

ТЕОРИЈА ВРЛИНЕ

Увод

Џорџ Елиот у *Мидлмарчу* пише о својој јунакињи Доротеји Брук да је „њен ум био теоријски и да је по својој природи тежила за неком отменом концепцијом света, која би могла у себе да отворено укључи и Типтонску парохију и њено сопствено правило поступања; била је заљубљена у снагу и величину и трчала је у загрљај свему што јој се чинило да има те особине“. Доротеја се удала за Реверенда Козабона, за кога је убрзо открила да је глуп и несигуран. Козабон је постао тако зависан од Доротеје, да би могао да се убије уколико му она открије своју праву опцију. Закључана у рђав брак који је сама изабрала, Доротеја се помирила са малим, личним тренуцима среће. Кад сретне Вила Ладислава и открије љубав, она размишља да напусти свог мужа. Током читавог романа Доротеја се бори са собом и окапава над питањима као што је питање: „Каква бих била личност, ако бих га напустила? А ако останем?“

Управо се на таквим питањима, о томе како у обликовању сопственог карактера треба да живимо, од скора ангажовала морална филозофија. Неки филозофи морала су се разочарали у уску, безличну форму, до сада владајућих теорија утилитаризма и кантовства и оживели су занемарену традицију „теорије врлине“. Раније је етичка теорија имала два задатка. Прво, она је настојала да се усмери на убитачно ратовање између утилитаризма и деонтологије. Друго, често је потпуно напуштала етичко подручје. Ово се догађало или преко „силажења“ у етичке теме, без спомињања неке теоријске основе, или преко „пењања“ ка описима речи и појмова, без обзира на њихове импликације по људско понашање. У таквим теоријама разматрања о карактеру су значајно одсутна. Као што Лоренс Блум каже: „Посебно пада у очи да утилитаризам, који изгледа да заступа како свака личност треба да посвети читав свој живот постизању највећег могућег добра за највећи могући број људи, једва да је покушао да пружи убедљив опис онога на шта би требало да личи та врста живота“ (Блум, 1988). То је управо циљ који описује типове карактера којима бисмо могли да се дивимо, за којим трага теорија врлине.

Иако „врлина“ звучи старински (нефилозофи би употребили речи као што су „интегритет“ или „карактер“), питања о личном карактеру очигледно заузимају централно место у етици. Таква питања се односе на оно што би „добра личност“ урадила у реалним животним ситуацијама. Поборници врлине, иако нужно не одбацују утилитаризам или теорије засноване на правима, верују како поменуте традиције занемарују ове централне одлике свакодневног моралног живота, које укључују карактер Доротејин одговор на питање шта треба да чини, кажу они, нема ничег заједничког са израчунавањем користи, одмеравањем интереса или решавањем сукоба права. Њен се проблем односи на то каква је она личност.

Утилитаристи често у своју одбрану говоре како њихова теорија импликује да човек треба да тежи добром карактеру, јер поседовање добрих моралних црта увећава општу корист. Такав одговор не погађа циљ. Узмимо скоро сваког за кога се сматра да има изврстан морални карактер. Затим питајмо за објашњење зашто би начин живота ове особе требало да за друге буде узор. Никад се не одговара да је лични циљ те особе повећавање користи. Ако се утилитаризам прихвати, појављује се питање: како је корист релевантна за формирање карактера? Размишљања о користи ретко постају део мишљења „светаца“ или „хероја“. Иако утилитаризам има значајне одговоре на питања,

рецимо, општег здравља или медицинске помоћи, он не објашњава „чињенице“ живота карактера и његове теме храбрости, самилости, личне лојалности и порока.

Доротејина ситуација илуструје два друга вида теорије врлина. Прво, ми можемо да се усредсредимо на опште питање о природи врлине. Постоји ли неки суштински квалитет, који Доротеја дели са другим добрим људима? Нека главна врлина? Хришћани често сматрају да је скрушеност главна врлина (а охолост главни порок).

Друго, могли бисмо да посматрамо специфичне врлине или црте, посебно када су оне у сукобу. Доротеју у једном правцу гура оно што се у средњем веку називало „верност“, у викторијанско доба „непоколебљивост“, а данас се назива „лојалност“. Ова врлина је у сукобу са нечим што Доротеју гура у другом правцу, то јест са њеном жељом за самосталношћу. Разматране одвојено, обе црте су добре: лојалност може да Доротеју проведе кроз неизбежне мрље њеног брачног живота, самосталност може да спречи да она постане отирач за ноге.

Проблеми ове врсте питају да ли се нека добра личност може да разведе просто због неспојивости два карактера, посебно у браку без суровости или злостављања. Ставише, Доротејина ситуација се компликује (као и обично у дилемама моралног живота), јер њен муж ће неизлечиво, можда и кобно, бити повређен ако га Доротеја напусти. Чешће се догађа да деца бивају повређена. Решење њене дилеме делом зависи од одговора на питање како би нека добра особа, у њеној ситуацији, вредновала врлине лојалности и самосталности.

Енскомб и Мекинтајер

Обнова занимања за врлину у 1980-им покренута је скорошњим делима два филозофа, Елизабет Енскомб и Аласдеир Мекинтајера. Енскомбова је 1958. доказивала да су историјски појмови морала моралне дужности, обавезе, „треба“ уопште данас неразумљиви. Погледи на свет у оквиру којих су раније ти појмови имали смисла, данас више не владају, али њихово етичко потомство опстаје без обзира на ту чињеницу. Незбринута „деца“ су се изопачила у учења, као што је „поступај не да задовољиш своје потребе, већ просто зато што је морално да се тако чини“. За Енскомбову таква учења не само што нису добра, она су стварно штетна. Врлина убиствено постаје циљ по себи, без додира са људским потребама или жељама.

Алесдеир Мекинтајер сагласио се са Енскомбовом и њену анализу је даље продубио. „о његовом мишљењу, модема друштва нису од прошлости наследила јединствену етичку традицију, већ само фрагменте сукобљених традиција: ми смо платоничарски перфекционисти када поздрављамо добитнике златних медаља на Олимпијским играма; утилитаристи када примењујемо принцип селекције према рањеницима у рату; локовци када афирмишемо право својине; хришћани када идеализујемо љубав, самилост и сличне моралне врлине; Кантови и Милови следбеници, када афирмишемо личну аутономију. Није ни чудо што се интуиције сукобљавају у моралној филозофији. Није чудо што се људи осећају збуњено.

Уместо ове збрке, Мекинтајер би да оживи нео-аристотеловско објашњење људског добра, које се заснива и поткрепљује на скупу врлина. Такво би објашњење такође пружило и учење о смисаоном животу. Опште питање „шта је смисао живота?“ је скоро увек питање о томе шта они који постављају питања мисле о свом месту у животу, у коме су емотивно везани за оне који их окружују, у коме је њихово дело израз њихове природе и у коме се индивидуална добра повезују са неким ширим пројектом, који је почео пре њиховог живота и који ће остати после њега. Мекинтајеров одговор јесте да

таква значења настају као што настају изврности као што су врлине, које су у основи напретка рационалних друштава када нека личност припада *моралној традицији* која дозвољава *нарративни поредак једног живота* и која у свом постојању зависи од мерила изврности у одређеним *праксама*.

На пример, медицина има традицију која датира уназад до Хипократа и Галена. Ова традиција излаже оно што се од лекара тражи да чини, када се у соби за хитне случајеве појави пацијент који крвари или неко са знацима куге. У оквиру ове традиције лекарски животи могу да постигну одређено јединство или „нарративност“. Они могу да погледају уназад (и унапред) и виде како су њихови животи постигли (постигу) различитост. Ставише, медицина има своје унутрашње „праксе“, које дозвољавају унутрашња уживања изван њених спољашњих награда: вешта хируршка рука, проницљива дијагноза неке тајанствене болести, поштовање студената према свом великом учитељу. Супротност овоме је живот радника који на покретној траци прави пластичне завртње и који изненада сазнаје да му је фабрика затворена. Мекинџајер тврди да само у одређеним друштвима, баш као и у само одређеним пословима, врлина може да напредује.

Историјске основе теорије врлине

Немогуће је схватити модему теорију врлине без одређеног разумевања историје етике. Стари Грци (углавном Сократ, Платон и Аристотел) дали су три врсте доприноса. Прво, они су се усмерили на врлине (црте карактера) као на предмет етике. На пример, Платонова *Држава* описује врлине које подстичу демократија, олигархија, тиранија и тимократија. Друго, они су анализовали специфичне врлине, као што су „кардиналне“ (главне) врлине храбрости, умерености, мудрости и праведности (касније ћемо расправљати о античком схватању храбрости). Треће, они су вредновали типове карактера, нпр. Аристотел је људске карактере класификовао на пет типова, који се ређају од човека велике душе до моралног чудовишта.

У тринаестом веку Тома Аквински је синтетизовао аристотелизам и хришћанску теологију. Аквински је кардиналним врлинама додао „теолошке врлине“ вере, наде и љубави. Међутим, античка грчка етика била је секуларистичка, док је Тома Аквински коначно дао теолошко оправдање врлине. Он је био на пола пута између натуралистичког схватања карактера античких Грка и Кантовог непријатељства према натурализму.

За време просветитељства, Кант је покушао да морал изведе из чистог ума по себи. Иако је Аквински тврдио да моралне истине могу да се сазнају само помоћу разума, он је понекад био приморан да се позива на божје постојање и природу. Кант је касније покушао да избегне таква позивања и да открије суштину моралног карактера врлине или доброг карактера која превазилази сваки посебни скуп врлина или свако посебно историјско друштво.

Кант је сматрао да морални људи делују управо на темељу моралног закона, који је „универзалан“. Кад делују на основу своје највише способности као чисто рационални агенси, Кант мисли бар према једном тумачењу да људи наглашено не поступају на основу својих свакодневних жеља, чак и жеља да буду познати као добра личност, или зато што се осећају добро када умањују патње. Према овом схватању, Кант је желео објашњење моралног карактера изнад и изван контингентних жеља, које подстичу поједина друштва у посебним добима у историји. Тако је он остао на једном врло апстрактном, али такође и врло празном становишту.

Модерни теоретичари врлине мисле да Кант овде греши, а да га је модела морална филозофија несвесно следила у његовом буђењу. Уместо да Канта схвате као *почетак*

једне етичке традиције, они га схватају као њено *reductio ad absurdum*. Утилитаризам је направио додатну грешку када је поистоветио Кантову апстрактну дужност са највећим добром највећег броја, а занемарио проблем како се поступање према таквој дужности односи према проблемима карактера, као што је неспособност за самилосна осећања. Као што је рекао Џоуел Куперман: „Упркос супротности између кантоваца и консеквенцијалиста, неке ко чита дела било које од ових школа, врло је лако да себи створи слику суштински безличног етичког агенса, који је снабдевен теоријом за прављење моралних избора којима недостаје психолошка веза са агенсовом прошлошћу и будућношћу“ (Куперман, 1988).

У једном утицајном чланку Сузан Волф је доказивала верзију јачу од оне према којој утилитаризам само пропушта однос према карактеру. Она је доказивала да он, у ствари, са собом повлачи један идеални карактер, коме не би било ни добро ни разумно да се тежи. Утилитаристички светац, који максимум времена и новца посвећује спасавању оних који гладују, био би досадна, једнодимензионална личност, која пропушта добра неморалног живота, као што су бављење спортом или проучавање историје. У тежњи да увећа помоћ за човечанство, такви свеци сво своје слободно време посвећују алтруистичким делима, не остављајући време за многе чинове самоунапређивања, који обично живот чине богатим и прихватљивим.

Елиминатизам

Анскомбова и Мекинтајер понекад говоре као да се на принципима заснована етика мора потпуно да напусти и спроведе исправно објашњење врлине. Такав „елиминатизам“ још увек подржавају они који верују да се у модемом животу могу васкрснути врлине аристотеловског *полиса* или кодекса једног аристократе из осамнаестог века.

Овај начин мишљења, поред многих других проблема, често занемарује чињеницу да аристотеловско и аристократско друштво нису демократска друштва. Заиста, објашњења врлина, која су дали такви аристократи као што су били Аристотел и Хјум, била су идеализације понашања њиховог времена, а не описи тог понашања. Они који чезну за „повратком“ *полиса* или шкотског просветитељства не враћају се реалним друштвима, већ старим књигама.

Ипак, неки доказују како је могуће једно објашњење врлина које је спојиво са демократијом и које још увек може да се ослободи говора о правима и принципима у етици. Уместо о томе, ми бисмо причали о оном што је племенито, добро, часно, „прикладно“ и по укусу. Зар ово није могуће?

Да покажемо како ово није могуће, ми ћемо расправљати о храбрости као једном примеру.

Храброст

Свака расправа о томе како човек треба да живи мора да размотри важност храбрости у животу. Овде се појављују два занимљива питања. Прво, можемо ли покушати да будемо храбри, а да не знамо шта је храброст? Друго, како се храброст повезује са осталим стварима, као што су друге врлине и сазнање?

Филозофске расправе о храбрости могу се пратити уназад до Платоновог дијалога Лахеса, у коме Сократ са атинским генералима Лахесом и Никијом расправља о исправној дефиницији храбрости. Храброст се као врлина, свакако, ценила и пре

Сократа, нпр. међу Хомеровим ратницима, али у петом веку п. н. е. њена је природа постала *проблем*. Када је атинска морнарица кући донела неке необичне идеје из света, софисти су почели да уче како се стандарди храбрости разликују од друштва до друштва и од века до века.

Насупрот њима, Сократ, Платон и Аристотел доказивали су да је храброст безвремена вредносна одлика. У *Лакесу* Сократ је збунио атинске генерале, који су је прво, неисправно, поистоветили са стереотипним понашањем које се повезује са храброшћу (спасавање беба из запаљених кућа), и који су онда пропустили да увиде разлику између суочавања са било којим страхом и суочавања са *вредним* страхом. За Сократа храброст захтева мудрост и стога не може да служи рђавим циљевима.

Сократ такође брани и контроверзно тврђење да храброст служи личним интересима. Као што Џон Маки доказује у својој књизи *Етика: проналажење исправног и рђавог*, ако би неко развио способност за израчунавање када храброст служи његовим интересима, а када то не чини, та диспозиција никада не би била права храброст нити храброст која би служила његовим правим интересима.

Запазимо да се овде не ради о разликовању између храбрости и дрскости. Разлика између ово двоје је тачно у томе што храброст укључује деловање на унапређивању неког етичког идеала, док дрскост паметног крадљивца драгуља то не чини. Контроверзно питање о храбрости и вредним идеалима јесте ствамо питање да ли је храброст и онда храброст када служи „рђавим“ идеалима.

Елиминатизам, поново

Сада се враћамо питању елиминатизма, тј. да ли једна етичка теорија, која се потпуно заснива на карактеру, може да замени етику. Приђимо овом проблему питајући се да ли би, за време грађанског рата, један официр Конфедерације могао да буде храбар. Према вредносно неутралној анализи, он би могао то да буде. Под храброшћу овде се подразумева суочавање са ризиком због *неког* идеала, који не мора, нужно, да буде исправан.

Највећи број људи би сматрао да се официр бори за рђаве идеале, јер је Конфедерација зависила од ропства. Онда би Сократ вероватно рекао да официр Конфедерације није истински храбар. Али, авај, то је баш оно што Сократ *не би* рекао. Јер, сви велики антички филозофи су мислили да је ропство природно и исправно. Заиста, врлине аристократа у *полису* делом су зависиле од њега. Стари Грци су имали погрешан морални *принцип* у погледу односа између људи, а одатле не постоји лак пут на који би њихова теорија карактера могла да се изгради, да обави задатак овог принципа.

Кад читамо античке Грке, ми смо импресионирани њиховим смислом за развијање себе самих у складу са идеалима лепоте, храбрости и племенитости. Етика старе Грчке била је перфекционистичка у свом наглашавању савршенства *полиса*, јединке и будућности човека. Такав перфекционизам потцењује једнакост демократије. Просто не постоји начин да се опонашају идеали карактера старих Грка и да се при том поступа по принципима моралне једнакости између људских бића.

Немачки филозоф Фридрих Ниче такође је писао о покушају да се наш карактер развије са поносом и стилем. Овде се поново срећемо са перфекционистичким идеалом карактера, који није спојив са моралном једнакошћу. Доиста, Ничеов идеал је значајнији по ономе што је одбацивао (јудео-хришћанска етика), него по оном што је усвајао. Али чак ни Ниче, како се чини, није био сигуран како би требало да изгледа један потпуно

антихришћански идеални карактер. Он је свестан да његов *Übermensch* („Натчовек“) неће имати оно што је Хјум назвао „мајмунским врлинама“, као што су скрушеност и милосрђе, али се чини да он није поштовао врлине историјски наслеђене од традиција попут јудаизма, хришћанства и будизма. Са својих заратустријанских висина, човек велике душе *може* с времена на време да помогне безначајном сиромашу, због своје моћи и великодушности, просто зато што му се свиђа да тако поступи. Али ће вероватније мислити како њихови начини мишљења и осећања нису морални и сматраће да их не треба ширити. Стога, само идеали карактера не могу да замене етику.

С друге стране, ако бисмо били вољни да храброст дефинишемо на не-сократски начин, као способност служења било ком идеала или циљу, овај проблем би нестао. Овај се проблем појављује само ако такве врлине као што су храброст и мудрост морају у потпуности да обаве задатак етике.

Доказ се може добити и преко размишљања о улози права на приватност и слободу у модерним друштвима. Нека права немешања и неке слободе су нужне за минимум нормалног функционисања модерног друштва, онаквог какво познајемо. Разлог због кога је рђаво красти или без разлога присиљавати здраву жену на хистеректомију не може се сасвим објаснити преко расправе о пороцима злочинаца. Нешто се мора рећи и о томе зашто такви поступци крше права жртава. Тако елиминатизам изостаје у теорији врлине, иако оставља сасвим довољно места за деловање теорије врлине.

Есенцијализам

Сродно питање јесте и да ли су све врлине нешто изврсно зато што су повезане са извесним владајућих *телосом* (циљем) човечанства. Ово питање настаје из покушаја да се оживи нео-аристотеловско објашњење врлина, које поставља прави циљ за савршено добар живот. Један начин да се обради ова тема, јесте да се упита, као што су то чинили Сократ и Аристотел, да ли све врлине имају удела у „главној врлини“. Алтернативно, све врлине могу не да деле неку врлину, већ неку заједничку суштина, као што је здрав разум. Аристотел је мислио да глуп човек не би могао да стварно има врлину, а ова тачка показује његову разлику од хришћанског схватања.

Недавно се Томас Пинкофс залагао за „функционалистичко“ објашњење врлине. По његовом објашњењу, стварне врлине су оне које су неопходне за добар живот у било ком од више облика „обичног живота“. По његовом мишљењу постоји језгро врлина, нужних за срећу сваког друштва у било ком историјском времену.

Ипак, чини се да нема прихватљивог разлога због кога би све врлине морале да деле неки квалитет, пре него да сва добра деле неки квалитет. Врлине се могу схватити као увежбане изврсноности, а постоје миријаде ствари у којима можемо да будемо изврсни. Идеја дату „мора“ постојати нека срж свих врлина, јесте прикривена претпоставка, по којој постоји само један добар начин живота или само један исправан начин развоја друштва. Али постоје многи будући светови: сваки би имао различите спојеве институција и пракси, сваком би за његов идеални развој биле потребне различите врлине.

На пример, у пограничним друштвима, велики јунаци су често врло интелигентни људи, који лепо функционишу изван чврстих граница цивилизованих градова са њиховим црквама, венчањима, школама, адвокатима, радњама, полицијом и фабрикама. Такви погранични хероји су живели по једноставном и тврдом кодексу (коњокрадице се морају ухватити и убити, „дивљаци“ су непријатељи, свака личност има сопствену тежину). Кад границе постану цивилизоване, такви хероји често установљују како се

њихове карактерне црте не уклапају у друштво које су они помогли да се изгради. Друштву су били потребни такви типови, али се оно сада развило.

Морална осећања, жеље, хтења

Теоретичари врлина често истражују мотивацију за морално поступање преко жеља и осећања. У једном огледу Џонатан Бенет расправља о улози осећања или емпатије у моралном животу. Он расправља о сукобу између самилости и моралне дужности Хаклбери Фина и нацистичког воде Хајнриха Химлера. Морал Хаковог времена га је приморао да преда одбеглог роба Џима, са којим је Хак постао пријатељ. Насупрот томе, Химлер је од СС генерала тражио да у себи савладају одбојност према убијању Јевреја, ради више дужности према Отаџбини. Бенет се залаже за анти-кантовски закључак да се Хак са правом базирао на своју наклоност према Џиму, а не на свој морал, а да су Химлерови генерали требали да више уважавају своја осећања. Морална теорија која овај проблем објашњава као когнитивну грешку (Хак је требало да превазиђе своје време и да „просто“ види да је ропство зло) не погађа питање за које се Бенет снажно залаже.

Бенет такође расправља и о америчком гром-и-пакао теологу Џонатану Едвардсу, који је писао да ће део уживања спасених бити и посматрање мука оних који се муче у паклу („посматрање невоља других тежи да повећа степен нашег уживања“). Бенет пише како се чини да Едвардс апсолутно нема нимало саосећања за вечно страдање проклетих. За Бенета Едвардс је испод Химлера, јер Химлер је бар нешто *осећао*.

Ова тема води ка заједничком недостатку теорија врлина. Према теоријама дужности или принципа, теоријски је могуће да нека личност може попут робота да поштује свако морално правило и да води савршено моралан живот. По овом сценарију, ми бисмо били као савршено програмирани компјутери (можда такви људи стварно постоје као производ савршеног моралног васпитања). Напротив, у теорији врлине ми треба да знамо много више од спољашње љуске понашања, да бисмо изrekli такав суд; нпр. треба да знамо каква врста личности је у питању, како та личност размишља о другим људима, како он или она схватају свој сопствени карактер, шта личност мисли о својим прошлим поступцима и, такође, шта мисли о поступцима које није извела.

На пример, скоро свако прође кроз живот, а да не постане убица („спољашња љуска“), али се ипак карактери људи који нису извршили ниједно убиство значајно разликују. Личност која је често била у искушењу да убије због свог врелог темперамента, али се од тога уздржавала због моралних разлога, не изгледа као неки виши морални тип. Много је узвишеније никад не пожелети да се због неког малог разлога убије човек. Још је боља личност која не би уопште убила и која тугује због убијања невиних људи.

Карактер, ја и друштво

Ниједан поступак не збива се у политичком вакууму. Теорија врлине, зато, испитује како различите врсте друштава подстичу различите врлине и пороке. Могли би да целовитије приступимо Доротејиној дилеми, питајући се да ли су ограничени избори које је нудило викторијанско друштво били праведни. Неки модеми феминистички филозофи покрећу сличне теме, расправљајући да ли су традиционалне врлине и пороци жена вредни похвале. Феминисткиње прошлости заступале су андрогине идеале и унапређивале само људске врлине, а не мушке или женске врлине. Недавно су неке

феминисткиње одбациле андрогине идеале и опет прихватиле идеју да неке врлине (гајење, самилост) могу бити приступачније женама него мушкарцима.

Карактер се може „филозофски“ посматрати споља, с обзиром на глобално друштво, и „изнутра“, с обзиром на личност. У којој мери може личност да обликује свој сопствени карактер?

Јасно је да ова расправа претпоставља да неки људи имају *неку* способност да обликују сопствени карактер. Неки филозофи ово оспоравају, доказујући да, док појединачни чиновници могу бити слободни, карактер је утврђени вид људског бића. Као одговор може се доказивати како нема свако способност да промени или чак модификује свој карактер. Међутим, све док, што и критичари признају, човек може да буде слободан, остаје отворена могућност да неки поступак може да покрене промене у карактеру.

Штавише, наш систем моралних похвала и покуда, развој понашања и наша претпоставка слободне воље сасвим претпостављају да људи могу, по својој вољи, да обликују или кваре свој карактер. У којој мери могу људи да промене своје особине и карактере тема је која не спада у област овог огледа, али кратак одговор био би да ситуације кризе често људе присиљавају да преиспитају своје основне вредности, као што је госпођа Брук морала да преиспита свој рђави брак кад се заљубила у Вила. Ако имају среће, људи понекад успевају да стекну увид у своје проблеме и подршку за промену (то је једна од вредности психотерапије). А чињеница је да се људи *стварно* мењају они престају да пију, постају самилоснији или подлији. Тако се чини да је промена могућа.

Велика је грешка теорија врлине што оне мало пажње обраћају на области живота које обликују карактер. Можда најважније одлуке у тој области укључују питања да ли се ожени, имати децу, да ли бити пријатељ и где се запослити. Писци који раде у етичким традицијама заснованим на правима, користи или кантовској универзализацији, углавном су сматрали да такве области укључују *неморалне* изборе. Али пошто се етика односи на то како треба да живимо, и пошто такве области заузимају тако много нашег начина живота, зар ово није колосална мана?

Модерни филозофи постављају многа питања у погледу врлине, као што су степен наше одговорности за сопствени карактер, веза између карактера и понашања и анализа специјалних црта као што су праштање, лојалност, стид, кривица и кајање. Они се чак враћају анализи традиционалних порока, као што су необуздане жеље за дрогом, храном, сексуалним освајањима, тј. традиционалне мане неумерености, похлепе, прождрљивост и похоте. Наредна деценија ће видети многа дела о врлини.