

naraštaja treba žrtvovati u korist budućih, što treba odbaciti iz moralnih razloga.

U tekstu »O strukturi i sadržaju Platonova *Fedra*. Platonov *Fedar* kao polemički spis o teoriji odgoja«, Thurnher naglašuje da primjereno razumijevanje *Fedra* nije moguće bez odgovora na pitanje što taj dijalog čini cjelinom te se priklanja tumačenju koje kaže da je to kritičko razmatranje vrijednosti retorike. Podnaslov rada sadrži Thurnherovu formulaciju iste stvari, jer retorika je za Platona u svom navlastitom vidu umijeće vođenja duše.

Platonovo pitanje o ispravnosti imenâ (u *Kratilu*) pretpostavlja postojanje kriterija ispravnosti i neispravnosti jezika, dakle područje koje je očevidno samo po sebi bez posredovanja jezika. O tomu govori tekst »Otvorenost jezika. Istraživanje uz Humboldtovu tezu o jezičnom viđenju svijeta«. Thurnher zaključuje: »Upravo... prisnost u odnosu čovjeka, jezika i svijeta, odnosu koji treba zasnivati uvijek iznova, jest ono što po Humboldtovu povezuje sve jezike i viđenja svijeta u njihovoj individualnosti. Budući da ih uvažava, Humboldt ne povlači one konzekvencije za koje su drugi vjerovali da ih moraju povući iz njegove teze.«

Posljednji tekst nosi naslov »Jezik i svijet u Friedricha Nietzschea«. U njemu Thurnher jednim svojim djelom ponavlja neke teze iz prethodnog, a onda se zapučuje dalje u temu iz naslova. Thurnher se pita: kako na sam jezik povratno djeluje otkrivanje uvjeta nastanka jezika? Isprva se čini kako je Nietzscheu stalo do reformiranja jezika koje bi omogućilo jeziku da izražava čisto postojanje. Usporedivši Humboldtovu i Nietzscheovo shvaćanje jezika, Thurnher kod potonjeg uočava jedan paradoks. Nietzsche se s jedne strane stavlja na tlo romantičarske (dakle ne više platonovske) jezičke filozofije i usvaja njezinu relativističku misao o jezičnoj konstituciji uma, a s druge strane shvaća jezik na način platonovske tradicije i njome određene racionalne gramatike, uslijed čega mu jezik i gramatika ostaju sinonimi. »Čini se«, zaključuje Thurnher, »da je očuđenje jezika posljednja mogućnost kojom se autonomni intelekt, otuđen putem jezika, osvećuje samom jeziku«.

Riječ je o iznimno vrijednoj knjizi, iz koje se može jako puno naučiti. Već je pri letimičnom pregledu očito kako je autor rijetko dobar poznavatelj svih u knjizi obrađenih područja. Objavljivanje ovog hrvatskog prijevoda treba pozdraviti, jer Hrvatska se može pohvaliti obimnom i kvalitetnom recepcijom

Heideggerove misli (Sutlić, Petrović, Pejović...). Ovakvi prijevodi daju dodatni poticaj da se ta tradicija nastavi. Heidegger i danas, gotovo osamdeset godina od objavljivanja *Sein und Zeit*-a, obilježuje našu filozofsku situaciju više negoli i jedan drugi filozof. Ulaženje u dijalog s njime ostaje naša glavna zadaća, jer to znači i dijalog s cjelokupnom poviješću filozofije. Pristupačnost ovakvih prijevoda daje nadu i pouzdanje da ni Hrvatska neće iz tog dijaloga izostati.

**Vanja Brkljač**

### Philippa Foot

## Die Natur des Guten

S engleskog na njemački preveo  
Michael Reuter,  
Suhrkamp Verlag, Frankfurt am  
Main 2004., 162 str.

Neprijeporna je činjenica da se u drugoj polovici dvadesetog stoljeća probudio snažan interes za Aristotelovu etiku. U tom smislu pojedini filozofi govore o stanovitom »rearistotelizaciji« (*Realistotelisierung*) suvremene Etike.<sup>1</sup> Djelo američke autorice Philippe Foot *Natural Goodness*, odnosno prijevod na njemački jezik *Die Natur des Guten* (Narav dobra), vrijedno je pozornosti iz nekoliko razloga. Kao prvo, Foot pripada onom dijelu suvremenih anglosaksonskih filozofa koji u svojim etičkim diskursima snažno zagovaraju i promiču Aristotela, a s njime i novi smjer u okviru etike, naime tzv. »Virtue Ethics« (Etiku kreposti). Oslanjajući se tako na svog učitelja Aristotela, Foot se u knjizi *Die Natur des Guten* pita, može li i kod racionalnih bića – ljudi, pronaći neko prirodno, samo njima svojstveno dobro prema kojem bi se njihovi čini procjenjivali, kao što je to slučaj s ostalim živim bićima? Za hrast je tako npr. svojstveno, kaže Foot, da *mora* imati duboke korijene i za lavicu da se *mora* brinuti o svojoj mladunčadi donoseći im lovinu. Bez tih svojstava hrast ne bi bio dobar hrast, niti lavica dobra lavica. Odgovor na prethodno pitanje biva, dakle, potvrđan i Foot ga nalazi u praktičnoj racionalnosti, te dalje u 'krepostima', a

1

Usp. Otfried Höffe, »Aristoteles' universalistische Tugendethik«, u: Klaus P. Rippe und Peter Schaber (ur.), *Tugendethik*, Recklam, Stuttgart 1998., str. 42.

među njima posebno razboritosti. Nadalje, prijevod ove knjige na njemački ima svoje zasigurno dublje značenje osim pukog interesa njemačkog čitatelja za novim gibanjem u anglosaksonskoj moralnoj filozofiji. Naime, tematika »Etike kreposti«, osim svojih žestokih zagovornika (Elisabeth Anscombe, Peter Geach, Philipa Foot, Martha Nussbaum, Alasdair MacIntyre i dr.), naišla je isto tako i na kritičare, posebno u njemačkom govornom području, poput Martina Honeckera, Dagmar Borchers, Friedo Rickena, koji istoj posebno predbacuju slabosti u području primijenjene Etike (angewandete Ethik), odnosno nedostatak principa kad se radi o pitanjima bioetike, zaštite okoliša, etike vezane uz životinje itd. Za njih, naime, rješenja na ova pitanja u obliku principa bolje nudi Kantova etika, odnosno deontologizam. Za primijetiti je tako da Foot ne zastupa radikalnu teoriju »Etike kreposti«, koja bi isključivala Kantov deontologizam. Prijevodom *Natural Goodness* na njemački, autori njemačkog govornog područja dobili su pomirljivije tonove kada se radi o dilemi Kant ili Aristotel, tj. Etika principa ili Etika kreposti. Foot u njoj pokazuje da je za jednu *dobru* moralnu teoriju potrebno obadvoje, te da se ove dvije etike međusobno nadopunjuju. Karakter pojedinca, a time i ono što taj karakter sobom nosi – praktična racionalnost u kojoj se očituju kreposti – za jednu etičarku Kreposti kao što je Foot, jest važan u moralnoj prosudbi čina. Međutim, to nikako ne isključuje neki princip u smislu Kantove etike koji je neovisan o krepostima, tj. dispozicijama ljudske volje, kada se radi o istoj prosudbi čina. Za Foot će tako postojati čini koji su apsolutno u sebi nedopušteni, neovisno o karakteru i nakani pojedinca, ili o količini »štete« koju proizvode, kao npr. mučenje drugog ili samo-sakaćenje. U tom je smislu za primijetiti da Foot pripada redu moralnih filozofa što ih možemo označiti kao umjerene zastupnike Etike kreposti, za razliku od radikalnih, kakvi su npr. Elisabeth Anscombe ili pak Alasdair MacIntyre-a. Anscombe se tako u čuvenom članku »Modern Moral Philosophy« iz 1958. okreće potpuno protiv pojmova moralne obligacije, poput 'trebati' i 'morati', te općenito protiv pojmova Etike principa, te zagovarajući »čistu« Etiku kreposti poziva, kod moralne kvalifikacije, na upotrebu pojmova isključivo vezanih za ljudski karakter poput: primjereno-neprijemljeno, dobro-gnusno, častno-nečasno, razborito-nerazborito itd... Foot će tako, istina, u jednom dijelu svog razmatranja reći da ne vidi neku apsolutnu prednost deontoloških pojmova u odnosu na kre-

posne, ali ih neće niti isključivati kao suvišne. Štoviše, kada bude razmatrala pitanje praktične racionalnosti i u njoj razlog, tj. opravdanje za neko moralno djelovanje, Foot će govoriti o jednom krajnjem, »konačnom trebanju« (endgültiges Sollen) koje kao takvo više ne može biti dovedeno u pitanje kada se radi o krajnjem razlogu za neko djelo (str. 85).

Za napomenuti je, međutim, odmah u uvodu da se Foot u knjizi *Die Natur des Guten* ne bavi prvotno krepostima poput pravednosti, hrabrosti, umjerenosti i razboritosti, odnosno Etikom kreposti kao takvom i njezinim ontološkim statusom unutar etičkih teorija, kao što to čini u svojim ranijim djelima (poput *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*), nego pitanje kreposti kao naravnog i »nužnog« dobra pojedinaca nastoji staviti u jedan širi kontekst u kojem 'dobro' predstavlja naravno (nužno) svojstvo, a zlo naravni defekt. Na taj se način za nju pokazuju neka svojstva i djelovanja pojedinaca kao ona koja su po prirodi dobra, odnosno po prirodi loša, što ona označuje prirodnom kvalitetom, odnosno prirodnim defektom (str. 18). Kasnije će Foot ove pojmove prirodnog dobra, odnosno prirodnog zla, svesti pod pojam 'prirodne normativnosti' (natürliche Normativität). Tako, oslanjanjem većim dijelom na Aristotela i Akvinca, Foot sebi daje zadatak prebroditi ponor postavljen novovjekovnom filozofijom između *biti* i *trebati*. Dobro je prema njoj prirodna, a ne subjektivna kategorija, te tako analogno pripisivanje pojma dobra, odnosno lošeg kod živih bića (primjer s hrastom i lavicom) predstavlja za Foot obrazac pripisivanja istog i racionalnim bićima, tj. njihovu djelovanju koje, dakle, po prirodi može biti dobro ili loše.

U početnim razmatranjima Foot će tako ustvrditi: »Ja sam uvjerenja da vrednovanje ljudske volje i djelovanja ima istu pojmovnu strukturu kao i vrednovanje osobina i vlastitosti ostalih živih bića« (str. 19). Gdjejed postoji neko živo biće, može ga se promatrati pod kategorijom *ispravnog* i *neispravnog* (richtig und falsch). Utoliko i moralno djelovanje ima svoju objektivnu kategoriju, jer se oslanja na moralne sudove koji daju razlog i objektivni kriterij nekome djelovanju. Zbog toga se Foot odmah na početku svog djela obara na subjektivizam i sve ne-kognitivističke teorije koje prema njoj počivaju na osnovnoj zabludi, a ta jest da svi moralni sudovi ovisе i u načelu se temelje na osjećaju, subjektivnom uvjerenju te osobnom interesu pojedinca. Prema tim teorijama, moralni sudovi nemaju nikakvog objektivnog temelja, budući

da ovisе o subjektivnim nagnućima pojedinaца. Zbog toga, nadalje, prema subjektivizmu i ostalim ne-kognitivističkim teorijama, moralni sudovi u načelu ne mogu biti djelatno usmjerujući (*handlungsleitend*), tj. ne mogu dati dostatan i objektivni razlog, odnosno opravdanje za neko moralno djelovanje. Suprotno non-kognitivizmu, Foot će ustvrditi da moralni sudovi mogu biti djelatno usmjerujući te – služeći se Humeovom tvrdnjom da je moral bitno praktičan – polazi drugim putem nego Hume, tvrdeći »da je moralno djelovanje jedan dio praktičnog razuma« (str. 24). Upravo se na ovome mjestu Foot pokazuje kao »kreposna« zastupnica Etike kreposti. Naime, moralno djelovanje koje u osnovi ima moralnu odluku u svom velikom dijelu, ovisi i o ljudskoj volji, kojoj po prirodi pripadaju kreposti. Stoga djelovanje prema kreposti znači: prvotno prepoznati objektivno naravno dobro, u čemu nam pomaže krepost razboritosti, a onda imati dobar cilj to djelo i dovršiti. Cilj u ovome slučaju može biti neka druga krepost, kao npr. pravednost. Vratiti nekome dug pripada naravi stvari i to je dobro. To je, dakle, u sebi pravedno jer je dobro. Međutim, vratiti dug, a pritom načiniti veću moralnu štetu – nedopustivo je. Vratiti dug (u ovom slučaju udovoljiti zahtjevu pravednosti) znači pritom izabrati točno određen put i na taj način ostvariti neko dobro. Ovo u osnovi ima krepost razboritosti. S druge strane, da tim činom vraćanja duga ne bismo učinili neku drugu nepravdu, u tome nam pomaže krepost razboritosti.

I u četvrtom poglavlju vraća se Foot ponovno kreposti razboritosti pitajući se: »Što je to posebno u razboritosti da zapravo jedino na osnovi nje čovjek može iznaći dobre (opravdane) razloge za neko djelovanje« (str. 89). Zbog čega Foot pridaje toliku važnost kreposti razboritosti? Prema njoj, naime, pružanje pomoći, a što se obično promatra kao djelo, neće biti uvijek razborito. I stoga, slično kao MacIntyre u oslanjanju na Aristotela, Foot nikako ne prihvća tezu o istovremeno »dobrom« i »glupom« pojedincu. Tko je naime dobar, mora istovremeno težiti razboritosti, jer dobro bez razboritosti, tj. Pameti, može biti jednako štetno kao i pamet bez dobra. Štoviše, prema Aristotelu, netko ne može biti niti obilježen kao dobar ako isto-

vremeno ne posjeduje krepost razboritosti, budući da je za spoznaju dobra razboritost nužna.<sup>2</sup> Tako iznaći opravdane i dobre temelje, tj. razloge za neko moralno djelovanje može jedino onaj koji posjeduje krepost razboritosti. Utoliko se za Foot i očituje *praktična racionalnost* (praktische Rationalität) – naime, spoznaja moralnog dobra i njegovo objektivno priznavanje kao dovoljnog i opravdanog razloga za neko djelovanje; »Ako to nije praktična racionalnost... ja bih rado voljela znati što onda jest« (str. 28). Suprotno non-kognitivizmu, Foot želi u svojoj kritici pomiriti rascjep između moralnog suda, s jedne strane, te samog djelovanja, tj. razloga tog djelovanja, s druge. Moralni je sud vođen objektivnim kriterijima praktičnog razuma, za koje je razboritost od presudne važnosti, a ne osjećajima i nagnućima, te na taj način predstavlja dovoljan razlog, odnosno opravdanje nekog moralnog djelovanja. Jer djelovanje iz razloga, odlika je jedino razumnih bića, tj. ljudi. Utoliko ona, kako sama priznaje, ovim razmatranjem donosi jednu kognitivističku alternativu teorijama poput emotivizma, preskriptivizma, te ekspresivizma (str. 35). Stoga se pitanje, da li je moralnost s racionalnošću pomirljiva, za Foot, predstavlja kao suvišno i nepotrebno. Samojoj prirodi ljudskog djelovanja pripada to da je ono racionalno utemeljeno. Krepost razboritosti, dakako, tu igra prvotnu i nezamjenjivu ulogu. Ovom razmatranju o praktičnoj racionalnosti Foot se ponovno vraća u 4. poglavlju, gdje problem praktične racionalnosti povezuje s *kreposnim* djelovanjem, tj. djelovanjem po načelu jedne Etike kreposti.

Prema mom mišljenju, Foot upravo ovdje pokušava prebroditi problem i zamjerku koja se predbacuje jednoj 'čistoj' Etici kreposti. Prema, kako smo je mi nazvali, jednoj čistoj etici kreposti, moralno djelovanje mora biti vođeno ne prema principu ispravnog ili neispravnog, tj. dozvoljenog ili nedozvoljenog (Kant-deontologizam), nego prema teleološkom načelu (Aristotel-teleologija) – kakav pojedinac u konačnici iz tog djelovanja treba proizaći. To dalje znači da neko moralno djelo poprima kategoriju dobrog ili lošeg tek po svojoj posljedici – kakav karakter pojedinac pritom stvara, kakvom se idealu približava, odnosno jednostavno – kakav će pojedinac tim djelom postati (hrabar, razborit, pravedan

2.

Ovim se problemom Aristotel posebno bavi u VII knjizi svoje *Nikomahove etike*, prilikom čega pokazuje da je za spoznaju dobra bitno potrebna krepost razboritosti (*phronesis*). Utoliko će MacIntyre ustvrditi da je već Aristotel, za razliku od Kanta,

prebrodio rascjep između dobra i razboritosti, tj. između pojmova 'dobrog' i 'pametnog' kod pojedinca. Usp. Alasdair MacIntyre, *Za Vrlinom – studija o teoriji morala*, Kružak, Zagreb 2002., str. 166-167.

itd...). U traženju pomirenja između ove dvije, nasilno sukobljene, etičke teorije, Foot se tako pita: »Može li jedna objektivna teorija zaista dokazati da je 'biti zločinac' (čin koji nekog čovjeka čini zlim) i 'biti dobar čovjek' zaista nespojivo. Odgovor jest *da*« (str. 77). Upravo u tom odnosu, princip djelovanja i(li) karakter djelatelja, autorica se u četvrtom poglavlju na str. 100–101 pita o izvorima moralnosti te se, znakovito, u tom razmatranju oslanja na Akvinca. Izvor moralnosti ona tako, zajedno s Akvincem, promatra dvostruk: polazeći od samog djelovanja, tj. Čina, s jedne strane, te od djelatelja, s druge strane. Samome činu Akvinac pridaje veliku važnost u moralnom vrednovanju nekog djela i tom smislu čin kao takav, za razliku od zastupnika čiste Etike kreposti, bitno utječe na moralnost čina. I tu se upravo Foot pokazuje kao mlada »sestra« Tome Akvinskog. Parafrazirajući Tomu Akvinskog, ona ustvrđuje: »Jedan jedini defekt naime biva dovoljan da neko djelo bude loše. Da bi nešto bilo dobro, mora sa svih strana, tj. gledišta biti dobro. Dobro tako biva samo onda dobro kad ni u kojem pogledu nije loše« (str. 104).

Praktična racionalnost, dakle, omogućuje čovjeku doseći kriterije moralnosti, prepoznati što je to dobro a što loše, te na taj način daje »zaštitu« od emotivizma i svih non-kognitivističkih teorija. Praktična racionalnost, međutim, mora biti u svezi s krepostima, posebice razboritosti, jer o njoj ovisi na koji će način princip biti izveden. Autoričino razmatranje praktične racionalnosti u I., te ponovno vraćanje na istu temu u IV. poglavlju imalo je za cilj pružiti odgovor na staro-novo pitanje odnosa činjenice i vrijednosti, te dati okvire za osnovnu tezu same knjige – dobra kao naravne dispozicije i zla kao naravnog defekta. U tom smislu dobro, odnosno zlo nisu samo umjetno pripisane kategorije nekoj stvarnosti nego imaju i svoju činjeničnu vrijednost unutar konkretne stvarnosti, tj. bića.

U II. poglavlju knjige Foot postavlja temeljno pitanje odnosa činjenice i vrijednosti, te ustvrđuje da je »vrijednost kad se radi o ljudskom djelovanju, u konačnici, utemeljena u činjenici ljudskog života« (str. 42). Oslanjajući se tako pretežito na Aristotelovu teleologiju, Foot pokušava u nekoliko sljedećih poglavlja objasniti što bi trebao značiti pojam 'naravnog dobra' u odnosu prema čovjeku, te kako upravo tako prikazano dobro predstavlja i činjeničnu vrijednost, a zlo naravni, odnosno činjenični defekt. Aristotelovi teleološki iskazi, reći će Foot, imaju za cilj odgovor na pitanje: kakvu funkciju ima neko biće?, odnosno: čemu ono služi? Sve vrste tako

ispunjuju neku određenu svrhu i na taj način način posjeduju samo njima svojstvene, intrinzične kvalitete (pčele – med, hrast – korijenje, paun – lijepo perje), što ona označuje *prirodnom normativnošću*. Stoga svaka izjava o dotičnoj vrsti mora uzeti u obzir intrinzične kvalitete pojedinog bića, koje se prema Foot očituju i daju svesti na njezin razvoj, samoodržanje, te razmnažanje. Bitna kvaliteta i samim time 'dobro' već spomenutog hrasta jest određena kroz to da ima čvrsto korijenje; za hijenu i jelena da su brzi; za pčele da daju med, itd... Dakle, ono što autorica pod *prirodnom normativnošću* razumijeva tiče se bitnih svojstva pojedinih bića na osnovi kojih ona postoje i koja su njihova bitna dobra, a koja u konačnici postoje neovisno o ljudskim željama, htijenjima i interesima... Slično kao kod biljaka i životinja, koje u sebi uprisutnjuju njima svojstvene, intrinzične kvalitete, postoje tako i kod racionalnih bića, tj. Čovjeka, vlastitosti prema kojima ih (moralno) vrednujemo. Prigovor da ne stoji usporedba između biljaka i životinja, s jedne strane, i čovjeka, s druge, nije opravdan jer se u konačnici sve sa svačim na bilo koji način dade usporediti. Isti je, dakle, obrazac prema kojem pripisujemo pojmove ispravnog i neispravnog, dobrog i lošeg, bilo da se radi o biljkama, životinjama ili ljudima, prema Foot. U svakom pripisivanju dobra tragamo za naravnim, intrinzičnim dobrom. Kada se tako radi o čovjeku, te o pripisivanju pojmova moralnog dobra, odnosno zla, Foot ubacuje u igru pojam 'Volje', govoreći o kvaliteti i defektu iste, slično kao i kod ostalih živih bića. Tako Foot: »Značenje riječi 'dobro' ima jednako značenje bilo da se riječ (dobro) primjenjuje za dobro korijenje, ili za dobru dispoziciju ljudske volje« (str. 60). Ljudska volja, po kojoj se također procjenjuju ljudski čini, potpada pod pojam 'prirodnog normativiteta', a koji je autoričina osobna kovanica. U tom smislu, po naravi stvari, pripada jednom karakteru, tj. volji da bude prožeta krepostima. Nedostatak kreposti utječe na to kakav će pojedinac u moralnom djelu biti i predstavlja naravni defekt. Stoga, prema Foot, nije dovoljno samo činiti i djelovati po principu pravednosti već i biti pravedan. Princip se pravednosti tako, prema Foot, može izvršavati hladno i mehanički, ili iz osobnog uvjerenja ili pak ljubavi, a to ovome činu onda daje jednu sasvim drugu dimenziju (str. 135).

Činjenica ljudskog života, odnosno karaktera jest, dakle, ta da mu po naravi (karakteru) pripadaju kreposti, kao dobrom hrastu duboko korijenje, odnosno paunu lijepo perje. Kreposti su, prema Foot, preduvjet *sine qua non* moralnog djelovanja. Stoga su zadnja tri

poglavlja ovog djela posvećena upravo psihologiji moralnog djelovanja, odnosno u središte se stavlja pojedinac i njegov karakter. Tako u V. poglavlju »Što čini nekog čovjeka dobrim« (Was macht einen Menschen gut), Foot svoje razmatranje posvećuje krepostima, te pritom ponavlja već poznati prigovor etičara kreposti da su kreposti u povijesti filozofije, sve do 20. st., bile nepravedno zanezarene. Doduše, reći će Foot, »mnogi filozofi smatraju da samo četiri temeljne kreposti (hrabrost, pravednost, umjerenost i razboritost) pripadaju području moralnog, budući se direktno tiču moralne obveze, dok druge jednostavno ne« (str. 96). Međutim, moralnom redu pripadaju također i poroci poput razuzdanosti, tvrdokornosti, 'budalaštine' (Torheit), te posebice nerazboritosti. Svi se ovi poroci, kaže Foot, ne odnose na neke tjelesne ili duševne sklonosti, neovisno o našoj volji. Štoviše, oni itekako pripadaju redu moralnog, slobodno-voljnog, jer upravo predstavljaju propust u nečemu što se moralo učiniti, a nije, odnosno u nečemu na čemu se moralo (vlastiti karakter) raditi, a nije. U tom smislu autorica označuje ove poroke kao naravne defekte. Posebno je tako dojmljiv njezin primjer nerazboritosti kao naravnog defekta, te odgovornosti pojedinca zbog istoga. Foot, naime, opisuje jednu skandinavsku obitelj u II. svj. ratu kojoj je predan židovski dječak iz Praga u nadi da će tako biti spašen od nacista. Kad su nacisti zauzeli Norvešku, obitelj se osjećala »dužnom« ispuniti zahtjev nove vlasti, te je tako naivno predala dječaka misleći da čini neko dobro. Opravdanje da obitelj nije znala za namjeru nacista, ili pak uopće za koncentracijske logore, nikako ne stoji, s pravom utvrđuje Foot. Ljudi stalno moraju na sebi raditi da bi stjecali moralnu razboritost i mudrost, te na taj način što je više moguće izbjegavali opasnost moralne pogreške (a time i opravdavanja) proistekle iz moralnog neznanja (str. 99). Utoliko, dakle, dobro i razboritost, za Foot, idu uvijek zajedno. (Podsjećam na prethodno razmatranje 'glup' i 'dobar'.)

Posjedovanje kreposti kao naravnog dobra za pojedince, Foot promatra pod još jednim vidom, a to je Aristotelova eudaimonistička etika. Ne samo da kreposti predstavljaju neko »dužno« dobro za pojedince nego i stanovito blagostanje, tj. *dobrobit* i *radost* (das Wohl und Glück des Menschen). Autoričino promatranje čovjekove sreće i blagostanja izrazito je aristotelovsko i vezano je uz kreposti. Izvršavanje, tj. uprisutnjivanje kreposti za čovjeka znači biti u stanju blagostanja, tj. biti sretan. Foot tako i definira aristotelovski pojam eudaimonie kao »stanje proisteklo iz djelatnosti prema kreposti« (str. 129). Kre-

post je, dakle, bitan uvjet eudaimonie, tj. sreće pojedinca. Drukčije rečeno: samo onaj koji u svom životu živi i uprisutnjuje kreposti, te ujedno moralno na ispravan način djeluje, može istinski biti sretan. U tom će smislu ona ustvrditi da je istinska čovjekova sreća vezana uz takvo stanje koje a priori isključuje zlo. Na taj način pojam sreće Foot ne promatra u njezinu površinskom značenju ugone koju čovjek doživljava, npr., prilikom spolnog odnosa, hranom ili pićem, već kao *svjesno stanje* (Bewusstseinzustand) dubokog i istinskog zadovoljstva na moralnom dobru, te istovremenog rada na sebi. Utoliko i ova tri primjera (spolni odnos, hrana ili piće) mogu biti načini doživljavanja i ostvarivanja sreće, ako upravo po njima čovjek uprisutnjuje i ostvaruje kreposti. Iako ga izravno ne spominje, očito je da Foot pretpostavlja pojam ljudskog usavršavanja, tj. uzdizanja po krepostima što ga zastupnici Etike kreposti – kao npr. Anscombe – donose kao jedno od temeljnih argumenata za Etiku kreposti. Tako svjesno žrtvovati vlastiti život, odnosno sreću radi nekog većeg ideala – kao npr. spašavanja drugog – znači, usprkos prividnoj 'nesreći', doživjeti stanje istinske i duboke sreće, tj. zadovoljstva, a time i unutarnjeg osobnog rasta. Kao primjer, Foot spominje pisma njemačkih zatvorenika svojim suprugama, obiteljima i prijateljima, a koji su radi pružanja otpora nacističkom režimu čekali izvršenje smrtno kazne. Unutarnje zadovoljstvo i sreća što su ju ti ljudi iskazivali, te sigurnost u ono što čine, za Foot se pokazuju fascinirajućim. U tom se smislu posjedovanje kreposti čini i više nego važnim.

Kao i za svakog (moralnog) filozofa, tako i za Foot, Nietzsche se pokazuje kao poseban izazov. Zadnje poglavlje svoje knjige Foot posvećuje upravo njemu i njegovu, kako ga ona naziva, *amoralizmu* (Nietzsches Immoralismus). Foot vidi Nietzscheovu slabost, kako to dobro primjećuje Robert Spaemann, upravo tamo gdje se Nietzschea općenito smatra jakim – naime, u njegovoj Psihologiji i k tome u njegovu psihološkom Individualizmu.<sup>3</sup> Svoje razmatranje o Nietzscheu Foot počinje Trasimahovom tvrdnjom u Platonovoj *Državi*, da je pravednost u službi jačega, što zapravo već onda pokazuje stanoviti amoralizam. U ljudskom društvu moral, odnosno vrednovanje prema načelu dobra i zla, za Trasimaha nema nikakvog značenja, budući da društvo funkcionira i opstoji po načelu beskrupuloznih Individua koje u životu promiču

3

Robert Spaemann, »Wenn ein schlimmer Zufall des Lebens uns das Glück raubt«, u: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26. XI 2004., str. L 13.

i provode samo vlastiti interes. Pa i onda kada naizgled djeluju moralno dobro, kao npr. iz altruizma, pojedinci i tada, prema Trasi-mahu, bivaju vođeni vlastitim interesom ili pak slabošću. Sličnu formu amoralizma Foot pronalazi i kod Nietzschea. Srž Nietzscheova amoralizma sastoji se, prema autorici, u njegovu negiranju slobodne volje. Kad ljudi misle da djeluju dobro – tako Nietzsche – onda to nije ništa drugo nego djelovanje iz licemjerja, a što u temelju ima svijest osobne krivnje i manjkavosti. Licemjerje se očituje u vlastitu nepriznavanju da se moralno djeluje iz svijesti slabosti i manjkavosti. Takav moral Nietzsche označuje kao »moral iz sažaljenja« (Moral aus dem Mitleid), što je opet za njega samo dokaz da čovjek ne posjeduje slobodnu volju kad djeluje »moralno«. Njegova kritika, međutim, da čovjek ne posjeduje slobodnu volju, posebno kada se radi o moralu, ne stoji, kaže Foot. Naime, da bi to mogao tvrditi, »Nietzsche je morao dokazati da ne postoji razlika između neslobodnog i slobodnog čina. On to, međutim, nije dokazao« (str. 138). Ta se razlika, za Foot, pokazuje u većini slučajeva i više nego očitom. Na osnovi te tvrdnje – naime, da ne postoji slobodna volja – Nietzsche gradi čitav svoj amoralizam, tj. zahtjev za *prevrednovanjem* svih vrijednosti. U tom se smislu on posebno obara na kršćanski moral, koji označuje već spomenutim izrazom »moral iz sažaljenja«. On nije ništa drugo nego čovjekova težnjom za iskupljenjem. U tom je smislu *moral iz sažaljenja* Ni-

etzsche označio štetnim i nedostojnim za pojedinca (str. 141). Slično kao i za non-kognitiviste, moral je općenito za Nietzschea samo izričaj unutarnjih prisila, težnji i nagona. Utoliko za njega ne postoji neko objektivno, tj. naravno dobro. Međutim, njega, kako kaže Foot, pobija ono što ona označuje prirodnim normativitetom. Nekome, naime, pomoći nije nikakav izričaj slabosti, tj. manjkavosti, nego zahtjev dobra koje se u danom trenutku pred nas postavlja. Da milosrđe tako nije nikakva vrлина, nego izričaj ljudske slabosti, Foot drži kod Nietzschea prilično glupim, budući da svaki normalan čovjek u nesreći treba ljubav i pažnju (str. 142).

Kako u samom uvodu napomenusmo, knjiga Philippe Foot *Die Natur des Guten* predstavlja vrijedno štivo, pogotovu za analitičke filozofe morala njemačkog govornog područja. Iako to Foot izravno ne donosi, ipak je za primijetiti da ona u svojoj knjizi zastupa tezu ne o nadomještanju postojećih etičkih teorija jednom Etikom kreposti u njezinoj antičko-aristotelovskoj perspektivi – kao što je slučaj npr. sa MacIntyreom – nego tezu o stanovitom nadopunjavanju postojećih teorija upravo Etikom kreposti. Utoliko i djelo *Die Natur des Guten* pokazuje – a za odnos Etike kreposti i Etike principa – da je »Etika principa bez Etike kreposti kao kostur bez mesa, a Etika kreposti bez Etike principa kao meso bez kostura«.<sup>4</sup>

Stjepan Radić

4

Johannes Reiter, »Tugend als Lebenskunst«, u: Clemens Breuer (ur.), *Ethik der Tugenden*, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien 2000., str. 392.