

## SÚČASNÁ MORÁLNA FILOZOFIA A PROBLÉM CNOSTI

ZUZANA PALOVIČOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

PALOVIČOVÁ, Z.: Contemporary Moral Philosophy and the Problem Of Virtue  
FILOZOFIA 56, 2001, No 10, p. 669

In moral philosophy the problem of virtue has been neglected for a long time. The renaissance of the ethics of virtues goes back to the 60ies. It had shed light on many problematic issues of the ethic of rules, i. e. of deontologism and utilitarianism, and presented itself as an alternative approach. Instead of the question "How should we act?" it focused on the question of the moral subject, i. e. on the problem of moral character. The paper examines some of the problems of the ethics of virtues. It deals with various definitions of the concept of virtue, as well as with the question whether it is to compete with the ethics of rules, or it is more probable today, that the two will enrich one another. The author also asks, whether the ethics of virtues is still a valid ethical theory in our times.

V súčasnej angloamerickej morálnej filozofii čoraz väčšiu pozornosť vyvoláva pojem cnosti, ktorý v etickom konceptuálnom systéme reflektuje tie vlastnosti ľudí, ktoré boli tradíciou vyzdvižené ako pozitívne vlastnosti charakteru. Etika cnosti, v centre ktorej stojí problém morálneho charakteru a dobrý charakter býva v morálnej filozofii spájaný s otázkou cnosti, sa obyčajne chápe ako alternatíva k etikám pravidiel - deontologizmu a utilitarizmu. Podľa etiky pravidiel jadro morálneho uvažovania smeruje k pravidlám konania. Hľadajú odpoveď na otázku *Ako máme konať?* Naopak etika cnosti sa zaujíma nie iba o izolované konanie, ale o konanie v spojitosti s charakterom konajúceho. Rozhodujúce z hľadiska etiky cnosti nie je len to, ako máme konať, ale aj otázka *Akí by sme mali byť?*

\* \* \*

Moderná etika cnosti v angloamerickej morálnej filozofii má svoj základ a renesanciu v článku G. E. M. Anscombeovej *Modern Moral Philosophy* (1958). Táto autorka upozornila, že je chybou hľadať základ morálky v pojmoch *záväzkov* či *povinností* v kontexte všeobecnej straty viery v existenciu božského tvorcu zákonov ako zdroja takýchto záväzkov či povinností. Etické teórie, ktoré stavajú na týchto pojmoch, sú podľa nej v dnešnom svete ťažko akceptovateľné, pretože morálne konanie sa stáva cieľom samým osebe, nezávisle od ľudských potrieb a túžob.

V sedemdesiatych rokoch viacerí morálni filozofi - J. Bennett, Ph. Footová, G. H. von Wright, A. MacIntyre a iní - nadviazali na Anscombeovej analýze deontologickej morálky a poukázali na ďalšie problematické miesta etiky pravidiel.

Podľa predstaviteľov etiky cnosti najproblematickejším miestom deontologického a utilitaristického chápania morálky je *problém motivácie*, otázka, čo nás núti dodržiavať morálne normy. Prečo by mal človek ako racionálny tvor stavať svoju lojalitu k neosobným morálnym normám nad svoje záujmy? Bez morálnej motivácie nie je



dôvod maximalizovať užitočnosť či rešpektovať morálne zákony. Táto motivácia musí byť zároveň racionálne zdôvodniteľná.

Americký morálny filozof A. MacIntyre videl riešenie problematiky morálnej motivácie v súvislosti s otázkou šťastia tak, ako ju situoval už Aristoteles. MacIntyrova kritika racionalistickej morálky, ako ju formuloval vo svojej známej a kontroverznej práci *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981), patrí k najostrejším v rámci etiky cnosti. Podľa A. MacIntyry konať morálne v intenciách racionalistického projektu morálky znamená konať tak, ako by konala každá racionálne uvažujúca bytosť, to znamená nezávisle od vlastných záujmov, citov a spoločenského postavenia. Podľa takéhoto chápania hodnotiť z pohľadu morálky znamená hodnotiť v súlade s takými to neosobnými súdmi. Myslieť a konať morálne teda zaväzuje morálne konajúceho, aby vo vzťahu k sebe abstrahoval od všetkých svojich sociálnych špecifik a od predpojatosti. Postoj racionálnej bytosti ako takej, ktorá reaguje na požiadavky morálky ako racionálny činiteľ, ktorá vo vzťahu k sebe abstrahovala od všetkých spoločenských zvláštností, je nevyhnutným predpokladom morálnej slobody, oslobodenia z područia sociálneho, politického a ekonomického *statu quo*. Racionalistická morálka sa dovoľáva nezvratného dobra - dobra ako konkrétneho druhu oslobodzujúcej slobody ([9], 36 a n.).<sup>1</sup>

Idea "neutrálneho" zdôvodnenia morálnych noriem je podľa A. MacIntyry len pochybným pokusom o záchranu morálneho teoretického programu racionalizmu, ktorý zlyhal. Racionalistická morálka sa pokúsila zdôvodniť morálku bez odkazu na tri podstatné súčasti morálky - historickú tradíciu, etické praktiky a teleologický obraz človeka. Vo svete, v ktorom je tento kontext stratený, už nie je možná žiadna morálka ([9], 253).

Naopak A. MacIntyre zastáva stanovisko, podľa ktorého obecný pojem praktického rozumu nemôže existovať<sup>2</sup>, existujú iba morálne pojmy imanentné tradícii; podobne individua môžu patriť len do určitej, a nie do "transcendentálnej" tradície. Preto univerzalistické chápania morálky musia stroskotat. Normativita nemá podľa MacIntyry len jediný zdroj - obecné vlastnosti ľudskej prirodzenosti, ktoré vyžadujú rešpekt. Má aj druhý zdroj, ktorým sú zvláštne vzťahy, v ktorých sa ľudia ocitajú a do ktorých sú vtiahnutí.

Nevyhnutným predpokladom morálky je podľa A. MacIntyry lojalita ku konkrétnemu miestnemu spoločenstvu a k hierarchii konkrétnych vzťahov spriaznenosti v rámci spoločnosti. Pravidlá morálky môžeme chápať len v tej podobe, v ktorej sú realizované v nejakom špecifickom spoločenstve. Pre pochopenie povahy morálneho záväzku je podstatné, *kde a od koho* sa učíme morálke. To, čo si osvojíme ako normu svojho

---

<sup>1</sup> S MacIntyrovou kritikou racionalistickej morálky sa viac menej stotožňujú a ďalej ju rozvíjajú viacerí predstavitelia etiky cnosti (Ph. Footová, J. Bennett, B. Williams a i.). Vo svojich kritikách deontologickej a utilitaristickej morálky sledujú podobne ako A. MacIntyre problém nezakotveného subjektu, problém integrity konajúceho, spôsob zdôvodnenia neosobných morálnych noriem atď. ([6]; [13]).

<sup>2</sup> MacIntyre nespochybňuje, že môžu existovať univerzalistické chápania morálky - jedným z príkladov je tomistické prirodzené právo -, ale takéto chápanie si robí nárok na obecnú platnosť len z pohľadu určitej tradície.



konania a jeho hodnotenia, nikdy nie je morálka ako taká, ale vždy je to nejaká špecifická morálka nejakého špecifického spoločenského poriadku.<sup>3</sup> Po druhé, morálka musí byť zdôvodnená z hľadiska konkrétnych foriem dobra uplatňovaných v živote konkrétnych spoločností.<sup>4</sup> Po tretie, ako morálny činiteľ som vytvorený a udržiavaný určitým charakteristickým spôsobom vďaka konkrétnemu druhu morálnej podpory poskytovanej spoločnosťou.<sup>5</sup> Morálny subjekt je teda komunikatívne socializovaný; svoje životné ciele si nevolí, ale hľadá a odhaľuje ich v sociálnej výmene. Potom ústredným pojmom etiky nie sú práva, ale cnosti, nie pravidlá, ale spoločne uznávané dobro.

To najlepšie, čo morálka formulovaná z hľadiska členstva v nejakom konkrétnom sociálnom spoločenstve s nejakými konkrétnymi sociálnymi, politickými a ekonomickými štruktúrami poskytuje, je podľa A. MacIntyra jasné chápanie a zdôvodnenie konkrétnych väzieb a pocitov lojality, ktoré z veľkej časti tvoria podstatu nášho morálneho života.

Jonathan Bennett vo svojej kritike deontologickej morálky, ktorú formuloval vo svojej eseji *The Conscience of Huckleberry Finn* (1974), upozornil na rolu citov a empatie v morálnom konaní. Zaoberá sa konfliktom medzi súcitom a morálnou povinnosťou. Tento možný konflikt ilustruje na prípade Huckleberryho Finna, protagonistu známeho románu M. Twaina *Dobrodružstvo Huckleberryho Finna*. Huck vyrastal v období občianskej vojny. Morálka tej doby neodsudzovala inštitúciu otroctva ako nemorálnu. Jeden z najlepších Huckových priateľov bol otrok Jim, ktorý utiekol z otroctva. Huck sa dostáva do morálnej dilemy. Má pomáhať Jimovi na úteku - čiže urobiť to, k čomu ho vedie jeho sympatia, alebo sa držať všeobecne akceptovaných morálnych pravidiel a prezradiť Jima? J. Bennett obhajuje antikantovský záver, že Huck oprávnene bral ohľad na svoju náklonnosť k Jimovi, aj keď z hľadiska doby konal

<sup>3</sup> Morálne pravidlá rozšírené v jednom konkrétnom historickom spoločenstve môžu byť podobné pravidlá v iných konkrétnych spoločnostiach, najmä v tých, ktoré majú spoločné dejiny, alebo v tých, ktoré vychádzajú z určitých kanonických textov (ba niekedy sú s týmito pravidlami identické). Ale charakteristickým rysom morálky daného spoločenstva budú niektoré odlišné znaky súboru pravidiel uvažovaných ako celok, pričom tieto špecifické znaky vznikajú zo spôsobu, akým členovia tohto spoločenstva reagovali na niektoré predchádzajúce situácie, v ktorých zvláštne rysy komplikovaných situácií viedli k tomu, že jedno z pravidiel alebo viaceré pravidlá boli spochybnené, preformulované alebo chápané nejakým novým spôsobom. Navyše forma pravidiel morálky je úzko spojená so špecifickými inštitucionálnymi mechanizmami. Napríklad mravné zásady odlišných spoločností sa zhodujú v tom, že deti majú číť rodičov. Názory na to, čo znamená číť, sa v rôznych spoločnostiach značne líšia. Čiže učím sa konkrétnu morálku nejakého špecifického spoločenského poriadku.

<sup>4</sup> Dobro, vo vzťahu ku ktorému a v záujme ktorého musí byť každý súbor pravidiel zdôvodnený, musí byť dobrom, ktoré je sociálne špecifické a konkrétne. S dobrom sa možno stretnúť len v konkretizovanej podobe. Moje dobro je vlastne tu, medzi týmito konkrétnymi ľuďmi, v týchto konkrétnych vzťahoch.

<sup>5</sup> Človek sa správa morálne potiaľ, pokiaľ sa aj ostatní členovia spoločenstva správajú morálne a vyžadujú to od neho. V spoločnosti, kde sa všetci správajú morálne, sa očakáva, že aj človek sa tak bude správať. Ak členovia spoločnosti očakávajú od človeka, že sa bude správať morálne, vyjadrujú mu tým určitý rešpekt, ktorý nemá nič spoločné s očakávaním určitých výhod.



nemorálne. Hoci postrádal správnu koncepciu dobra, konal v súlade so správnou koncepciou dobra. To bolo to, čo z neho urobilo dobrého človeka. V skutočnosti bol cnostný, inými slovami, nepotreboval vedieť, že to, čo robí, je správne či dobré. Huckov čin nebol ani náhodný, pretože za danej situácie by urobil opäť to isté.

To, čo konštituuje v Huckovom prípade cnosť a konflikt s tým, v čo veril, že je správne, je Huckova *sympatia* k Jimovi.<sup>6</sup>

J. Bennett na prípade Huckleberryho Finna ukázal slabé miesto etických teórií, ktoré neprípisujú význam cnosti v morálnom konaní. Podľa teórie povinnosti či princípov je teoreticky možné, že človek bude slepo poslúchať morálne pravidlá a z hľadiska takejto morálnej teórie viesť perfektný morálny život. Na rozdiel od toho podľa etiky cnosti pri hodnotení konkrétneho činu z hľadiska morálky musíme poznať oveľa viac, nielen v danej dobe akceptované pravidlá morálneho správania. Musíme vedieť, o aký typ konajúceho ide, čo si myslí o svojom vlastnom charaktere, aká je intencia jeho konania, čo cíti pri pomyslení na svoj čin, ako aj to, čo si myslí o čine, ak by ho nevykonal. J. Bennett spolu s A. MacIntyrom zhodne konštatujú, že etické teórie, ktoré sa nevenujú otázke charakteru konajúceho, teda problematike cnosti, sa dopúšťajú omylu tým, že zo zorného poľa posudzovania morálnych činov im vypadávajú podmienky života, ktoré formujú charakter a v ktorých človek koná. Filozofi, ktorí etickú tradíciu zakladajú na práve, povinnosti, prospešnosti či kantovskom univerzalizme, tak zužujú priestor pre morálnu voľbu.

\* \* \*

Cnosť býva v morálnej filozofii definovaná ako dobrá charakterová dispozícia, ktorú možno chápať buď ako dobrú samu osebe<sup>7</sup>, alebo ako dobrú na nejaký účel<sup>8</sup>.

V súvislosti s historicky odlišnými a protikladnými požiadavkami na podstatu cnosti si A. MacIntyre stavia otázku, či možno definovať pojem cnosti tak, aby zohľadnil všetky predchádzajúce chápania tohto pojmu. Autor zastáva stanovisko, že je to možné v prípade, že budeme vychádzať z tradície<sup>9</sup> a na základe toho postihneme

---

<sup>6</sup> Huckova dilema je stále aktuálna. V konkrétnom živote sa ľudia neraz dostávajú do konfliktu medzi tým, o čom sú presvedčení, že je to morálne dobré, a súcitom. Hraničným prípadom môže byť dnes toľko diskutovaný problém eutanázie. V bežnom živote sa považuje vražda alebo asistovanie pri vražde za niečo veľmi zlé. Ale v hraničnej životnej situácii, keď človek vidí blízkeho človeka trpieť, práve city ho môžu viesť ku konaniu v protiklade k tejto viere.

<sup>7</sup> Napríklad v Twainovom románe je Huck Finn cnostný človek sám osebe, ochota pomôcť človeku, ktorý to potrebuje, je vlastnosťou jeho charakteru, ktorá sa prejavuje nezávisle od okolností, za akých koná.

<sup>8</sup> V dejinách sa vykryštalizovali viaceré odlišné chápania účelu, z hľadiska ktorého je cnosť dobrá: Cnosť je kvalita charakteru, ktorá splnomocňuje človeka naplniť svoju sociálnu rolu (Homér); cnosť je kvalita ľudského charakteru, ktorá splnomocňuje človeka na dosiahnutie špecifického ľudského cieľa - či už pozemského, alebo nadpozemského (Aristoteles, Tomáš Akvinský); cnosť je kvalita ľudského charakteru, ktorá je užitočná pre sociálnu kooperáciu (Hume). História pojmu cnosti, rôznemu chápaniu podstaty cnosti v dejinách morálnej filozofie sa venuje D. Smreková v štúdiu [14].

<sup>9</sup> V MacIntyrovom chápaní *tradícia* je historicky rozšírená a sociálne stelesnená argumentácia o tých dobrách, ktoré túto tradíciu konštituuju. A. MacIntyre pri pojme tradície



históriu s jej konceptuálnou jednotou. Každý z historického typu cnosti totiž podľa A. MacIntyra odráža odlišný stupeň rozvoja tradície, a tým pojem sám v istom zmysle stelesňuje históriu.

Z jednotlivých historických chápaní pojmu cnosti je zrejmé, že objasnenie pojmu cnosti v určitej historickej dobe si vždy vyžaduje stanovenie nejakého prioritného cieľa sociálneho a morálneho života. Tak homérsky pojem cnosti je sekundárny voči sociálnej role, aristotelovský je sekundárny z hľadiska dobrého života človeka, ktorý predstavuje cieľ ľudských aktivít. Aby bol pojem cnosti adekvátny súčasnosti, musí podľa A. MacIntyra zachytiť komplexný historický a viacvrstvový charakter pojmu cnosti ([9], 187). MacIntyrovo vysvetlenie cnosti sa potom odohráva na troch stupňoch: prvý stupeň sa týka cností ako kvalít potrebných na dosiahnutie dobra v konkrétnej činnosti. Druhý stupeň uvažuje o cnostiach ako o kvalitách, ktoré prispievajú k dobru ľudského života ako celku; a tretí stupeň konštituuje pojem cnosti cez morálnu tradíciu.

Na úrovni jednotlivej konkrétnej činnosti cnosti sú schopnosti, ktoré umožňujú človeku dosiahnuť individuálne ľudské dobro, ktoré však musí byť skutočným dobrom, nie dobrom zdanlivým.<sup>10</sup>

Aby však určitá ľudská vlastnosť bola cnosťou a aby splnila požiadavku komplexného historického a viacvrstvého pojmu, musí platiť, že žiaduca individuálna ľudská vlastnosť na úrovni bežnej praxe musí obstať ako cnosť aj z hľadiska celého ľudského života a z hľadiska tradície.<sup>11</sup>

---

vychádza z predstavy, že vo vnútri pospolitosti existujú odlišné, konfliktné predstavy cnosti a nerestí, ktoré vyžadujú spoločenskú argumentáciu. Takéto konflikty chápe ako predpoklad rozvoja morálnej a politickej pospolitosti, ku ktorej patríme. V dejinách existovalo niekoľko tradícií - prvá začína Homérom a Aristotelom, pokračuje židovskými autormi k Albertovi Veľkému a Tomášovi Akvinskému; druhá tradícia prechádza z Biblie cez sv. Augustína k Tomášovi Akvinskému; napokon je to tradícia, v ktorej sa škótska morálna tradícia vychádzajúca z kalvínskeho aristotelizmu stretá s Humom. Diskusie a skúmania stelesnené týmito tromi tradíciami stále pretrvávajú (bližšie k MacIntyrovmu chápaniu tradície, vzájomnému vzťahu jednotlivých tradícií a k významu MacIntyrovho pojmu tradície pre politiku pozri ([9], 204-225, 244-255; [11], 173-199).

<sup>10</sup> Napríklad pre výborného hráča šachu je skutočným dobrom vyhrať v šachu, nie dosiahnuť slávu, peniaze atď. Skutočné dobro, o ktoré sa stará, je byť dobrý v šachu.

<sup>11</sup> Podľa A. MacIntyra môžeme napríklad bezcitnosť a neoblomnosť chápať a zdôvodniť za určitých okolností ako žiaduce vlastnosti ľudského charakteru, a to práve na základe poznania konkrétnej praxe a konkrétnych okolností. Rozlíšenie, kedy ide o zlé vlastnosti charakteru, a kedy naopak o cnosti, nám dáva konkrétna prax. Napríklad v podmienkach divočiny byť bezcitný a neoblomný voči sebe, ale aj voči druhým, za ktorých sme zodpovední, môže byť podmienkou nielen úspešného dokončenia projektu, kvôli ktorému sme tam prišli, ale aj podmienkou prežitia. Ak presunieme tento komplex ľudských vlastností do fungovania života rodiny, ide o zlé charakterové vlastnosti. Čo sa zdá byť cnosťou v jednom kontexte, môže byť nerestou v inom. Spomínané ľudské kvality nemôžeme podľa A. MacIntyra charakterizovať ako cnosti, ale ani ako neresti, pretože nespĺňajú podmienku, podľa ktorej cnosť prispieva k dobru celého ľudského života, v ktorom formy dobra konkrétnych činností v praxi sú integrované do celkového životného cieľa, ktorý dáva odpoveď na otázku *Aký je najlepší spôsob života pre človeka?* Je tiež možné, že určité kvality, ktoré podporujú uspokojenie druhého typu požiadaviek - dobro ľudského života ako celku -, neobstoja v uspokojovaní požiadaviek tretieho stupňa, v ktorých dobro konkrétnych



Podľa A. MacIntyra sú teda cnosti nadobudnuté ľudské vlastnosti, ktorých uplatňovanie smeruje k dosiahnutiu dobra, a to nielen na úrovni jednotlivého človeka, ale musia byť posúdené aj v kontexte určitej epochy ľudských dejín, vyznačujúcej sa charakteristickým systémom hodnotových orientácií a preferencií. Ústredný význam, ktorý A. MacIntyre priznáva pojmu cnosti v jeho neoaristotelovskom chápaní, možno vysvetliť tým, že "cnosti sú práve tie vlastnosti, ktorých držba privádza jedinca do situácie, v ktorej je schopný dosiahnuť *eudaimoniou*, zatiaľ čo ich neprítomnosť jeho pohyb k tomuto cieľu (*télos*) mari" ([9], 191). Prítom platí, že sa na *eudaimoniou* nemusí pozerat' ako na ďaleký, zriedkakedy dosiahnuteľný cieľ, ale že šťastie človeka spočíva práve v cnostnom konaní. Cnosť u MacIntyra zaväzuje, stanovuje pozadie a hodnotu povinnosti, resp. rozsah a platnosť zodpovednosti za možné činy. Individuálny život musíme chápať ako dianie, ktorého zdar závisí od získania určitých cností. A. MacIntyre sa pokúša ukázať, že človek musí vykladať svoj život ako hľadanie *dobra* ([9], 219).<sup>12</sup>

Za zmysluplne prežitú individuálnu existenciu možno považovať len takú, ktorú možno zobrazit' formou príbehu. Ak nie som schopný naratívne reprodukovať svoj život vo formálnom rámci počiatku a konca, potom mu chýba tá pomyselná červená niť, ktorá zakladá jeho jednotu a vďaka ktorej má môj život *zmysel* či *význam*. Ak svoj život nemôžem vykladať podľa takejto teleologickej schémy, potom zažívam pocit straty zmyslu života, ktorý môže viesť až k sebevražde. Ak svoj život reprodukujem ako *hľadanie dobra*, potom jednotlivé epizódy v ňom môžu byť zmysluplne pochopené ako utrpenie, nebezpečie, pokušenie, úspech, zlyhanie. Zodpovedanie týchto otázok zároveň znamená zodpovedanie otázky, čo sú cnosti a čo neresti ([9], 219 a n.).

Každý z nás do určitej miery chápe svoj život ako zdramatizované rozprávanie a keďže udržiavame vzťahy s inými ľuďmi, musíme chápať sami seba ako postavy v zdramatizovaných rozprávaniach životov iných ľudí. Navyiac životný príbeh každého z nás je zasadený do príbehu jedného alebo viacerých celkov. Svoj životný príbeh chápeme ako súčasť histórie svojej rodiny, školy, krajiny, pričom životné príbehy iných jedincov okolo seba chápeme ako príbehy zasadené do týchto širších príbehov, takže máme spoločný záujem na výsledku tohto príbehu. Pokiaľ nepochopim zdramatizované rozprávanie svojho vlastného individuálneho života a to, ako je zasadený do histórie mojej krajiny, vymažem a stratím hlavný rozmer morálneho života, nebude mi jasné, aké povinnosti mám voči iným, aké povinnosti majú oni voči mne. Kontext sociálnej pospolitosti, s ktorou je subjekt schopný sa identifikovať vďaka vnútornej záväznosti voči určitým hodnotám, je podľa A. MacIntyra predpokladom autentického uskutočnenia slobody. Bez takejto etickej zhody by bol jednotlivec pripravený o praktický súhlas, ktorým si musí byť istý, keď sa pokúša sociálne uskutočňovať svoje životné ciele ([9], 220).

\* \* \*

---

životov má byť integrované do takej tradície, ktorá vytýči dobro pre celú pospolitosť.

<sup>12</sup> A. MacIntyre podobne ako ďalšia predstaviteľka elity cnosti Philippa Footová kombinuje Aristotelovo zdôrazňovanie cnosti s moderným skepticizmom v otázke možnosti objektívnej teórie dobra pre individuum.



Philippa Footová a Georg H. von Wright vo svojej teórii cnosti vychádzajú z predstavy, že ľudia vo svojom konaní primárne presadzujú svoje vlastné záujmy, motivované túžbami dosiahnuť vlastné dobro, a majú averziu k čomukoľvek, čo ohrozuje ich dobro. Cnosti sú spôsobom riešenia nedostatkov ľudského charakteru, sú *korektívami* vo vzťahu k ľudskej povahe a v konečnom dôsledku sú pre človeka užitočné.<sup>13</sup>

Cnosti sú aj podľa G. H. von Wrighta *užitočné vôľové dispozície*<sup>14</sup>, ktoré nás ochraňujú pred ťažkosťami. Úlohou cnosti je neutralizovať vplyv vášní a emócií v praktickom usudzovaní ([15], 151).

V rozvíjaní názoru na cnosti Georg H. von Wright vyzdvihuje kantovskú tému, v ktorej pre bytie cnostného človeka je nevyhnutná sebakontrola, pretože cnosti spočívajú v schopnosti kontrolovať túžby a emócie. Povinnosť sebakontroly musí byť primárnou motiváciou v rozhodovaní človeka, je teda primárna aj voči cnosti.

Tak P. Footová, ako aj G. H. von Wright vo svojich prácach upozornili na skutočnosť, že súčasné chápanie cnosti odporuje tradičnému chápaniu, podľa ktorého, cnosti sú užitočné dispozície, ktoré *vždy musia produkovať iba dobro* a z ktorých nikto nemôže mať škodu. Philippa Footová poukazuje na *ambivalentnosť pojmov*, ktorými sú tradične označované cnosti. Podľa nej *odvaha* môže pomôcť v konaní dobra, ale zlému človeku aj v páchaní zla ([5], 12).<sup>15</sup>

Odpoveď na otázku, kedy je cnosť morálne dobrá, G. von Wright ďalej upresňuje v tom zmysle, že cnosť je morálne dobrá vtedy, keď je z perspektívy tých, ktorí ju posudzujú, chvályhodná; zároveň sa môžu podľa tohto autora uznávať vo vzťahu k vlastnému životu ako morálne dobré len také cnosti, ktoré majú nárok na univerzálnosť. A to môžu byť len také vlastnosti charakteru, ktorých vlastnenie je pre tú ktorú osobu prospešné alebo škodlivé. G. von Wright ich nazýva kardinálne cnosti

<sup>13</sup> Podľa P. Footovej usilovnosť ako cnosť existuje preto, lebo človek má tendenciu byť lenivý. Také cnosti ako sú spravodlivosť a šľachetnosť majú iný charakter, pretože nekorešpondujú s nejakými konkrétnymi túžbami či ľudskou prirodzenou tendenciou, ktorá má byť obmedzená, ale skôr s tým, že človek by mal v záujme sociálnej kooperácie brať ohľad na záujmy iných, nielen na svoje vlastné. Ak by sa ľudia od prírody viac starali o dobro iných ako o svoje vlastné, nebola by nutná cnosť láskavosti. V konečnom dôsledku sú cnosti užitočné tak pre človeka samotného, ako aj pre sociálnu kooperáciu.

<sup>14</sup> G. H. von Wright člení cnosti podobne ako P. Footová na tie, ktoré sa vzťahujú na vlastné blaho, a tie, ktoré sa vzťahujú na blaho iných. Najdôležitejšou cnosťou vzťahujúcou sa na seba samého je odvaha a umiernenosť. Primárnou z cností vzťahujúcich sa na iných je dobroprajnosť a spravodlivosť. Označenie človeka za morálne dobrého podľa G. H. von Wrighta vždy súvisí s pojmom dobroprajného človeka, kde dobroprajnosť sa považuje za črtu jeho charakteru. Znamená to, že človek môže občas vykonať aj zlé činy alebo mať zlý zámer, a napriek tomu môže byť dobrým človekom. Zlo, ktoré vykonal, môže byť iba príležitostným zlyhaním alebo človek musí mať pre svoj čin mimoriadny dôvod ([15], 113).

<sup>15</sup> Napríklad vrah, ktorý vraždil pre zisk, vykonal svoj čin za veľmi nebezpečných okolností. Nemôžeme poprieť, že jeho čin je činom odvahy a že vrah nebol zbabelec. To ukazuje, že aj hanebný čin môže byť odvážny a odvahu nemôžeme priamočiaro spájať iba s morálnym dobrom. Podobne aj G. von Wright tvrdí, že existujú určité vlastnosti charakteru, ktorých uplatňovanie v konkrétnom živote v prípade, že nepozeráme na ciele, ktoré človek konkrétne sleduje, nemusí byť vždy morálne dobré. Ako upozorňuje G. von Wright, chápanie cností ako užitočných charakterových vlastností môže byť sporné, pokiaľ nie je zasadené do morálneho rámca ([15], 115).



vztiahnuté k sebe samému. Tak potom snaživosť, úsilie o zisk sú morálne neutrálne ciele, sú prospešné hypoteticky, totiž v závislosti od určitých cieľov, ktoré si jednotlivec kladie. Ak morálne posudzovanie ľudských vlastností a konania zasadíme do intersubjektívnych súvislostí, potom aj také charakterové vlastnosti, ktoré sa zdajú na prvý pohľad súkromnou vecou jednotlivca - napr. neumiernenosť v alkohole, nadobúdajú intersubjektívny význam.<sup>16</sup>

Podľa inej autorky, Julie Driver, určité charakterové črty oceňujeme ako morálne dobré vtedy, keď sú *sociálne užitočné* v tom zmysle, že produkujú *dobré dôsledky pre iných*. Podľa tejto autorky *cnosti treba chápať ako nevyhnutné charakterové predpoklady úspešnej sociálnej interakcie* ([4], 116, 122). Potom napríklad tolerancia je tendencia podporovať záujmy iných, a tým aj šťastie v ľudskej spoločnosti.

\* \* \*

Otázkou stále zostáva, ako súčasná morálna filozofia chápe vzťah medzi etikou pravidiel a etikou cnosti. Nahradí etika cnosti etiku pravidiel, alebo je len jej doplnkom?

Hlavná námietka oponentov etiky cnosti spočíva v tvrdení, že etika cnosti neposkytuje kritérium morálneho konania, nevytvára normativity pre naše konanie. Tým, že v centre etiky cnosti je charakter konajúceho, a nie konanie samotné, otázka dobrého či zlého morálneho charakteru, a nie správnych či zlých činov, a otázka *Akými by sme mali byť?*, a nie problém *Čo máme robiť?*, nemôže byť etika cnosti normatívnym rivalom deontologickej resp. utilitaristickej etiky. Súčasnú renesanciu etiky cnosti niektorí autori chápu skôr ako zmysluplné doplnenie normatívnej teórie pravidiel v zmysle úplnejšieho pochopenia nášho morálneho života ([15], 178-183; [7], 65).<sup>17</sup>

Cnostný charakter je pre G. H. von Wrighta predpokladom dodržiavania povinnosti. Povinnosti delí na povinnosti k sebe a povinnosti k iným, ďalej na autonómne a heteronómne a na pozitívne a negatívne.

Prvé rozdelenie povinností na *povinnosti k sebe samému a povinnosti k iným* je prevzaté z kantovskej etiky. Základnou povinnosťou k sebe je *povinnosť sebazachovania*. Povinnosťou voči iným je *rešpektovanie dobra iného bytia* a povinnosť zdržať sa konania, ktoré je zlé pre toto bytie. Základom týchto povinností je láska k iným. Dodržiavanie povinností voči iným je podmienené cnosťou zdržanlivosti.

Cnosti orientované na iných, napr. pozornosť, ochota, čestnosť atď., sú časťou *autonómnych povinností k iným*. Aj tu je *cnostný charakter predpokladom dodržiavania povinností voči iným*. *Povinnosť je autonómna*, keď čin z povinnosti zaväzuje človeka samotného ako praktická nutnosť, nezávisle od toho, či dobro, ktorému čin slúži, je

---

<sup>16</sup> Výraz *byť dobrý* nadobúda podľa G. von Wrighta morálny význam iba vtedy, ak aktivity a postoje človeka hodnotíme z hľadiska medziludských vzťahov. Preto je nutné hovoriť o charaktere človeka a o zameraní ľudských aktivít a postojov vo vzťahu k ostatným členom spoločenstva ([5], 113).

<sup>17</sup> Tak sa deontológovia vracajú ku Kantovej dlho zanedbávanej *Doktríne cnosti*, ktorú formuloval v druhej časti svojej *Metafyziky mravov*, a utilitaristi opúšťajú roky trvajúcu diskusiu o utilitarizme pravidiel a utilitarizme činu a pozornosť venujú dôsledkom uplatnenia takých cností ako priateľstvo, poctivosť a lojalita pri maximalizácii obecného šťastia.



vlastným dobrom človeka alebo slúži nejakému inému bytiu. *Povinnosť je heteronómna*, keď povinnosťný čin je človeku predpísaný.

Tretím typom povinností sú tzv. *pozitívne a negatívne povinnosti*. Pozitívne povinnosti sú povinnosti typu *povinnosť urobiť niečo*. Negatívne povinnosti vyžadujú od nás *povinnosť strpieť niečo* ([15], 178-179).

Rosallind Hursthousová naopak proti G. H. von Wrightovi obhajuje tézu, že etika cnosti nie je len doplnením súčasných foriem deontologizmu či utilitarizmu, ale je normatívnym rivalom týchto koncepcií. Etika cnosti podľa nej môže zmysluplne odpovedať na otázku *Ako máme konať?* ([8], 20). Etika cnosti síce zdôrazňuje otázku morálneho charakteru, ale to neznamená, že nemôže nič povedať o správnych činoch. Podľa R. Hursthousovej správny čin je ten, ktorý by vykonal cnostný človek za určitých okolností ([8], 22). Normatívna etika cnosti musí teda definovať, koho považuje za cnostného človeka. Ak cnostného človeka definujeme ako človeka konajúceho podľa morálnych pravidiel, potom etika cnosti kolabuje späť do deontologickej etiky a nie je rivalom deontologizmu. Potom cnosti sú skutočne charakterové dispozície konať v súlade s morálnymi pravidlami.

R. Hursthousová tvrdí, že v praktickom morálnom živote pri riešení morálnych dilem sa riadime iným postupom, nie tým, ktorý predpokladá deontologická etika.<sup>18</sup> Ak sa obávam, či to, čo robím, je morálne správne, kladiem si otázku, ako by sa rozhodol v takejto situácii človek, ktorého považujem za čestného, spravodlivého čiže za cnostného, charakterného. Každý z nás má intuitívnu predstavu o tom, ako by cnostný človek konal za takých a takých okolností. Spôsoby riešenia morálnych dilem v konkrétnom praktickom živote svedčia podľa J. Hursthousovej v prospech etiky cnosti ([4], 28).<sup>19</sup>

\* \* \*

Moderní morálni filozofi venujúci sa etike cnosti nastoľujú také otázky ako vzťah medzi charakterom a konaním, miera zodpovednosti za svoj vlastný charakter. Venujú sa analýze špecifických vlastností, ako sú napr. zhovievavosť, lojalita, vina a výčitky svedomia. Vracajú sa k analýzám tradičných nerestí, ako sú napr. nestriednosť, žiadostivosť a iné. Špeciálne sa zaoberajú problémom, čo môže etika cnosti poskytnúť praktickému konaniu, najmä v súvislosti s aktuálnymi problémami súčasnosti, ako je napr. užívanie drog, neprimeraná túžba po peniazoch, konzumný spôsob života vôbec. Zdá sa, že ešte dlho zostane teória cnosti v centre záujmu morálnych filozofov.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Neadekvátnosť deontologickej a utilitaristickej etiky v dnešnej spoločnosti autorka ilustruje na súčasnom široko diskutovanom probléme interrupcií. Podľa nej v tomto prípade sa nie každý človek, aj keď sa chce správať morálne, pýta, čo mu prikazuje etika povinnosti, ale ako by sa v danom prípade zachoval charakterný človek.

<sup>19</sup> V bežnom živote väčšina ľudí svoje deti nevychováva tak, že im prikazuje: "Neklam, lebo morálna povinnosť ti zakazuje klamať!", ale hovorí im: "Neklam, bolo by to nečestné a čestný človek neklame." Neznamená to, že nikdy nebudeme klamať, ale vedomie toho, že čestný človek by nemal klamať, bude fungovať po celý život.

<sup>20</sup> Svedčí o tom napríklad aj zborník prác renomovaných anglických a amerických morálnych filozofov, ktorý je zameraný práve na uvedené morálne problémy [3].



## LITERATÚRA

- [1] ANSCOMBE, G. E. M.: "Modern Moral Philosophy". In: *Philosophy* 33, 1958, č. 124.
- [2] BENNETT, J.: "The conscience of Huckleberry Finn". In: *Philosophy* 49, 1974, s. 323-333.
- [3] CRISP, R.: *How Should One Live? Essays on the Virtues*. Oxford 1996.
- [4] DRIVER, J.: "The Virtue and Human Nature". In: ([3], 111-130).
- [5] FOOT, P. R.: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy. Theories of Ethics*. London 1978.
- [6] FOOT, P. R.: "Morality as a System of Hypotetical Imperatives". In: ([5], 157-173).
- [7] FRANKENA, W.: *Ethics*. 2. vyd. Oxford 1973.
- [8] HURSTHOUSE, R.: "Normative Virtue Ethics". In: [3].
- [9] MACINTYRE, A.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, 1984, 2. vyd.
- [10] MACINTYRE, A.: "Je patriotizmus cnosťou?" In: KIS, J.: *Současná politická filosofie*. Praha 1997.
- [11] MACINTYRE, A.: "Transformácia liberalizmu na tradíciu". In: *O slobode a spravodlivosti. Liberalizmus dnes*. Bratislava 1993.
- [12] MACINTYRE, A.: "How Moral Agents Became Ghosts". In: *Synthese* 1982, Volume 53.
- [13] SMART, J., WILLIAMS, B.: *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge 1973.
- [14] SMREKOVÁ, D.: "K dejinno-filozofickým zdrojom renesancie pojmu cnosti". In: *Filozofia* 2000, č. 6, s. 460-471.
- [15] VON WRIGHT, G. H.: *The Varieties of Goodness*. London 1963.

---

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6118/21.

---

PhDr. Zuzana Palovičová, CSC.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava  
SR