

**Aleksandar Fatić**

## *ASKETSKA ETIKA KAO METODOLOŠKI EKLEKTIČKA ETIKA*

*APSTRAKT: Metodološke podele u etici imaju fundamentalne posledice kako na konceptualnom planu, tako i na planu praktične primenljivosti takvih etika. Te podele su rezultat preuzimanja širih teorijskih opredeljenja, ali istovremeno i rezultat senzibiliteta i onoga što se u hegelijanskoj tradiciji ponekad naziva «moralnim instinktima» pojedinca. Deontološki, konsekvencijalistički, vrlinski, razvojni i drugi metodološki modeli etika doveli su do multiplikovanja standarda etičkog mišljenja. Taj proces je bio filozofski i intelektualno plodan, ali je istovremeno proizveo bitne probleme u praktičnoj filozofiji, a pogotovo u primenjenim oblastima filozofije koje zahtevaju konkretan odnos između ključnih vrednosti kojima se neka etika rukovodi i specifičnih moralnih izazova kojima se osoba koja takvu etiku prihvata obraća.*

*Savremeno doba u svojoj prelomnosti istinski zahteva okretanje od metodološkog i konceptualnog redukcionizma i usvajanje sintetičkih modela mišljenja u etici. No pitanje koje se u tom kontekstu postavlja je koja vrsta konkretnih preskriptivnih etičkih modela koji već postoje može biti reinterpretirana ili razvijena sa potencijalom da zaista predstavlja metodološki sintetičku etiku.*

*U ovom tekstu se razmatra asketska etika, pre svega hrišćanska etika, kao dobar kandidat za jednu praktičnu etiku. U cilju osvetljavanja potencijala asketske etike da integriše elemente eudaimonističke etike i etike dužnosti, vrlinske etike, konsekvencijalističke i deontološke etike, na različitim nivoima, u tekstu se u fokus razmatranja postavljaju dva ključna i provokativna pitanja:*

*(1) U kojoj meri je asketska etika «negativna» i zasnovana na načelima odricanja, a u kojoj meri sadrži pozitivan dinamički sadržaj; da li se može razviti interpretacija asketske hrišćanske etike u kojoj bi ona bila sposobna da integriše pojam zadovoljstva u značenju «eudaimonia».*

*(2) Da li je asketska etika u stanju da generiše konkretna moralna pitanja koja bi sugerisala etičko opravdanje postupaka, a koja bi značenjski integrisala različite metode etičkog mišljenja (u minimalnom slučaju deontološko, konsekvencijalističko i vrlinsko etičko rasuđivanje).*

*Ukoliko bi ovo razmatranje pokazalo da asketska etika može da postigne oba navedena cilja, moglo bi se zaključiti da je ona dobar kandidat za jednu metodološki sintetičku etiku. To, naravno, ne bi podrazumevalo da je asketska etika jedina potencijalna takva etika, ali bi svakako omogućilo jedno šire razumevanje asketizma kao praktičnog načina razmišljanja o postizanju filozofski «dobrog života». Istovremeno, razmatranje karakteristika asketizma*

*kao metodološki eklektičke etike bi otvorilo jedan dodatni put formulisanju opštih kriterijuma koje praktična integrativna filozofija, a posebno etika, treba da ispuni da bi zadovoljila sintetičke zahteve prelomnog vremena.*

*KLJUČNE REČI: eklektička etika, etička metodologija, etika dužnosti, eudaimonistička etika, deontologija, konsekvencijalizam, vrlinska etika, razvojna etika, zadovoljstvo, «dobar život»..*

## 1. Određenje asketske etike

Asketska etika se može uverljivo definisati kao etika zasnovana na ideji o odricanju od satisfakcije. To odricanje je obično neposredno, i opravdava se bilo putem direktnog upućivanja ka dogmatskom religijskom sadržaju (odricanje kao pokazivanje ljubavi prema Bogu), bilo instrumentalno, kao optimalan način za postizanje određene vrste “dobrog života”. Asketska etika je dominantna vrsta religijske etike, uključujući i hrišćansku etiku. Ona se u zapadnoj filozofiji istorijski povezuje sa stoicizmom, koji je vršio značajan uticaj na formiranje praktične hrišćanske etike. Stoičko razumevanje asketizma bilo je instrumentalno: odricanje od neposrednih zadovoljstava i zadovoljavanja potreba koje nisu nužne omogućava drugu vrstu satisfakcija koje su važnije: postizanje životnog mira, odsustvo problema i gubitaka koji često slede aktivno traganje za zadovoljstvom, i ostvarenje kontinuiteta “dobrog života”.

Slična je, međutim, i koncepcija asketizma koja karakteriše epikurejsku etiku, za koju se, površno posmatrano, često tvrdi da je suprotna stoicizmu. Kao i Stoici, i Epikurejci su insistirali na specifičnom izboru satisfakcija, koje su, za razliku od Stoika, otvoreno nazivali “zadovoljstvima”, tvrdeći da je glavni kriterijum za životne izbore upravo “zadovoljstvo”. Međutim, ono što bismo danas nazvali utilitarističkom kalkulacijom održivog zadovoljstva dovela je Epikurejce do minimalističkog učenja o satisfakciji: oni su razlikovali “prirodne” i “nužne” potrebe, smatrajući da “mudar čovek” neće težiti da zadovoljava sve svoje prirodne potrebe, već samo one bez kojih život ne bi bio moguć, to jest nužne potrebe. Primera radi, Epikurejci su smatrali da je seks prirodna potreba, ali ne i nužna, i zagovarali su život u relativnom celibatu, kako bi se izbegla uznemirenja i problemi koji proističu iz aktivnog seksualnog života. Oni su smatrali da zadovoljstva koja proističu iz prijateljstva daleko prevazilaze seksualna zadovoljstva, uživanje u akumuliranju vlasti u društvu, ili učešću u javnom životu, pa su zagovarali povučen život u zatvorenoj zajednici prijatelja, i te principe su sprovodili u jednom kvazi-manastirskom kontekstu “Epikurejskog društva bašte”. Sam Epikur je umro u mukama od teške bolesti, ali je na samrti izjavio da je njegov život u ukupnom zbiru bio pun

zadovoljstava, uključujući i samu bolest, jer su “zadovoljstva razgovora sa prijateljima bila daleko veća od bolova telesne bolesti” (Inwood, 1985, Fatić, 2013a).

Stoga se može zaključiti da su obe glavne forme helenističke etike već bile asketske, te da je kasniji razvoj praktične hrišćanske etike predstavljao produbljivanje nasleđenog razumevanja asketizma kako iz stoicizma, tako i iz epikurejstva, imajući u vidu prostorno i vremensko prožimanje ove dve škole i dva etička učenja. Dakle, mogli bismo razumno tvrditi da je asketska etika u hrišćanskom kontekstu tekovina helenističke filozofije, prožeta hrišćanskom dogmom i učenjem o praktičnim uslovima za lično spasenje, a zasnovana, u sadržinskom smislu, na odricanju od neposredne satisfakcije kao uslovu za “dobar život”. Ova vrsta etike nije karakterisala pred-helenistički period, jer su dominantna shvatanja dobra i dobrog života bila obeležena refleksijama o hijerarhiji dobara, kao u Platonizmu, ili o hijerarhiji vrlina, kao kod Aristotela, sa idejom o pronalaženju optimalne količine zadovoljenja u svetlu ideala o postizanju viših, intelektualnih vrlina kao glavnom cilju filozofskog ili “ispitanog”, dobrog života. U tom smislu, postoji izvestan diskontinuitet između Platonizma i Aristotelovskog nasleđa s jedne strane, i prve pojave asketske ili minimalističke etike u Helenizmu.

Asketska etika ima brojne kasnije forme, ali će za naše razmatranje ovde biti dovoljan osnovni definišući okvir koji smo naveli, naime ideja o “dobrom životu” kao kontinuitetu održive satisfakcije koja podrazumeva uživanje u minimalističkim satisfakcijama i generalni stav odricanja od ekstremnih i neposrednih zadovoljstava u cilju postizanja mirnog kontinuiteta.

U prvom delu ovog teksta posmatraćemo *vrednosnu strukturu* asketske etike: u kojoj meri je ona “negativna”, to jest dokle u njoj seže norma „odricanja“, i da li takva etika uključuje i pozitivan dinamički (motivacioni) sadržaj koji nije zasnovan na odricanju, već na zadovoljstvu. Odnos između zadovoljstva i odricanja u asketskoj etici je, po našem uverenju, u hrišćanskoj etici nasleđen iz prividne suprotstavljenosti između stoičke i epikurejske etike, iako je u kontekstu hrišćanske etike, osim u radovima Pierre Gassendi-ja, nasleđe Epikurejstva bilo zapostavljeno (Spink, 1960). U prvom delu teksta napravićemo i iskorak u razmatranju same hrišćanske soteriološke dogme i razmotriti da li postoji perspektiva u kojoj je zadovoljstvo ne samo dopustiv, nego i *nužan* element hrišćanske soteriologije. Ovim razmatranjem će se, verujemo, pokazati da je hrišćanska etika vrednosno sintetička, to jest da ona sabira uzajamno naizgled nesaglasne vrednosti poput odricanja i zadovoljstva.

U drugom delu teksta ćemo proveriti da li asketska etika može biti eklektička (a time bar u izvesnom smislu i sintetička) *u metodološkom smislu*. Osnovno pitanje koje ćemo ovde postaviti je da li asketska etika može istovremeno, kroz pitanja koja otvara u praktičnoj primeni, zadovoljiti više osnovnih metodoloških etičkih kriterijuma: deontološki, konsekvencijalistički, i vrlinski. Drugim rečima,

pitanje koje ćemo postaviti u ovom drugom delu teksta je da li asketska etika može zasnovati jedan obuhvatan praktični životni moral, koji će istovremeno uključivati i deontološke principe, i konsekvencijalističko opravdanje, i odgovarajuće koncepcije vrline. Ukoliko je takva perspektiva posmatranja asketske etike mogućna i održiva, onda se može zaključiti da je asketska etika obuhvatna i metodološki eklektička, praktično primenljiva životna etika.

## 2. Odricanje od zadovoljstva u hrišćanskoj etici

Pitanje o ulozi koju zadovoljstvo igra u hrišćanskoj etici u bliskoj je vezi sa teorijskom debatom o odnosu između hrišćanske etike s jedne strane, i ukupne hrišćanske soteriologije, s druge strane. Centralno pitanje u ovoj debati je da li je, sa soteriološke, spasenjske tačke gledišta, pridržavanje normativnih postavki hrišćanske etike samo po sebi *dovoljan uslov* za spasenje. Na jednoj strani ove debate leži shvatanje, koje karakteriše pre svega protestantsku tradiciju, da je, u onoj meri u kojoj spasenje zavisi od ljudskog delovanja (ono takođe, nezavisno od ljudskog delovanja, zavisi presudno od Božje milosti i snishođenja), poštovanje moralnih normi koje proističu iz hrišćanske etike nužan i dovoljan uslov za spasenje. Karl Barth, na primer, opisuje uslove za spasenje kao “imitiranje Boga” od strane Hrišćana, koje se ogleda u njihovom poštovanju Božjih zapovesti (Barth, 1928; 1979; 1981; Parsons, 1987). Iz ovog shvatanja proizlazi da, uopšteno, dok god čovek živi životom hrišćanskih vrlina, on zadovoljava nužne i dovoljne uslove za spasenje.

Na drugoj strani debate je stav da poštovanje hrišćanske etike samo po sebi, iako nužan, nikako nije i dovoljan uslov za spasenje. Ovaj stav upućuje na zaključak da je moguće živeti savršeno hrišćanski moralan život, a ipak, sopstvenom krivicom, “promašiti cilj”, to jest ne uspeti u naporima usmerenim ka spasenju. Ovaj drugi stav je karakterističan za Pravoslavno i, u značajnoj meri, rimokatoličko bogoslovlje (Gustafson, 1978; Christensen, 1993; Popović, 1999).

Naša perspektiva u ovom tekstu nije bogoslovska, nego filozofska, ali su navedena dva stanovišta o ulozi hrišćanske etike u kontekstu hrišćanske soteriologije osnovni kontekst u kome ćemo se, po prirodi stvari, kretati. Ovoj osnovnoj debati ćemo se obratiti razmatranjem načina i mere u kojoj pojam zadovoljstva, ili, u jačem značenju, uživanja, koji je tradicionalno sastavni deo filozofskog razumevanja “dobrog života”, igra ulogu u asketskoj, hrišćanskoj eshatologiji. U ovom razmatranju ćemo pokazati da upravo analiza uloge zadovoljstva u hrišćanskoj etici daje i odgovor na navedenu dilemu o tome da li je etika za hrišćansku eshatologiju dovoljna za spasenje. Pokazaće se da je Hume-ova ideja o kultivisanju karaktera kao praktičnom procesu izgradnje pojedinačnih vrlina, kada se sagleda u hrišćan-

skom soteriološkom kontekstu, ključ za opisanu dilemu, i istovremeno putokaz ka razumevanju ključne uloge zadovoljstva kako u hrišćanskoj soteriologiji, tako i u hrišćanskoj etici. U tekstu ćemo argumentisati da uslovi za hrišćansko spasenje podrazumevaju kultivisanje specifičnog hrišćanskog *karaktera* kroz praktičnu izgradnju hrišćanskih vrlina, a da takav karakter podrazumeva ne samo kognitivne i voljne elemente, nego i specifičan *senzibilitet*, koji omogućava *nalaženje zadovoljstva* u samom praktikovanju vrlina kao konačnom uslovu za spasenje.

U programskom spisu praktične epikurejske etike, Epikurovim *Osnovnim mislima*, nalaze se i sledeći stavovi pod brojevima 1, 2, i 34:

1. Blaženo i večno (neprolazno) biće (božanstvo) ni samo nema nikakvu tegobu, niti opterećuje neko drugo biće tegobom. Zato ne zna ni za gnev ni za pristrasnost, jer sve to u sebi sadrži slabost.
2. Smrt za nas ne znači ništa, jer telo koje se rastvara ne oseća ništa. A što je bez osećanja to za nas nema nikakvog značenja.
34. Nepravdičnost sama po sebi nije nikakvo zlo, nego je zlo samo u posledicama, to jest u strahu da li će delo ostati skriveno od sudija koji su određeni da kažnjavaju (Laertije, 2003: 376, 379).

Ovi redovi jasno ukazuju na aspekte Epikurejstva koji su neprihvatljivi sa hrišćanske tačke gledišta, i zbog kojih je Epikurov savremenik Timon za njega izjavio: “Poslednji od filozofa prirode i nebestidniji došao je sa Samosa, sin jednog učitelja gramatike, najnevaspitaniji od svih” (Laertije, 2003: 338).

Upravo ovi stavovi bili su uzrok za interpretaciju epikurejske etike kao “hedonističke”, suštinski suprotstavljene stoičkom asketizmu.

Postoje, međutim, sasvim različiti aspekti Epikurejstva koji navode na ozbiljno preispitivanje stava o površnom “hedonizmu” epikurejske etike:

5. Nemoguće je živeti u zadovoljstvu a ne uživati mudro, dobro i pošteno; nemoguće je takođe živeti mudro, dobro i pravično a ne živeti u zadovoljstvu. Ko ne može tako živeti, tj. mudro, dobro i pravično, ne može živeti prijatno (Laertije, 2003: 376).
3. Granica veličine osećanja zadovoljstva je uklanjanje svega što izaziva bol. Jer tamo gde postoji zadovoljstvo, sve dok ono traje, tamo nema ni telesnoga bola ni duševnog bola, niti jednog i drugog (Laertije, 2003: 376).
15. Prirodno bogatstvo ima granice i lako se stiče; ali bogatstvo za kojim težimo u glupoj žudnji beži u beskraj (Laertije, 2003: 377).
19. Neograničeno vreme krije u sebi isto zadovoljstvo kao i ograničeno vreme ako granice zadovoljstva pravilno odmerimo razumom (Laertije, 2003: 378).

Već na prvi pogled postaje jasno da u *Osnovnim mislima* 5, 3, 15 i 19 praktično ništa nije u direktnoj suprotnosti sa osnovnim postulatima hrišćanske etike. Ovi i

mnogi drugi stavovi u epikurejskim spisima pokazuju da su Epikurejci bili vrlo daleko od zagovaranja neumerenog načina života. "Račun zadovoljstva" koji je od centralnog značaja za epikurejsku etiku, upućuje ka zaključku da tih, povučen život u grupi prijatelja, usredsređen na minimum "nužnih potreba", rezervisan čak i prema nekim od "prirodnih potreba", osigurava trajno zadovoljstvo koje je određeno pre svega kao odsustvo bola:

21. Ko poznaje granice života, zna da se lako može smoci sve što je potrebno da bi se uklonio bol zbog nemaštine i da se čitav život učini savršenim i potpunim. On više ne oseća nikakvu potrebu za stvarima koje sa sobom donose samo mučne i teške borbe (Laertije, 2003: 378).

27. Od svega onoga što nam mudrost stvara da bismo osigurali sreću kroz čitav život, najveća je stvar sticanje prijateljstva (Laertije, 2003: 379).

U praktičnom životu hrišćanskih crkava, koji je, uz uticaj osnovne dogme, oblikovao praktičnu hrišćansku etiku, sumnjičavost prema zadovoljstvu kao potencijalno problematičnom za postizanje hrišćanskih vrlina je u velikoj meri rezultat običajnosti, a manje konceptualna i logička posledica hrišćanske soteriologije. Dobar deo razloga za ovo običajno nasleđe leži u kantijanskom duhu moderne filozofske tradicije. Kantov stav, koji je obeležio celu jednu eru etičkog mišljenja, bio je da se puna moralna vrednost radnje ispoljava samo onda kada pojedinac čini moralno ispravan izbor isključivo iz osećaja moralne dužnosti, a ne zbog prijatnih osećanja koja mogu pratiti takav izbor. Drugim rečima, za Kanta, plemenitije je postupati moralno ispravno kada takvo delovanje izaziva odricanje i patnju, nego kada donosi zadovoljstvo i prijetnost. Ova vrsta logike susretala se sa ironičnim opaskama filozofa koji su se "izvinjavali što im je prijatno da čine dobro". Pokazaće se, međutim, da je kantovski apsolutizam dužnosti, uprkos prividnom slaganju, suštinski sasvim nekongruentan sa hrišćanskom soteriologijom.

### 3. Moralno zadovoljstvo i izgradnja karaktera

Ukoliko pretpostavimo da život u hrišćanskoj zajednici, koji nedri praktičnu hrišćansku etiku, podrazumeva izgradnju određenih karakternih osobina koje izdvajaju hrišćanina od nekoga ko to nije, onda je razumno pretpostaviti da osoba sa izgrađenim hrišćanskim karakterom ne bi bila indiferentna prema moralnim normama, već bi, postupajući ispravno osećala izvesno intelektualno zadovoljstvo. Slično tome, osoba sa devijantnim karakterom će osećati zadovoljstvo u kršenju moralnih normi, što je danas izvanredno dobro dokumentovana činjenica u psihologiji, sociologiji i posebno kriminologiji.

U stvari, u Hrišćanstvu postoje snažne dogmatske osnove koje sugerišu da spasenje uopšte nije moguće bez izgradnje moralnog karaktera, čak i ako čovek, primenom proste discipline na sebi, stalno postupa formalno moralno ispravno. Drugim rečima, postoje dogmatske, ali i predanjske, osnove za stav da izgradnja moralnog karaktera nije moguća bez razvijanja “moralnog senzibiliteta”, to jest sposobnosti da se razviju sklonosti ka moralno ispravnom delovanju, a samim tim i da se pri takvom delanju oseća “moralno zadovoljstvo”. Jedna posebno slikovita hrišćanske soteriološka doktrina koja ilustruje ovaj princip je “doktrina o mitarstvima” u sklopu Pravoslavnog predanja, koju su, između ostalih, izlagali Sv. Jovan Damaskin, Episkop Ignjatije Briančaninov i naš američki savremenik, otac Seraphim Rose.

Pod “mitarstvima” se podrazumeva serija iskušenja kroz koja duša prolazi neposredno po napuštanju tela posle smrti tela, a koja, na izvestan način, testiraju sklonosti duše. Svako iskušenje odnosi se na neku vrstu duševne strasti. Pošto smisao ovih iskušenja više nije da se, kao tokom života, pokaže snaga volje da se čovek odupre iskušenjima, jer duša posle smrti više ne može sagrešiti, njihov smisao je da ispitaju hrišćanski karakter, uključujući i senzibilitet (“sklonosti duše”) koji je hrišćanin izgradio tokom života. To znači da je moguće živeti potpuno hrišćanski moralan život primenom discipline i kontrole svojih poriva, ali istovremeno zadržati “sklonosti duše” koje nisu u skladu sa hrišćanskim vrlinama. Posle smrti, mitarstva testiraju ovaj poslednji stepen usavršavanja, i samo oni hrišćani koji su kultivisali senzibilitet koji zadovoljstvo nalazi u vrlinama, a ne u porocima, zaslužuju Carstvo Nebesko.

U petoj pesmi molitvenog kanona Bogorodici koju o. Rose pripisuje Sv. Jovanu Damaskinu, između ostalog se kaže: “Podaj mi, Vladičice, da bez tuge prođem pored mislenih tirana i hordi mučitelja u vazduhu, da bih Tebi, pozdravljenoj radosno od Anđela, i ja radosno uskliknuo: Raduj se, svim ljudima nado nepostidna!” (Rose, 1994: 252). ”

Sv. Makarije Egipatski, osnivač monaštva, kaže:

Kada ljudska duša napusti telo, dešava se velika misterija. Ukoliko je duša sklona gresima, pojavljuju se grupe demona i otpalih anđela, te snage tame preotimaju dušu i čvrsto je drže na svojoj strani. Niko ne bi trebalo da se iznenadi zbog ovoga. Ako se, živeći u ovom svetu, čovek njima potčinjavao i činio sebe njihovim robom, utoliko više je, posle smrti, on u njihovoj vlasti. (...) Poput poreznika koji sede u uskim prolazima i otimaju od prolaznika, tako i demoni prate duše i otimaju ih: a kada duša napusti telo, *ako nije savršeno pročišćena*, demoni joj ne dopuštaju da se uzdigne do Nebeskih Naselja u susret svome Gospodu, već ih vazdušni demoni vuku nadole” (Chrysostomos et al., 1988, prevod i naglasak autora).

U rečima Sv. Makarija posebno je značajno pominjanje “savršenog pročišćenja duše”, koje očigledno upućuje na pročišćenje sklonosti, a ne samo na ispravno delovanje u kantovskom smislu.

Jedan od najpoznatijih opisa mitarstva pripisuje se Sv. Teodori Solunskoj, i uključuje sledeća iskušenja posle smrti, po rastućoj težini koja odgovara ozbiljnosti odgovarajućeg greha: (1) gnev, (2) laž, (3) osuđivanje drugih i kleveta, (4) proždrljivost, (5) lenjost, (6) krađa, (7) ljubav prema novcu, (8) zelenašenje, 9) nepravednost, (10) zavist, (11) ponositost, (12) zlovoljnost i zameranje drugima, (13) bezobzirnost, (14) ubistvo, (15) bavljenje magijom, gatanjem, trovanje i bacanje kletvi, (16) blud, (17) bračna nevernost, (18) sodomija, (19) jeres, i (20) okrutnost i nedostatak saosećanja (Panteleimon, 1996).

Zanimljivo je razmotriti hijerarhiju iskušenja i grehova po stepenu ozbiljnosti prema Sv. Teodori: najteži greh je nedostatak hrišćanske ljubavi i saosećanja, teži i od tradicionalno shvaćenih najozbiljnijih grehova kao što su jeres ili ubistvo. Iz doktrine o mitarstvima se jasno može videti vrednosna struktura hrišćanske etike koja je neuporedivo životnija i primerenija jednom poretku odnosa zasnovanom na uzajamnoj simpatiji, saosećanju, opraštanju i prihvatanju, nego što se to može zaključiti iz pretežno “sudijske” slike o uvažavanju Božjih zapovesti koja je česta u teološkim raspravama, ali i u crkvenoj praksi (o konceptualnom dosegu etike zasnovane na simpatiji i saosećanju videti Fatić, 2013c).

Doktrina o mitarstvima je suštinski značajna za razumevanje uloge moralnog zadovoljstva, ali i zadovoljstva uopšte, za razvoj psihodinamike “dobrog života” u hrišćanskom kontekstu. Ova doktrina upućuje na zaključak da je moguće činiti dobro (recimo usled “stukturnog nasilja” društvenih normi i pritiska zajednice, porodice, ili usled snažne samodiscipline — Humeovskog “samoprisiljavanja” (‘self-interruption’)), a istovremeno zadržati sklonost ka činjenju greha. Ova perspektiva je u direktnoj suprotnosti sa kantovskim apriorizmom dužnosti. Prema kantovskom shvatanju, čovek u svetu treba da se orijentiše na osnovu dužnosti u formi kategoričkih moralnih zahteva. Za Kanta, svi moralni zahtevi su kardinalni po karakteru: ne može biti nikakve hijerarhije moralnih principa, i svi oni proističu iz jedinstvenog noumenalnog jezgra čovekovog moralnog bića. Čak i kada čovek uživa u ispravnom delovanju, u idealnom slučaju, on bi trebalo da bira ispravno delovanje ne zbog uživanja koje mu ono donosi, nego isključivo zbog toga što je takav izbor njegova moralna dužnost. U Kantovoj etici, zadovoljstvo je potpuno irelevantno.<sup>1</sup>

Hume, s druge strane, smatra da je razvijanje vrлина rezultat običaja, navike; navika, opet, proističe iz aktivnog “samoprisiljavanja”. Osim ukoliko čovek poseduje “nepopravljivo loš karakter” do samog početka, svako je sposoban da

1 Kant, *Metafizika morala* 6:331; *Metafizika morala Vigilantius*, 27:552–553 (izvori prema izdanju Pruske akademije).



razvije bilo koju vrlinu koju želi ukoliko sebe uporno prisiljava da postupa *kao da* već poseduje tu vrlinu (opširnije u Fatić, 2013b).

Važna posledica kantovskog shvatanja, nasuprot Humeovom, za hrišćansku soteriologiju je da, dok aprioristička etika dužnosti može biti uspešna na nivou društvenih odnosa, ona ne čini ništa za hrišćansku dušu, jer je njena normativnost tako izgrađena da u principu dopušta da neko deluje moralno ispravno dok istovremeno zadržava želju i sklonost da deluje nemoralno. Kao što smo to pokazali na drugom mestu, sama ova posledica je generalno problematična sa tačke gledišta praktične etike i nezavisno od hrišćanske etike, jer opisuje kao poželjno stanje stvaru u kome je sasvim zamislivo (a, nažalost ne samo praktično moguće, nego je i faktički slučaj) da postoje moralne zajednice naseljene sasvim nesrećnim ljudima (Fatić, 2013a). Sa tačke gledišta hrišćanske etike je, međutim, značajnije to što bi u načelu duše svih kantijanski moralnih ljudi mogle biti soteriološki izgubljene. Da bi zadovoljio soteriološke zahteve razvoja hrišćanskog karaktera, čovek mora moći da *čini dobro i da u tome nalazi zadovoljstvo*; drugim rečima, cilj hrišćanskog života je samooslobađanje od želje da se čini greh. Upravo to je konačno postignuće u hrišćanskoj etici, i ono se testira kroz mitarstva.

Mistik Emanuel Swedenborg je bacio dodatno svetlo na ovo pitanje svojom fundamentalnom tezom da “Bog nikoga ne osuđuje na stradanje” (Swedenborg, 2006, u celini). Swedenborg ukazuje da provere duše posle smrti osiguravaju da se svako nađe tamo kuda ga vode njegove sklonosti: ljudi koji su tokom života zadržali snažnu sklonost ka seksu i ekstremnim zadovoljstvima, na primer, prosto ne bi bili srećni u Carstvu Nebeskom, u kome vlada odsustvo strasti, prijateljstvo i večno slavljenje Boga. Oni koji zadovoljstvo nalaze u navali adrenalina u poslovnim poduhvatima ili sportu, ili pak u borbi za moć u društvu kroz politiku, mogu takođe po sklonostima pripadati drugde. Koliko god kontroverzne Swedenborg-ove teze mogu biti za zvaničnu hrišćansku teologiju, on ilustruje uvid koji ne bi trebalo da bude preterano problematičan: zavisno od sklonosti koje smo razvili formirajući svoj karakter tokom života, duša će tražiti svoje mesto posle smrti. U stvari, ovaj uvid je prisutan i u čestoj tezi u patrističkoj literaturi da je uslov za spasenje to da čovek već na zemlji vodi “anđeoski život”. Ono što moramo otvoreno naglasiti, međutim, je da takav “anđeoski život” neizbežno uključuje zadovoljstvo koje se nalazi u primeni hrišćanskih vrlina poput umerenosti i odricanja od ponositosti. Iz svega do sada rečenog proističe da se takva zadovoljstva moraju naučiti upravo kroz process izgradnje hrišćanskog karaktera, dok provere koje sugerise doktrina o mitarstvima prosto potvrđuju rezultate izgradnje i promene karaktera u skladu sa hrišćanskom dogmom. Upravo karakter otvara spasenjsku perspektivu u Hrišćanstvu, u onoj meri u kojoj spasenje zavisi od čoveka. Drugim rečima, ideal “anđeoskog” života je u stvari filozofski ideal “dobrog života” koji podrazumeva učenje da se zadovoljstvo nalazi u ispravnim, a ne u moralno problematičnim

izborima. Takav “dobar život” omogućava mir u ovom svetu, i spasenje posle telesne smrti, upravo kroz moralnu transformaciju ličnosti.

Prag spasenja u hrišćanstvu je viši od moralne dužnosti, apriorističkih moralnih zahteva ili Humeovskog samoprisiljavanja na ponavljanje razumski izabranih “vrlinskih” radnji. Ono što hrišćanska etika dobrog života podrazumeva je u velikoj meri identično epikurejskoj etici: prihvatanje zadovoljstva kao glavnog pokretača ljudskog delovanja i dosledno transformisanje sopstvenog senzibiliteta za zadovoljstva od onog koji upućuje na potragu za primitivnim zadovoljstvima do onog koji teži tihom, asketskom životu u miru, razmišljanju i bez uznemirenja koja prouzrokuju svakodnevne brige.

Iako je pokušaj Pierre Gassendi-ja u 17. veku da integriše epikurejsku etiku u zvaničnu hrišćansku teologiju bio kratkog daha, stvarnost monaških zajednica kao svetionika za hrišćansko shvatanje “dobrog života”, zasnovanih na vrlini i posvećenosti, u velikoj meri odražava samu organizaciju epikurejskog društva. Među epikurejcima je čak postojala i institucija ispovesti, danas ključna u hrišćanskom životu: “Heraklida hvalimo jer je neprijatnost kritike koju je očekivao kao rezultat otkrivanja svojih postupaka podredio značaju koristi koju bi dobio od nje. Stoga je on obavestio Epikura o svojim greškama.” (Philodemus, 1998, prevod autora).

Jedan od ključnih epikurejskih principa dobrog života bio je smanjivanje očekivanja i pronalaženje zadovoljstva u malim stvarima koje je lako obezbediti. Istovremeno, trebalo je izbegavati krupne doživljaje (koje je Demokrit povezivao sa “velikim pokretima duše”), koji obično u budućnosti donose loše posledice. Neki takvi događaji, i kada su prijatni, kasnije donose osećaj krivice, a najsigurniji način da vodimo prijatan život je da se zadržimo u krugu prijatelja, naučimo da uživamo u miru i odsustvu bola, izbegavamo javni život, i razvijamo poverenje i uzajamnu podršku među članovima zajednice koji dele iste vrednosti. Valja se upitati koliko je ovakav opis dobrog života radikalno različit od života monaške zajednice ili harmonične hrišćanske parohije.

Prema Sv. Grigoriju Bogoslovu, zadovoljstvo koje donosi “odsustvo briga kada se živi tiho dragocenije je od slave javnog položaja”. Sv. Isidor Pelusiot piše: “(...) osoba koja se kreće u gomili a teži da sazna šta vodi ka Nebu, sigurno je zaboravila da će trnje ugušiti sve što se zaseje među trnje, i da čovek koji ne nalazi zadovoljstvo u odmoru od stvari ovog sveta ne može spoznati Boga” (Turner, 1905: 70–86, prevod autora). Reč je o sentimentu koji se mnogo puta ponavlja u patrističkoj literaturi, naglašavajući “zadovoljstva monaškog života” koja olakšavaju razvijanje karaktera potrebnog za spasenje duše. Sv. Nikodim Svetogorac posebno piše o činjenici da monaški život monahe uči da uživaju u asketizmu mnogo lakše nego što to mogu postići ljudi u svetu. Ne postoji principijelna razlika u zahtevu da se postigne uživanje u hrišćanskim vrlinama između monaha i ljudi u svetu: jedina

praktična razlika je u *većoj lakoći* sa kojom se ovo postiže u monaštvu nego u svetskom životu (Nicodemos, 1989, prevod autora).<sup>2</sup>

Iz svega navedenog, može se sa velikim pouzdanjem zaključiti, pre svega, da je hrišćanska asketska etika usmerena na izgradnju karaktera koja podrazumeva *transformaciju*, a ne odbacivanje senzibiliteta za zadovoljstvo i uživanje, kao i da je puko spoljašnje zadovoljavanje principa te etike, bez odgovarajućeg razvijanja hrišćanskog senzibiliteta, nužan, ali ne i dovoljan uslov za hrišćansko spasenje. Istovremeno, može se zaključiti da je u smislu strukture vrednosti hrišćanska etika eklektička i transformativna, a ne redukcionistička i isključiva: ona je sasvim sposobna da uključi raznorodne vrednosti, pa čak i prividne kontradikcije, poput odricanja od svakodnevnih, uobičajenih zadovoljstava i pronalaženja zadovoljstva u hrišćanskom životu. Stoga je ona u sadržinskom smislu ne samo apstraktan ideal koji opisuje paradigmu savršenog hrišćanina, nego jedna primenljiva, praktična i životna etika za lično samsavršavanje i unapređenje kvaliteta zajednice.

#### 4. Da li je asketska etika metodološki eklektička

Specifični zahtevi koji se postavljaju pred praktičnu etiku viši su od onih koji važe za teorijsku etiku. Pored logičke strogosti i sposobnosti da ponudi širok obuhvat objašnjenja, praktična etika treba da služi kao vodič u složenim situacijama u kojima se veliki broj moralnih problema postavlja istovremeno, uključujući, između mnogih, i one u vezi sa odgovornostima, naučenim odgovorima na neuspeh, ili osećanjima krivice. Za razliku od stanja u ranim, organskim zajednicama, život u modernom društvu čini izuzetno značajnim za “obične ljude” da raspolažu moralnim “metrom” koji je dovoljno razumski i društveno detaljan i proveren, i istovremeno dovoljno upotrebljiv za donošenje odluka usred mnoštva promenljivih faktora, mogućih ishoda i često brojnih interesa uključenih strana. Praktična etika u opisanom kontekstu više nije samo disciplina; ona je *moralni alat* koji, pored standardnih teorijskih kvaliteta etičkog okvira, mora zadovoljiti niz drugih pragmatičnih zahteva.

Asketska etika (a samim tim i hrišćanska etika kao jedan njen oblik) nastala je upravo kao praktična, a ne teorijska etika. Istovremeno, njene teorijske vrline su veoma izražene. U prvom delu teksta pokazali smo da hrišćanska etika raspolaže visokim kapacitetom za integrisanje različitih vrednosti, što je čini vrednim kandidatom za svestran praktični “moralni alat” u svakodnevnoj upotrebi. U ovom, drugom delu teksta razmotrićemo sposobnost asketske etike da integriše deon-

2 Sv. Nikodim je autor pravoslavne verzije ključnog teksta o asketizmu, *Nevidljiva borba*, koja je nastala kao njegov prevod venecijanskog originala iz pera rimokatoličkog teologa *Lorenzo Scupoli*-ja. Sv. Nikolim je kanonizovan u Pravoslavnoj Crkvi 1955. godine.

tološke, konsekvencijalističke i vrlinske elemente metodologije moralnog opravdanja izbora. Iako je u prvom delu teksta detaljno pokazano da vrlinska etika kao specifična metodologija etičkog mišljenja igra suštinsku ulogu u hrišćanskom asketizmu, ovu temu ćemo razmotriti još jednom u kontekstu praktičnih pitanja koja asketska etika može da predloži kao osnovu za rešavanje praktičnih moralnih dilema.

Po našem mišljenju, jedno od ključnih štiva koje izlaže osu po kojoj valja procenjivati sintetički kapacitet etičkih teorija sa metodološke tačke gledišta je tekst John K. Alexander-a 'An Outline of a Pragmatic Method for Deciding What to Do', objavljen 2011. godine. U njemu Alexander sugerise jedno u osnovi pragmatičko "kišobran etičko pitanje" za praktično odlučivanje u moralno problematičnim situacijama, koje nedri tri potpitanja od kojih svako zadovoljava zahteve jedne od tri navedene etičke metode: deontološke, konsekvencijalističke, i vrlinske. Ovo "kišobran-pitanje" je upravo isto ono o kome je bilo reči u prvom delu teksta, kada smo diskutovali domen i sadržaj hrišćanske etike i moralno dobrog života u svetu izgradnje karaktera. Pitanje nije ni o dužnostima, ni o vrednostima, nego: "Kakva osoba želim da postanem?":

Kakva osoba treba da budem? Kako treba da živim svoj život? Ova pitanja su praktično važna jer se nalazimo u svetu koji nismo birali, a u kome nastojimo da steknemo znanja i veštine neophodne da vodimo živote koje smatramo zanimljivim i vrednim. Da parafraziram William James-a, težimo životu koji smatramo značajnim (Alexander, 2011: 777).

Traganje za "životom koji smatramo značajnim" kao cilj filozofije života datira unazad bar do Sokratove ideje da život koji dovoljno ne razumemo, koji nije filozofski interpretiran i usmeren, "neispitan život", i nije vredan življenja. Takav život je žrtva slučaja, izvor stalnih razočarenja i predstavlja stalnu borbu koja jedan dan ispunjen strahom i naporom preliva u drugi. Samo život obdaren značenjem, ostvarivim ciljevima i razumnim sagledavanjem kako rizika, tako i razočarenja, može biti dugoročno "dobar život".

U složenim okolnostima, često je teško artikulirati svoju ideju o tome kakva osoba želimo da budemo između različitih, uzajamno suprotstavljenih, moralnih zahteva, uslova za društvenu prihvatljivost naših odluka, prava i interesa drugih, kao i naših neposrednih i posrednih odgovornosti. U takvim složenim društvenim okolnostima, pitanje "kakva osoba želim da budem" integriše moj senzibilitet sa moralnim i društvenim obzirima na način koji projektuje moj ego među vrednosti i izbore koji sačinjavaju dramu svake odluke koju donesem. Da bih odgovorio na te višeslojne moralne i socijalne zahteve, potrebno mi je više etičkih potpitanja koja mi olakšavaju moralnu procenu pri pravljenju izbora. Svi se suočavamo sa brojnim takvim "potpitanjima" u zavisnosti od okolnosti u kojima donosimo moralno relevantne odluke. Alexander navodi tri paradigmatična potpitanja:

- (1) Da li su mi posledice onoga što nameravam da učinim prihvatljive (ili da li bi mi se dopala vrsta osobe kakvom bih se učinio drugima ako bih učinio to što nameravam)?
- (2) Da li sam sposoban i spreman da svoje postupke odbranim pred drugima?,
- (3) Kada bi svako u istim okolnostima postupio na isti način kao ja, da li bih smatrao da to vodi dobrom ili lošem društvu? (Alexander, 2011: 782)

Alexander smatra da svako od tri potpitanja podrazumeva primenu jedne od tri osnovne metode etičkog mišljenja.

Prvo pitanje sugerise razmišljanje u sistemu vrlinske etike: ono upućuje na vrline koje smatram najznačajnijim i za koje bih želeo da upravljaju mojim postupcima.

Drugo pitanje odgovara konsekvencijalističkom razmišljanju: svoje radnje pred drugima mogu opravdavati ukazivanjem na njihove korisne posledice ne samo za sebe, nego i za ostale.

Treće pitanje ukazuje na deontološku etiku: postupak je deontološki opravdan ako se načelo na kome je zasnovan može "univerzalizovati", to jest ako mogu razumno želiti da i svi drugi postupe na isti način u istim okolnostima, čak i kada sam ja sam izložen posledicama takvih postupaka kao član zajednice.

Pogledajmo da li asketska etika, opisana u prvom delu teksta, zadovoljava ova tri metodološka kriterijuma, donekle reformulisana radi jasnoće.<sup>3</sup>

- (1) Da li mi se može dopadati vrsta osobe kakvom postajem postupajući na određeni način?

Navedeno metodološko pitanje odnosi se na vrednosti osobe same: ono nije ograničeno na utisak koji će drugi imati o vrednostima te osobe. Primera radi, idealno posmatrano, mogu želiti da budem izrazito požrtvovana osoba koja će, tokom života, dati organ drugoj osobi kojoj je on potreban da preživi. Pitanje je, međutim, da li mogu autentično želiti da praktično živim sa posledicama takve filantropije, recimo ako me donacija organa u budućnosti onemogućava da se bavim sportom ili me čak osuđuje na sedeći život. Kada bih prihvatio te posledice, moja žrtva bi bez sumnje bila okvalifikovana kao plemenita od strane društva, ali bi me ona, ako su mi kretanje i sport važni za ličnu sreću, unesrećila. Sa tačke gledišta kantovske etike, čovek bi dosledno mogao postupiti moralno donirajući organ pod opisanim okolnostima, a potom počiniti samoubistvo zbog nezadovoljstva životom. Sa te tačke gledišta "moralno" je apstraktno i generalno: ono nema nikakve organske veze sa praktičnom etikom koja je suštinski povezana sa kvalitetom

3 Alexander sam kasnije reformuliše svoja početna pitanja, a razlog da to učinimo i ovde je u činjenici da je početna formulacija donekle dvosmislena: između ostalog, pominjanje „posledica“ u prvom pitanju bar površno sugerise konsekvencijalističko, a ne vrlinsko etičko promišljanje.

života kako mene samog, tako i ljudi sa kojima živim. Stoga je navedena formulacija pitanja o vrlini šira od kantovske: ona uključuje praktični test toga da li ja, kao konkretna osoba koja deluje, istinski mogu želeti da postupim na određeni način imajući u vidu moje sopstvene vrednosti, ali i stavove drugih. Reč je o jednom pitanju praktične razboritosti koje je po svojoj prirodi metodološki sintetičko: ono vrlinu koju ja kao pojedinac tražim sagledava u sadejstvu mojih ličnih vrednosti i mojih odnosa sa drugim ličnostima koje čine zajednicu čiji sam član.

Vratimo se za trenutak na diskusiju asketske etike iz ranijih odeljaka ovog teksta. Ako sam hrišćanin, mogu li želeti da budem vrsta osobe koja će dati organ za drugog? Svakako. Međutim, ako će taj akt dovesti do moje lične nesreće, moguće depresije i situacije u kojoj sam toliko nezadovoljan kvalitetom svog života da postanem teret drugima, ili čak pomislim na samoubistvo, odgovor može biti negativan. Za jednog hrišćanina, on može biti pozitivan, a za drugog negativan, ne odstupajući od opšteg sadržaja hrišćanske etike. Asketska etika projektuje jasan uzor karaktera kome hrišćanin teži: aproksimacija tom uzoru odvija se u skladu sa osobinama ličnosti svakog pojedinca i njegovim okolnostima, što pokazuje da je pitanje o tome mogu li želeti da budem vrsta ličnosti kakvom postajem čineći neku radnju sasvim primenljivo na asketsku etiku. Pošto se ovo pitanje, generalno posmatrano, odnosi pre svega na vrlinsku etiku, njegova saglasnost sa asketskom etikom se mogla i očekivati imajući u vidu suštinsku ulogu izgradnje karaktera i hrišćanskih vrlina u asketizmu, o čemu je ranije bilo reči.

(2) Da li sam u stanju da svoje postupke posledično odbranim pred drugima?

Sa tačke gledišta asketske etike minimalizma, odbrana svojih postupaka pred drugima pozivanjem na interese drugih uglavnom je vrlo jednostavna. Posledice minimalističkog shvatanja potreba za druge su obično konstruktivne, jer asketska etika ne podržava takmičenje za oraničene resurse, borbu za moć niti za kontrolu nad drugima. U tom smislu, ona je izrazito društveno prihvatljiva. Konsekvencijalistički posmatrano, asketska etika omogućava najviši stepen društvene solidarnosti i umnogome eliminiše štetno ukrštanje interesa koje je karakteristično za liberalno shvatanje društva. Asketska etika takođe doprinosi umnožavanju odnosa prožetih simpatijom i saosećanjem u društvu, samim tim doprinoseći ukupnoj količini konstruktivnih stavova, a time i “društvenom kapitalu” kroz uzajamno poverenje i lojalnost. Stoga asketska etika sa lakoćom zadovoljava konsekvencijalističku formu moralnog opravdanja ličnih izbora i radnji.

(3) Kada bi svako postupao na isti način, da li bi to doprinelo stvaranju dobrog društva (deontološka univerzalizacija)?

Odgovori na ovo pitanje, prirodno, zavise od toga kako shvatamo dobro društvo. Stoga je na njega, u deontološkom smislu, moguće odgovoriti na bilo koji način koji podleže univerzalizaciji. Ovo pitanje o univerzalizaciji odgovara

kantovskoj etici, i stoga je korisno ukazati na vrlo različite načine na koje ga podržava hrišćanska etika s jedne strane, i kantovska etika, s druge strane.

Apsolutistička deontološka etika vidi dobro društvo u svetlu jednog u osnovi metafizički shvaćenog pojma morala: moralni identitet čoveka, koji se definiše kategoričkim moralnim aksiomima, u izvesnom smislu sačinjava njegovu umnu prirodu; dobro društvo je stoga ostvarenje moralne dimenzije ljudske prirode. Moral je u toj vizuri određen antropološki. Stoga on nije predmet konsekvencijalističke računice u smislu opravdanja radnji. Dok ova “tvrda” verzija deontološke etike svakako zadovoljava princip da bi, kada bi svako postupao u skladu sa njom, to dovelo do kantijanski dobrog društva u opisanom smislu, to ni u kom slučaju nije ni jedina, ni najbolja koncepcija dobrog društva.

U viđenju praktične etike, krajnje je sumnjivo u kojoj meri bi kantovsko moralistički apsolutističko društvo uopšte moglo biti “dobro” za život stvarnih ljudi, niti koliko bi ono moglo doprineti produktivnim životnim planovima svojih žitelja. “Dobro društvo” koje, u moralnom smislu, dopušta mogućnost da njegovi članovi budu savršeno moralni, a da istovremeno žive bedne, nesrećne živote svakako predstavlja problematičan ideal.

U stvari, u opisanom smislu, kantovska etika uopšte nije hrišćanska. Ona je, štaviše, sasvim antihrišćanska, jer zanemaruje hrišćanske vrednosti u supstanzivnom smislu u korist jedne strukturne, apsolutne i u stvarnosti sasvim neutemeljene normativne “proporcionalnosti” između delovanja i posledica. Ideal asketskog društva oslikan je u hrišćanskoj zajednici koja se rukovodi praktičnom hrišćanskom etikom, a dinamički faktor te etike je ostvarenje “dobrog života” putem transformacije karaktera i formiranja novog senzibiliteta koji će omogućiti satisfakciju u vrlinskom životu. Ova vrsta etike otvara prostor za ličnu sreću formulišući konkretne vrednosti i odgovarajuće vrline kojima hrišćanin treba da stremi, ali i ukazujući na njihove praktične aspekte i vrednost za život. Stoga je, u kontekstu hrišćanske etike, mogućnost masovne nesreće ljudi koji žive savršene hrišćanske živote u zajednici, blago rečeno, intelektualno perverzna i neobična.

Univerzalizacijom asketske etike dobija se hrišćansko društvo, ili bar društvo koje, ako je multikulturno, podleže istoj vrsti uzajamnog obzira i solidarnosti kakvu sugeriše ideal hrišćanske zajednice. Uostalom, asketska etika u svojim osnovnim postavkama je u velikoj meri zajednička većini velikih religija; stoga je ona univerzalizabilna nezavisno od toga koja je u nekom društvu dominantna religija. Sa tačke gledišta društvenih vrednosti, posebno društvene povezanosti i sklada, koji su u savremenim liberalnim društvima u krizi ne slučajno, nego upravo iz ideoloških razloga koje nedri sam liberalizam (ili neoliberalizam), asketska etika predstavlja očigledan lek. Stoga je ona ne samo sposobna da podrži deontološke zahteve za univerzalizacijom, nego je, u odnosu na kantijansku etiku, sa praktične strane, u tome superiorna.

## 5. Praktična vrednost eklektičke asketske etike

U prethodnom tekstu smo pokazali da je asketska etika obuhvatno sintetička, kako na supstantivnom planu vrednosti, tako i na metodološkom planu. Ona je sposobna da uključi raznorodne vrednosti, ali i da podrži više dominantnih metoda etičkog mišljenja u praktičnom odlučivanju o moralnim izazovima. Razmotrimo sada ukratko pitanje koje se na ovoj tački diskusije nameće: zašto je sve to uopšte važno, osim iz akademskih razloga?

Eklektički model restriktivne etike koji je predložio Alexander namenjen je da posluži kao sredstvo za orijentisanje postupaka i odluka u okolnostima koje predstavljaju izazov za prilagođavanje ponašanja u složenim modernim društvima. Dok je taj model, s jedne strane, vrlo spartanski u svom naglašavanju odlučujuće uloge spoljašnjih zahteva koji se postavljaju pred pojedinca, i ostavlja malo prostora za bilo kakva razmatranja “zadovoljstva” ili “sreće”, on ipak može biti značajan za praktičnu filozofiju. Primera radi, jedan od najčešćih problema u filozofskoj praksi u formi filozofskog savetovanja (ali i u klasičnoj psihoterapiji) predstavlja osećanje krivice koje često deluje inhibitorno na automno i dobro integrisano moralno odlučivanje. Moralni zombi rukovođen isključivo percepcijom dužnosti, koji naseljava racionalistički mentalni pejzaž savremene etike, hronično pati od osećanja krivice. Smernice koje sugerišu tri pitanja koja je predložio Alexander, istina, ne ostavljaju prostora za pojedinca da se ozbiljno bavi traganjem za “sebičnim zadovoljstvima”, ali mu ipak pomažu da se oslobodi osećaja krivice. Reč je o tri jednostavna usmerenja, tri dostižna moralna testa koji, u celini, teže da pomognu autonomnom pojedincu da postigne “način života (...) koji je poštovan i uvažavan, ili bar minimalne elemente života dostojnog poštovanja” (Hampshire, 1978: 11, prevod autora). Takav način života dostojan poštovanja oslobođen je internalizovanog, naučenog osećanja krivice koje je indukovano spolja.

Treba primetiti da je spoljašnja etika vrline, koja je zasnovana na ideji o ispunjavanju očekivanja zajednice), ili *arête*, prethodila eudaimonističkom shvatanju etike kao sredstva za postizanje „dobrog života”. U stvari, Epikurejci su zagovarali traganje za dobrim životom, ispunjenim umerenim zadovoljstvima, nasuprot tada dominantnoj eksternalističkog etici koja je pojedinca stavljala pod pritisak moralnih očekivanja drugih. U međuvremenu, točak se okrenuo još jednom, i danas je dominantan model etike ponovo eksternalistički, zasnovan na konceptualizacijama očekivanja zajednice od pojedinca. Ova očekivanja se ne formulišu uvek u terminima vrlina, ali je Alexander u pravu kada ističe da tri dominantna oblika ovog pritiska uključuju konceptualizaciju vrline, deontološki shvaćene moralne dužnosti, i/ili očekivanja koja proističu iz racionalnog utilitarističkog računa predvidivih posledica radnji. Ni jedan od ova tri kriterijuma moralnog dobra nije suštinski u vezi sa idejom o vođenju dobrog života, niti vodi ka takvoj ideji. S druge strane,



sva tri kriterijuma mogu dovesti do koncepcije života koji je moralno ispravan, a koji je lišen zadovoljstva u značenju eudaimonia. To je, po našem mišljenju, slabost Alexanderovog shvatanja. Ipak, projektovanje spoljašnjih moralnih očekivanja na jedan dostižan i realno primenljiv način ima nespornu vrednost u tome što je u stanju da utiče na smanjenje osećanja krivice u praktičnim životnim kontekstima, u ambijentu ekstenalističkih shvaćenog morala u kome živimo. Ta vrlina ovog stanovišta nije zanemarljiva.

Opisana strategija konceptualizacije etike dužnosti je sasvim komplementarna sa asketskim praktičnim moralnim mišljenjem. Asketizam ne poriče spoljašnje dužnosti — naprotiv, ali istovremeno poziva na ostvarenje koncepcije „dobrog života” koja ujedinjuje perspektive primarnog odricanja i dugoročnog zadovoljstva, doprinosa zajednici i kvalitetnog ličnog života, sposobnosti da se svoje odluke posledično opravdaju pred drugima i lične soteriološke nade.

Ključni aspect asketske etike kao praktično moralnog alata, osim njene upotrebljivosti u konkretnim moralnim izazovima svakodnevnog života, leži i u njenoj metodološkoj zaokruženosti: ona je sposobna da izađe izvan tradicionalnih metodoloških razlikovanja između deontičkih, konsekvencijalističkih i vrlinskih etičkih argumenata kroz svoj suštinski eklektičan pristup praktičnom moralu. Konkretno moralno odlučivanje svih nas faktički je kontekstualno određeno spoljašnjim očekivanjima kao dominantnim faktorima moralnog vrednovanja naših odluka. Ta očekivanja su, metodološki posmatrano, heterogena. U različitim trenucima, očekuju se različiti tipovi moralnog opravdanja. Stoga je prihvatanje asketizma kao univerzalnog moralnog alata na osnovu opisanih teorijskih vrlina tog pristupa istovremeno praktično oportuno: asketizam omogućava odgovore na metodološki raznorodna moralna očekivanja sa kojima se susrećemo u različitim vremenima na suštinski integrišući i jedinstven način.<sup>4</sup>

Aleksandar Fatić

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu

## Literatura

- Alexander, John K. (2011). ‘An Outline of a Pragmatic Method for Deciding What to Do’, *Philosophical Practice* 6, 2: 777–784.
- Barth, Karl (1928). *The Word of God and the Word of Man*. London: Hodder and Stoughton.

4 Autor se zahvaljuje brojnim kolegama na komentarima i diskusijama, a posebno Dimitriosu Dentsoras-u sa Univerziteta Manitoba za detaljnu diskusiju i sugestije. Sve slabosti ovog teksta, naravno, odgovornost su samo autora.

- Barth, Karl (1979). *Evangelical Theology: An Introduction*. Grand Raids: Eerdmans.
- Barth, Karl (1981). *Ethics*. New York: HarperCollins
- Christensen (Monk) Damascen (1973). *Not of This World: The Life and Teaching of Fr. Seraphim Rose*. Platina, CA: Saint Herman Press.
- Chrysostomos (Bishop), Auxentios (Hieromonk), John Petropoulos, Gregory Telepneff and Ambrosios (Hieromonk) (eds) (1988). *The Evergetinos: A Complete Text*. Ethna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies.
- Fatić, Aleksandar (2013a). "Epicurean ethics as a foundation for philosophical counseling", *Philosophical Practice* 8, 1: 1127–1141.
- Fatić, Aleksandar (2013b). 'Projecting "The Good Life" in Philosophical Counseling'. *Philosophical Practice* 8, 3: 1242–1252.
- Fatić, Aleksandar (2013c). 'Towards an ethics of sympathy: A legacy of Max Scheler'. In Gary Peters and Fiona Peters (eds), *Thoughts of Love*. Cambridge: Cambridge Scholars Press: 155–175.
- Gustafson, James M. (1978). *Protestant and Catholic Ethics: Prospects for Rapprochement*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hampshire, Stuart (ed.) (1978). *Public and Private Morality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Inwood, Brad (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- Laertije, Diogen (2003). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Prevod Albin Vilhar. Beograd: Dereta.
- Marinoff, Lou (2002). *Philosophical Practice*. New York: Academic Press.
- Nicodemos of the Holy Mountain (1989). *Handbook of Spiritual Counsel*. Prevod Peter A. Chambers. New York: Paulist Press.
- Panteleimon, Archimandrite (ed.) (1996). *Eternal Mysteries Beyond the Grave*. Jordanville: Holy Trinity Monastery [1968].
- Parsons, Michael (1987). 'Man Encountered by the Command of God: the Ethics of Karl Barth'. *Vox Evangelica* 17: 48–65.
- Philodemus (1988). *On Frank Criticism*. Prevod David Konstan et al. Atlanta: Scholars Press.
- Popović, Sv. Justin (1999). *Dogmatika Pravoslavne Crkve*. Valjevo: Manastir Ćelije. 1999).
- Porphury (1969). 'Ad Marcellam', in Walter Pötscher, *Porphyrios Pros Markellan*, Leiden: E.J. Brill, 1969: 31.
- Rose, Fr. Seraphim (1994). *The Soul After Death: Contemporary "After-Death" Experiences in the Light of the Orthodox Teaching on the Afterlife* ( Service to St. John Chrysostom, Jan. 27, Canticle 5 of the Canon to the Theotokos — written by St. John Damascene according to Fr. Seraphim Rose.) Wildwood, CA: St. Xenia's Skete.
- Sententiae Vaticanae*, 39, in Cyril Bailey (1926). *Epicurus: The Extant Remains*. Oxford: Clarendon Press.
- Spink, J.S. (1960). *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*. London: Athlone Press.

- Swedenborg, Imanuel (2006) . *Nebo i pakao*. Prevod Stijepa Ferija i Risto Rundo. Beograd: Tragovi, Zaslou.
- Turner, C. H. (1905). 'The letters of *Isidore of Pelusium*'. *Journal of Theological Studies* 6: 70–86.

Aleksandar Fatić

### **Asceticism as an Eclectic Ethics**

(Summary)

The methodological divisions in ethics result in fundamental consequences both on the conceptual level and in the practical applicability of such ethics. These divisions arise from broader theoretical positions, however they are also the work of individual moral sensibilities or 'moral instincts', as they are called at least in the Hegelian tradition.

The deontological, consequentialist, virtue-, developmental and other methodological models of ethics have facilitated a multiplication of standards of ethical argument. This process has been intellectually productive, however at the same time it has created significant problems for practical philosophy, especially for applied philosophical areas which require a clearly defined and specific referential relationship between the key values formative of the respective ethical models on the one hand, and the concrete moral challenges encountered by the proponents of such ethics, on the other.

The contemporary, value- and methodologically transformative age, requires ethics to go beyond the methodological and conceptual reductionism and adopt a synthetic and eclectic approach to moral argument. The first question to be asked in this context is what types of already available normative ethical models might be reinterpreted and further developed into synthetic ethics.

This paper discusses the ethics of asceticism, primarily in the form of Christian ethics, as a good candidate for a comprehensive and synthetic ethics. The paper purports to elucidate, on various levels, the potential of ascetic ethics to integrate elements of eudaimonistic ethics, duty ethics, virtue-ethics, consequentialist and deontological ethical methodologies. To do so the paper focuses two key and, at least by my lights, provocative questions:

(1) To what extent the ethics of asceticism is 'negative' and based solely on the principles of self-denial, and to what extent is it able to incorporate a positive dynamic content? In other words, can the ascetic Christian ethics be interpreted so that it is able to integrate the concept of pleasure in the meaning of 'eudaimonia'?

(2) Is an ascetic ethics able to generate specific moral questions instrumental to a moral justification of asctions, which would meaningfully integrate the various methods of ethical argument (minimally the deontological, consequentialist and virtue-ethics)?

If this consideration is able to show that ascetic ethics can achieve both goals, one could reasonably conclude that it is a good candidate for a general eclectic ethics. Of course, this would not automatically mean that the asectic ethics is the only potentially synthetic ethics, however it would facilitate a broader conceptualisation of asceticism as a practical way of moral thinking geared towards achieving a 'good life'. At the same time, such a consideration might open an additional inroad into the formulation of general criteria which practical philosophy, and especially ethics, would need to fulfil in order to address the composite and synthetic issues that life in a transformative age presents.

KEY WORDS: eclectic ethics, ethical methodology, duty ethics, eudaimonistic ethics, deontology, consequentialism, virtue-ethics, developmental ethics, pleasure, 'the good life'.