

ETIKA CNOSTI A ETIKA PRAVIDIEL. KOMPLEMENTARITA, ČI ALTERNATÍVY?

ZUZANA PALOVIČOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

PALOVIČOVÁ, Z.: The Ethics of Virtue and the Ethics of Rules: Complementary. Or Alternative Theories?

FILOZOFIA 58, 2003, No 6, p. 396

In the last decades the ethics of virtue became the central issue of ethical research. This leads to the question, whether the ethics of virtue is an alternative or a complementary theory to the deontological ethics. The question then is, whether the ethics of virtue can be fully independent of moral rules and which of the issues of the ethics of virtue can not, due to their specific character, be resolved in the frame of deontological ethics. The attention is paid to the vigorous aspects as well as to the blind spots of this theory. The deontological approaches and the approaches based on virtue are seen by the author as two different, limited, partially overlapping, but mutually independent ethical perspectives. For her the discussions about whether these ethical systems are alternative or complementary are the discussions concerning the grounds of ethics.

Etika cnosti sa v posledných desaťročiach dostáva do centra etického výskumu.¹ Táto skutočnosť nastoľuje otázku, či ide o alternatívny etický systém k deontologickej etike, alebo o komplementárny. Otázka môže byť formulovaná aj v tom zmysle, či etika cnosti môže byť úplne nezávislá od morálnych pravidiel a ktoré problémy v etike cnosti sú také špecifické, že ich deontologická etika nedokáže v rámci svojho morálneho systému riešiť. Tieto problémy sú jadrom diskusií medzi stúpenkami etiky cnosti a etiky pravidiel.² Keďže v tomto smere neexistuje jednoznačná odpoveď, pokúsime sa ukázať, ako súčasní morálni filozofi chápu vzťah medzi etikou pravidiel a etikou cnosti.

Teritórium pokryté morálnymi zákonmi a cnosťami sa prekrýva. Čo je morálne žiaduce, to je zároveň dobré pre ľudské bytie. Je to žiaduce z toho dôvodu, že je to pre dobro ľudského bytia. Tak niektoré morálne fenomény môžu byť vysvetlené rovnako v deontologických pojmoch, ako aj v pojmoch cnosti. Zameniteľnosť deontologických prístupov a prístupov etiky cnosti k morálnym fenoménom môže byť ilustrovaná vo vzťahu s každodennosťou. Etici cnosti zastávajú stanovisko, že sebakontrola je jedna z tých kvalít vôle, ktorú ľudia potrebujú z dôvodu dosiahnutia dobrého ľudského života. Neumiernené správanie môže ohroziť sledovanie dlhodobých cieľov či ohroziť charakter človeka ([19], 149). Sebakontrola je z tohto dôvodu považovaná za cnosť. Človek, ak chce žiť dobrý život, musí vlastniť (to znamená potrebuje) cnosť sebakontroly. Na strane druhej deontologisti tvrdia, že sebaovládanie je predpokladom pre plnenie povinností prospešných tak pre seba samého, ako aj pre iných. Človek má povinnosť

¹ Pozri štúdiu D. Smrekovej [16].

² Svedčí o tom napríklad aj zborník prác renomovaných anglických a amerických morálnych filozofov, ktorý je zameraný práve na uvedené morálne problémy (pozri [3]).

sebaovládania, pretože nedostatok sebaovládania porušuje dôstojnosť racionálneho tvora. Sebaovládanie je požadované vyšším morálnym princípom, tvrdí William Frankena vo svojej *Etike*. Deontologický prístup zdôrazňuje aspekt povinnosti, ktorý ide za ľudské potreby, k dimenzii nepodmienej záväznosti, zdôrazňujúc, že neumiernené činy sú morálne nesprávne, pretože porušujú dôstojnosť racionálneho tvora ([5], 65, 67).

* * *

Etika cnosti a etika morálnych pravidiel môže viesť v každodennom živote k podobným dôsledkom. Neznamená to však, že tieto dva prístupy sú totožné. Oba prístupy poukazujú na odlišné aspekty morálneho, čo by poukazovalo na to, že ide o alternatívne etické systémy. *Etiky cnosti* sa líšia od etiky pravidiel v tom, že *spájajú morálku s konkrétnym ľudským dobrom*. To, o čo sa človek usiluje vo svojom živote, je dosiahnutie dobra, tvrdia etici cnosti, či už dobro má podobu blaženosti, šťastia, vydateného života. Dobro je najvyšším cieľom a hodnotiacim kritériom, ktorý usmerňuje celé naše konanie, rozhodovanie, celý náš život. Snaha sledovať vlastné dobro je prirodzenou tendenciou človeka. Podľa etiky cnosti vlastné dobro dosiahneme prostredníctvom cnostného života. Ak vedieme dobrý život, teda žijeme v súlade s cnosťami, znamená to, že naplníme základnú potrebu našej povahy, ktorou je snaha sledovať vlastné dobro. Presunom pozornosti z problému morálnych princípov na problematiku morálnych motívov a zdôraznením vnútorných motívov, ktoré ovplyvňujú morálne konanie a morálne hodnotenie, zmenila etika cnosti aj optiku nazerania na morálku a jej miesto v živote človeka. Morálka už nevystupuje bezdôvodne nárokujúco. Zohľadňuje prirodzenú tendenciu človeka sledovať vlastné dobro a túto tendenciu považuje za morálne oprávnenú.

Ďalej skutočnosť, že *etika cnosti spája morálku so zmyslom a cieľmi konkrétneho ľudského života*, je podľa viacerých etikov dostatočným dôvodom na formovanie etiky cnosti ako alternatívy k etike pravidiel. Presvedčenie, že žiť cnostný život znamená žiť naplnený život, rezonuje u všetkých teoretikov cnosti. Najpregnantnejšie však túto ideu sformuloval americký morálny filozof Alasdair MacIntyre. Podľa tohto autora zmysluplný život je taký, ktorý má naratívnu jednotu, a cnosti sú dispozície, ktoré dávajú naratívnu jednotu životu tak individuálnemu, ako aj sociálnemu. Môj život má pre mňa zmysel vtedy, ak môžem čestne prerozprávať svoj život ako sledovanie určitého cieľa, ktorý považujem za cenný. Cnosti sú veľmi úzko spojené s touto morálne dôležitou témou zmysluplného života a dobra života ako celku. V MacIntyrovej definícii cnosti zahŕňajú druh naratívnej schopnosti, t. j. ľudskej kvality, ktorú potrebujeme na to, aby sme dosiahli dobrá, ktorým v živote pripisujeme význam. Napríklad cnosť praktickej múdrosti (rozvážnosti), ktorú v aristotelovskom zmysle všetky tradičné cnosti vopred predpokladajú, zahŕňa vedomosť toho, ktoré ciele je hodnotné nasledovať, rovnako ako vôľu a zručnosť nasledovať ich ([12], 204). Tak praktická rozvážnosť je schopnosť, ktorú potrebujeme, aby sme mohli žiť zmysluplný život.

Problém sledovania ľudského dobra ako mravne oprávneného, ako aj otázka zmyslu ľudského života sú spôsoby posudzovania morálneho, ktoré zostávajú mimo centra pozornosti deontologickej etiky. Deontologické prístupy vypúšťajú z centra etickej reflexie záujmy, túžby, a potreby človeka, nezohľadňujú jeho prirodzenú snahu sledovať

vlastné dobro. Morálne príkazy, ak majú byť záväzné pre všetkých, musia mať všeobecnú a bezpodmienečnú platnosť. Keďže každé poznanie pochádzajúce zo skúsenosti podľa deontologickej etiky túto platnosť postráda, morálne príkazy nemôžu byť odvodené na základe empirického poznania, ale musia mať svoj pôvod v čistom rozume. Etika ako veda nemôže závisieť od empirie, ale musí spočívať na vlastných základoch vyvedených z čistého rozumu. Morálne normy sú zdôvodnené iba rozumovým poznaním. Celá problematika dobra je v deontologickej etike chápaná len vo vzťahu k dobrej vôli ako fundamentálnemu predpokladu mravného konania. Pod pojem dobra zahrňame aj také veci, ktoré nie sú samy osebe dobré (moc, bohatstvo, blaženosť...), tvrdí Kant. Ich hodnota závisí od spôsobu a úmyslu, s akým ich užívame. Mimo dobrej vôle nemôže byť nič bez obmedzenia považované za dobré. Kant tvrdí: "Rozum, dôvtip, súdnosť, a ako sa ešte ináč nazývajú všetky dary ducha, alebo odvaha, odhodlanosť, vytrvalosť v predsavzatí ako vlastnosti povahy sú bezpochyby v mnohých ohľadoch dobré a žiaduce, ale môžu byť aj krajne zlé a škodlivé, ak vôľa, ktorá má používať tieto dary prírody..., nie je dobrá." ([8], 9) Mravná kvalita konania nespočíva teda vo výsledku ani v konaní samotnom, ale vo vôli samotnej. Dobrá vôľa je vedená mravným zákonom a jej cieľom je sledovať povinnosť. Povinnosť - ako na to poukázal Kant - môže človek pochopiť len vtedy, ak sa chápe ako ten, kto sa môže slobodne rozhodnúť pre a proti tomu, čo je prikázané. V morálnej oblasti podľa Kanta slobodným nazývame toho, kto zo slobodného rozhodnutia uznáva mravné príkazy a dobrovoľne sa im podriaďuje, kto sa dokáže zodpovedať svojmu svedomiu a riadi sa podľa neho. Morálne normy nekladú na človeka nároky kvôli nejakému inému účelu, napr. kvôli dosiahnutiu šťastia, vydareného života, ale chcú platiť nepodmienečne. V mravnom zákone nemotivuje morálne určitý obsah, ale rozumová forma obecného zákona. Podľa Kanta vedomie kategorického imperatívu ako morálneho princípu sa nám vnucuje, a to jediným faktom čistého rozumu, ktorý sa takto ohlasuje ako pôvodne zákonodarný. ([9], 53) Transcendentalita sa vnucuje vo vedomí (v svedomí), ohlasuje sa svojimi príkazmi a vyžaduje rešpekt. "Uvedený fakt je nepopierateľný. Treba len rozobrať súd, ktorý si ľudia tvoria o zákonitosti svojich činov, a vždy zistíme, že hoci sa do nich mieša náklonnosť, ich rozum, nepodplatiteľne a sebou samým nútený, podkladá vôľovú maximu vôle pri konaní vždy čistou vôľou, to je sebou samým, pokladajúc sa za apriórne praktický. Rozum zároveň vyhlasuje tento princíp mravnosti práve v dôsledku všeobecnosti zákonodarstva, ktoré ho robí najvyšším formálnym určovateľom vôle bez ohľadu na všetky jej subjektívne rôznosti, za zákon pre všetky rozumové bytosti, a to pokiaľ majú vôbec vôľu, to je schopnosť určovať svoju kauzalitu predstavou pravidiel, a teda pokiaľ sú schopné konať podľa zásad čiže aj podľa praktických apriórnych princípov (lebo len ony obsahujú nevyhnutnosť, ktorú rozum vyžaduje pre zásady." ([9], 53 - 54) Existuje teda všeobecne ľudský mravný zákon (morálny princíp) platný a priori pre všetky rozumové bytosti, ktorý sa prejavuje v každom subjektívnom rozume (to je vo svedomí) ako kategoricky zaväzujúci. Rozum legitimuje nárok na nepodmienečnú platnosť morálneho zákona. Pokiaľ si mravné normy nárokuje nepodmienečnosť, potom sa človek môže rozhodnúť proti nim, ale len so zlým svedomím.

V kantovskej etike morálka predpisuje človeku povinnosti, ktoré sú zrejme na základe samotného rozumu. Tieto povinnosti sú brané ako objektívne pravdivé,

neovplyvnené záujmami, túžbami a pod. Problémom súčasnej etiky je otázka, či prostredníctvom absolútnej a nepodmienenej etickej záväznosti môžeme vysvetliť celú sféru morálneho. Podľa etikov cnosti *niektoré činy nie je možné vysvetliť prostredníctvom faktu morálnej záväznosti, ale len prostredníctvom charakteru konajúceho*. Napríklad v prípade konania Samaritána ide o morálne činy, ktoré siahajú nad rámec požadovaného morálnym zákonom. Nie je logicky možné formulovať morálne pravidlo, ktoré by vyžadovalo konať vždy ako Samaritán. Ide o činy, ktoré možno vysvetliť len na základe charakteru Samaritána. Cnosti nie sú modelom správania ani dispozície nasledovať morálne pravidlá, ale sú to určité dispozície charakteru, ktoré človeku na základe vlastného uváženia umožňujú správne konať v určitých situáciách.³ Deontologická etika tiež venuje pozornosť charakteru, ale robí to iným spôsobom ako etika cnosti. V intenciách deontologickej etiky je človek zodpovedný za svoje činy, pretože ako slobodná bytosť sa môže rozhodnúť, či bude súhlasiť alebo nesúhlasiť s tým, čo náš rozum rozozná ako morálne správne. V tomto rozsahu morálny zákon je spojený s problémom charakteru, a teda nie je jednoznačným určením toho, ako máme konať. Ale hlavný význam zákona je prikázať či zakázať určité činy bez toho, aby sme v morálnom hodnotení brali do úvahy, či ten, kto konal dobro, je dobrou osobou alebo nie. Objasnenie charakteru ako dispozície nasledovať morálne pravidlá nepovažuje etika cnosti z hľadiska objasnenia celej škály konania za postačujúce. V mnohých prípadoch čin môžeme objasniť len s ohľadom na charakter konajúceho.

* * *

Na strane druhej, etika je nemysliteľná bez momentu záväznosti, to znamená nároku vznášajúceho požiadavky na to, čo má byť, čo je žiaduce, čo treba robiť alebo čo je naopak zakázané, čoho sa treba vystríhať. Pojem morálnej záväznosti býva spájaný predovšetkým s deontologickými etikami. Etika cnosti podľa viacerých autorov *nemôže uspokojivo vysvetliť, v čom spočíva záväznosť morálneho*. Vyriešenie otázky, na základe čoho, akého princípu, vzniká v etike cnosti záväznosť konania, považuje M. Clowney za primárnu úlohu etiky cnosti, ak má táto predstavovať alternatívu k deontologickej etike ([2], 65). Viacerí predstavitelia etiky cnosti spochybňujú absolútnu a nepodmienenú platnosť záväznosti morálnych princípov tak, ako ich chápe deontologická etika. Podľa J. Bennetta morálne spochybnenie nepodmienenej a absolútnej platnosti morálnych noriem vyplýva zo skutočnosti, že v rôznych dobách a medzi rôznymi národmi existujú odlišné morálne chápania.⁴

Viacerí etici cnosti sa však pokúšajú zdôvodniť záväznosť konania v etike cnosti, aj keď záväznosť nevyplýva z existencie morálneho zákona. Podľa amerického morál-

³Wright v tejto súvislosti poznamenáva, že keď hovoríme o odvážnom čine a odvahe ako o cnosti, posudzujeme vnútorný stav konajúceho. Čin môže byť odvážny, ak je výsledkom uváženej voľby medzi strachom a s tým spojenou snahou vyhnúť sa konaniu, resp. utiecť z nebezpečnej situácie, a záujmom dosiahnuť dobro - či už svoje, alebo niekoho iného. Inými slovami, stav konajúceho, nie čin samotný, determinuje, či bol čin odvážny.

⁴J. Bennett to ilustruje na príklade otroctva. Otroctvo z dnešného hľadiska chápeme ako nemorálne, kým v Ríme a Grécku sa ponímalo ako morálne oprávnené konanie, ktoré smerovalo k jeho podpore za morálne záväzné.

neho filozofa Michaela Sloteho v prospech záväznosti získavať a uplatňovať cnosti hovorí to, že ľudia potrebujú byť cnostnými počas života, pretože zlyhanie znamená stratu cnosti v zmysle straty dobrého charakteru a ľudia chcú byť v živote uznávaní, nie zavrhaní ([15], 33). Podľa iných etikov cnosti záväznosť mravného konania je vyžadovaná vlastným svedomím. V intenciách Kantovej etiky sa svedomie chápe ako každému vlastné vedomie kategorického nároku mravného zákona. Svedomie je tým miestom, v ktorom sa najbezprostrednejšie ohlasujú morálne požiadavky vznesené na človeka. Prostredníctvom svedomia je človek upozorňovaný na rôzne možnosti konania. V tomto smere funguje svedomie zásadne normatívne. V protiklade k tomu etici cnosti tvrdia, že práve prostredníctvom svedomia človek poznáva, že to, že konal tak, ako konal, je dôsledkom toho, aký je. Nepriamo mu tak svedomie ukazuje, že konanie závisí od človeka samotného, od jeho charakterových vlastností, a tým otvára človeku možnosť zmeniť sa. V tomto akte sebauvedomenia je na človeka kladený nárok "byť iný", ktorý je nepriamym spôsobom sprostredkovaný svedomím ([13], 128). Vo svedomí sa odhaľuje správnosť života. Prostredníctvom svedomia sa ohlasuje požadované dobro, ktoré sa stáva zrejším cez uvedomenie si vlastnej zavrnutiahodnosti. Svedomie nie je len normatívnym konania, nepopiera len konanie človeka, ale prostredníctvom sebauvedomenia popiera samotný charakter človeka, a tým otvára nepriamo pohľad na dobro.

Etici cnosti proti absolútnej a nepodmienej záväznosti morálnych požiadaviek stavajú absolútnosť svedomia. Prostredníctvom svedomia človek zakúša bezprostredne absolútne požiadavky, ktoré voči nemu samému vystupujú a ktoré vychádzajú z neho samého. Svedomie poskytuje človeku pozitívnu možnosť ako autentickú a pravú možnosť, ktorú treba uskutočniť. Otázkou je, na základe čoho odmieta svedomie faktické bytie človeka, na základe čoho vzniká vo svedomí obraz žiaduceho, keď svedomie neudáva žiadne dôvody, prečo je dané konanie nesprávne. Otázkou je tiež, či dobro sprístupnené cez svedomie je skutočne dobro samo, alebo je svedomie ako akékoľvek ľudské porozumenie podrobené sebaklamu.

V každom prípade etika cnosti nechápe morálnu povinnosť ako záväznosť vyplývajúcu z existencie morálneho zákona. V kontexte s tým sa stáva problematickým objasnenie povahy spravodlivosti. Zdá sa, že *iba deontologický prístup k etike môže adekvátne objasniť problém spravodlivosti*. Ak spravodlivosť chápeme ako vnútornú dispozíciu človeka konať spravodlivo, otázkou je, či predpoklad spravodlivých charakterov jednotlivých aktérov je postačujúcou podmienkou na zabezpečenie sociálneho poriadku. Ako môže cnosť ako vnútorná dispozícia poskytnúť platformu pre vysvetlenie dobre zriadeného, dobre fungujúceho, spravodlivého sociálneho systému? Etici cnosti, keď reflektujú spravodlivosť, začínajú pravidla hovoriť o pravidlách a pravidlám dávajú status vyššieho princípu vo vzťahu k cnosti ako charakterovej črte.

Spravodlivosť znamená dať každému to, čo mu patrí, tvrdí B. Williams. Ako však rozhodnúť spravodlivo v situácii, keď nemajú všetci aktéri tie isté potreby ani tie isté zásluhy, ako možno vyžadovať od všetkých to isté, keď nemajú rovnaké predpoklady, rovnaké schopnosti ani tie isté ciele, ako udržať rovnosť medzi nerovnými? Faktom zostáva, že spravodlivosť medzi ľuďmi nie je daná od prírody. Ani prirodzené ľudské vlohy nie sú rozdelené spravodlivo. Preto spravodlivosť predpokladá politicky a právne organizovaný spoločenský život. V tejto súvislosti si B. Williams kladie otázku - čo

určuje, čo je spravodlivé - metóda alebo výsledok? Má byť spravodlivý výsledok chápaný ako ten, ktorý je dosiahnutý spravodlivou metódou, alebo to, čo je spravodlivé, určuje metóda vedúca k spravodlivému výsledku? Ak vyjdeme z predpokladu, že spravodlivý výsledok je primárny, znamená to, že každý zúčastnený získava buď to, na čo má nárok, alebo to, čo mu patrí podľa zásluhy, tak spravodlivá metóda je taká, ktorá vedie k spravodlivému výsledku. Opodstanenosť metódy spočíva v tom, že bola vopred dohodnutá. Niekedy je spravodlivé určené procesom dosiahnutia dobra, a to v tom prípade, keď žiadna charakteristika - či sú to zásluhy, alebo nárok na niečo - neslúži ako zakladajúci nárok na dosiahnuté dobro. Jednotlivcovi potom vlastní vec spravodlivo, pokiaľ ju získal náležitým postupom (napr. nákupom) od niekoho, kto ju vlastnil spravodlivo. Podľa tejto teórie je proces, ktorým niekto niečo získava, konštitutívny pre oprávnenosť vlastníctva tejto veci a neexistuje žiadne nezávislé hodnotenie spravodlivosti výsledku. Spravodlivé rozdelenie možno podľa B. Williamsa vysvetliť v niektorých prípadoch prostredníctvom použitej metódy, v iných je prirodzenejšie zdôrazniť výsledok ([18], 52).

Otázkou je, aký je vzťah medzi spravodlivosťou na úrovni medziľudských vzťahov a pojmom spravodlivej osoby. Pojem spravodlivej distribúcie dosiahnutého dobra je podľa B. Williamsa nadriadený pojmu čestnej či spravodlivej osoby. To, čo tvorí obsah spravodlivosti, nie je možné definovať na úrovni charakterovej črty, ale na úrovni pravidiel ([18], 53). Spravodlivá osoba je taká, ktorá má dispozíciu prevádzať spravodlivé rozdelenia, dozeráť na ne, zastávať sa ich atď., pretože sú spravodlivé. Môže byť tiež schopná vymýšľať spravodlivé rozdelenia, premýšľať o spravodlivej metóde čiže je to osoba schopná rozoznávať správnosť v jednotlivostiach. Dispozícia spravodlivosti vedie človeka k odporu proti nespravodlivým rozdeleniam. Spravodlivá osoba je charakterizovaná spôsobmi, ako premýšľa o situáciách, a pojmami, ktoré používa. Dispozícia spravodlivosti môže sama poskytnúť aj motív na konanie. Okrem dispozície spravodlivosti človek ale potrebuje podľa B. Williamsa aj iné charakterové črty ako odvahu či rozvážnosť, aby bol spravodlivý. Preto je spravodlivosť považovaná v etike cnosti nielen za jednu z cností, ale za takú fundamentálnu cnosť, ktorá zahŕňa v sebe ostatné a je pre ne zákonom koexistencie. Na spravodlivosti je však neobvyklé to podľa B. Williamsa, že "spravodlivá osoba je charakterizovaná tým, že analogicky vzťahuje pojem, pod ktorý spadá, na výsledky a metódy; to je samo spojené s prioritou spravodlivosti v rozdeľovaní nad spravodlivosťou charakteru" ([18], 54). Inými slovami, spravodlivosť ako cnosť je charakterová dispozícia uplatňovať a presadzovať také pravidlá, ktoré zabezpečujú spravodlivý výsledok, je to zároveň schopnosť rozoznať, či výsledok je zabezpečený použitím spravodlivých pravidiel. V každom prípade rozdelenie možno určiť ako spravodlivé nezávisle od charakteru tejto osoby. Priorita princípov spravodlivosti nad spravodlivosťou ako cnosťou znamená v podstate to, že človek vo svojom konaní rešpektuje princípy ako najvyššiu normu mravnosti a zároveň vlastníctvo cnosti vytvára prekážky nespravodlivému konaniu.⁵

⁵ Nespravodlivosť ako dispozičná črta podľa B. Williamsa neznamená len to, že človek nemá charakterovú dispozíciu pre spravodlivosť, ale znamená to predovšetkým sklon konať na základe niektorých motívov, na základe ktorých by spravodlivá osoba nekonala, alebo mať motívy, ktoré spravodlivý človek vôbec nemá. Medzi takéto motívy môže patriť lenivosť (niekto

Americký morálny filozof Robert B. Louden, ktorý v článku *On Some Vices of Virtue Ethics* (1984) prezentoval jednu z najsystematickejších kritik súčasnej teórie cnosti, zdôrazňuje niekoľko ďalších dôležitých ohraničení toho typu etiky, ktorý pojem cnosti a charakteru považuje za primárny. Za základný nedostatok etiky cnosti považuje tento autor skutočnosť, že *etika cnosti nevytvára normatívy pre naše konanie, a z tohto dôvodu nemôže človeku pomôcť v rozhodovaní, ako má konať*. Podľa R. B. Loudena je problém presne určiť, kto je cnostná osoba. Nepomôže hľadať nejaké externé kritérium, také ako prejavenie sa v činoch, pretože vonkajšie činy nie sú garantom, že osoba sama osebe je cnostná. Nepomôže hľadať ani vnútorné kritériá, také ako sebaúcta, pretože nemáme schopnosť čítať ľudskú myseľ.⁶

Rosalind Hursthouseová, novozélandská predstaviteľka etiky cnosti, ktorá sa zameriava prevažne na problémy aplikovanej etiky, v tejto súvislosti 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 zodpovedať na otázku *Ako máme konať?* ([6], 20). Etika cnosti síce zdôrazňuje otázku morálneho charakteru, ale to neznamená, že nemôže nič povedať o správnych činoch. Podľa R. Hursthouseovej správny čin je ten, ktorý by vykonal cnostný človek za určitých okolností ([6], 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. Cnosti sú potom charakterové dispozície konať v súlade s morálnymi pravidlami.

R. Hursthouseová ale tvrdí, že v praktickom morálnom živote pri riešení morálnych dilem sa riadime iným postupom, ako to predpokladá deontologická etika.⁷ Ak sa

urobí nespravodlivé rozhodnutie, lebo sa mu nechce premýšľať, čo je spravodlivé), ľahkomyselnosť atď'. Neexistuje jeden rozhodujúci motív, ktorý by sa špecificky prejavoval v konaní nespravodlivej osoby. Nespravodlivosť tiež nie je nutne spojená s požiadavkou "získať niečo pre seba", ako to predpokladá Aristoteles. Podľa Aristotela nespravodlivá osoba je motivovaná jediným motívom, a to túžbou po zisku. Túžba mať viac je v jeho chápaní motívom nespravodlivosti. Williams oponuje tomuto predpokladu a tvrdí, že nespravodlivé konanie môže byť motivované aj strachom, žiarlivosťou, pomstychtivosťou či inými negatívnymi charakterovými dispozíciami osoby. Nespravodlivé konanie nemusí byť dôsledkom toho, že človek nemá charakterovú dispozíciu byť spravodlivý, ale môže byť dôsledkom iných zlých charakterových vlastností. Nespravodlivé konanie môže byť tiež motivované takými citmi a pocitmi ako strach, nenávisť, pomstychtivosť... U Aristotela je túžba po zisku ako motív nespravodlivosti chápaná v kontraste k iným motívom ako strach, nenávisť atď., a nie v koexistencii s nimi, či dokonca ako ich produkt. Podľa B. Williamsa práve naopak zbabelcovo nespravodlivé konanie môže byť vedené strachom a túžba po zisku môže byť len produktom strachu.

⁶Človeka nemôžeme hodnotiť len na základe vykonaných činov. Predmetom morálneho hodnotenia by mal byť aj jeho zámer a charakter. Napríklad keď niekto urobí dobročinný čin, ešte nemusí byť dobroprajným človekom. Aby bol človek považovaný za dobroprajného človeka, musí robiť tieto činy podľa R. Loudena v "duchu láskavosti", to znamená, že je láskavý svojim založením. Ale nemáme spôsob, ako poznať, ktorí ľudia sú cnostní, pretože "duch láskavosti" nemôže byť pozorovaný, tvrdí R. Louden.

⁷Neadekvátnosť deontologickej a utilitaristickej etiky v dnešnej spoločnosti autorka ilustruje na dnes toľko diskutovanom probléme interrupcií. Podľa nej v takomto prípade nie každý

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 R. Hursthouseovej v prospech etiky cnosti ([6], 28).

V etike cnosti, ktorú zastáva R. Hursthouseová, morálne cnosti sú trvalé charakterové črty patriace ideálnym cnostným ľuďom, sú to ideálne princípy, ktoré sú vzorom pre naše konanie. Tieto ideálne princípy pochopí človek prostredníctvom morálneho zmyslu. Problém dobrých a zlých charakterových črt môže byť podľa R. Hursthouseovej vysvetlený prostredníctvom pochopenia biologickej, sociálnej a racionálnej povahy ľudského bytia. To, čo je pre človeka dobré, možno odvodiť z biologickej a sociálnej užitočnosti. Čo môže byť pre človeka užitočnejšie, ako to, čo zodpovedá jeho podstate? Podľa R. Hursthouseovej existuje jedinečný súbor charakterových črt, ktoré sú *prirodené* pre ľudské bytie v tom zmysle, že tieto charakterové črty, ak by boli rozšírené vo všeobecnosti, prispievajú k ochrane individua, ochrane ľudského druhu, fungovaniu sociálnej skupiny, ku ktorej individuum prináleží, a k rozvoju tak individua, ako aj ostatných. Tento súbor žiaducich charakterových črt je súborom ľudských cností. Ideálna osoba vlastní všetky etické cnosti, ale nie necnosti či iné defekty charakteru. Človek by nemohol uznať nejakú normu či určitú charakterovú vlastnosť považovať za cnosť, ak by jej rešpektovanie bolo všeobecne škodlivé ([7], 87).

Podľa našej mienky biologická či sociálna užitočnosť nie je postačujúcim dôvodom existencie morálnych princípov. Mravnosť či mravné dobro nemôže byť definované len v rovine sociálnej užitočnosti. Hodnotenie toho, čo je v morálke dobré, je absolútne a bezprostredné. Vo všetkých kultúrach je priateľstvo oceňované, lakomstvom sa pohŕda. Aby človek považoval konkrétnu charakterovú črtu za cnosť, musí už mať určitú ideu dôstojnosti človeka. Zhoda v morálnych hodnoteniach rôznych kultúr, ako aj naše vlastné hodnotenia rôznych spôsobov života legitimizujú tie cnosti a morálne pravidlá, ktoré sú považované za absolútne a univerzálne.

Ideálne cnostný človek koná podľa R. Hursthouseovej určitým spôsobom, ktorý je úplne správny, pretože charakter vedie konanie človeka týmto spôsobom, a nie iným. Táto verzia vysvetľuje morálnu povinnosť v termínoch cnostnej osoby. Človek, ak chce v konkrétnych situáciách konať morálne, mal by konať tak, ako by cnostný človek konal v takejto situácii. Správne vysvetliť činy môžeme podľa R. Hursthouseovej iba v pojmoch charakterových črt, a nie na základe iných morálnych princípov. Napríklad správne vysvetliť čestný čin znamená vysvetliť ho odvolaním sa na čestnosť konajúceho, a nie na nejaké pravidlo konania či podmienky situácie, ktoré viedli niekoho k čestnému konaniu v tejto situácii. Čin je morálne správny do takej miery, do akej je to výsledok dobrého charakteru konajúceho, a morálne zlý v prípade, že je to výsledok zlého charakteru

človek, aj keď sa chce správať morálne, sa pýta, čo mu prikazuje etika povinnosti, ale pýta sa, ako by sa v tomto prípade zachoval charakterný človek. Takisto v bežnom živote väčšina ľudí svoje deti nevychováva tak, že mu povie "Neklam, lebo morálna povinnosť ti zakazuje klamať", ale povie mu "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.

konajúceho. Môžeme povedať, že čin alebo situácia je morálne dobrá vtedy, ak by bola uprednostnená dobrou osobou ([6], 25).

R. B. Louden, ale aj ďalší autori vyčítajú R. Hursthousevej, že takéto vysvetlenie morálneho rozhodovania je nepoužiteľné v konkrétnej praktickej situácii. Ľudia v bežnom živote nekonajú len tak, ako sa má, ale aj nerozvážne, nezodpovedne a ocitajú sa potom v morálnych dilemách. Dostávajú sa do situácií, v ktorých by sa cnostný agent v zmysle koncepcie R. Hursthousevej nikdy neocitol. Ten je vlastníkom iba dobrých charakterových čŕt. Hursthousevej chápanie etiky cnosti nemôže ani správne objasniť príležitostné tragické činy cnostných ľudí. Ideálny cnostný človek by nemal podľahnúť vášni, afektom a pod.

Vážnou výhradou voči etike cnosti je skutočnosť, že *etika cnosti dovoľuje nám občas konať nemorálne bez toho, žeby sme hovorili o zlom charaktere*. Pretože etika cnosti zdôrazňuje charakterové črty ako dlhodobé dispozície, môžeme prehliadnúť jednotlivé lži či jednotlivé egoistické činy na základe toho, že sú to iba dočasné odchýlky z našej celkovej dispozície. Americká predstaviteľka etiky cnosti J. J. Thomsonová v súvislosti s touto kritickou námietskou upozornila, že terminológiu jednotlivých cností a necností nepoužívame iba na špecifikovanie charakterových čŕt, ale tiež aj na opísanie jednotlivých činov. Podobne ako G. H. von Wrightová upozornila, že nemôžeme jednoducho odvodzovať z činov na charakter konajúceho ani naopak z charakterových čŕt odvodzovať činy. Osoba, ktorá nie je obvykle čestná, môže ešte konať čestne v jednotlivých situáciách. Podobne niekto môže byť štedrý len v jednom prípade alebo byť svedomitý len v určitom prípade. J. J. Thomsonová zdôrazňuje, že etika sa má zamerať na ľudské činy, ktoré hodnotíme ako cnostné alebo necnostné, a nie na problém, či človek má dobrý alebo zlý charakter, resp. charakterovú črtu ([17], 286). Etika cnosti, ako ju prezentuje J. J. Thomsonová, je spojená s cnostným činom, a nie s cnostným charakterom. Táto verzia je zlučiteľná s existenciou dobrého charakteru, ale nevyžaduje, že ľudia skutočne musia mať dobrý charakter.

Ďalšou výhradou voči etike cnosti je, že *etika cnosti nemôže vysvetliť, prečo niektoré činy sú absolútne zakázané a ich vykonanie nie je iba zlyhaním snahy byť dobrý, ale je trestuhodné zlo*. Etici cnosti v súvislosti s touto výhradou akceptujú morálne zákony ako pozitívne zákazy tých činov, ktoré, ak by boli dovolené, mohli by rozvrátiť spoločnosť ([12], 142).⁸

Najčastejšou a zároveň najzávažnejšou výhradou voči etike cnosti, ktorá stavia výhradne na pojme cnosti je, a to nielen zo strany R. B. Loudena, že *takýto typ etiky neposkytuje východisko pre riešenie konkrétnych praktických problémov*, a to nielen v rovine individuálneho života, ale aj z hľadiska zabezpečenia sociálneho poriadku. Z tohto dôvodu takáto forma etiky vo vzťahu k praktickej etike sama osebe nestačí.

⁸ MacIntyre chápe cnosti ako kvality potrebné na dosiahnutie dobra, a to na troch úrovniach - na úrovni individuálnej praxe, života ako celku a morálnej tradície. Necnosti chápe ako zodpovedajúce slabosti. Predpoklad, že človek prirodzene sleduje vlastné dobro a snaží sa ho dosiahnuť, nevylučuje skutočnosť, že reálne existuje aj zlo. Niekto môže v niektorom ohľade morálne zlyhať v snahe byť dobrý (napríklad je zbabelý), ale niekto môže mať tendenciu robiť reálne zlo, to znamená, že môže vykonať činy, ktoré sú zakázané morálnym zákonom. Preto existujú činy, ktoré musia byť obmedzené prostredníctvom morálneho zákona.

Diskusie o problematike cnosti sú teda často považované za čisto teoretické diskusie bez prepojenia na konkrétne praktické otázky. Otázkou zostáva, či etika cnosti môže pomôcť, a ak áno, akým spôsobom, pri zabezpečení sociálneho poriadku, teda či etika cnosti môže byť účinná pri riešení takých spoločenských problémov ako kriminalita, násilnosti, terorizmus, rasová a sexuálna diskriminácia, podvody, korupcie, vyhrážky, propagácia rasizmu, zneužitie dôvery a manipulácia obyvateľstva s cieľom získania neoprávneného prospechu. Obvykle právna zodpovednosť za tieto činy padá na tých, ktorí sa podieľajú na týchto činoch, pretože ide o vedome vykonaný čin a vždy môžu voľiť, či sa vyhnú takémuto konaniu. Keďže tieto činy zasahujú iných, spoločnosť má oprávnený záujem na prevencii týchto činov, pretože existencia stabilného a súdržného sociálneho prostredia je nutným predpokladom, ktorý človeku zabezpečuje možnosť sledovať svoje životné ciele, zaručuje mu bezpečnosť, vytvára predpoklady na transakcie a pod. Sociálny poriadok slúži na ochranu a podporovanie blaha tak individuálneho ľudského bytia, ako aj širšej spoločnosti. Ten zabezpečuje, že nezrovnalosti správania, nestálosti vzťahov a neriešiteľnosť konfliktov záujmov sú výnimkou, a nie pravidlom.

Akým spôsobom môže byť zaručený sociálny poriadok? Podľa R. B. Loudena rozmanitosť hodnôt v spoločnosti vyžaduje jasne stanovené pravidlá konania. Moderná spoločnosť je príliš komplexná na to, aby existovala nejaká spoločenská zhoda v tom, ktoré charakterové vlastnosti sú žiaduce. Preto sú funkčnejšie pravidlá a regulatívy. Jedine pravidlá a regulatívy zabezpečujú poriadok, ktorý je nutnou maticou sociálneho života. Spoločnosť môže byť zdravá a stabilná iba cez existenciu rozsiahlych regulatívov a pravidiel, ktoré musia rešpektovať tak individuá, ako aj skupiny, ktoré konštituujú spoločnosť. Názor etikov cnosti, že môžeme konať mimo pravidiel, považuje tento autor za utopistický. Etika cnosti nemôže prekonať spoločenské zlo zdôrazňovaním určitých charakterových črt.

Naopak podľa amerického morálneho filozofa D. L. Philipsa etika cnosti má svoje opodstatnenie z hľadiska fungovania sociálneho poriadku. Tento autor načrtáva dva spôsoby, ako zabezpečiť sociálny poriadok. Po prvé, spoločnosť môže uskutočňovať efektívnu sociálnu kontrolu individuálnych činov svojich členov alebo po druhé, individuá samotné môžu uplatňovať zodpovednosť za svoje vlastné činy. V skutočnosti sa uplatňujú obidve tieto metódy - v rôznych variantoch - vo všetkých spoločnostiach.

Jedna možnosť zabezpečenia sociálneho poriadku prostredníctvom sociálnej kontroly je cez spoločenské sankcie a donútenia, resp. metódami policajného štátu. Cena za takéto riešenie je privysoká, pretože znamená stratu slobody. Atmosféra strachu produkuje represívnu spoločnosť a uzatvára spoločnosť. Druhým spôsobom sociálnej kontroly, ktorá má chrániť komunitu pred činnosťami ľudí, ktoré ohrozujú sociálny poriadok, je zaviesť rôzne opatrenia, ktoré monitorujú činnosť ľudí na verejných miestach.⁹ Štát môže ľudí k niečomu oprávnené donucovať, ale len na základe určitých vymedzených dôvodov, napríklad preto, lebo ohrozujú životy ostatných. Uvedené spôsoby minimalizácie nežiaducich konaní cez rôzne sankcie a kontrolu zo strany spoločnosti sú veľmi drahé, a to nielen z hľadiska financií ale najmä, čo je dôležitejšie, ide o zásah do našich slobôd,

⁹Napríklad policajti v školách, bytových komplexoch, v metre, vo verejných budovách. V obchodných domoch ľudom sú kontrolované tašky, v obchodoch, na verejných priestranstvách, v školách, vo verejných budovách, na uliciach je zavedený kamerový systém.

zásah do nášho súkromia, stratu našej ľudskej dôstojnosti. Ľudia si dnes neuvedomujú cenu, ktorú platia v strate slobody, súkromia a dôstojnosti. Sledovanie kamerami, strážnu službu a osobné prehliadky akceptujú ako normálne znaky ľudskej spoločnosti.

Alternatívnym prostriedkom zabezpečenia sociálneho poriadku a minimalizácie nežiaducich konaní je kontrola vlastných činov individuom samotným. Podľa D. L. Philipsa takáto kontrola môže prebiehať dvoma smermi. Po prvé, na báze individuálnych činov, o ktorých si ľudia myslia, že najlepšie zaručia uspokojenie ich vlastných túžob. Po druhé, na báze individuálnych činov, o ktorých si ľudia myslia, že sú morálne dobré či správne pre ich vlastné dobro.

Snaha o uspokojenie vlastných túžob je základnou charakteristikou ľudskej povahy. V súčasnosti sa čoraz väčší dôraz sa kladie na autonómiu individua. Ako upozorňuje Derek L. Philips, v súčasnosti je autonómia často chápaná ako "hlavná cnosť", ku ktorej by sme mali všetci smerovať. Zdá sa, akoby nastal ústup od autority a od etiky pravidiel. Otázkou zostáva, čo tieto zmenené predstavy o človeku znamenajú z hľadiska zabezpečenia sociálneho poriadku. Presadí sa ideál, ktorý požaduje byť autentický k vlastným potrebám a túžbam, alebo musí niečo limitovať splnenie privátnych túžob, pretože ich nelimitovanie porušuje práva iných ľudí? V každom prípade, ak aj naše činy sú chápané z hľadiska sebauspokojenia, ktoré je konečnou požiadavkou všetkých činov, človek môže realizovať svoje túžby bez toho, aby obmedzoval záujmy iných. Na strane druhej je zrejmé, že nemôžeme v spoločnosti vytvárať priestor bezohľadnému presadzovaniu túžob a potrieb jednotlivcov bez ohľadu na záujmy druhých. Problémom zostáva, že ak každý človek je vedený cieľom sebazájmu a ľudské vzťahy sú založené na kalkulácii ziskov a strát, ktoré vyplývajú z daného činu, ako je možné predísť nežiaducim konaniam? Ak človek považuje sociálne vzťahy za redukovateľné na individuálne túžby či kalkuláciu cieľov a prostriedkov, nemôže v spoločnosti existovať morálny diskurz. Morálny úsudok je podľa tohto prístupu redukovateľný na otázku subjektívneho rozhodnutia. Nemôžeme očakávať, že ľudia budú konať na základe niečoho iného ako na základe vlastných túžob a impulzov.

Sledovanie vlastného záujmu však môže mať rôznu podobu - od snahy o rýchle zbohatnutie až po snahu o budovanie kariéry, snahu o profesionálne uznanie, podporovanie vlastnej rodiny a priateľov. Niektoré záujmy sú nielen prijateľné, ale aj dobré a obdivuhodné. Racionálne záujmy vedú človeka k tomu, aby sa stal spoločenským a rešpektoval zákony a spravodlivosť. Na strane druhej morálne preferencie a úsudky nie sú čisto osobné, nie sú funkciou toho, ako to individuum hodnotí. Osobné morálne preferencie a úsudky sú funkciou toho, v čo verí a čo akceptuje spoločnosť, v ktorej jednotlivec žije. Každá spoločnosť uznáva určitý hodnotový systém a okrem súboru pozitívnych hodnôt predstavuje aj súbor politických inštitúcií, ktoré majú tieto hodnoty stelesňovať a udržiavať. Tieto hodnoty, inštitúcie a praktiky ovplyvňujú život a charakter občanov, pomáhajú utvárať a určovať súkromný život občana. Spoločnosť, ktorej hlavnou hodnotou je rešpektovanie rovnakých práv pre všetkých a ktorá podporuje šírenie rozmanitosti a tolerancie, poskytuje množstvo príležitostí a podnetov na uplatňovanie schopností, umožňujúcich ľuďom usmerňovať a obmedzovať svoje vlastné plány tak, aby rešpektovali práva ostatných a zároveň sa rozvíjali ako autonómni jednotlivci, ktorí dokážu kriticky uvažovať a konať na základe týchto úvah. Ideál autonómie

predpokladá, že človek má schopnosť samostatne uvažovať, čo mu umožňuje formulovať, hodnotiť a revidovať životné ideály. Kultivovanie svojej osobnosti sa stáva zdrojom ďalších cností. Vlastnenie týchto kvalít nie je však dostatočnou podmienkou morálky.

Uplatňovanie takých cností ako pracovitosť, odvaha, rozvážnosť nemusí byť dobrom samým osebe, pretože niekto, kto zdanlivo uplatňuje tieto cnosti, môže konať kvôli nemorálnym účelom či nemorálnym spôsobom. Aby tieto cnosti boli morálnymi cnosťami, musia byť sprevádzané - ako na to upozornili viacerí etici cnosti - nadriadenou morálnou cnosťou a tou je spravodlivosť. Morálna cnosť spravodlivosti spočíva v uznaní, že existujú morálne princípy, ktoré špecifikujú, čo je správne a čo zlé, a zahŕňa dispozíciu konať v súlade s týmito princípmi. Morálka princíпов a morálka cnosti sú teda komplementárne. Cnosti sú cnosťami iba formálne. Nemôžu sa stať morálnymi cnosťami, pokiaľ nie sú sprevádzané morálnymi princípmi. Keby neexistovali všeobecne uznávané a nadradené princípy spravodlivosti, ľudia konajúci na základe rôznych a protikladných životných ideálov by ustavične prichádzali do konfliktov. Ale podobne princípy mimo prijateľných cností sú nedostatočné.¹⁰ Z hľadiska morálky - morálne princípy, morálne hodnoty a morálne cnosti - všetky v rovnakej miere sú nevyhnutné na zabezpečenie toho, že ľudia konajú spôsobom, ktorý neohrozuje sociálny poriadok.

Brániť slušný život v spoločnosti vyžaduje presadenie morálky. Morálka musí byť vnútorným motívom konania človeka. Byť morálny je záležitosť morálnych citov, takých ako vina a hanba za niečo, čo sme vykonali zle. Je to tiež záležitosťou komplementárnych cností takých ako rozvážnosť, striedmosť, odvaha a úprimnosť. V konečnom dôsledku je to aj záležitosťou rešpektu voči morálnym povinnostiam a hodnotám. V spoločnosti, kde väčšina akceptuje morálku a koná v súlade s morálnymi princípmi a zažíva pocit viny, keď tak nekoná, potreba donútenia a sankcií za nesprávne konanie sa stáva veľmi limitovanou.

Na strane druhej v každej spoločnosti existujú skupiny tých, ktorí sa nechcú podriaďovať všeobecne uznávaným hodnotám. Čo sa vyžaduje od tých, ktorí nemienajú rešpektovať tieto hodnoty? Musia dodržiavať zákony, aj keď si neosvojili spoločenské hodnoty. Musia rešpektovať také hodnoty ako spravodlivosť, právo, zákon, rešpektovanie individuality, v opačnom prípade budú vystavení represii zo strany zákona.

* * *

Etika cnosti predstavuje významný prínos k morálnej teórii, a to z hľadiska, ktoré iné etické systémy nemôžu poskytnúť. Morálna cnosť zahŕňa to, čo je pre človeka prirodzené, ale nemôže osvetliť záväznosť takéhoto konania. Deontologická etika zahŕňa morálny zákon, ale nie je identická s povinnosťou konať v súlade s normálnou ľudskou

¹⁰ Človek môže konať podľa určitých princíпов, a predsa nemôžeme hovoriť o morálnom konaní. Môže sledovať prospech iných z toho dôvodu, že získava predovšetkým on sám. Napríklad spontánna kooperácia vzniká v prípadoch, keď si účastníci tejto kooperácie (prítom môže ísť o osoby zastávajúce rôzne spoločenské postavenie, politické presvedčenia, hodnoty a pod.) uvedomia profit z tejto spolupráce. Na takúto spoluprácu nie sú potrebné dobré osobné vzťahy ani písaná či vyslovená dohoda, stačí uvedomenie si výhodnosti spoločného postupu. Pokiaľ pri takomto postupe absentujú morálne cnosti zúčastnených, ako čestnosť, korektnosť, môžu aktéri konania sledovať nemorálne ciele.

povahou, ľudským telos. Z tohto dôvodu deontologické prístupy a prístupy z hľadiska cnosti možno chápať ako dve odlišné, limitované, čiastočne sa prekrývajúce, ale navzájom od seba závislé perspektívy v etike. Tretím prístupom, ktorému treba venovať pozornosť v súvislosti s rozvojom etiky, je teória hodnôt. Úlohou zostáva objasniť, do akej miery morálny zákon, morálne hodnoty a morálne cnosti tvoria základ objasnenia morálnych fenoménov. S tým je spojená otázka prijímania a ospravedlnenia morálnych rozhodnutí. Diskusie o alternatívosti či komplementarite spomínaných etických systémov sú vlastne diskusiami o základoch etiky.

LITERATÚRA

- [1] BENNETT, J.: "The conscience of Huckleberry Finn." In: *Philosophy* 1974, č. 2.
- [2] CLOWNEY, D.: "Virtues, Rules, and the Foundations of Ethics." In: *Philosophia* 1992, č. 1.
- [3] CRISP, R. (ed.): *How Should One Live? Essays on the Virtues*. Oxford 1996.
- [4] FLANAGAN, O., OKSENBERG, R. (ed.): *Identity, Character and Morality*. Cambridge 1990.
- [5] FRANKENA, W.: *Ethics*. 2. vyd. Oxford 1973.
- [6] HURSTHOUSE, R.: "Normative Virtue Ethics." In: [2]
- [7] HURSTHOUSE, R.: *On Virtue Ethics*. Oxford 1999.
- [8] KANT, I.: *Základy k metafyzice mravů*. Praha 1910.
- [9] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990.
- [10] KRUSCHWITZ, R. B., ROBERTS, R. C. (ed.): *The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character*. Belmont 1987.
- [11] LOUDEN, R. B.: "On Some Vices of Virtue Ethics." In: *American Philosophical Quarterly* 1984, č. 3.
- [12] MACINTYRE, A.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame 1984, 2. vyd.
- [13] MOODY-ADAMS, M.: "On the Old Saw That Character Is Destiny." In: [3].
- [14] PHILIPS, D. L.: "Authenticity or Morality?" In: [7].
- [15] SLOTE, M.: *Goods and Virtues*. Oxford 1989, 2. vyd.
- [16] SMREKOVÁ, D.: "Od rigorizmu povinnosti k morálke cnosti." In: *Filozofia* 2001, č. 3.
- [17] THOMSON, J. J.: "The Right and The Good." In: *Journal of Philosophy* 1997, č. 2.
- [18] WILLIAMS, B.: "Spravedlnost jako zdatnost." In: *Spravedlnost jako zdatnost*. Praha 1996.
- [19] VON WRIGHT, G. H.: *The Varieties of Goodness*. London 1963.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2-301623.

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