

INŠPIRATÍVNOSŤ A LIMITY NEOARISTOTELOVSKEJ ETIKY

ZUZANA PALOVIČOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

PALOVIČOVÁ, Z.: Inspirations and Limits of Neoaristotelian Ethics
FILOZOFIA 60, 2005, No 9, p. 637

In the 1970s we witnessed a great revival of the interest in Greek moral thought initiated by many ethical thinkers who were inspired by Greek philosophical legacy. Among the fundamental themes, which became the subjects of the discussions and were influenced by this „come back“ to Aristotelian ethics, is also the problem of a good life. One stream of moral philosophy brings the problem of a good life together with the problem of human character. The other one focuses on the problems concerning the plurality of values and related problems of the role of reason in good life, of practical rationality, on the role of emotions and contingency in human life. The streams share a certain criticism of contemporary prevailing moral theories (such as utilitarianism and Kantian conceptions), whereby they either completely dismiss them, or critically accept some of their ideas. The first question of the paper is: In what sense can the Aristotelian ethics be inspiring for our contemporaries?

Úvod. Kritici moderny sa zhodujú v názore, že etika má v súčasnosti vážne problémy. Sú kritickí voči prevažnej časti modernej morálnej filozofie, pretože ju považujú za príliš analytickú a teoretickú, odtrhnutú od reálneho života. Neprítomnosť univerzálne zdieľaných hodnôt vedie podľa nich k sústavnému narúšaniu mravných presvedčení, a tým k prázdnote morálnych filozofií a k spoločnosti zbavenej morálnych hodnôt, v ktorej sú ľudia občas utilitaristi, občas kantovci, občas platonici a väčšinou úplne zmätení. Zdá sa, že naše konanie sa riadi emocionálnymi a subjektívnymi presvedčeniami, ktorých pravdivosť nemožno verifikovať empiricky či dokázať pomocou logiky, a preto nemáme žiadne záruky jeho správnosti. Na jednej strane uznávame pluralitu etických presvedčení, na druhej strane musíme priznať nedostatok morálneho zmyslu. Človek môže zaujať pozíciu cynika alebo egoistu, ktorý nepovažuje za nutné definovať sám seba cez morálne svedomie, nemusí brať ohľad na iných, a nemáme argumenty, ako ho presvedčiť, že by mal konať inak. Mnohí sa domnievajú, že nemáme žiadny všeobecne platný morálny koncept, na pôde ktorého by sa dalo argumentovať v prospech morálne žitého života.

Takýto pohľad na etické presvedčenia a postoje je dosť pesimistický; niektorí autori z toho vyvodzujú, že potrebujeme nový druh etickej filozofie, ktorá by mohla našim morálnym postojom poskytnúť racionalitu a zrozumiteľnosť, pretože naša schopnosť používať jazyk morálky, riadiť sa morálnym uvažovaním, definovať svoje vzťahy k druhým v morálnych pojmoch, má tak zásadný význam pre naše sebachápanie, že len pripustiť v tomto smere možnosť straty orientácie znamená dostať sa do istého konfliktu so sebou samým, s našim nazeraním na to, kto sme a čo robíme.

Nádej na záchranu morálky vidia v aristotelovskej tradícii.

K významnému oživeniu záujmu o grécke morálne myslenie došlo v sedemdesiatych rokoch, a to vďaka rade odlišných – Gréckom inšpirovaných – etických mysliteľov. Patria k nim poprední morálni filozofi ako Bernard Williams, Alasdair MacIntyre, Iris Murdochová, M. Nussbaumová, John McDowell, David Wiggins a i. Tí všetci spájajú pôvodnú prácu na poli morálnej filozofie so serióznym a vytrvalým štúdiom gréckej filozofie. Do tejto línie patrí tiež Philippa Footová, Annette Baierová, Cora Diamondová, ktorých práce rozvíjajú príbuzné témy, ale nevenujú sa podrobným analýzám gréckych textov. Okrem toho existuje veľká skupina mysliteľov primárne zameraná na starovekú grécku etiku. Dnes už neplatí, že kantovstvo a utilitarizmus predstavujú dve hlavné etické koncepcie. Popri nich existuje výrazná línia aristotelovsky inšpirovanej morálnej filozofie, ktorú charakterizuje záujem o morálny charakter a s ním spojený záujem o celý priebeh života konajúceho. Tento typ etiky sa nepýta na to, ako mám konať teraz, v danom okamihu, ale ako mám žiť; to, ako mám konať, vyplýva z toho, v čom vidím zmysel života, akým hodnotám v živote pripisujem význam či akým človekom chcem byť.

Medzi základné témy, ktoré rezonovali pod vplyvom návratu k Aristotelovej etike patrí teda otázka dobrého života. Jedna línia morálnej filozofie spája otázku dobrého života s otázkou charakteru. V pozadí tohto typu uvažovania stojí predstava, že zraniteľnosť dobrého života vyplýva z nesprávneho konania ako dôsledku zlého charakteru, a preto otázku morálneho charakteru treba považovať za súčasť úvah o dobrom živote.

Druhá línia aristotelovsky orientovanej morálnej filozofie sa zamerala na problémy spojené s otázkou plurality hodnôt a s tým spojené problémy úlohy rozumu v dobrom živote, problém praktickej racionality, úlohu emócií a rolu náhody v živote (nie v tom zmysle, do akej miery náhoda zohráva svoju rolu pri formovaní morálneho charakteru, ale ako náhoda zmení hodnotenie človeka a jeho života).

Spoločné obidvom líniam je to, že každá z nich do určitej miery kritizuje prevládajúce súčasné morálne teórie (utilitarizmus a kantovstvo), pričom niektoré ich úplne odmietajú, iné kriticky preberajú niektoré prvky.

Aristotelovsky inšpirovaní myslitelia sa však v mnohom nezhodnú, predovšetkým pokiaľ ide o úlohu rozumu v etickom živote a možnosť vytvorenia etickej teórie. Jedna skupina moderných mysliteľov (napríklad D. Wiggins či H. Richardson) nachádza u Aristotela vítanú inšpiráciu, pretože ju neuspokojujú utilitaristické teórie, ktoré podľa nich prehliadajú mnohosť a rôznorodosť hodnôt, možnosť rozumného zvažovania cieľov a prostriedkov, ako aj skutočnosť, že túžby a city hrajú v etickom živote zásadnú rolu. Títo autori sa vyznačujú snahou o rozšírenie, nie o redukcii úlohy rozumu v našich etických životoch, napríklad zdôraznením toho, že do rozvažovania zapájajú samotné city a plne akceptujú pokusy formulovať etickú teóriu; ide im len o to, vypracovať etickú teóriu neutralistického typu. Neinklinujú k spoločenskému konzervativizmu.

Iní predstavitelia aristotelovsky orientovanej etiky, ktorí sú kriticky naladení aj proti Kantovi, pretože jeho chápanie morálneho nepraje emóciám a prehliada plurali-

tu foriem dobra, hľadajú etickú teóriu aristotelovského typu s jej dôrazom na možnosť nezhody v otázkach hodnoty a zmyslu života. V ich ponímaní morálnej teórie však nie je žiadna vnútorná logika, ktorá by ich nútila odmietnuť určité spojenectvo s týmto mysliteľom. Možno povedať, že niektorí z nich sa usilujú o syntézu toho najlepšieho z Aristotela aj Kanta. Do tejto línie uvažovania by sme mohli zaradiť Ch. Taylora, M. Nussbaumovú, Ch. Larmore, R. Spaemanna, a i. Prevláda u nich dôraz na heterogenitu morálky, ktorá zdôrazňuje tak význam cnosti, ako aj pojmy práva, povinnosti, dôstojnosti a snahy o vypracovanie komplexnej morálnej teórie.

Ďalšiu skupinu tvoria zástancovia výsostnej úlohy rozumu v etickom živote, ktorí ale odmietajú etickú teóriu. Do tejto línie sa radí anglický morálny filozof B. Williams, podľa ktorého teória má význam v politickom živote a v oblasti práva, ale v etike nie, pretože tá berie ohľad na jednotliviny, a preto je predstava vytvorenia teórie iluzórna. Skepticizmus ohľadom etickej teórie sa u B. Williamsa spája so silným záujmom o kritické etické uvažovanie, pretože sa domnieva, že nie vášne a city, ale kritické užitie rozumu zohráva v ľudských záležitostiach zásadnú a neoceniteľnú úlohu.

Nemálo je tých, ktorí by značne redukovali možnosti rozumu v etickom živote. Do tejto línie patria napríklad Anette Baierová a A. MacIntyre. Ich dôvody na napadnutie etickej teórie sú úzko previazané s ich obecnější námietskou proti dominantnej úlohe rozumu v ľudských záležitostiach; podľa A. Baierovej primárnu úlohu v etickom preberajú city, u MacIntyru nahrádza rozum sociálna autorita, prinajmenšom pokiaľ ide o stanovenie prvých princípov.

Zámérom štúdie je v prvom rade sledovať, v čom môže byť Aristotelova etika inšpiratívna pre dnešného človeka; ako dnes v dobe multikulturalizmu môže Aristoteles pomôcť riešiť otázky morálneho sveta. Odpoveď na túto otázku budeme hľadať v práci Alasdaira MacIntyra *After Virtue* (1981), ktorá je považovaná za jeden z najdôležitejších a najvplyvnejších dokumentov súčasného neoaristotelizmu, pretože poskytuje snáď najpremyslenejšiu a najsystematickejšiu argumentáciu v prospech neoaristotelovsky orientovanej etiky a v istom zmysle inšpirovala celý rad prác, ktoré presahujú etiku a smerujú k alternatívnemu chápaniu ľudského konania; menia aj chápanie takej problematiky, ako je pojem sociálneho faktu, možnosti predvídavosti vo vedách o človeku, podstaty ideológie, čo v konečnom dôsledku vedie k alternatívnemu ponímaniu tak spoločenských vied, ako aj spoločnosti. Po druhé, pokúsime sa nájsť odpoveď na otázku, či klasici poskytujú nadčasové pravdy vo všetkých otázkach morálneho života, alebo či si každá doba musí písať vlastné knihy; inými slovami, v čom spočívajú limity macintyrovského neoaristotelizmu.

MacIntyrova diagnóza moderny. A. MacIntyre sa radí do línie tých kritikov modernej spoločnosti, ktorí ju chápu ako dobu všeobecného úpadku morálnych hodnôt, ktorá nenesie v sebe už žiadne pozitíva. V pozadí MacIntyrovej kritiky moderny môžeme sledovať dve zásadné tézy, ktoré tvoria jadro jeho morálnej koncepcie: tézu o jednote morálky so spoločenskou konšteláciou a tézu o jednote morálky a dejín. Inými slovami, z MacIntyrovej perspektívy spoločenská realita určitej doby a jej

morálne vedomie tvorí jednotu, to znamená, že každú morálku treba v prvom rade chápať historicky, a po druhé, na každú morálku treba pozeráť ako na morálku danej doby, t. j. ako na morálku určitej spoločenskej konštelácie. Je presvedčený, že korene niektorých problémov, ktoré dnes priťahujú pozornosť filozofie, a korene niektorých problémov nášho každodenného praktického života sú rovnaké, pretože určité kľúčové udalosti dejín spoločnosti, ktoré boli súčasne udalosťami dejín filozofie, premenili, rozložili a do značnej miery vytesnili tradičnú morálku, čo umožnilo vznik súčasného chápania subjektu s jeho charakteristickými vzťahmi a modmi vyjadrovania. Preto iba vo svetle týchto dejín filozofie a spoločnosti možno pochopiť, ako sa vyvinuli osobité znaky dnešného morálneho diskurzu. Zdá sa, že v tomto smere má A. MacIntyre bližšie k nemeckej tradícii ako k tradícii anglosaskej etiky. V jeho práci rezonuje hegelovská idea, že morálka predstavuje dobu uchopenú v myšlienkach.

Moderné morálne koncepty nekritizuje tento autor z hľadiska inej koncepcie, ktorú by sám pokladal za racionálnejšiu, jeho kritika je postavená na tom, že sa snaží ukázať vnútornú nekoherentosť, nezrozumiteľnosť a neracionálnosť súčasných morálnych koncepcií. Inkoherencia jazyka morálky, ktorý dnes používame, vyplýva podľa neho z toho, že to, čo dnes máme k dispozícii, sú len zlomky pojmového systému, zdedené z predošlých tradícií, časti, ktorým už chýbajú súvislosti, od ktorých odvodzujú svoj význam. Dentologický charakter morálnych súdov je dôsledkom koncepcií božského práva, ktoré sú podľa MacIntyru modernej metafyzike úplne cudzie; teleologický charakter je tieňom koncepcií ľudskej prirodzenosti a činnosti, ktoré v modernom svete nezdôvodnili.

Inými slovami, podľa A. MacIntyru systém morálnych pojmov, ktoré dnes používame, je v stave veľkého zmätku, pretože jeho základom sú rôznorodé a rozmanité zdroje nášho morálneho dedičstva, ktorého stopy vedú k aristotelovskej tradícii; dnes máme vlastne akúsi „napodobeninu morálky“ ([1], 2), užívame ďalej mnoho jej kľúčových výrazov, ale stratili sme – do značnej miery, ak nie úplne – kontext, v ktorom tieto pojmy vznikali a používali sa; všetky pojmy, ktoré utvárajú dnešný morálny diskurz, sa pôvodne zrodili v kontexte širších celkov teórie a praxe, ktoré im určovali isté role a funkcie – a týchto kontextov sú v dnešnej dobe zbavené; tým morálne a hodnotiace výrazy, napríklad cnosť, spravodlivosť, povinnosť, zmenili svoju povahu a význam. MacIntyre je presvedčený, že iba história môže odhaliť, ako sa tieto pojmy, ktoré boli kedysi ukotvené v širšom kontexte, stali v priebehu vývoja dekontextualizovanými fragmentmi. Strata pôvodného kontextu morálnych výrazov má za následok stratu zrozumiteľnosti morálnych súdov.

Moderné morálne výroky a prax možno pochopiť iba ako rad útržkovitých pozostatkov staršieho pôvodu, kde sa pôvodný kontext stratil a presvedčenia, vo svetle ktorých sa morálnym normám pôvodne rozumelo, sú nielen opustené, ale aj zabudnuté. Z tejto predstavy vyplýva, že problémy, pred ktorými stojí súčasná spoločnosť aj morálna teória, zostanú neriešiteľné tak dlho, pokiaľ morálne pravidlá nezískajú nový status, ktorý im zaistí autoritu a zrozumiteľnosť tým, že nahradí tento stratený rámec; ináč budú fungovať ako súbor nezdôvodnených a nepochopiteľných zákazov a ich výklad i zdôvodnenie bude aj naďalej sporný. Skutočnosť, že dnes postrádame akú-

koľvek koherentnú a rozumovo obhájiteľnú formuláciu morálneho konceptu, na pôde ktorého by sa dalo zhodnúť, vedie podľa A. MacIntyra k strate orientácie v morálnych otázkach, čo má pre človeka existenčný význam, pretože prestáva rozumieť sám sebe a svojmu konaniu.

Tézu o strate orientácie v morálnych záležitostiach sa A. MacIntyre snaží doložiť na troch úrovniach. Na prvej podáva príklady navzájom si odporujúcich odpovedí na morálne otázky dnešnej doby, ktorých rozpory považuje za neredukovateľné. Príklady, ktoré uvádza, sa týkajú pacifizmu, potratu a protikladných kritérií spravodlivosti; na druhej úrovni dokazuje, že táto nezmieriteľnosť morálnych stanovísk, vyúsťujúca do predstavy, že morálne problémy nie sú racionálne riešiteľné a zaujatie konkrétnej morálnej pozície je záležitosťou individuálnej voľby, nachádza svoj filozofický korelát v emotivizme a tiež v existencializme, ktoré teoreticky zdôvodňujú nemožnosť jednotnej racionálnej morálnej koncepcie prekračujúcej individuálnu voľbu postoja; na tretej úrovni je strata orientácie v morálnych otázkach doložená takým výkladom sociálnej reality, v ktorej sa nielen všetky medziľudské vzťahy redukujú na manipuláciu, ale do zabudnutia upadá dokonca práve rozdiel medzi inštrumentálnym medziľudským vzťahom a vzťahom neinštrumentálnym, t. j. utváraným na základe morálky, v ktorom sú ľudia rešpektovaní ako účel a nie sú chápaní ako prostriedok.

Moderné debaty o morálke sú podľa A. MacIntyra zvlášť pre ich zjavný nedostatok nádeje na racionálne riešenie. Napríklad v prípade interrupcií sa jeden typ argumentácie opiera o individuálne právo matky rozhodovať o vlastnom tele a vedie k záveru, že ide o čisto privátnu záležitosť; iní argumentujú inak: z toho, že nik z nás by si neželal, aby mu jeho matka uprela právo žiť, vyplýva, že treba podporovať právo na život iných nenarodených; ďalší tvrdia, že plod je ľudskou bytosťou a zabíjať nevinný život je vražda. Podobnú rôznorodosť argumentácie vidieť v diskusiách týkajúcich sa oprávnenej vojny či prístupu k zdravotnej starostlivosti a vzdelaniu.

Spoločným znakom týchto diskusií je v prvom rade to, že všetky argumenty, ktoré sa v nich uvádzajú, sú logicky platné alebo môžu byť rozvinuté tak, aby sa platnými stali; závery skutočne vyplývajú z premís, ale protichodné premisy majú takú povahu, že žiadnym racionálnym spôsobom nemožno privilegovať tvrdenie jednej strany vo vzťahu k druhej. Každá premisa totiž obsahuje úplne odlišné normatívne a hodnotové pojmy a kladie na nás požiadavky úplne odlišného druhu. Po druhé, takmer každý tvrdí, že ponúka neosobné racionálne argumenty; požiadavka dodržiavania morálnych noriem sa odvoláva na existenciu neosobných kritérií – noriem spravodlivosti, šľachetnosti alebo povinnosti, ktoré nezávisia od preferencií, želaní alebo postojov konajúceho či tých, ktorí dané normy obhajujú. Po tretie, premisy použité v rôznych morálnych pozíciách vlastne pochádzajú z odlišných morálnych filozofií.

Emotivizmus. Z MacIntyrovej východiskovej tézy, že premisy rôznych pozícií sú nesúmerateľné, t. j. že neexistuje žiadny spoľahlivý dôvod na uprednostnenie jedného argumentu pred iným, vyplýva, že morálne diskusie sú nekonečné a nemôžu

ného argumentu pred iným, vyplýva, že morálne diskusie sú nekonečné a nemôžu dospieť k racionálnej zhode ohľadom morálnych súdov. Túto nekonečnosť diskusií považuje za dôsledok udomácnenia emotivistickej teórie morálneho súdu, pôvodne formulovanej C. L. Stevensonom, podľa ktorej všetky hodnotiace súdy, a zvlášť morálne súdy, nie sú – čo do svojej morálnej alebo hodnotiacej povahy – ničím viac než výrazom preferencií, postoja alebo pocitu; preto nie sú ani pravdivé, ani nepravdivé a ich zhodu nemožno zaistiť žiadnou racionálnou metódou. Pokiaľ možno takúto zhodu vôbec dosiahnuť, tak jedine akýmsi mimoracionálnym pôsobením na emócie alebo postoje tých, ktorí s nami nesúhlasia. Inými slovami, morálne súdy v zmysle emotivizmu používame nielen na vyjadrenie svojich vlastných pocitov a postojov, ale aj na to, aby sme tie isté pocity a postoje vyvolali u druhých. Z toho vyplýva, že každý pokus o racionálne zdôvodnenie morálky musí zlyhať a že tvrdenia o existencii objektívnych a neosobných morálnych noriem nie sú a ani nemôžu byť legitimizovane.

A. MacIntyre súhlasí s tvrdením, podľa ktorého pre našu kultúru v podstate platí, že presadzovanie morálnych princípov v diskusii slúži len na zastieranie prejavov osobných preferencií, ale odmieta, že by z toho vyplývalo, že neexistujú žiadne objektívne a neosobné morálne normy, ktoré by mohli byť racionálne zdôvodnené. Voči emotivistickému chápaniu morálnych postojov ako pocitov schvaľovania namieťa, že emotivizmus nerozlišuje medzi morálnym súhlasom a tým, ktorý sa netýka morálnych otázok. Ak podľa A. MacIntyra niečo posudzujem z mimomorálneho hľadiska, tak v pozadí súhlasu stoja záujmy a potreby, ale ak s určitým činom či postojom súhlasím morálne, v pozadí tohto súhlasu vždy stoja isté neosobné kritériá; ten, kto morálne posudzuje, svoj súd nikdy nechápe ako vyjadrujúci iba subjektívne preferencie. Ďalšie MacIntyrove námietky proti emotivizmu sa týkajú emotivistického opisu morálneho jazyka a emotivizmu ako teórie významu. Emotivizmus, ktorý podľa A. MacIntyra tvorí definujúci, aj keď neviditeľný rámec súčasnej morálnej scény, považuje za úpadkový produkt dlhšieho morálneho vývoja, v rámci ktorého rozoznáva tri štádiá ([1], 18). V prvom období, ktoré stotožňuje s predmoderným svetom, morálne teórie a formy praxe predstavujú podľa neho čisto objektívne a neosobné normy, poskytujúce racionálne zdôvodnenie konania, a morálne súdy sú tiež rozumovo zdôvodniteľné; inými slovami, aristotelovsko-stredovekému svetu bolo možné porozumieť len cez účelové príčiny, všetko malo svoj prirodzený cieľ a približovanie sa k nemu záviselo od vlastnenia cností alebo neresťí, ktoré si človek osvojil, a od jeho rozvážnosti. V druhom období – v období moderny – došlo odstránením starých poriadkov podľa A. MacIntyra k strate účelu; spoločnosť stratila posvätnú štruktúru, čím spoločenské usporiadanie a spôsoby konania prestali byť zakotvené v poriadku vecí či v božej vôli a mohli byť v istom zmysle premenené tak, aby slúžili cieľu, ktorý nie je objektívne daný, ale človek si ho ľubovoľne zvolí. V morálnej teórii dochádza podľa A. MacIntyra k pokusom o zachovanie objektivity a neosobného charakteru morálnych súdov, ale tieto pokusy sú čoraz neúspešnejšie. Toto zlyhanie vedie v praxi – a to je tretie a definitívne štádium úpadku – k nárastu mlčky akceptovaného emotivizmu prv, než sú známe či vyjadrené emotivistické teó-

rie, ktoré potvrdzujú, že tvrdenie o objektivite a neosobnom charaktere morálnych noriem nemožno dokázať. Pokusy vypracovať novú explicitne subjektivistickú či neracionalistickú morálku (akými boli morálka F. Nietzscheho či J. P. Sartra) považuje A. MacIntyre iba za ďalšiu odnož emotivizmu.

Emotivistické charaktery. Téza, že morálka vždy tvorí jednotu so spoločenskou realitou, t. j. že každý sociálny systém vždy stelesňuje nejakú víziu morálneho života, vyúsťuje u A. MacIntyry do presvedčenia, že v každej konkrétnej kultúre možno rozpoznať špecifické spoločenské roly – vyjadrené jeho terminológiou „charaktery danej spoločnosti“ –, ktoré reprezentujú morálny svet danej spoločnosti, t. j. stelesňujú vyznávané hodnoty, normy konania a ideály a navyše vyvíjajú na človeka, ktorý ich zastáva, určitý – od iných rolí odlišný – morálny tlak; preto ich považuje za „masky morálnych filozofií“ ([1], 28).

Emotivizmus prevládajúci v modernej spoločnosti je zosobnený v charakteroch estéta, manažéra a terapeuta, a to v tom, že všetky zmazávajú rozdiel medzi manipulatívnymi a nemanipulatívnymi sociálnymi vzťahmi, t. j. medzi sociálnymi vzťahmi neutváranými a utváranými morálkou, preto dnešná kultúra je výslovne individualistická a inštrumentálna. Podľa A. MacIntyry, podobne ako podľa celého radu filozofov pred ním, rozdiel spočíva práve v tom, že v prvom prípade človek s inými zaobchádza primárne ako s prostriedkom používaným na vlastné ciele, kým v druhom prípade zaobchádza s nimi ako s účelom, to znamená, že sa môže snažiť ovplyvniť ich konanie buď tak, že im predloží také dôvody konania, ktoré možno považovať za objektívne, alebo sa ich snaží ovplyvniť prostriedkami presvedčovania, kde skôr uplatní poznatky zo sociológie a psychológie o presvedčovaní, príp. ich vystaví svojvoľným názorom podľa toho, čo bude v danej situácii účinné. V prvom prípade s nimi zaobchádza ako s rozumnou vôľou, hodnotou rovnakej úcty, aká prináleží aj jemu samotnému, lebo im ponúka dôvod, ktorého objektivitu musí zvážiť každý sám. Naproti tomu snahu presvedčiť niekoho inými prostriedkami než meradlami normatívnej racionality považuje A. MacIntyre za stelesnenie pokusu premeniť konajúceho na nástroj vlastných záujmov a túžob bez ohľadu na jeho rozumovú schopnosť.

Za osobitne dôležité považuje to, že emotivizmus do veľkej miery formuje reč i prax súčasného morálneho vyjadrovania, to znamená, že každý konkrétny charakter emotivistickej kultúry rozvíja špeciálny jazyk, v ktorom, odvolávajúc sa na odbornosť, zastiera hodnotové a morálne otázky pojmami efektívnosti, príjmov, nákladov a pod. Tak klienti, ako aj zamestnávateľia sa učia tento jazyk, nasledujúc vzor manažéra či terapeuta. A. MacIntyre je presvedčený, že kultúra manipulácie expanduje do tej miery, do akej tieto jazyky prestupujú do iných kontextov, či sa dokonca stávajú ústredným spôsobom interpretácie nejakej skúsenosti, a vtedy, keď neexistuje nejaká životaschopná alternatíva.

Emotivistický subjekt. MacIntyrova kritika moderny neprehliada ani moderné chápanie subjektu, pretože táto kultúra je tak udržiavaná, ako aj udržiava jeho špecificky moderné chápanie. Voči modernému chápaniu subjektu formuluje dve výhrydy:

po prvé, že emotivistický subjekt sa chápe ako niečo, čo je mimo konkrétnych sociálnych väzieb; je to abstraktný subjekt bez sociálnych limitov, ktorý môže byť kýmkoľvek, môže prijať akúkoľvek rolu alebo zaujať akékoľvek hľadisko; po druhé, že je preň charakteristická absencia akéhokoľvek konečného kritéria, to znamená, že kritériá, princípy alebo hodnoty, ku ktorým sa hlási, treba chápať ako výraz postojov, preferencií a voľby, ktoré samy nie sú podriadené žiadnym objektívnym kritériám, princípom ani hodnotám. Analyticky, ako aj existencialisticky orientovaným morálnym filozofom vyčíta, že práve v tejto schopnosti subjektu vyhnúť sa akejkoľvek identifikácii s konkrétnou podmienenou situáciou vidia podstatu morálneho konania, že v ich ponímaní konať morálne znamená distancovať sa od každej situácie, v ktorej sa človek nachádza, oslobodiť sa od akejkoľvek spoločenskej špecifickosti a odosobniť sa od vlastných túžob, pocitov, potrieb a posudzovať svoje konanie z čisto obecného a abstraktného hľadiska.

Svoju kritiku moderného ponímania subjektu spája A. MacIntyre so zdôraznením jeho kontradiktórnosti; s emotivistickým subjektom sa podľa neho spájajú tri problémy: Po prvé, je to v princípe autonómny subjekt, ktorý však žije pod tlakom byrokratickej racionality; inými slovami, hoci môže byť hocikým, v skutočnosti nie je ničím podstatným; po druhé, z emotivistického predpokladu absencie akéhokoľvek konečného kritéria, ktoré by zdôvodňovalo konanie jednotlivca, vyplýva, že moderný subjekt postráda akékoľvek vlastné racionálne dejiny a kontinuitu (okrem kontinuity tela a pamäti, ale žiadna z nich, či už ich berieme samostatne, alebo dohromady, nestačí podľa neho na presné stanovenie identity a kontinuity): „Je to ja bez kontinuity.“ ([1], 33) Inými slovami, moderný subjekt nemôže podľa A. MacIntyry nikdy rozvinúť koherentnú životnú históriu, pretože nedokáže vysvetliť svoje konanie ako sledovanie nejakého cieľa či zmyslu; ide vždy iba o sériu nespojitých epizód, akoby sa v každom okamihu rozhodoval vždy úplne odznova; po tretie, morálne konflikty nie sú preň ničím iným len konfrontáciou jednej náhodilej ľubovôle s inou, nejde tu o podstatné nezhody v otázkach zmyslu a hodnoty.

Návrat k Aristotelovi. Zopakujme, že dejiny morálnej teórie sú z pohľadu A. MacIntyry dejinami úpadku a dnešná etika sa ukazuje nielen ako vnútorne nekoherentná, ale aj ako krok späť oproti predošlým pozíciám, ktorých stopy vedú nakoniec až k aristotelovskej tradícii, ktorú vníma ako centrálny uzlový bod tradície cností, pretrvávajúcu z homérskej doby, resp. z rôznych hrdinských dôb cez aténsku morálku, etiku samotného Aristotela a jej premeny v stredoveku až do osvietenstva. Pripomeňme, že A. MacIntyre považuje myslenie T. Akvinského, resp. stredoveké myslenie vôbec za autentické pokračovanie tradície morálnej teórie a praxe vychádzajúcej z Aristotela. Aristotelovu morálnu filozofiu považuje za „pokús pokračovať a zhrnúť mnoho z toho, čo tu bolo pred ňou, a zároveň i ako zdroj podnetov mnohých neskorších smerov“ ([1], 119). Je presvedčený, že keby nebolo došlo k vyradeniu aristotelovského obrazu sveta alebo by bol nahradený niečím podobným, nemuseli by sme sa dnes vyrovnávať s morálnou krízou.

Odmietnutie aristotelovského obrazu sveta a s ním spojenej teleológie malo

podľa neho nepredvídané dôsledky v oblasti morálnej teórie, ktoré sa prejavili v strate orientácie a v arbitrárnosti súčasného morálneho vedomia a morálnej filozofie. Aristotelova etika bola schopná ospravedlniť morálne pravidlá poukázaním na to, ako ich dodržiavanie môže viesť k realizácii nášho prirodzeného cieľa (telos), k dosiahnutiu dobrého života. Len čo v modernej spoločnosti došlo k strate objektívnej koncepcie cieľa či účelu ľudskej existencie, nejakej idey dobrého života, ktorému morálka napomáhala, človek prestal byť podľa A. MacIntyra vnímavý voči určitým aspektom morálneho života, ako sú cnosti či morálny úsudok, a súbor morálnych pravidiel nás uviedol do zmätku, pretože možnosti ich racionálneho zdôvodnenia boli zredukované. Cenou za vzdanie sa Aristotelovej koncepcie dobrého života je podľa A. MacIntyre nakoniec nihilizmus, ktorý považuje za posledný pokus individualizmu uniknúť pred vlastnými dôsledkami; morálne pravidlá sú zlomky stratenej vízie, ktorá im dávala zmysel, a tak sa zdá, že nemôžeme jednoducho odmietnuť Nietzscheho presvedčenie, že žijeme v dobe, v ktorej sa znehodnotili všetky hodnoty, v ktorej chýba odpoveď na základné „prečo“. A. MacIntyre je presvedčený, že okrem Aristotela a Nietzscheho „neexistuje žiadna tretia alternatíva“ ([1], 118).

Nikde nenašiel A. MacIntyre jasnejšie vyjadrenie odmietnutia aristotelizmu ako v tom, čo chápe ako osvietený projekt, poskytujúci morálke autonómne základy. Tento projekt považuje za pokus poskytnúť morálnym pravidlám zdedeným z predchádzajúcej kultúry systematické zdôvodnenie, ktoré by sa neodvolávalo na nejaké ich metafyzické zakotvenie v poriadku vecí či teleologické názory o celi a účele ľudskej existencie. Oproti teleologicke zdôvodnenej etike autonómne zdôvodnenie morálnych presvedčení stavia na predstave, že základné morálne premisy by mali charakterizovať určitý rys či rysy ľudskej prirodzenosti, takže pravidlá morálky by mali byť vysvetlené a zdôvodnené ako pravidlá, o ktorých možno predpokladať, že môžu byť prijaté človekom obdareným práve touto prirodzenosťou. A. MacIntyre si všima tri pokusy o realizovanie tohto projektu, ktoré považuje za základné – Humov, Kantov a Benthamov. Žiadna z týchto troch alternatív nebola podľa neho úspešná, pretože ani jedna z nich nezdôvodnila podstatu morálky tak, aby poskytla človeku reálny dôvod dodržiavať morálne pravidlá. Inými slovami, v interpretácii A. MacIntyra zrod autonómnej morálky znamenal stratu jej objektívnosti.

Humovej snahe zakotviť morálne pravidlá v našich túžbach a citoch vyčíta, že bol nútený rozlišovať medzi túžbami a citmi, ktoré patria, resp. nepatria k základu morálky, a práve týmto rozlišovaním problematizuje city ako základ morálneho vedomia a podryva svoj vlastný pokus o fundovanie morálky v ľudskej prirodzenosti. Poukazuje aj na to, že D. Hume sám pripúšťal, že túžby a city sú príliš kolísavé a ovládané okolnosťami na to, aby mohli byť fundamentom bezpodmienečného dodržiavania univerzálnych morálnych pravidiel.

Na druhej strane Kant sa pokúsil zdôvodniť morálne pravidlá vychádzajúc z určitých schopností rozumu: K podstate rozumu patrí, že stanovuje princípy, ktoré sú univerzálne, kategorické a vnútorne konzistentné. Inými slovami, racionálna morálka stanovuje univerzálne princípy, ktoré môžu zastávať všetci a ktorými sa môže riadiť každá racionálna bytosť, pričom nevzniká rozpor; ak človek chce urobiť niečo,

čo by viedlo k rozporom, takéto konanie je nesprávne. Voči tomuto stanovisku A. MacIntyre vznáša viaceré námietky. Prvá sa týka Kantovho princípu univerzálnosti, v zmysle ktorého otestovať morálnosť nejakého činu znamená pýtať sa, či by sa tento čin mohol stať univerzálnym pravidlom konania pre všetky racionálne bytosti. A. MacIntyre namieta, že Kantov imperatív neformuluje dostatočnú podmienku ľudského morálneho konania, pretože sa opiera o predpoklad, že pri morálnom uvažovaní odhliadame od našich záujmov, túžob, preferencií či od situácie a ako racionálne bytosti uvažujeme prioritne morálne. Naopak MacIntyre sa domnieva, že táto „nutnosť“ morálneho správania nie je etickému rozhodovaniu vlastná, pretože človek je vždy sociálnou bytosťou. Ďalej namieta, že Kantovou logickou skúškou možno dokázať rovnako presvedčivo – v niektorých prípadoch i presvedčivejšie – mnoho nemorálnych či morálne indiferentných pravidiel konania; znamená to, že Kantova formulácia by mohla byť jednoducho použitá ako základ pre vypočítavé presadzovanie vlastných záujmov, najmä vtedy, ak maxima, ktorá sa má stať všeobecne platnou, je tak úzko vymedzená, že ju možno uplatniť len u malého počtu ľudí, takže by nenastal žiadny rozpor, keby sa stala univerzálnym zákonom. Iná námietka sa týka Kantovej formuly „účelu osebe“, ktorú napriek tomu, že s ňou sympatizuje, nepovažuje za možné zdôvodniť na základe čistého rozumu; Kantovi vyčíta, že nám neposkytuje žiadny dobrý dôvod na to, aby sme toto stanovisko zastávali. Človek môže tento princíp, ktorého obsah je nepochybne morálny, odmietnuť bez toho, aby si akokoľvek protirečil; stanovisko „Nech sa so všetkými okrem mňa zaobchádza ako s prostriedkom“ možno považovať za nemorálne, ale nie je v ňom žiadny rozpor; a žiadny rozpor nevidí A. MacIntyre ani v želaní mať svet plný egoistov, pretože ak by všetci žili podľa maximy, že človek človeku je prostriedkom, robilo by im to zrejme problémy, ale nebolo by to nemožné ([1], 46).

Neskoršie kantovské pokusy zdôvodniť morálku ideou ideálneho racionálneho činiteľa (MacIntyre sa odvoláva na A. Gewirtha a J. Rawlsa) považuje rovnako za nevydarené, pretože pojem práva je vágny, ak nie je napojený na konkrétnu sociálnu inštitúciu. Pri kritike tohto pojmu vychádza z Benthamovej námietky, že žiadne prirodzené práva neexistujú; práva sú vždy ustanovené. Podobne kritizuje pojem dobra tak, ako je predpokladaný v utilitarizme, zvlášť v Benthamovej verzii. Podľa A. MacIntyry „prirodzené či ľudské práva sú fikciou – podobne ako užitočnosť“ ([1], 70), pretože predstierajú, že predstavujú objektívne a neosobné kritérium, ale v skutočnosti boli vytvorené ako náhrada za tradičné hierarchické štruktúry, ktorých existencia legitimizovala morálne normy a ktorých funkciu mali suplovať. Zopakujme, že pojmy, o ktoré sa opierali osvietenské etiky, považuje A. MacIntyre, čo sa týka ich pôvodu, a teda aj ich zmyslu, za nepochopené pozostatky aristotelovskej tradície obohatenej kresťanstvom, ktoré samotné poukazujú späť na túto tradíciu a dajú sa pochopiť len prostredníctvom návratu k tejto tradícii.

Znovuobjavená teleológia. Z línie MacIntyrovho uvažovania vyplýva, že demisia aristotelovskej etiky má štyri fundamentálne dôsledky týkajúce sa moderného morálneho života: Po prvé, strata predstavy dobrého života či účelu, ktorá by mohla

ospravedlňovať a ustanovovať morálne pravidlá, vedie k výskytu racionálne neriešiteľných morálnych diskusií; bez zdieľaného názoru na konečný cieľ ľudského života sa často nemožno zhodnúť v rozhodovaní medzi rivalizujúcimi požiadavkami, pretože sa odvolávame na odlišné morálne koncepty; po druhé, morálne diskusie musia preto ostať iba vyjadrením individuálnych preferencií, neschopných racionálneho konsenzu; po tretie, absencia určitého uznaného názoru na dobrý život odstraňuje akékoľvek limity týkajúce sa individuálnej voľby; všetky väzby na iných a životné plány sa považujú za čisto dobrovoľné; po štvrté, praktická racionalita sa nahrádza inštrumentálnym rozumom byrokratických inštitúcií, t. j. voľbou účinných prostriedkov na svojvoľne zvolené ciele.

Presvedčenie o zlyhaní osvietenského projektu zdôvodnenia morálky v dôsledku odmietnutia aristotelovskej tradície, zavedených etických praktík a teleologického výkladu ľudského života vedie A. MacIntyra k snahe navrátiť do etiky teleologický prístup, pretože si je istý, že iba tak možno zaistiť morálnym normám ich racionalitu a stratenú objektivitu; bez teleologického rámca sa všetky snahy vysvetliť základ morálky stávajú podľa neho nezrozumiteľnými. Podľa modernej predstavy je morálka to, čo presahuje prirodzený svet túžob, záujmov a potrieb, niečo, čo sa uplatňuje iba tam, kde sa rozhodujeme medzi prirodzenými sklonmi a sledovaním vlastných záujmov (to je vidinou dobrého života, čo sa zvyčajne chápe ako niečo amorálne), a tým, čo cítime ako svoju povinnosť. Oproti tomu A. MacIntyre obhajuje ideu, že etika sa má priamo usilovať o dobrý život, ktorý je konečným kritériom posudzovania ľudského konania; konať morálne nemusí znamenať stratu určitého blaha v prospech plnenia povinnosti. Odmieťa predstavu morálky, ktorá sa snažila objasniť, čo je správne, a čo nesprávne, pričom tieto pojmy nevzťahovala na kvalitu života, ktorú ponúkla.

MacIntyrov základný argument v prospech reštaurovania pojmu účelu vychádza z tvrdenia, že tradičná morálna teória predpokladala trojitú štruktúru, ktorá zaručovala morálnym princípom objektivnosť a zrozumiteľnosť: prirodzenú ľudskú podstatu (tak, ako je); ľudskú podstatu, akou by sa mohla stať, keby uskutočnila svoj telos, a etiku ako prostriedok, ktorý umožňuje, aby človek prešiel z jedného stavu do druhého ([1], 52). Je tu teda trojitá schéma, kde sa ľudská podstata v prirodzenom stave pôvodne odchyľuje od etických zásad, a preto musí byť pomocou praktického rozumu a skúseností premenená na pravú ľudskú podstatu. Morálne zásady, ktoré nariaďujú určité cnosti a zakazujú necnosti, dávajú návod na uskutočnenie našej pravej povahy a dosiahnutie pravého cieľa; neuposlušnosť týchto zásad má za následok, že sme nešťastní, neúplní a nedosiahneme dobrý život, ktorý je prirodzeným cieľom človeka. Eliminácia akejkoľvek zmienky o prirodzených či konečných ľudských cieľoch zanecháva podľa A. MacIntyra morálnu schému, ktorá pozostáva iba z dvoch prvkov, ktorých vzťah je nejasný: na jednej strane je tu určitý obsah morálky, súbor príkazov zbavených svojho teleologického kontextu, na druhej strane určitý názor na pôvodnú ľudskú prirodzenosť. Inými slovami, morálne nároky v osvietenskej kultúre strácajú základ objektivnosti, lebo tá bola v gréckej etike zabezpečená tým, že morálny výrok mal dvojaký význam: konštatujú, čo má človek robiť, hovoril jednak to,

aké konanie za daných okolností povedie k pravému cieľu, a zároveň hovoril, čo nariaďuje i rozumom uznaný zákon; to znamená, že sa odvolával na hodnoty, ktoré tvoria skutočné ciele ľudského konania, teda na to, čo je pre človeka objektívne hodnotné, a nie na to, čo on sám za hodnotné považuje. V MacIntyrovej interpretácii autoritu a objektívnosť morálneho zákona možno zdôvodniť iba v rámci tejto trojitej schémy.

Jeho idea rehabilitácie teleológie sa zakladá na špecifickej interpretácii aristotelovskej tradície. Z Aristotela preberá predstavu, že skutočné ciele nie sú určované ľubovoľne, nerozhodujú o nich ľudia; tí rozhodujú len o tom, čo k nim vedie. Inými slovami, to, čo tvorí prirodzený cieľ ľudského života, nie je predmetom racionálnej diskusie, zvolený cieľ je niečím, čo človek má uložené hlboko v mysli, takže formuje jeho praktické rozhodnutia, ale nie je ich súčasťou, nie je výsledkom ľudského rozhodnutia či individuálnej voľby. Odmietá však Aristotelovo zdôvodnenie dominantného cieľa ľudského života cez – vyjadrené jeho terminológiou – „metafyzickú biológiu“ ([1], 148); to znamená, že neprijíma aristotelovskú ideu, podľa ktorej sledovanie špecifického ľudského cieľa (telos) je niečím, čo je ľudskému bytiu dané od prírody. Domnieva sa, že v tomto smere musí ísť ešte pred Aristotela až k morálke homérskej kultúry, pretože prearistotelovská filozofia prichádza s mnohými doteraz len čiastočne využitými myšlienkovými motívmi: zahŕňa chápanie človeka ako bytosti so špecifickou spoločenskou identitou.

Logika MacIntyrovej uvažovania pri rehabilitácii koncepcie ľudského dobra je asi takáto: MacIntyrovým úmyslom je ukázať, že život je niečím viac ako len sledom individuálnych činov a epizód; v nadväznosti na Aristotelovu definíciu človeka ako racionálneho živočícha ho definuje ako bytosť, ktorá je „vo svojom konaní a formách praxe, ako aj vo svojich fikciách bytostne živočíchom rozprávajúcim príbehy“ ([1], 216). Naratívne objasnenie života považuje tento autor za prirodzený spôsob, ako uvažujeme o vlastných životoch, ktorý je nevyhnutný pre osobnú identitu. Význam narácie vidí v tom, že jej prostredníctvom je človek schopný prerozprávať svoj život od začiatku do konca tak, že jednotlivé udalosti v ňom dávajú zmysel a stávajú sa zrozumiteľnými; je to prostriedok na porozumenie životu z hľadiska jeho najvnútornějších intencií, ako aj jeho celkového smerovania na pozadí určitého cieľa orientujúceho život. Pojem narácie využíva A. MacIntyre na to, aby ukázal, že morálka je tu kvôli niečomu, a tým niečím je dobrý život, resp. že človek nemôže svoj život interpretovať inak ako hľadanie dobra. Morálna dimenzia narácie sa odhaľuje práve v úsilí porozumieť sebe samému nielen ako aktérovi, ktorý príbeh sprostredkúva, ale zároveň ako autorovi, ktorý ho prežil, t. j. ktorý je schopný uznať, že všetky rozhodnutia a činy z onoho príbehu idú na jeho vlastný účet.

A. MacIntyre v tejto súvislosti vyzdvihuje v pojme narácie dva podstatné aspekty. Po prvé, som subjektom histórie, ktorá je mojou vlastnou, a nie históriou niekoho iného, teda histórie, ktorá má pre mňa zvláštny význam. To, že život má pre mňa význam, odhalím len prostredníctvom narácie čiže prerozprávania svojho života a narácia sa stane pre mňa zrozumiteľnou len vo svetle určitého cieľa či pohybu smerom k nejakému vrcholu alebo cieľu. Byť subjektom narácie, ktorá zachytáva môj

život od narodenia po smrť, potom znamená byť zodpovedný za činy a skúsenosti tvoriace elementy života, ktorý je predmetom narácie. Po druhé, môžem volať na zodpovednosť aj druhých, keďže som súčasťou ich príbehu a oni sú časťou môjho. A. MacIntyre považuje za podstatné elementy všetkých narácií možnosť vyžadovať odpoveď na otázku, čo ste urobili a prečo, resp. čo som urobil ja a prečo, zvažovanie diferencií medzi mojou verziou mojich činov a verziou iných, a naopak. Bez týchto otázok by príbehy postrádali kontinuitu, vďaka ktorej je konanie zrozumiteľné ([1], 218).

Na kľúčovú otázku *V čom spočíva jednota ľudského života?* ponúka MacIntyreova vízia nasledujúcu odpoveď: Je to jednota narácie stelesnená v jednotlivom živote. Za zmysluplne prežitú individuálnu existenciu možno potom považovať len takú, ktorá sa dá zobrazit' formou príbehu, t. j. u ktorej sme schopní reflexívne uchopiť individuálny život ako celok (teda zamýšľať sa nad jeho celkovým smerovaním a z tohto hľadiska skúmať i jeho parciálne ciele). 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 objasniť podľa takejto teleologickej schémy, potom v intenciách A. MacIntyry zažívam pocit straty zmyslu života.

Hľadanie dobra sa v intenciách MacIntyrovej koncepcie nikdy nedeje na úrovni izolovaného individuálneho života, pretože všetci pristupujeme k svojim životným situáciám ako nositelia určitej spoločenskej identity, „som niečí syn či niečia dcéra, niečí bratranec alebo strýko; občan toho a toho mesta, člen toho či onoho spolku či profesie; patrím k tomuto rodu, kmeňu či národu. To, čo je dobré pre mňa, musí byť dobré pre toho, kto zaujíma tieto roly. Zdedil som z minulosti mojej rodiny, môjho mesta, rodu, národa rozličné dlhy, odkazy minulosti, legitímne očakávania a záväzky. Všetko toto konštituuje danosť môjho života, moje morálne východisko.“ ([1], 220) Inými slovami, byť človekom znamená plniť určité roly, z ktorých každá má svoj zmysel a účel: so svetom sa stretávam ako člen konkrétnej sociálnej pospolitosti; jedinec poznáva sám seba a je poznávaný druhými prostredníctvom svojej príslušnosti k týmto skupinám; žiadne *ja* mimo týchto kontextov neexistuje, pretože človek má vymedzený konkrétny priestor v spleťtom súbore spoločenských vzťahov; ak tento priestor nemá, nie je nikým alebo v lepšom prípade je cudzincom či vydedencom. Jednotlivec nosí v sebe svoje sociálne roly ako súčasť definície svojho *ja*, a to i vo svojej odlúčenosti. To nie sú náhodilé faktory, ktoré by sa dali odstrániť, sú súčasťou ľudskej podstaty a prinajmenšom čiastočne, no niekedy aj úplne vymedzujú morálne záväzky a povinnosti.

Práve tento konkrétny, presne vymedzený sociálny kontext dáva individuálnemu životu jeho vlastné morálne špecifikum a vymedzuje konanie spôsobom, ktorý prekračuje subjektívnu voľbu. Inými slovami, ak má mať ľudský život jednotu a dominantný cieľ, musí byť zároveň zakotvený v určitej sociálnej histórii, teda či chceme, alebo nie, „sme nositeľmi nejakej tradície“ ([1], 221); keby som bol nezávislý od sociálnych rolí a tradícií, ktoré mám ako člen nejakej pospolitosti, chýbal by môjmu životu sociálny rámec a nejaký orientačný bod, ktorý presahuje individuum. Význam

tradície pre individuálny život treba vidieť v tom, že človek si môže klásť zmysluplné životné ciele len na pozadí pochopenia a osvojenia hodnôt a cností utváraných tradíciou. Tradícia – rodinná, národná, náboženská či akákoľvek iná – nesie v sebe dlhodobé životné zvyky či názory; žije v podobe historicky udržiavanej a do sociálneho kontextu vrastenej argumentácie o tých formách dobra, ktoré túto tradíciu konštitujú. Nejde len o to, že hľadanie individuálnych foriem dobra sa deje v kontexte definovanom tradíciou (alebo tradíciami), ktorej (ktorých) súčasťou je individuálny život, ale aj o to, že vnútri tradície prechádza sledovanie foriem dobra z jednej generácie na druhú. Potiaľ každý spôsob individuálneho skúmania dobra nutne predpokladá vzťah k spoločne zdieľaným hodnotám, a to preto, že individuálny život musí byť reprodukovateľný formou rozprávania a že každé rozprávanie zasa implikuje vzťah k nejakej sociálnej pospolitosti, ktorá je utváraná spoločnými hodnotovými väzbami.

Z MacIntyrovho presvedčenia o význame tradície pre individuálny život nevyplýva, že musíme *proste* akceptovať tradíciu a identifikovať sa s tradíciou, v ktorej sme sa narodili a ktorá nás formovala, ale musíme vedomo začať zvnútra týchto tradícií pri našom hľadaní dobra. Schopnosť pochopiť, *kto sme a kde sa nachádzame v našej tradícii*, považuje za nutnú podmienku toho, aby sme mohli určiť ciele nášho života; jedine tak môžeme najlepšie poznať, ako máme konať v budúcnosti. Hodnotenie tradície vyžaduje uvedomenie si jej histórie; poznanie histórie je nevyhnutné na to, aby človek vedel, čo má robiť. Zmysel tradície sa tu manifestuje „v porozumení budúcim možnostiam, z ktorých minulosť ešte len má urobiť možnosti prístupné prítomnosti“ ([1], 223).

MacIntyre netvrdí, že každá tradícia je legitímna alebo že musí pokračovať; tradícia môže stagnovať, upadať či zaniknúť úplne; nestavia sa na stanovisko nekritického obdivovateľa antikvárných foriem tradícií; nenecháva sa zviazať konzervatívnymi politickými teoretikmi, ktorí, nasledujúc Burkeho, postavili tradíciu proti rozumu a stabilitu tradície proti konfliktu. Tradícia, videná MacIntyrovou optikou, ak má byť živá, t. j. ak má v sebe integrovať súperiace koncepcie dobra, musí mať v sebe konflikt. Môže teda existovať viacero spôsobov (viac či menej vhodných), ako prekonať „tragické konfrontácie medzi formami dobra“ ([1], 224) a ako rozpoznať, čo je dobrý život, ale zostať pritom verný tradícii.

Zhráme: MacIntyrov návrat teleológie do etiky umožňuje predstava naratívneho subjektu ako komunikatívne socializovaného, to znamená, že bez kontextu sociálnej pospolitosti, s ktorou je človek schopný sa identifikovať vďaka vnútornej záväznosti voči určitým hodnotám, nie je schopný poznať a realizovať vlastné životné ciele, pretože bez takejto etickej zhody by bol pripravený o praktický súhlas, ktorým si musí byť istý, keď sa ich pokúša sociálne uskutočňovať. Z línie jeho uvažovania vyplýva, že ak životné ciele zakladajúce identitu človeka a umožňujúce mu životnú orientáciu možno získať iba intersubjektívnou cestou, totiž prostredníctvom komunikatívne sprostredkovaných procesov kultúrnej socializácie, tak každý človek sa už konštitutívne vyznačuje nejakým životným cieľom natoľko, že v zásade sa nemôže dostať do situácie, v ktorej by mohol ohľadom životných cieľov zaujať dištancovaný

postoj; svoje životné ciele a hodnoty nevolí podľa subjektívnych preferencií, ale hľadá a odhaľuje. Hľadanie dobra v živote kladie na človeka podľa A. MacIntyry určité požiadavky, preto sa pokúša, síce v nadväznosti na aristotelovskú etiku, ale dosť samostatne, usudzovať na normatívnu platnosť určitých charakterových vlastností.¹ A. MacIntyre sa tu teda pohybuje na inej rovine uvažovania o etike, než je prístup známy od dôb Kanta, keď sa etika chápala ako teória mravného konania, resp. objasňovania a zdôvodňovania jeho základov či ako najvyššia norma správneho posúdenia mravov a odvodenia praktických pravidiel konania. Doslova hovorí: „Na otázku ‚Čo mám robiť?‘ môžem odpovedať iba vtedy, keď môžem odpovedať na otázku, ktorá ju predchádza: ‚Súčasťou akej histórie som ja sám?‘“ ([1], 216).

Limity neoaristotelizmu. Diskusie, ktoré vznikli ohľadom MacIntyrovej interpretácie Aristotela, obrátili pozornosť na niektoré zásadné problémy. Za najzávažnejší nedostatok jeho koncepcie býva považované chápanie vzťahu morálky k dobre prežitému životu a s tým súvisiace popretie morálnej autonómie. Viacerí etici odmietajú MacIntyrovu východiskovú ideu, že bez nejakej jednotnej koncepcie dobrého života, bez koncepcie ľudského telosu musí naša morálna skúsenosť upadnúť do zmätku, pretože morálne presvedčenia nedostávajú nejaký oprávnený nárok na objektivitu, inými slovami, že moderná idea autonómie znamená kolaps objektivity morálky.

Americký morálny filozof Ch. Larmore, patriaci do skupiny autorov, ktorí zdôrazňujú komplexnosť morálneho života, vo svojej polemike s MacIntyrovou prácou *After Virtue* ukazuje, že v skutočnosti aristotelovská etika zdieľa takú istú predstavu autonómnej morálky ako moderná etika; idea, že morálka má sama osebe hodnotu, „nie je špecificky moderná, leží v samom srdci Aristotelovej etiky“ ([2], 31); moderných morálnych filozofov považuje tento autor za znovobjaviteľov antickej idey, že morálka je autonómnym zdrojom hodnôt. Podčiarkuje, že v aristotelovskej etike šťastie spočíva v uplatňovaní cností, cnostný život je sám o sebe hodnotný: „Aristoteles nepovažoval cnosť za prostriedok preto, aby sa prirodzená ľudská povaha dostala k nejakému tretiemu komponentu, ktorým je náš telos, ale namiesto toho chápal uplatňovanie cnosti ako niečo, v čom spočíva dobrý život. Tripartitná schéma figurujúca v MacIntyrovom východiskovom argumente korešponduje skôr s teologickým názorom, že v morálke spočíva cesta k spaseniu.“ ([2], 32)

Podľa Ch. Larmora ideu autonómie morálky nemožno stotožňovať s Kantovým pojmom autonómie morálneho subjektu, t. j. s ideou empiricky nepodmienej zainteresanosti v morálke. Uznanie faktu, že morálnym človekom sa stávame závisle od sociálnych podmienok praxe, ktorú sami nemôžeme kontrolovať, nepopiera podľa neho skutočnosť, že akceptovanie morálnych pravidiel a ich uplatňovanie je záležitosťou vlastnej racionálnej voľby. Inými slovami, individuálna autonómia je podľa neho morálny princíp, ktorým sa treba riadiť aj vtedy, keď sa v zásade vychádza

¹ Podrobná analýza MacIntyrovej koncepcie cností zostáva v tomto kontexte mimo rámca nášho záujmu. Bližšie k tomu pozri ([3], 73 – 81).

z toho, že sa osobná identita subjektu utvára v podmienkach sociálnych pospolitostí, lebo vďaka uznaniu slobody má jednotlivec možnosť vysporiadať sa s etickými hodnotami a prípadne ich prijať za svoje. Vlastné životy nežijeme podľa neho len ako sériu naplnených či nenaplnených túžob, ale naše činy volíme a interpretujeme z hľadiska morálnych pravidiel či zmyslu života. Iba týmto spôsobom sa podľa neho morálka, morálne hodnoty a významy stávajú zrozumiteľnými a pochopiteľnými. Morálku samotnú považuje na jednej strane za dôležitú formu ľudskej existencie, prostredníctvom ktorej človek prejavuje svoju pravú povahu; na druhej strane ju pokladá za spôsob, ako uvažujeme o vlastnom živote, prinášajúc om so sebou špecifické formy naplnenia a spokojnosti.

Z Larmorovej línie uvažovania vyplýva, že morálka je autonómnym zdrojom hodnôt: prostredníctvom ukladania zákona sebe samému, cnostne prežitého života človek dokáže uskutočňovať svoju ľudskosť a to je to, čo ho robí šťastným. Morálka je sférou hodnoty, ktorá je jediná svojho druhu, pretože skutočnú ľudskosť dosiahneme iba prostredníctvom morálky. Šťastie je potom dôsledok morálne žitého života, a nie cieľ, ako interpretuje Aristotela MacIntyre.

Za hlavný a vážnejší nedostatok MacIntyrovej interpretácie však považuje jeho aristotelovskú predstavu, že existuje možnosť zdôvodnenia jedinej formy života, ktorú možno považovať za najlepšiu, pretože práve ona zabezpečí pravý rozvoj našej humanity, poskytne najlepší priestor na realizovanie morálky; preto ostatné spôsoby života treba považovať za menej hodnotné. MacIntyrovmu prístupu vyčíta, že postráda základný prvok moderného politického prístupu, totiž silnú koncepciu zaistených oblastí slobody a konania, do ktorých by nemal zasahovať štát; absenciu idey pluralizmu ohľadom rôznych predstáv dobrého života a tolerancie nesúhlasu v tom, ktorá forma života je nadradená. Podčiarkuje, že rôzne formy života (či je to religiózny, ekonomický, rodinný alebo politický život) obsahujú rovnako hodnotné formy dobra, preto nie je žiadny dôvod prisudzovať jednej z nich zvláštnu rolu v realizovaní humanity. Je presvedčený, že v tomto smere Kantova idea *summum bonum*, ktorá zahŕňa požiadavku, aby sledovanie individuálneho dobra bolo vždy podriadené univerzalistickej morálke, ponúka lepšiu artikuláciu modernej idey dobrého života, pretože tento pojem by mal zahŕňať dva komponenty: univerzálne záväznú morálku a pluralitu foriem dobra. Uznanie, že z hľadiska univerzalistickej morálky existujú rôzne hodnotovo identické formy života, rovnako ako rešpektovanie skutočnosti, že existuje opodstatnený nesúhlas ohľadom ich priority, poskytuje idei dobrého života komplexnosť, ktorá chýba MacIntyrovmu uvažovaniu ([2], 35).

Larmore poznamenáva, že aj keď A. MacIntyre odmieta pluralizmus rôznych koncepcií dobrého života, nakoniec sám doň skĺzava, a to vtedy, keď má špecifikovať konkrétny obsah idey, ktorú by sme mohli zdieľať všetci. MacIntyrovo odvolanie sa na tézu, že je to „život míňaný v hľadaní dobrého života pre človeka“, považuje za smerovanie k pluralizmu, pretože pripúšťa, že život žitý najlepšie, ako je to len možné, bude odlišné, ale opodstatnené konštruovaný jednotlivými individuami a skupinami. Táto nekonzistentnosť medzi MacIntyrovou ideou dobrého života a jeho snahou o renesanciu aristotelovského monizmu poskytuje podľa Ch. Larmora dôkaz

o tom, ako hlboko je v nás usadená oddanosť moderne ([2], 39).

Ch. Larmore sa pokúsil ukázať, že A. MacIntyre v zásade chybné pochopil základnú normatívnu orientáciu liberalizmu už preto, že necháva bez povšimnutia jeho historické zakotvenie. Len čo totiž v dôsledku rozpadu tradičných predstáv o svete došlo k tomu, že ľudia zastávajú v zásade konfliktné predstavy o dobre, musí byť spravodlivosť alebo idea rovnakých práv chápaná ako ústredná cnosť politického poriadku, pretože sloboda uskutočňovať vlastné životné ciele sa stala najvyšším dobrom. Liberalizmus treba podľa Ch. Larmora chápať ako politickú doktrínu, a nie ako náuku o všeobecných ľudských cieľoch, aj keď pripúšťa, že Kantova politická filozofia, ako aj Rawlsova teória spravodlivosti obsahujú isté napätie: na jednej strane je v nich politický poriadok koncipovaný z hľadiska umožnenia spravodlivej kooperácie, na druhej strane je však chápaný ako výraz ľudských „najvyšších morálnych ideálov“ ([2], 121). Je však presvedčený, že ani MacIntyrove chápanie človeka ako kontextuálne situovaného individua nevylučuje, že individuálne hľadanie dobra vyžaduje spoločnosť, ktorá ochraňuje právo na určité základné slobody.

Zhrňme: Larmorovo zotrvanie na tradičnom liberálnom oddelení súkromnej sféry od verejnej mu umožnilo ospravedlniť nevyhnutnosť takých pojmov, ako sú právo a spravodlivosť aj vtedy, keď na ontologickej rovine pripustil, že subjekt si vždy rozumie na pozadí určitých hodnôt, ktoré komunikatívne zdieľa s inými partnermi interakcie. Zásady spravodlivosti a princípy práva majú totiž ochrániť jednotlivca v pospolitosti pred sociálnymi a ekonomickými sankciami, ktoré by ho obmedzovali v praktickom skúmaní jeho individuálnych životných cieľov. V pozadí Larmorovho chápania etiky stojí predstava subjektu, ktorý dokáže skúmať a realizovať svoje osobné ciele aj bez nejakej opory v kultúre spoločne zdieľaných hodnotových presvedčení.

Namiesto záveru. Renesancia neoaristotelizmu v etike poukázala nielen na limity neoaristotelizmu, ale aj na viaceré fundamentálne aspekty morálneho života, ktoré bývajú morálnou a politickou filozofiou často zanedbávané.

V prvom rade je to idea cnosti, ktorá má pre rozvoj samotnej etiky a pre diskusie o jej povahe a predmete zásadný význam. Namiesto kantovského formálneho vymedzenia povinnosti sa do popredia dostávajú otázky o zmysle etiky pre orientáciu ľudského života a pre formulovanie dlhodobých životných cieľov, vtlačajúcich individuálnej existencii neredukovateľnú jedinečnosť a osobitý zmysel. Pozornosť sa pritom koncentruje na pojmy cnosti, úsudku (fronésis), dobrého života, resp. šťastia, preferované antikou. Pre tento typ etiky je charakteristické, že neeliminuje z poľa morálnej reflexie túžby a city, keďže sa opiera o presvedčenie, že dobro nie je len záležitosťou toho, čo nám prikazuje rozum, ale je aj predmetom túžby. Nejde tu však o zjednodušené chápanie túžby, keď túžba splýva so slepým a iracionálnym pudom, ktorý by sa mal podriaďovať morálnemu zákonu. Dať nový obsah pojmu túžby znamená chápať ju na úrovni reflexie, kde sa subjekt sám sebe odhaľuje ako zdroj každého činu a zmyslu a kde je schopný hľadať a nachádzať zmysluplné životné ciele. Optika

akcentujúca súvzťažnosť medzi takto reflektovanými túžbami a cieľmi podnecuje na to, aby sa do nich zaviedol istý poriadok, núti jednotlivca určitým spôsobom ich zoskupovať, usporadúvať, hierarchizovať, teda vniesť do nich určitú racionalitu.

Po druhé, uznanie hodnoty konštitutívnych väzieb so zdieľanými formami života (nie všetci autori z toho vyvodzujú radikálne dôsledky o zlyhaní liberalizmu) poskytuje nedocenené podnety v oblasti ponímania ľudskej dôstojnosti. Svojím dôrazom na chápanie ľudských potrieb nielen ako prirodzených, ale aj ako niečoho, čo zakladá ľudskú podstatu, sa neoaristotelici dostávajú do opozície s moderným ponímaním ľudských potrieb (inšpirovaným stoicizmom a potvrdeným kantovstvom) ako niečoho nižšieho, čo treba považovať za relatívne nedôstojný aspekt ľudského života, podriadený jeho dôstojnej časti. Inými slovami, hlad, potreba prístrešia, potreba pevných sociálnych väzieb, komunikácie ani láska nepatria k ľudskej dôstojnosti; človek v modernom ponímaní je racionálna bytosť, ktorej dôstojnosť, zaručujúca úctu a rešpekt, vyplýva z vlastnenia racionality.

Uznanie existencie povinnosti voči vlastnej prirodzenosti, ako aj akceptovanie faktu, že „živočíšnosť“ človeka vyžaduje vo všetkých svojich podobách rešpekt, poskytuje podľa nášho názoru, základ priznania rešpektu a úcty aj ľuďom, ktorým vek či zdravotné obmedzenia neumožňujú prekročiť hranicu existenčných potrieb. Zdá sa, že moderné chápanie ľudských potrieb a dôstojnosti, založené na ostrej dichotómii medzi racionálnym a mimoracionálnym, už z hľadiska dnešnej spoločnosti neobstojí, pretože poskytuje pokrivené východisko pre úvahy o láske a starostlivosti poskytovanej deťom, chorým, handicapovaným, starým ľuďom, teda o problémoch, s ktorými sa dnešná spoločnosť stretáva čoraz častejšie. Ukazuje sa, že nie je prijateľné redukovat' náš postoj k nim len na súcit, pretože je to príliš slabý základ na zabezpečenie dôstojného života týchto ľudí. Viacerí aristotelovsky orientovaní etici podčiarkujú, že moderný svet potrebuje také politické a morálne chápanie, ktoré náležite objasňuje náš vzťah k vlastnej prirodzenosti, ktoré zohľadňuje našu zraniteľnosť, rast, ale aj úpadok.

Akceptovanie vlastnej prirodzenosti nepopiera, že človek je aj morálna bytosť, vyžaduje len rešpektovanie faktu, že racionalita a ľudské potreby sú dvoma podobami tej istej ľudskej podstaty, že nie sú vzájomne oddelené či odlišné.

Po tretie, renesancia idey pospolitosti konštituovaných spoločne zdieľanými hodnotami by mohla viesť k oživeniu participatívnej dimenzie demokracie. Inými slovami, táto idea znovu otvára otázku pomeru individuálnych slobôd a inštitucionalizmu. Niektoré konotácie pojmu pospolitosti však vzbudzujú, aspoň v európskych podmienkach, obavy z vízie totálne integrovanej spoločnosti. Napriek tomu neoaristotelizmus poukazuje na to, že možné zdroje morálnych hodnôt sú rozmanité, preto by súčasná morálna filozofia mala rozvinúť etické implikácie Aristotelových ideí a reštaurovať myšlienku väčšej flexibility a nutnej senzitivity k našej bežnej skúsenosti.

LITERATÚRA

- [1] MACINTYRE, A.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Indiana, Notre Dame 1984.
- [2] LARMORE, CH.: *Patterns of moral complexity*. Cambridge 1987.
- [3] SMREKOVÁ, D. – PALOVIČOVÁ, Z.: *Dobro a cnosť. Etická tradícia a súčasnosť*. Bratislava 2003.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť úlohy výskumu a vývoja *Civilizačno-kultúrne procesy v transformujúcej sa slovenskej spoločnosti*. Číslo úlohy riešenej v rámci štátnych programov výskumu a vývoja: 2003 SP 51/028 06 00/028 06 01.

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