog progresa, koji rješenje pronalazi u metodi falsifikacije, jednostavno ne funkcionira. Feyerabend je pokušao pokazati kako je Galileo povrijedio sva pravila propisana Popperovom metodom; zato se knjiga i zove *Protiv metode. Anything goes* (sve prolazi), bila je Feyerabendova solucija. Ako sve prolazi, tada prolazi i MacIntyreovo prospektivno umovanje, ali ne kao univerzalno pravilo.

Učenje drugog, nesumjerljivog jezika imaginativno, iznutra, potpuno je samorazumljivo za Feyerabenda i ne proturječi njegovoj "otvorenoj razmjeni" ("the open exchange"). Konačno, zašto bi retrospektivno razumijevanje bilo problem za Feyerabenda? On kaže da Aristotel ne može biti reduciran na Galilea, a ne da Galileo ne može razumjeti Aristotela.

Zašto je restrospektivno umovanje tako važno za MacIntyre? U *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre inzistira na mogućnosti uspostavljanja racionalnog kontinuiteta u okviru povijesti tradicije; u *Three Rival Versions of Moral Enquiry* on koristi isti manevar u trenutku kad pokušava objasniti veliku Tominu integraciju. Zašto je racionalni kontinuitet tako važan? Zato što je MacIntyre njegov dio. On pripada neoaristotelijanskoj-tomističkoj tradiciji i ne smije dopustiti da nesumjerljivost dovede u pitanje tezu da Aristotel, Toma Akvinski i MacIntyre pripadaju istom tipu moralnog istraživanja. On naziva svoje stajalište jednostavno Tradicijom. Ta tradicija ima povijest dužu od dvije tisuće godina. Bez retrospektivne racionalnosti imali bismo posla s tradicijama prije nego s Tradicijom. To čini MacIntyreovu poziciju složenom, jer on nesumjerljivost upotrebljava horizontalno kako bi kritizirao unitarni koncept racionalnosti *Encyclopaedije* i istodobno pokušava izbjeći vertikalnu nesumjerljivost kako bi osigurao kontinuitet vlastite tradicije. To je razlog zašto Kuhnova kritika ponovnog pisanja povijesti s pozicije posljednje paradigme ne može biti prihvaćena bez 'poboljšanja' (retrospektivnog racionalnog kontinuiteta). MacIntyre se ponaša kao kuhnovac u svom napadu na Sidgwicka, ali je posljednji mislilac Tradicije i želi sebe shvatiti kao nasljednika Aristotela i Akvinca. Isto tako, želio bi pokazati kako ih potpuno i istinski razumije.

Enciklopedija, Genealogija i Tradicija tri su potpuno različite, nesumjerljive verzije moralnog istraživanja, no znači li to da su podjednako dobre? MacIntyre pokušava pokazati kako Tradicija nudi mnogo bolja rješenja od druge dvije koncepcije. Tradicija je superiorna jer potiče na razumijevanje drugih teorijskih jezika iznutra, potiče na učenje drugog materinskog jezika. Tome je tako jer je Tradicija rezultat "dijalektičke sinteze", koja je integrirala dvije nesumjerljive tradicije (Augustina i Aristotela)

i to je čini otvorenijom i manje kratkovidnom od Genealogije i Enciklopedije. U kontekstu ovog eseja odnos Tradicije i Enciklopedije posebno je interesantan. Ima li nadmoć Tradicije političke konzekvencije?

Feyerabenda je u knjizi *Science in a Free Society* upotreba nesumjerljivosti u sferi filozofije politike odvela u prilično zbrkani multikulturalni relativizam s elementima liberalizma, koji je zahtijevao radikalnu promjenu institucija. U *Farewell to Reason* Feyerabend je od te pozicije odstupio i teoretski se približio Rortyju.

MacIntyreova kritika također ističe da je liberalizam samo jedna od tradicija, ali je teško vidjeti što bi bilo tomističko rješenje. U *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre piše: "Stajalište foruma moderne liberalne kulture pretpostavlja mogućnost zajedničkog jezika za sve govornike ili, u najmanju ruku, prevodivost bilo kojeg jezika u bilo koji drugi... stajalište moderne liberalne kulture pretpostavlja fikciju zajedničkih... univerzalnih standarda racionalnosti... u takvim se forumima sučeljavamo apstrahirani i deprivirani od osobnosti naših povijesti".<sup>7</sup> To bi značilo da su nam potrebni neki novi, neliberalni forumi, jer liberalni forumi nisu neutralni, ničija zemlja ne postoji, a istovremeno nekakvi forumi su neophodni. Suočen s tim problemom u *Science in a Free Society*, Feyerabend je konzekventno predložio promjenu institucija. Za njega je korak od znanstvene nesumjerljivosti do političkog relativizma bio prirodan. MacIntyre je započeo s kritikom arbitrarnosti i relativizma suvremene moralne rasprave, a nakon toga pokušao izbjeći relativističke konzekvencije vlastite kritike. Na kraju je završio kao sudionik u "diskusiji" nesumjerljivih verzija moralnog istraživanja.

Feyerabend je poduzeo neuspjeli napad na liberalne institucije; MacIntyre to nije ni pokušao.

#### D.

MacIntyre je mimo svoje vlastite volje postao jedna od najvećih zvijezda komunitarističke kritike liberalizma. Objekt te kritike u pravilu je bio Rawls, i to prvenstveno *Teorija pravednosti*. U kasnijoj fazi Rawls opsežno prerađuje originalnu teoriju i izbjegava (doduše, ne bez žrtava) kritiku komunitaraca. Kako stoji s pojmom nesumjerljivosti?

U eseju "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", Rawls se, naravno, ne bavi pojmom nesumjerljivosti, već istražuje koncept preklapajućeg konsenzusa, ali čini i nekoliko izrazito važnih distinkcija od kojih je distinkcija između racionalnog i razumnog u kontekstu rasprave o nesumjerljivosti najvažnija. Rawls, koji uvijek pred očima ima Ameriku, polazi od činjenice da u sredini u kojoj živi postoji mnoštvo religioznih, filozofijskih i moralnih doktrina. Osiguranje dominacije jedne od opsežnih doktrina (*comprehensive doctrine*), čak i Kantovog ili Millovog liberalizma, iziskivao bi opresivnu ulogu državne vlasti. Zato se Rawlsu potraga za preklapajućim konsenzusom utemeljenom na fundamentalnim vrijednostima većine politički aktivnog stanovništva, čini neminovnom. Razlikujući racionalno i razumno, Rawls je u poziciji koja mu omogućuje promišljanje

<sup>7</sup>*Whose Justice? Which Rationality?*, str. 400.

kooperacije racionalno nepomirljivih opsežnih doktrina. Nesumjerljive teorije i doktrine ne moraju se racionalno usuglasiti kako bi ljudi koji ih zastupaju razumno živjeli zajedno, ali svi bi trebali dijeliti fundamentalne intuitivne ideje demokratskog društva. Mrziti pluralizam znači mrziti ljudsku prirodu, piše Rawls. Pravednost kao poštenje, kao politička koncepcija pravednosti, različita je od opsežnih doktrina i zasnovana na fundamentalnim vrednotama demokratske tradicije, i to je razlog, vjeruje Rawls, zbog kojeg može osigurati preklapajući konsenzus. Koliko je djelotvorna MacIntyreova kritika liberalizma kad je usmjerimo protiv kasnog Rawlsa? Rawlsovo inzistiranje na toleranciji ne može funkcionirati kao obrana liberalizma od tvrdnje da u modernom društvu moralne doktrine bivaju srozane na razinu ekspresija preferencija, te da je "bolest" koju MacIntyre naziva "emotivizam" prisutna u današnjoj Americi, no najveći dio MacIntyreovog napada na liberale bio je koncentriran na prosvjetiteljsku racionalnost, te na neokantovsku univerzalnost i neutralnost. Brian Barry piše u svom eseju "The Light that Failed": "MacIntyre se ponovo oslanja na ideju da liberalizam mora u sebi sadržavati zahtjev da njegovi zaključci mogu biti izvedeni iz izvankontekstualnog pojma racionalnosti kao takvog". MacIntyreova kritika opasna je za one liberale koji ne žele priznati da imaju koncepciju dobra i koji vjeruju kako je liberalno društvo univerzalno i neutralno utjelovljenje racionalnosti. Za druge liberale (pogotovo kasnog Rawlsa i Rortyja) nije naročito pogubna.

Sada bi se zadnji put želio vratiti MacIntyreovom pojmu nesumjerljivosti. Ukratko ću prikazati dva primjera, prvi iz *After Virtue*, drugi iz *Whose Justice? Which Rationality?*

U *After Virtue* MacIntyre piše o raspravi dva ideal-tipska karaktera A i B. A posjeduje mali dućan i muči se kako bi uštedio dovoljno novca za kupovinu male kuće. Njegov projekt ugrožen je povećanjem poreza. B je socijalni radnik koji je šokiran arbitrarnošću i nejednakostima u distribuciji bogatstva, prihoda i šansi. On drži da su nejednakosti nepravedne i podržava redistributivni porezni sustav. Shvaćanje pravednosti Roberta Nozicka racionalna je artikulacija prve (A), a Rawlsova pravednost druge (B) pozicije. Oba argumenta logički su ispravna i racionalno koherentna, ali diskusija između Nozicka i Rawlsa ne može biti racionalno razriješena, jer su njihove pozicije nesumjerljive. Problem je tipičan za moderno društvo koje nema ustanovljeni način odlučivanja među nesumjerljivim moralnim argumentima.

U *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre čini važnu distinkciju između dobra kao efektivnosti ("good of effectiveness") i dobra kao odličnosti ("good of excellence"). Koncept dobra kao efektivnosti predstavlja Tucidid i sofisti. Za njih je pravednost reducirana na poštivanje pravila, prijateljstvo je izvor korisnosti, a politika primarno zaokupljena promocijom suparničkih interesa.

Predstavnici dobra kao odličnosti su Platon i Aristotel; pravednost je shvaćena kao mogućnost dodjeljivanja svakoj osobi onog što ona zaslužuje i tretman svakoga u skladu s njegovim ili njezinim zaslugama. Prijateljstvo je odnos uzajamnog poštovanja, a politika je usredotočena na dobro polisa. MacIntyre govori o "sistematskom i radikalnom neslaganju" među predstavnicima dobra kao efektivnosti i dobra kao odličnosti. Neslaganje je jednako veliko kao i razlika između Rawlsa i Nozicka, ako ne i veće, jer

za MacIntyreova sofisti su na izvjestan način prethodnici liberala. Moglo bi se reći da su radikalno različite pozicije odličnosti i efektivnosti nesumjerljive. Zašto MacIntyre nije to rekao?

Imam dvije primjedbe. Prva se tiče MacIntyreove upotrebe pojma nesumjerljivosti pri opisivanju diskusije Nozicka i Rawlsa. Izvorno se pojam koristio u situacijama kada direktno razumijevanje među doktrinama, teorijama i jezicima nije bilo moguće. Možemo govoriti o nesumjerljivosti Galilea i Aristotela, ili kemije i alkemije, zato što možemo govoriti o različitim svjetovima kemije i alkemije, o različitim horizontima razumijevanja. Sudionici u diskusiji moraju skliznuti u suparnički svijet kako bi stvarno shvatili o čemu se radi. Nozick i Rawls nemaju takvih problema. Nozick ne mora učiti *Teoriju pravednosti* kao drugi materinski jezik kako bi dokučio o čemu se radi u knjizi, a Rawls ne prakticira "poistovjećujuću konceptualnu imaginaciju" kada čita Nozickove radove. Oni žive u istom svijetu, u istoj zemlji, rade na istom univerzitetu i obojica govore engleski. Uzajamno se razumiju bez ikakvih problema, oni se jednostavno ne slažu.

Druga primjedba dolazi kao rezultat prve. Zašto MacIntyre nije konzistentan, zašto ne govori o nesumjerljivosti Platona i Aristotela, Hegela i Marxa, Sokrata i sofista? On nije na to spreman jer bi tada morao priznati kako nedovršive debate postoje u svim društvima i svim periodima ljudske povijesti. Konflikt između dobra kao efektivnosti i dobra kao odličnosti zbiva se u polisu, društvu koje ima zajedničku koncepciju društvenog dobra (*community's good*). U *Three Rival Versions of Moral Enquiry* MacIntyre piše o nesumjerljivosti između Aristotela i Augustina kako bi pokazao filozofsku briljantnost Tome, no isto bi se moglo reći za Kantovu integraciju racionalizma i empirizma. Konačno, zašto MacIntyre nije spreman priznati kako činjenica pluralizma i činjenica nesumjerljivosti imaju jednake političke konzekvencije? Zašto nije spreman prihvatiti distinkciju između razumnosti i racionalnosti?

Pojam nesumjerljivosti igra važnu ulogu u filozofiji znanosti, ali njegove političke konzekvencije nisu previše dramatične. MacIntyre i Feyerabend koriste nesumjerljivost kako bi kritizirali liberalnu neutralnost i univerzalizam, ali liberalizam o njima ne ovisi, posebno ne liberalizam koji je spreman priznati da je i on sam jedna od tradicija.

Zoran Kurelić

*MACINTYRE'S CONCEPT OF INCOMMENSURABILITY*

*Summary*

The author writes about MacIntyre's usage of the concept of incommensurability in the sphere of the philosophy of politics. The concept was first used by Feyerabend who based it his relativist attack on liberalism. MacIntyre also focuses on the criticism of liberalism, not from the anarchodadaist but from the neo-aristotelian-thomistic perspective. The essay consists of four short sections: section A gives a short review of MacIntyre's understanding of the concept of incommensurability in the books *After Virtue* and *Whose Justice? Which Rationality?* Section B compares MacIntyre's thinking about the incommensurability with Kuhn's and Feyerabend's solutions of the same problem. Section C describes the use of incommensurability in the book *Three Rival Versions of Moral Enquiry*; section D tries to see how dangerous MacIntyre's criticism is when directed at nonuniversalistic liberals. If incommensurability is a fact, does that make it an unsurmountable problem for liberals? This text is an attempt to answer that question.