

K DEJINNOFILOZOFICKÝM ZDROJOM RENESANCIE POJMU CNOSTI

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: The Historical - Philosophical Sources of the Renaissance of the Concept of Virtue
FILOZOFIA 55, 2000, No 6, p. 460

Concomitant to the renaissance of the concept of virtue in contemporary moral philosophy was the return to the traditional theories of virtue. The author offers a comparison of the theories of virtue with Aristotle, Spinoza and Hume, focusing on two questions: First, what do such diverse conceptions as Aristotle's eudaimonism, Spinoza's ethical rationalism and Hume's theory of moral sense have in common? Her argument is, that in spite of different principles and different conceptual means these conceptions could be covered by the same moral - philosophical tradition in which that, what ought to be (the desired) is not strictly separated from that, what is (from man's actual being). Thus the good and the virtue are not seen as divergent objectives or two mutually alienated worlds - as the Kantian tradition later tried to suggest. The second question concerns some of the specific incentives of the contemporary theories of virtue, especially the concept of character and its philosophical interpretation.

Pojem cnosti patrí k tradičným pojmom morálnej reflexie. Teóriu cností rozpracoval už prvý systematik etiky Aristoteles. Idea cnosti stojí v centre etických koncepcí T. Akvinského, Spinozu, francúzskeho osvietenca nemeckého pôvodu Holbacha, reprezentantov škótskej školy morálnej filozofie F. Hutchesona, D. Huma a A. Smitha. Rozprava o cnosti je predmetom i Kantovej etickej teórie, aj keď pojem cnosti tu má sekundárnu rolu vo vzťahu k normativnému pojmu povinnosti. Po Kantovi však tento pojem ustupuje do úzadia a v morálnej filozofii sa namiesto neho usídluje pojem hodnoty (M. Scheler, N. Hartmann).¹

K renesancii pojmu cnosti v morálnej filozofii dochádza približne po jeden a pol storočí, pričom signálom k nej boli práce H. W. von Wrighta *The Varieties of Goodness* (1963) a P. Geacha *The Virtues* (1977). K tomuto typu etiky treba zaradiť aj esej F. Footovej *Virtues and Vices* (1978) a stále diskutovanú prácu A. MacIntyra *After Virtue* (1981). Téma cnosti dnes zaujíma legítimne miesto v rámci etických skúmaní, a to nielen v angloamerickej morálnej filozofii. K línii vychádzajúcej z aristotelovskej etickej tradície sa hlásí nemecký autor R. Spaemann svojou prácou z r. 1989, ktorá vyšla v českom preklade pod titulom *Štěstí a vůle k dobru* [3]. Obhajobe relevancie pojmu

¹ Reprezentantka teórie cností F. Footová k tomu poznamenáva, že moralisti pracujúci vnútri školy analytickej filozofie tému cností a nerestí silne zanedbávali, pretože jej skúmanie ne>považovali za súčasť fundamentálnej etickej práce. Nevídí v tom však nič prekvapujúce, keďže súčasná morálna filozofia sa podľa tejto autorky inšpirovala takými autormi, ako sú Hume, Kant, J. S. Mill, G. E. Moore, reprezentanti deontologického intuicionizmu W. D. Ross a A. Prichard (pozri [1], 1).

cnosti sa vo svojich prednáškach o morálke - prednesených na Slobodnej univerzite v Berlíne a následne publikovaných - venoval E. Tugendhat [5]. Vo Francúzsku sa zno-vuoženie tejto témy spája s menom V. Jankélévitcha (1903-1985), dlhorocného vedúceho katedry morálnej filozofie na parížskej univerzite Sorbonne, a s jeho dielom *Traité des vertus* (*Rozprava o cnostiach*), ktoré vyšlo prvýkrát už v r. 1949 a potom opakovane v niekoľkých vydaniach prepracované a rozšírené. V posledných rokoch tu púta pozornosť práca A. Comte-Sponvilla *Petit traité des grandes vertus* (*Malá rozprava o veľkých cnostiach*) z r. 1995, navodzujúca svojím titulom a obsahom jankélévitchovskú inšpiráciu. Je pozoruhodné, že renesancia témy cnosti zarezonovala aj na pôde aplikovanej etiky, osobitne v práci aj u nás známeho amerického filozofa a reprezentanta podnikateľskej etiky R. C. Solomona *Ethics and Excellence. Cooperation and Integrity in Business. (Etika a dokonalosť. Kooperácia a integrita v podnikaní.* New York-Oxford 1993).

Súčasné prístupy tematizujúce cnosť ako jeden z centrálnych pojmov morálnej filozofie sa vyznačujú rozmanitosťou a diferencovanosťou, takže je adekvátnie uvažovať o nich ako o *teóriach* cnosti. Napriek tomu ich zjednocuje spoločná intencia, ktorá je sprievodným znakom znovuoživenia tohto bádateľského smeru. Ide o návrat k pojmu cnosti, ako sa formoval v aristotelovskej tradícii, v stredovekej kresťanskej tradícii, resp. u novovekých reprezentantov etiky cnosti. Prirodzene, dejinno-filozofická retrospektívna nie je samoúčelná. Jej zmyslom je zaistiť nielen časovú kontinuitu v rozvíjaní tohto typu etiky, ale predovšetkým nadviazať na tradičné témy a problémy a postarať sa o ich originálnu reinterpretáciu vo svetle radikálne zmenenej situácie človeka, ako ju expresívne opísal H. Jonas. Špecifíkom súčasných teórií cnosti (ale zd'aleka sa to nevzťahuje iba na tieto teórie) je ich zámer nahliadnuť na tradičné pojmy novou optikou. Najvýraznejšie impulzy pre renesanciu pojmu cnosti v súčasnej morálnej filozofii sa totiž zrodili práve v procese znovuobjavovania už preskúmaného - v novom "pre-rozprávaní", v kritickej interpretácii, v originálnom prehodnotení a znovupremyslení klasického pojmu cnosti.

Berúc do úvahy tento trend pokladáme za užitočné vrátiť sa k tradičnému pojmu cnosti v etike Aristotela, Spinozu a Hume. Našim zámerom je pripomenúť, ako sa menil význam tohto pojmu v jednotlivých fázach jeho skúmania, aké argumenty (ale aj limity) stáli v pozadí jeho legitimizácie ako konstitutívneho elementu morálneho bytia človeka v jeho individuálnom i sociálnom rozmere. Naviac, zvolený prístup má poskytnúť platformu pre indikovanie niektorých špecifických motívov, ktoré sa stali inšpiračným zdrojom súčasných teórií cnosti.

* * *

Aristoteles, Spinoza a Hume symbolizujú napohľad odlišné a aj časovo od seba vzdialené etické teórie. Čím teda možno odôvodniť ich sledovanie spod jedného zorného uhlia? Čo môže spájať také disparátne koncepcie, ako je Aristotelov eudaimonizmus, Spinozov etický racionalizmus a Humova morálka citu?

Podľa našej mienky navzdory rozdielnym princípom i odlišným konceptuálnym nástrojom možno tieto koncepcie subsumovať pod jednu a tú istú morálno-filozofickú tradíciu, podľa ktorej to, čo má byť (čo je žiaduce), nie je prísne oddelené od toho, čo je

(od faktického bytia človeka). Naopak to, čo má byť, je kontextuálne s túžbami a presvedčeniami zviazanými s ľudskou prirodzenosťou, s charakterom človeka, s jeho emóciami, motiváciami, projektami atď. na jednej strane a so sociálno-kultúrnym pozadím rámcujúcim a determinujúcim individuálnu existenciu na strane druhej.

Inými slovami, odkazu tejto tradície možno porozumieť aj tak, že ľuďom nejde len o to, aby rozpoznali, čo je morálne dobré, a riadili sa tým vo svojom konaní bez ohľadu na dopady, aké z tejto voľby vyplynú pre kvalitu ich individuálneho i sociálneho života. Naopak, ľudia túžia po tom, aby sa ich život zlepšoval, aby sa im vydaril, aby viedli dobrý život, resp. aby boli šťastní. V intenciách úvah spomínaných autorov nies iného dôležitejšieho cieľa, ktorému by sa mala prirodzená túžba človeka po dobre podriadila. Inštruktívna je v tejto súvislosti úvodná veta Aristotelovej *Etiky Nikomachovej*: "...všetko konanie a rozhodovanie smeruje k nejakému dobru; preto je správna definícia, že dobro je to, k čomu všetko smeruje." ([2], 19) Analogicky Spinoza potvrzuje, že "žiadostivosť (...) šťastne čiže dobre žiť, konať atď. je sama esencia človeka, t.j. (...) snaha každého zachovať svoje bytie" ([7], 250).

Túžba po lepšom živote - či už má podobu blaženosťi (Aristoteles), sebazachovania (Spinoza) alebo všeobecnej užitočnosti, spoločenskej prospešnosti (Hume) - sa v týchto koncepciách transformuje na zakladajúci princíp, na najvyšší cieľ usmerňujúci partikulárne životné ciele, činnosti, hodnoty i spôsob života ako celku. Správnosť, resp. nesprávnosť konania z morálneho hľadiska sa posudzuje na základe toho, do akej miery konanie prispieva k naplneniu tohto cieľa.

Špecifíkom tejto etickej línie je to, že dobro a cnosť sa tu nejavia ako divergentné ciele, ktoré by predstavovali navzájom cudzie svety - ako sa to neskôr usiluje vsugeroovať kantovská tradícia. Napr. podľa Aristotela sledovať najvyššie dobro, viesť dobrý život znamená zároveň viesť život morálne naplnený. Cnosti majú v tomto kontexte konstitutívny význam. Reprezentujú osobitné charakterové črty, zásluhou ktorých sa človek stáva spôsobilým na mrvne dobré činy. Ich nadobúdanie, ako aj ochrana cností už získaných je znakom toho, že subjekt si uvedomuje dôležitosť dobra v ľudskom živote a že mu prisudzuje výnimočnú hodnotu ako integrujúcemu princípu jeho individuálneho i sociálneho bytia. Inými slovami, dobro je bez cnostného života nemysliteľné a ak si ho človek zvolí za najvyšší cieľ svojho snaženia, cnosť, resp. cnostné konanie sa pre neho stáva záväzkom.

Prirodzene, napriek určitej spoločnej intencii existujú v spomínaných koncepciách významné odlišnosti v chápaniu vzťahu dobra a cnosti, na ktoré sa teraz sústredíme.

* * *

Aristotelova etická koncepcia vyrastá na pozadí úsilia vymedziť to, čo predstavuje špecifikum ľudského bytia (na rozdiel od ostatných foriem života), čo je vlastné iba bytosťiam obdareným rozumom, čo ľudia nachádzajú akoby vopred, už od počiatku vlastnej existencie ako jej konečné odôvodnenie, ako už hotovú odpoveď na otázku *prečo žiť*, sprevádzajúcu ich po celý život. Podľa Aristotela je týmto cieľom *dobro ako blaženosť* - čo možno pretlmočiť aj ako dobrý život, vydarený život²: "Dobro je niečo

²R. Spaemann, ktorý navrhoval prekladať aristotelovský pojem blaženosť termínom "vydaný život" (v českom preklade "zdařilý život"), zároveň upozorňuje, že tento pojem nemáme

človeku vlastné a od neho neoddeliteľné" ([2], 23), pričom toto presvedčenie je natol'ko evidentné, že si nevyžaduje ďalšie zdôvodnenie. S tým súvisia aj tri základné charakteristiky dobra, vyjadrené v adjektívach *najvyššie* (želáme si ho samo osebe, a nie na iný účel), *dokonalé* (hodné úsilia samo osebe, je samo osebe hodnotou) a *sebestačné* (je tým, čo samo osebe robí život žiaducim, neodvoláva sa na nejaký ďalší cieľ alebo hodnotu).

Z určenosti blaženosťi ako sebestačnosti však nevyplýva, že by malo íst o záležitosť izolovaného jedinca, naopak, blaženosť (dobrý život) nemožno dosiahnuť inak ako príslušnosťou k obci (polis), keďže podľa Aristotela "človek je svojou prirodzenosťou určený pre život v spoločnosti" ([2], 28). Blaženosť ako finálny cieľ ľudského života, ako účel, ku ktorému všetko ľudské snaženie konverguje, vyžaduje dva nevyhnutné predpoklady: a) určitý vonkajší inštitucionálny a hodnotový rámec, ktorý dokáže zaistiť len obec; b) individuálnu spôsobilosť íst najvyššiu cieľu v ústrety v priebehu celého života vlastnou činnosťou, stelesnenou v cnostnom spôsobe života.

Čo je cnosť? Termín cnosť (z gr. *areté*) etymologicky značí znamenitú charakterovú vlastnosť, zdatnosť duše, dokonalosť. V intenciách Aristotelových úvah ide o získané pozitívne dispozície charakteru, kvalifikujúce subjekt na morálne správne činy.³ Nadobudnutie cností však samo osebe nestačí, aby sa človek stal blaženým, dobro podľa Aristotela nemožno dosiahnuť inak ako *aktivitou* ([2], 27).

Teoreticky inšpiratívny je Aristotelov postoj k otázke pôvodu cností, aj keď vykazuje náznak ambivalentnosti. Aristoteles totiž uznáva určité prirodzené cnosti, priznáva človeku isté vrodené vlastnosti, napr. sklon k striedmosti, k odvahе a pod. Vlastné mravné dobro však podľa neho leží mimo sféry prirodzených sklonov. Predpokladom nadobudnutia cností je totiž možnosť *zmeny* správania buď návykom, alebo učením a výchovou, pričom tátu dispozícia je vlastná iba človeku. Aristoteles, využívajúc svoju metódu dištinkcie ľudského bytia od bytia živej a neživej prírody, dokazuje, že možnosť meniť navyknuté správanie nemajú veci, ktorých vlastnosti sú dané prirodzene. "...vôbec nijakú vec nemožno navyknúť na správanie, ktoré by bolo proti jej prirodzenosti." ([2], 42)

Na základe toho rozlišuje cnosti *rozumové* (dianoetické) - vzťahujúce sa na to, čo je nemenné, resp. na to, čo možno meniť mimo človeka, ale aj v ňom samom (ide o cnosti ako múdrost, veda, zručnosť, rozumnosť) - a na druhej strane cnosti vo vlastnom slova zmysle *morálne*, ktoré odrážajú mravný charakter človeka (napr. striednosť, štedrosť, čestnosť, veľkorysosť atď.) ([2], 41). Túto známu klasifikáciu cností priopomíname preto, že ju považujeme za významnú v súvislosti s Aristotelovým

chápať ako produkt účelovo racionálneho úsilia o optimalizácii a že je rovnako nenáležité redukovať klasický pojem eudaimónie na dosiahnutie rozkoše, resp. chápať vydarený život ako nejaký partikulárny cieľ. Pojem "vydarený život" vyjadruje podľa neho "len určitý spôsob, ako pozitívne myslieť život ako celok, ako ho nejakým 'správnym spôsobom' nájsť". To je tiež dôvod, prečo tento pojem nenavodzuje inštrumentálne chápanie etiky. Vydarenosť života nie je totiž akýmsi účelom, ktorému sú iné obsahy chcenia podradované ako číre prostriedky. Je to skôr určitý súhrn získaný reflexiou, ktorý všetko žiaduce v jeho rozmanitosti necháva zrásiť do jediného žiaducceho celku" ([3], 24).

³"Chvála totiž prináleží cnosti - pomocou tej sme schopní mravne konáť." ([2], 38)

vymedzením jadra morálky ako *schopnosti jedinca rozumovo* (t.j. za pomocí praktického úsudku) ovládnuť žiadostivú stránku svojho charakteru ([2], 40-41). Aristoteles tu naznačuje, že prirodzenosť človeka nemožno v otázkach dobra a zla ponechať samu na seba. Príroda nám predurčuje len to, že sme schopní cnosti nadobudnúť, teda že na to máme ako ľudské bytosti prirodzené dispozície. Tento typ predurčenosťi však v zmysle Aristotelových úvah nie je pre jednotlivca zárukou, že sa stane skutočne cnostným, ani nie je pre výsledný tvar jeho mravného charakteru osudový. Morálne cnosti vyrastajú akoby v rozpore s pôvodnou prirodzenosťou na pozadí sociálnej zakorenenosťi jedinca a formujú sa návykom a výchovou.

Cnost v striktnom zmysle morálnej (teda nie prirodzenej, ale získanej) vlastnosti je nemysliteľná bez *rozumnosti* (*fronésis*). Aristoteles totiž chápe cnotu ako *mravny stav spojený so správnym úsudkom*, pričom správny úsudok je garantovaný práve prítomnosťou rozumnosti. Doslova hovorí, že cnosti "tvoria s úsudkom jednotu" ([2], 158). Pojem rozumnosti je v tejto súvislosti pre pochopenie podstaty cnosti klúčový: ide o typ praktického poznania vzťahujúceho sa na konanie človeka a umožňujúceho mu rozlíšiť, čo je v morálnom slova zmysle dobré (čo napomáha dobrému životu), resp. čo je zlé, čoho sa treba vystríhať.⁴

Pojem rozumnosti stojí aj v pozadí jednej z klúčových pasáží Aristotelovej *Etiky Nikomachovej*, ktorá sa týka vzťahu medzi zvrchovaným dobrom čiže blaženosťou a cnotou. V jeho interpretácii tohto problému, známej zo 6. kapitoly I. knihy, však tušíme istú kontroverznosť⁵, ktorá sa niekedy neľahko dešifruje.

Aristoteles tu diferencuje dva druhy činností: jedna súvisí s vytváraním, zhотовovaním; jej výsledkom je niečo mimo človeka (vykonané dielo) a vzťahuje sa na ňu cnotu zručnosti, šikovnosti (*technē*). Odlišný typ predstavuje činnosť týkajúcu sa formovania samého človeka, jeho mravného sebazuďokonalovania, ktorá sa riadi spomínanou vlastnosťou rozumnosti, rozvážnosti (*fronésis*). Dobro (blaženosť) človeka na jednej strane pramení z vykonaného diela. Na strane druhej však pravé dobro spočíva podľa Aristotela v "skutočnej činnosti duše v zhode s rozumom" ([2], 29) a realizuje sa v súlade s vlastnou zdatnosťou duše t.j. s najdokonalejšou individuálnou dispozíciou charakteru (cnotou), ktorá nabáda človeka konat, resp. viest' svoj život na základe čo najlepšieho uplatnenia svojich schopností.

Nejde tu teda o funkcionálne vysvetľovanie cnosti v zmysle funkčne dokonalého výkonu (hoci Aristotelov príklad porovnávajúci výkon citaristu s výkonom vynikajúceho citaristu by mohol podobné zdanie evokovať); a nejde ani o to, že by človek bol funkciou určitého vopred daného cieľa. Zmyslom tohto Aristotelovho objasnenia vzťahu

⁴H.-G. Gadamer, zdôrazňujúc dištinkciu medzi praktickou rozumnosťou a rozumnosťou technicko-teoretickou, vysvetľuje, že "pri praktickom využívaní rozumu... sa nemožno oprieť o všeobecné, vopred získané vedenie, a predsa si človek nárokuje na to, že dospevia k úsudku na základe vlastného zváženia všetkých pre a proti a že rozhoduje zakaždým rozumne. Kto sa radí sám so sebou a s inými, aké konanie by v určitej situácii bolo správne, je zjavne pripravený uplatňovať pri svojom rozhodovaní len dobré dôvody, a kto sa vždy správa takto rozumne, ten má cnotu rozumnosti, resp. rozvážnosti" ([4], 27).

⁵Na problém ambivalentnosti v zmienenom Aristotelovom výklade podstaty cnosti, ktorý sa často zvykne prehliadať, upozorňuje aj E. Tugendhat ([5], 447).

dobra a cnosti je ukázať, že každý jedinec má svoju hodnotu určenú vlastnou zdatnosťou, pričom sa usiluje túto schopnosť čo najlepšie využívať v praxi "v priebehu celého ľudského života" ([2], 30), a to pre onen "posledný dôvod", pre ktorý sa všetko deje: byť blažený, viesť vydarený život.⁶

Blaženosť však v tomto kontexte vyjadruje nielen konečný cieľ, ale zároveň aj vnútorný stav sprevádzajúci cnostné konanie.

Otázku, čo znamená konať na základe rozumu, objasňuje Aristoteles v definícii pojmu cnosti, ktorú možno pokladať za najprecíznejšiu: "Cnosc' je... vedome volený stav; nachádza sa v onom stredre, ktorý je stredom vzhľadom na nás a ktorý je určený úsudkom tak, ako by ho určil rozumný človek." ([2], 51) S pojmom rozumnosti tu korelujú pojmy vedomé rozhodnutie, stredná miera a individuálna dispozícia (stelesnená vo výraze "stred vzhľadom na nás"). Cnosc' sa v tomto kontexte chápe ako individuálna spôsobilosť subjektu konať na základe rozumu, získaná morálou prípravou, spôsobilosť nebyť vo vleku náhodných udalostí a vedome ovládať prirodzenú žiadostivosť a spontánne afekty. Cnosc' sa navyše podľa Aristotela vzťahuje na to, čo je predmetom dobrovoľného rozhodnutia človeka a čo môže jednotlivec sám uskutočniť, čo je v jeho moci - len slobodne určená vôle je podľa neho legítimnym základom morálky.

Aristotelov pojem *fronésis* sa v transformovanej podobe preniesol aj do novovekých teórií cností, kde ho stelesnil termín "morálny zmysel" (Hutcheson), resp. cit pre to, čo je morálne správne (Hume, Smith). E. Tugendhat, odvolávajúc sa na A. Smitha, poukazuje na obtiažnosť posúdenia toho, čo je morálne správne, ak sa to pokúsime subsumovať pod morálne pravidlá. "Tu prichádza pre Aristotela taký dôležitý pojem praktickej súdnosti (*fronésis*). Len ten, kto má v oku dobrý odhad, môže dobre posudzovať, môže v jednotlivom prípade poznať, kedy a ako treba konať veľkoryso." ([5], 448)

Prínos Aristotelovej etiky pre súčasné teórie cností vidíme najmä v dvoch motívoch. Jednak v obhajobe idey, že prirodzená túžba človeka po blaženosťi neprotirečí morálnemu životu, naopak vyzýva žiť morálne, ba dokonca sa toho dožaduje; a jednak v téze, že morálne cnosti ako konstitutívne prvky dobrého (blaženého) života sa realizujú prostredníctvom praktickej rozumnosti, ktorá pôsobí proti vrodenej zmyslovosti človeka a zameriava sa na jej racionálne "krotenie". Dodajme, že v súčasných morálnych teóriach sa možno stretnúť s reinterpretáciou pojmu rozumnosti (*fronésis*) vo variétach, v ktorých sa aristotelovský význam tohto pojmu odvážne transformuje v kontexte dnešných predstáv a presvedčení o role rozumu v oblasti morálky. Podstatné je však znovuoživenie aristotelovskej intencie vo sfére, o ktorej napr. M. Weber súdil, že v nej rozum nie je kompetentný.

* * *

Spinoza (1632-1677) vystaval svoju teóriu cností v protiklade k Aristotelovi na preตí princípu slobodnej vôle. Máme tu dočinenia s etickou koncepciou, v ktorej morálne dôsledky pre človeka nevyplývajú z možnosti konať inak, zvažovať a voliť

⁶J. Rawls v tejto súvislosti vidí Aristotelov prínos v dvoch myšlienkach: a) že uplatňovanie našich prirodzených schopností je prvoradým dobrom človeka; b) že oveľa žiadostivejšie činnosti a oveľa príjemnejšie a trvalejšie rozkoše vyvierajú z uplatnenia väčšieho a zložitejšieho súboru schopností a úsudkov ([6], 252, 357).

medzi alternatívarmi konania, pretože v intenciách Spinozových úvah by išlo o bezdôvodné akty, ktoré nemajú so slobodou vôle nič spoločné. Naopak, "vôľa ako všetko ostatné, potrebuje nejakú príčinu, ktorá ju determinuje na určitý modus existencie a činnosti" ([7], 84). Reálnym podložím morálky je teda prírodná nevyhnutnosť a jej poznanie, zatial' čo ľudská "bezmocnosť" v miernení a obmedzovaní afektov" ([7], 231) je podľa Spinozu neslobodou, pretože vystavuje človeka hre náhody.

Napriek tomu aj v Spinozovej etike hrá významnú rolu túžba človeka dobre žiť, dobre konáť. Jej pravým vyjadrením je *princíp sebazachovania*, stelesnený v úsilí každej veci zotrvať vo svojom bytí ([7], 171), ktorý Spinoza transponuje aj do sféry ľudského byitia. Snaha o sebazachovanie, o rozvíjanie vlastných bytostných síl je podľa neho prioritnou cnotou prameniacou zo samej esencie človeka. Rozvíjať túto schopnosť značí rozvíjať vlastnú dokonalosť, t.j. zväčšovať moc konáť v súlade s ľudskou prirodzenosťou ([7], 234).

Garantom cnosti v ľudskej činnosti je podľa Spinozu rozum. Cnosť vyrastá na tomto základe ako schopnosť človeka rozumovo zvládnuť svoje afekty, teda ako spôsobilosť spoznať ich príčiny, pochopiť ich vlastnosti ako produkt prírodnnej nevyhnutnosti a dostať ich pod racionálnu kontrolu. Cnosti sú teda žiadostivosti (pudy) podriadené imperatívu rozumu - v tomto zmysle predstavujú pozitívne povinnosti ([7], 307). Vrcholom spomínaného úsilia o dokonalosť je v intenciách Spinozovej etickej vízie naturalistická sebaidentifikácia človeka s tým, čo má princíp sebazachovania vpísaný do podstaty svojej existencie - s bohom imanentným prírode, pričom je pre morálny subjekt dôležité tento proces náležite intelektuálne uchopiť. Základom blaženosť je v tomto kontexte "intelektuálna láska myseľ k bohu" ako najdokonalejší stav duše prístupný tým, ktorí si zvolili cestu cnosti ([7], 324).

V Spinozovej aj v Aristotelovej etike sledovanie najvyššieho dobra koresponduje so schopnosťou človeka "racionalizovať" svoje vášne, podriadiť ich imperatívu rozumu. Podľa Aristotela prirodzená túžba po dobtom živote podnecuje človeka na to, aby sa stal cnotným, a želané dobro (blaženosť) je potom istou satisfakciou, resp. odmenou za cnotný spôsob života. Spinoza, zdá sa, prevracia Aristotelov výklad vzťahu blaženosť a cnosti: podľa neho samotná cnosť, samo "krotenie vášní" rozumom, ich rozumové poznanie a zvládnutie je blaženosťou. Cnosť je v tomto zmysle sama sebe odmenou: "Blaženosť nie je odmena za cnosť, ale je to cnosť sama. Netešme sa z nej preto, že krotíme svoje chút'ky, ale naopak môžeme krotiť svoje chút'ky, pretože sa z nej tešíme." ([7], 330).⁶

⁶Termínom boh treba v duchu Spinozovho panteizmu rozumieť "bytie samo sebou existujúce, aktívne a nekonečne tvorivé" ([8], 25). Ako upozorňuje E. Várossová, Spinozov boh rovnako ako boh Descartov nie je náboženský. "Je vlastne totožný s podstatou sveta. Je tým, čo tvorí základ trvania a pôsobenia všetkých vecí, v ktorom všetky veci žijú a hýbu sa. Je imanentnou zákonitosťou, kauzálnym poriadkom nekonečného a večného byitia, totality vecí i záverom všetkých myšlienok." ([8], 25)

⁷Francúzsky autor V. Jankélévitch hovorí v tejto súvislosti o "etike nešťastnej a zneuznanej cnosti" ([9], 279); odmena sa tu podľa neho oddeluje od namáhavej práce, o ktorej sa myslí, že je vykompenzovaná, zaplatená, hoci zostáva naveky nezaplatená. Tmelom medzi indívduom a morálnym zákonom nie je už statická blaženosť, ale tranzitívna, dočasná a mučivá bolest'. Podľa Jankélévitcha na túto ideu nadviazal Max Weber: dynamiku morálneho záväzku pochopeného ako

V hodnotení Spinozovej etiky možno vybadať dve protikladné línie. Základný princíp sebazachovania je na jednej strane predmetom pozitívneho ocenia: vníma sa ako výraz potvrdenia pozitívnej životnej sily, dynamiky ľudského bytia, aktívnej a tvorivej stránky človeka. Oceňuje sa, že hoci je etika vybudovaná okolo idey Boha, vo vnútri tejto doktríny existuje priestor pre poznanie a uvedomenie si významu úsilia o sebazachovanie a jeho orientujúcej funkcie pre človeka. Vyzdvihuje sa fakt, že etika, ktorej fundamentom je princíp sebazachovania, vychádza z toho, čo je podstatné: "Vôbec nie transcendentné hodnoty obrátené proti životu, vôbec nie tristné väsne s ich znepokojivým doprovodom zatŕpknutosti a nenávisti, ale sila života a túžby." ([10], 27) Na druhej strane sa práve Spinozovi adresuje výčitka, že aktívna schopnosť, ktorú reprezentuje snaha o sebazachovanie, nevypovedá nič o kvalite života. R. Spaemann v tejto súvislosti poznámenáva, že novoveká filozofia začína tým, že "[R]ozdiel medzi životom a dobrým životom je niveličaný. Obsahy dobrého života nie sú ničím iným než funkciami sebazachovania." ([3], 56)

* * *

U Aristotela pojem cnosti harmonizoval s pojmom dobra v zmysle blaženosťi (dobrého života); cnosť stelesňovala realizáciu najväčšej dispozície ľudskej prirodzenosti - rozumnosti - a blaženosť potom spočívala v najdokonalejšom využití tejto schopnosti. V Spinozovej racionalistickej etickej vízii sa cnostné konanie takisto identifikovalo s konaním vedeným rozumom, pričom jeho vzťažným bodom bol princíp sebazachovania, transponovaný z fyzického sveta. Blaženosť tu spočívala v intelektuálnej participácii človeka na poriadku bytia prírody, zahŕňala však aj racionálnu kontrolu vlastných afektov.

D. Hume (1711-1776) neprijíma racionalistický postulát stotožňujúci cnosť so životom pod vedením rozumu. Etika sa podľa neho zakladá na empirických faktoch a na pozorovaní; jedinú efektívnu metódou skúmania vidí v tejto súvislosti v postupe odvozujúcim všeobecné princípy z pozorovania a komparovania jednotlivých prípadov, pričom rozum tu nemá autonómnu pozíciu, ale len pomocnú úlohu inštrumentu na rozlišovanie, porovnávanie, dokazovanie a pod., týkajúce sa faktov a vzťahov ([11], 5). Samotné rozpoznanie dobra a zla ovplyvňujúce správanie ľudí však nie je v kompetencii rozumu.

Základom rozlišovania medzi cnosťami a nerestami a východiskom morálneho rozhodovania je podľa Huma *morálny cit* - ten je daný ľuďom prirodzene, resp. je súčasťou prirodzenej konštitúcie ľudského ducha ([11], 3-4). Zásluhou morálneho citu sú ľudia spôsobilí posudzovať morállosť či nemorállosť správania, schvaľovať, resp. odsudzovať činy druhých i seba samých. Morálne pravidlá sa odvodzujú *a posteriori* na základe toho, čo ľudia schvaľujú ako cnostné, resp. čo odmietajú ako nerestné.

Špecifikum Humovho prístupu je v orientácii na empirickú stránku morálky. To, čo má byť, sa usiluje vyvodiť na základe toho, čo ľudia prirodzene považujú za dobré, resp. zlé, čo v nich podnecuje prirodzené city priazne, resp. odporu.

"morálna drina" označil za fenomén zodpovedajúci kapitalizmu, ktorý sa zrieka pôžitku z bohatstva v mene asketického imperatívu zisku ([9], 279).

Podobne ako Spinoza aj Hume vysvetľuje podstatu morálky z naturalistických pozícií: prameň morálnych rozdielov vidi v dvoch protikladných elementoch ľudskej myseľ - v citoch morálneho súhlasu a odsúdenia charakteristických pre morálny cit - ktoré chápe ako prirodzené danosti psychického uspôsobenia človeka. Hume považuje tieto morálne cíty za natoľko evidentné, že nepokladá za potrebné ich ďalej filozoficky zdôvodňovať. Podľa neho sa legitimizujú tým, že sa potvrdzujú v skúsenosti. Preto aj účel etiky vidí v niečom inom ako v teoretickom zdôvodnení toho, čo má byť. Účelom etiky je v tomto kontexte naučiť ľudí povinnosti, urobiť ich vnímanými a cítivými voči dištinkcii medzi cnosťami a nerestami a podnieť v nich návyky na cnostné konanie: "Odstráňte všetok vrelý cit a záľubu v cnosti, ako aj všetok odpor a nechut' k neresti: urobte ľudí celkom ľahostajnými k týmto rozdielom - a mravouka prestane byť praktickým štúdiom, prestane smerovať k úprave našich životov a skutkov." ([11], 4)

Vlastným účelom Humovej etickej reflexie je teda jednak *vymedziť* líniu oddelujúcu cnosť od neresti, jednak stanoviť, čím sa jednotlivé cnosti stávajú pre človeka morálne záväznými. Hume - podobne ako Aristoteles a Spinoza - je presvedčený o tom, že prameňom morálnych hodnôt je ľudský život; jeho zámerom nie je eliminovať z morálneho života ľudské záujmy, emócie a túžby.

Na rozdiel od spomínaných autorov však podľa Huma nie všetko ľudské snaženie orientované na blaho a šťastie korešponduje s tým, čo sa pokladá za morálne správne. Predmetom pozitívneho morálneho ocenenia v Humovej etike sú predovšetkým činy vyvierajúce z altruizmu a smerujúce k *spoločenskej užitočnosti*, k *všeobecnému dobru*. Toto kritérium je podľa Huma rozhodujúce pri stanovovaní hraníc povinnosti, z neho čerpajú cíty morálneho súhlasu, resp. nesúhlasu svoju legitimitu.

V tomto kontexte Hume vystupuje ako ostrý kritik koncepcii odvodzujúcich mravnosť výlučne zo súkromného záujmu alebo z citu sebalásky a prisudzujúcich cnostiam egoistický pôvod. Odmieta teóriu, ktorá pokladá každý morálny cit za modifikáciu sebalásky. Argumentuje tým, že existujú príklady, kedy "záujem súkromný bol odlúčený od verejného, ba kde mu i odporoval, a predsa sme videli, že mravný cit trvá aj napriek tejto rozluke záujmov" ([11], 53). Podstatou morálky je v intenciach Humových úvah *oddelenie* morálnej intencie individua od sledovania osobného dobra.

Ústredným bodom Humovej teórie cností je klasifikácia cností, vychádzajúca z dvoch fundamentálnych kritérií - jedným je *užitočnosť* (*prospešnosť*), druhým spontánny súhlas stimulovaný cími príjemnosti, priazne, záľuby.

So zreteľom na kritérium spoločenskej užitočnosti Hume vyčleňuje dve základné cnosti, na ktorých sa podľa neho všetci zhodnú, pretože vyvolávajú okamžitý súhlas: ide o cnosti *blahovôle* a *spravodlivosti*. Predmetom pozitívneho morálneho ocenenia sa stáva všetko, čo prospevia verejnemu blahu, čo je spoločensky užitočné. Popri týchto základných cnostiach treba podľa Huma vyzdvihnuť cnosti, ktoré sú užitočné pre jednotlivca, resp. ktoré sa oceňujú bez nároku na nejaký všeobecny prospech. Ide o cnosti, ako je zdržanlivosť, trpežnosť, šikovnosť, duchaprítomnosť atď. ([11], 78).

Vo vzťahu ku kritériu súhlasu vyvolaného cítom príjemnosti Hume odlišuje cnosti príjemné jednotlivcovi od cností bezprostredne príjemných iným, pričom ich charakteristickou zvláštnosťou je to, že tieto vlastnosti (dokonalosti charakteru) sú *oddelené od*

akejkoľvek užitočnosti, resp. od snahy o ďalšie dobro (či už jednotlivca alebo spoločnosti) ([11], 86).

Z uvedenej klasifikácie cností možno vyvodiť dva závery. Na jednej strane je zrejmé, že Humovi, ktorého práca *Skúmanie o zásadách mravnosti* vyšla v roku 1751, je cudzí prístup rozvíjaný o niečo neskôr jeho mladším súčasníkom Kantom, podľa ktorého pohnutky záväzné pre mravné konanie sú stanovené apriórne rozumom, pred akoukoľvek skúsenosťou, a svoj účel, a tým i mravnú hodnotu, odvodzujú samy zo seba. Pripomeňme, že Kant nepripúšťa možnosť spájať mravnú hodnotu činu s účelom, ktorý by bol vzhladom na tento čin vonkajší (napr. užitočnosť, príjemnosť, resp. iný variant individuálnej satisfakcie); preto i pri konaní vedenom povinnosťou treba podľa neho dôsledne rozlišovať, či v jeho pozadí nestojí skrytý zámer (egoistický záujem, záľuba byť niekomu prospešný a pod.). Pre Huma je naopak nepredstaviteľné stavať morálku na princípe nestrannosti v tom zmysle, ako ho chápe Kant, to znamená výlučne s vedomím, že konám dobro, pretože musím, bez zreteľa na jeho praktický dôsledok, resp. bez nádeje, že prinesie v nejaký úžitok.

Na druhej strane ani Hume celkom neeliminuje zo svojho morálneho projektu princíp nestrannosti, nezaujatosti, uvedomujúc si jeho dôležitosť pri objektívnom morálnom posudzovaní individuálneho charakteru človeka. Svedectvom toho sú cnosti vyčlenené na základe kritéria príjemnosti, ktoré si ziskavajú priazeň samy osobe bez toho, aby ich intenciou bol nejaký vonkajší účel. Hume však - na rozdiel od Kanta - neextrapoluje princíp nestrannosti na celú oblasť morálne relevantného rozhodovania, pretože nepokladá za náležité izolovať morálny subjekt od jeho záujmov, túžob, vášní. Rozhodujúce z jeho pohľadu je to, aby základné kritérium odlíšenia nerestí a cností - ktorým je spoločenský prospech - bolo *všeobecným kritériom*, teda aby bolo zrozumiteľné a akceptovateľné z perspektívy ľubovoľného človeka. Z toho vychádza i jeho definícia cnosti: "Je podstatou a vlastne aj definíciou cnosti, že je *vnútrosťou príjemnosti a chvályhodnosti každému, kto ju pozoruje*." ([11], 98) Hume navyše zahrňa do svojho chápania cnosti antický termín "stredu", "strednej miery", ako relevantný znak cnosti, dodáva však, že stred je stanovený prospešnosťou ([11], 68). Práve takto určená cnosť sa transformuje na pozitívny záväzok morálne správneho konania.

* * *

Vo svetle sledovaných koncepcíí sa vynára otázka, v čom spočíva zmysel renesancie pojmu cnosti v súčasnej morálnej filozofii. Odhliadnuc od odlišností, ktorými sa súčasné teórie cnosti prezentujú, za ich najvýraznejšie spojivo možno označiť motív obiahnutý priamo v klasickej definícii pojmu cnosti. Ak pod pojmom cnosť budeme rozumiť zvláštnu charakterovú črtu (vynikajúcu vlastnosť charakteru), na základe ktorej je subjekt spôsobilý morálne konáť, tak za leitmotív súčasných teoretických iniciatív sústredených okolo témy cnosti možno označiť ambíciu teoreticky rehabilitovať práve pojmom charakteru.

Podľa francúzskej autorky M. Cantovej-Sperberovej teórie cnosti spája spoločná téza, podľa ktorej "morálny charakter má byť prvým predmetom každého etického hodnotenia", ako aj fakt, že sprievodným znakom znovuoživenia týchto teórií je opozícia voči imperatívnej koncepcii morálky ([12], 82-83).

Rešituovať morálny charakter ako prioritný predmet morálneho hodnotenia pritom znamená pýtať sa prinajmenšom na dve veci. Po prvé, aká je rola charakteru v správaní, do akej miery charakterové vlastnosti motivujú činy človeka, nakoľko práve súbor individuálnych morálnych kvalít subjektu predurčuje jeho rozhodnutia? Po druhé, do akej miery človek *môže* za svoj charakter (za svoje cnosti a neresti), v akom zmysle je jeho (ich) "autorom"? Je charakter záležitosťou autonómnej voľby subjektu, jeho vedomého vnútorného rozhodnutia, alebo ide o konštantu sformovanú výchovou, tradíciou, sociálno-kultúrnymi vplyvmi a pod., ktorá sa stáva indikátorom nezvratnosti jeho osobného údelu? Kým prvá otázka sa týka idey determinovanosti činov človeka, druhá je zviazaná s faktom jeho osobnej zodpovednosti, s tým, nakoľko si uvedomuje povahu svojich skutkov a ich následkov.

Rehabilitácia pojmu charakter v rámci konceptuálnej výbavy súčasnej morálnej filozofie signalizuje aj ďalšiu zmenu: v kontrapunkte k teóriám kantovskej provenience, ktoré vidia fundament morálky v rozume a morálny záväzok odvodzujú z nepodmienenosti (nestrannosti) morálnej motivácie, teórie cnosti považujú za relevantný aspekt morálneho subjektu emócie a túžby. Návrat k týmto fenoménom je inšpirovaný motívmi aristotelovskej a humovskej tradície. V spomenutej tradícii totiž nešlo o elimináciu či "vyzátvorkovanie" tejto stránky života z obsahu morálneho - ked'že Aristoteles i Hume rozpoznali význam túžob, želaní a emócií pri formulovaní ľudských cieľov - ale o jej usmernenie, "krotenie", kultivovanie prostredníctvom rozumu, resp. citu. V nadväznosti na impulzy tradičných teórií cnosti ide teda o to, rehabilitovať pojem cnosti za pomocí reaktivizácie takých pojmov ako praktický úsudok, morálny zmysel, cit pre to, čo je v konkrétnej situácii morálne náležité.

Produktívnosť a perspektívnosť znovuoživenia pojmu cnosti závisí, prirodzene, od toho, do akej miery budú prívrženci tohto bádateľského smeru schopní svojimi konceptuálnymi nástrojmi prispieť k objasneniu predstáv o tom, čo je morálne správanie, čo je to byť morálny. Dejiny etiky - ako upozorňuje Z. Palovičová - nás presvedčajú o tom, že vedľa seba môžu existovať rôzne, dokonca celkom protichodné predstavy o tom, čo je morálne ([13], 287). Z tohto hľadiska ani teórie cnosti nepretendujú na konečné, univerzálné riešenie tohto problému; ba dokonca svojím preferovaním dobra v zmysle dobrého života sa môžu zástancom idey nestrannosti morálnej motivácie javiť ako sporné. Presun pojmu cnosti z periférie do centra záujmu morálnej filozofie však predstavuje významnú protiváhu k tradícii, ktorá má tendenciu previesť celú zložitosť "morálneho života" subjektu na rešpekt pred pravidlami a na plnenie povinností.

LITERATÚRA

- [1] FOOT, Ph.: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford 1978.
- [2] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava 1979.
- [3] SPAEMANN, R.: *Štěstí a vůle k dobru*. Praha 1998.
- [4] GADAMER, H.-G.: *Idea Dobrá mezi Platónem a Aristotelem*. Praha 1994.
- [5] TUGENDHAT, E.: *Cnosti*. In: *Filosofický časopis* 1996 č. 3.
- [6] RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995.
- [7] SPINOZA, B.: *Etika*. Bratislava 1986.

- [8] VÁROSSOVÁ, E.: Novoveká racionalistická filozofia. In: Antológia z diel filozofov, zv. 6. Bratislava 1970.
- [9] JANKÉLÉVITCH, V.: *Traité des vertus*. Paris 1970.
- [10] RUSS, J.: *La pensée éthique contemporaine*. Paris 1994.
- [11] HUME, D.: *Zkoumání o zásadách mravnosti*. Praha 1899.
- [12] CANTO-SPERBER, M.: *La philosophie morale britannique*. Paris 1994.
- [13] PALOVIČOVÁ, Z.: Čo je morálne? In: *Filozofia* 1997 č. 5.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6118/99.

PhDr. Dagmar Smreková, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR