

OD RIGORIZMU POVINNOSTI K MORÁLKE CNOSTI

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: From Rigorism of Duty towards a Moral of Virtue
FILOZOFIA 56, 2001, No 3, p. 174

Out of divergent answers to the question of the obligatoriness of the moral action three different ethic conceptions (deontologism, consequentialism and the ethics of virtue) developed, which define themselves as incompatible or opposite. Contrary to this attitude the author argues, that the possession of certain virtues is inseparable from moral choice and action, regardless to subject's preference of the deontological or consequentialist perspective. Her idea is, that neither the imperative of the obedience to the duty nor the responsibility for the consequences of one's action does not operate independently and against the moral conviction of the subject. First, she defines the concept of duty and its importance for moral action as articulated in the respective conceptions. Further she attempts to show, that the deontologism does not reject the concept of virtue itself. It is rather its reinterpretation making the moral rules the standards of judging the action, which is questionable. In conclusion she tries to explain, how important the virtues are for doing good, by justifying the coexistence of virtue and happiness.

Klást' si spolu s Kantom otázku *Čo mám robiť?* vlastne znamená pýtať sa, čo je pre nás morálne správne, a teda záväzné, a z čoho táto záväznosť pramení. V rámci morálnej filozofie možno v tejto súvislosti vyextrahovať tri základné varianty riešení. Stručne vyjadrené, z deontologického hľadiska (gr. *deon* - povinnosť) je morálne záväzné to, čo prikazuje povinnosť. Konzekvencialistická optika uznáva ako záväzné také konanie, ktoré vedie k morálne priaznivému, resp. žiaducemu výsledku. A napokon prístup etiky cností odvodzuje morálnu záväznosť z charakterových črt hodných obdivu, teda z vynikajúcich vlastností charakteru - cností, ktoré sú individualizujúcim znakom subjektu a mobilizujú ho aby konal mravne. Tieto disparátne odpovede na problém záväznosti morálneho konania sa stali jadrom vyprofilovania troch odlišných typov etických teórií (deontologizmus, konzekvencializmus, etika cností), ktoré sa voči sebe vymedzujú ako navzájom nekompatibilné, resp. protikladné.

Zámerom tejto štúdie je naproti tomu obhajovať ideu, že vlastnenie určitých cností je neoddeliteľnou súčasťou morálnej voľby a konania bez ohľadu na to, či subjekt preferuje deontologickú alebo konzekvencialistickú optiku. Vychádzame tu z predpokladu, že imperatív poslušnosti k povinnosti či princíp zodpovednosti za dôsledky sa nepresadzuje "sám od seba" a *proti* mravnému charakteru subjektu; práve naopak, súbor určitých charakterových črt stelesňujúcich dispozíciu mravne relevantne konať hrá pri realizácii mravných princípov významnú rolu a utvára to, čo by sme mohli označiť ako morálny habitus subjektu, ktorý pokladáme za konštitutívny element ľudského spôsobu bytia.

Rehabilitácia pojmu cnosti v súčasnej morálnej filozofii prebieha na pozadí kritiky imperatívnej koncepcie morálky a jej sprievodným znakom je reštituovanie pojmu *charakter* v opozícii ku kantovskému pojmu *povinnosť*. Tento prístup môže navodzovať

predstavu, akoby sa cnosti a povinnosti navzájom vylučovali alebo akoby voľba deontologickej pozície posudzujúcej hodnotu činu podľa toho, či bol vykonaný v súlade s povinnosťou, a priori odporovala uznaniu relevantnosti morálneho charakteru. Preto postup, ktorý sme zvolili, implikuje nasledujúce kroky. Najprv sa sústreďujeme na pojem povinnosti a vymedzenie jeho významu pre morálne konanie, ako vyplynul z príslušnej etickej tradície. Následne sa snažíme ukázať, že deontologizmus sa nezrieka samotného pojmu cnosti, spory však vyvoláva spôsob, akým sa tento tradičný etický pojem reinterpretuje vo svetle favorizovania morálnych pravidiel ako prioritného kritéria hodnotenia správnosti činu. Napokon sa usilujeme objasniť osobitý význam cností pre konanie dobra, a to prostredníctvom argumentácie zdôvodňujúcej koexistenciu medzi cnosťou a blaženosťou.

* * *

Pojem povinnosti sa pokladá za fundamentálny pojem morálnej filozofie. Tento pojem implikuje fakt normatívnej záväznosti konania. Vo všeobecnosti označuje to, čo je morálne záväzné, t.j. to, čo treba robiť, alebo čo je naopak zakázané, resp. čoho sa treba zrieknuť. Princípom povinnosti (chápanej nie v pragmatickom význame, keď sa určité konanie vyžaduje ako podmienka na dosiahnutie nejakého prospechu, ale v morálnom význame, keď sa namiesto obsahu konania akcentuje princíp, ktorým sa má konanie riadiť), je teda *záväznosť*. Mať povinnosť niečo vykonať znamená robiť to, čo subjekt má robiť, čo mu ukladá norma, čo pre neho vyplýva z princípu (bez ohľadu na dôsledky).

Počiatky tohto chápania povinnosti siahajú k stoikom. V stoickej etike pojem povinnosti súvisel s určením a sledovaním najvyššieho dobra, ktorým bol život v zhode s prírodou, resp. ľudskou prirodzenosťou. Povinnosť žiť v zhode so zákonom prírody sa však netýkala len človeka, ale každej živej bytosti, presahovala teda rámec ľudskej činnosti. Človek na rozdiel od zvierat - ako zdôraznil Cicero v spise *O povinnostiach* - má ale schopnosť rozumovo poznať, čo treba robiť, t.j. je spôsobilý konať cnostne. Robiť to, čo bolo v prospech človeka, sa pokladalo zároveň za morálne záväzné - z cností teda vyrastali určité povinnosti. Záväznosť cnostného konania rezultovala z poznania, že je v súlade s rozumnou ľudskou prirodzenosťou. Toto konanie pripadá človeku ako úloha, je jeho povinnosťou, pretože človek je na ňom bytostne zainteresovaný, keďže ide o jeho prirodzený záujem.

Za najvýznamnejšieho pokračovateľa stoickej línie v modernej filozofii sa pokladá Kant, ktorý veľkú časť svojho teoretického úsilia zasvätil obrane pojmu povinnosti ako centrálnemu pojmu svojej morálnej teórie. V tejto súvislosti je oprávnený názor, podľa ktorého je Kant iniciátorom modernej etiky povinnosti ([1], 280). Na druhej strane treba vidieť, že Kant sa svojou koncepciou morálky povinnosti postavil proti predchádzajúcej etickej tradícii; a to jednak úsilím prísne oddeliť základy morálky od empirickej (teda k zmyslovému svetu prináležiacej) motivácie, a jednak presunom kritéria morálneho zo sféry nezávislej od vôle subjektu na pôdu vôle samej.

Pojem povinnosti u Kanta má podobu kategorického imperatívu, morálneho zákona vytvoreného a priori rozumom a vyjadrujúceho objektívne donútenie vôle. Morálna hodnota konania podľa Kanta spočíva v tom, že morálny zákon (ako jediný zdroj

záväznosti) určuje vôľu bezprostredne ([2], 92), teda nezávisle od empirických pohnútok, od spontánnych túžob a prirodzených náklonností ľudí. Zmysel tohto chápania morálneho zákona je v tom, aby sa stanovenie toho, čo je žiaduce, čo treba robiť, oddelilo od motívov, ktoré sú z hľadiska vôle vonkajšie. V intenciách Kantovej argumentácie morálnu hodnotu činu nemožno odvodzovať z túžob a náklonností, pretože tie majú subjektívny charakter (závisiaci od toho ktorého subjektu) a môžu slúžiť len ako maximy (teda subjektívne pravidlá) pre jednotlivcov; nemôžu sa však stať objektívnym kritériom mravnosti - praktickým zákonom (kategorickým imperatívom), keďže im chýba nevyhnutnosť, "ktorú treba poznať apriórne" ([2], 42).

Naviac, morálna voľba vykonaná na základe náhodných princípov (závisiacich od zvláštností citu slasti a strasti u každého jednotlivca) neprekračuje úroveň empirickej motivácie, zatiaľ čo špecifikom povinnosti podľa Kanta je bezprostredná determinácia vôle rozumom, nezávisle od empirických pohnútok (ide o slobodu v negatívnom zmysle). Spomedzi všetkých určení vôle je teda pre morálny subjekt relevantné to, ktorého pôvodcom je rozum a ktoré stelesňuje morálny zákon (kategorický imperatív) s jeho záväzným a vôľu donucujúcim charakterom. Vôľa je slobodná v pozitívnom zmysle vtedy, keď jej maxima má formu všeobecného zákonodarstva ([2], 50, 63), teda vtedy, keď si subjekt stanovuje pravidlá svojho konania tak, aby tieto mohli byť zároveň univerzálnymi pravidlami, to znamená, aby ich mohla každá rozumná bytosť akceptovať v ich všeobecnej a nevyhnutnej záväznosti.

Rigorizmus kantovskej morálky povinnosti stelesňuje požiadavka plnenia si povinnosti za každých okolností, aj vtedy, keď to nie je v prirodzenom záujme subjektu, teda aj na úkor jeho spontánnych túžob a náklonností. Kantov pojem povinnosti sa tak stavia do opozície k tradícii, v ktorej predmetom etiky boli otázky dobrého života či blaženosti korelujúcej so životom v zhode s ľudskou prirodzenosťou, príp. božskou vôľou a pod., kde sa povinnosť chápala ako to, čo človeka na sledovanie takto definovaného dobra nielen vyzýva, ale ho k tomu i zaväzuje.

V intenciách Kantových úvah prameňom dobra je fakt, že subjekt robí to, čo musí, že akceptoval výzvu povinnosti, napriek tomu, že mu prirodzené sklony našepkávajú čosi iné a že sa vo svojom konaní necháva viesť morálnym zákonom implikujúcim prvok sebadonútenia vôle, vedome odhliadajúc od svojich spontánnych túžob. Tlak morálnych požiadaviek na jednej strane a hľadisko osobného záujmu či prospechu na strane druhej majú z tohto zorného uhla divergentný charakter. Podľa Kanta vôľa je vlastná schopnosť urobiť si z pravidla rozumu pohnútku konania, teda schopnosť odlíšiť mravnú motiváciu vo vlastnom slova zmysle od účelu, ktorý by bol vôli vonkajší. Na rozdiel od tradičného úsilia definovať dobro nezávisle od vôle, zo zorného uhla kantovského formalizmu sa dobro a zlo vzťahuje na maximu vôle, na samotnú konajúcu bytosť. Vôľa, ktorej subjektívne pravidlo vždy zodpovedá formálne stanovenému zákonu¹, teda ktorá uznáva povinnosť ako jediný zdroj morálnej záväznosti činu, je absolútne dobrá ([2], 81-82).

Kantova formulácia povinnosti, v zmysle ktorej sa morálne dobro vyčerpáva dobrou vôľou, jej schopnosťou stanovovať si limity konania v podobe zaväzujúcich

¹ "Konaj tak, aby maxima tvojej vôle vždy mohla byť zároveň princípom všeobecného zákonodarstva." ([2], 52)

príkazov, ktorým sa sama podriaďuje, znamená radikálny rozchod s etickou tradíciou orientovanou na otázky dobrého života. Z predstavy o tom, čo je morálne, je zároveň vylúčená starosť o dôsledky konania v empirickej skutočnosti.

Kant síce nepopiera túžbu človeka po šťastí ani dôležitosť spokojnosti subjektu s vlastnou existenciou... ([2], 45, 46). Odmieta však uznať princíp blaženosti a z neho odvodenú maximu ako všeobecného určovateľa vôle subjektu, keďže prirodzená túžba po blaženosti nevyjadruje podľa neho nič zákonité ani univerzálne, ale len subjektívny, od skúsenosti a mienky jednotlivcov závislý, a teda náhodný praktický princíp. Špecifikom morálneho zákona je to, že *zaväzuje, prikazuje, donucuje*, má teda objektívny normatívny charakter, kým maxima vychádzajúca z princípu blaženosti (maxima sebalásky) podľa Kanta túto spôsobilosť nemá. Proti princípu eudaimonizmu Kant namieta, že túžba má mať oporu v rozume, v morálnom zákone, a nie v prirodzených pohnútkach. Navyše, prestúpenie morálneho zákona, resp. nesplnenie povinnosti implikuje sankcie (trest), čo sa nevzťahuje na túžbu po blaženosti.²

* * *

Kant situoval špecifikum morálneho za hranice sociálno-empirického bytia človeka, na pôdu autonómnej vôle. Autonómia vôle je z jeho hľadiska jediným princípom vytvárajúcim *záväznosť*, teda objektívne donucovanie ku konaniu, keďže je základom rozumovej voľby morálnych pravidiel, oddeľujúc tak sféru morálky od riše účelov. Morálka je potom záležitosťou nestrannosti, nezaujatosti, vyjadrenej vo fakte, že konám dobro, pretože musím, a nie preto, že by som z toho mal mať nejaký prospech. Autonómia je výrazom toho, že vôľa je slobodná, keďže ju určuje iba morálny zákon, a nie iné, vonkajšie motívy.

Reprezentanti súčasného deontologizmu nadväzujúci na kantovskú tradíciu túto koncepciu praktického rozumu revidujú, inšpirujúc sa ideou autonómie vôle a súčasne obhajujúc *limitujúci a donucovací* charakter morálnych pravidiel.

V jadre teórie spravodlivosti J. Rawlsa, najreprezentatívnejšej postavy tohto typu etickej orientácie, stojí totiž otázka voľby princípov spravodlivosti v situácii, keď účastníci dohody o týchto princípoch nielenže sa nezriekajú presadzovania vlastných záujmov - odmietajú obetovať ich druhým -, ale navyše prejavujú nezainteresovanosť (ľahostajnosť) k záujmom iných ľudí ([4], 21-22).

J. Rawls vychádza z presvedčenia, že spoločnosť založená na princípe konkurujúcich si záujmov by nemohla dobre fungovať, nemohla by počítať so vzájomnou kooperáciou ľudí (umožňujúcou lepší život všetkých členov spoločnosti) bez zaistenia spravodlivej redistribúcie. V tomto kontexte vníma spravodlivosť ako prvú cnosť spoločenských inštitúcií. Zdôrazňuje, že "spravodlivosť je cnosťou praktického správania, kde máme do činenia s protichodnými záujmami a kde sa ľudia cítia oprávnení navzájom uplatňovať svoje práva. V združení svätcov, ktorí sú oddaní spoločnému

² Podľa E. Tugendhata porozumieť výrazu "mať povinnosť" znamená pýtať sa, čo sa stane, s čím treba počítať, keď človek nerobí to, čo má ([3], 21-22). Zmysel morálneho "má" pritom treba podľa neho hľadať v sankciách zo strany druhých. Sankcia je odpoveďou na nedovolené konanie, práve jej prostredníctvom je zrozumiteľné, čo sa mieni oným "mať povinnosť" ([3], 23).

ideálu, pokiaľ by také spoločenstvo mohlo existovať, by nemohlo dôjsť k sporom o povahu spravodlivosti" ([4], 89).

Otázkou je teda to, ako majú jedinci s protichodnými cieľmi usmerňovať svoje nároky, ak sa nemajú spreneveriť zmyslu pre spravodlivosť³ (ktorým, ako predpokladá J. Rawls, disponuje praktický každý človek obdarený nevyhnutnými intelektuálnymi schopnosťami a v normálnych sociálnych podmienkach). Inými slovami, ako náležite rozdeliť plody a bremená spoločenskej kooperácie, ako dospieť k voľbe princípov spravodlivosti, ktoré by boli *nestranné* a s ktorými by mohol každý súhlasiť, ak sú v hre vlastné záujmy ľudí?

Jedno z riešení ponúka utilitarizmus, typ teleologickej etickej teórie (gr. *telos* - cieľ) vychádzajúci z princípu maximalizácie dobra ako dominantného cieľa ľudskej činnosti. Keď tento princíp transponujeme z úrovne individua na spoločnosť ako celok, znamená to, že z tohto hľadiska sú inštitúcie spravodlivé vtedy, keď maximalizujú celkový blahobyť spoločnosti, pričom menej záleží na tom, ako je táto úhrnná suma úžitku (vnímaného ako miera uspokojenia) rozdelená medzi jednotlivcov. Idea maximálneho uspokojenia pre čo najväčší počet členov spoločnosti indikuje, že prioritu má výsledok - vyprodukované čo najväčšieho dobra definovaného ako suma úžitku - bez ohľadu na to, ako (akými prostriedkami) sa k nemu dospeje.

Túto skutočnosť možno vyjadriť aj tak, že utilitaristov nezaujíma procedúra, teda spôsob realizácie maximálneho dobra, ani kritérium, ktoré by určilo, aký výsledok je spravodlivý. Absentujú pravidlá, ktoré by definovali isté záväzné obmedzenia vo vzťahu k prostriedkom napĺňania kolektívnych aspirácií a na základe ktorých by si každý člen spoločnosti mohol nárokovať na nejaký slušný podiel z vyprodukovaných statkov. J. Rawls to vyjadruje takto: "Dobro je v teleologických koncepciách definované nezávisle od práva" ([4], 28), čo podľa neho jednak dovoľuje sformulovať hypotézu, že právo je to, čo maximalizuje dobro, a jednak to umožňuje posudzovať dobro vecí nezávisle od toho, čo je právoplatné.

Teória spravodlivosti ako slušnosti sa vymedzuje v striktnnej opozícii k chápaniu spravodlivosti ako maximalizácie globálneho dobra. J. Rawls namietá, že utilitaristická predstava spravodlivosti odhliada od hľadiska spravodlivej distribúcie dobra, teda od toho, ako je celková suma úžitku rozdelená medzi jednotlivcov. Princípy spravodlivosti, odvodené od jediného cieľa, ktorým je čo najväčšie dobro pre čo najväčší počet ľudí, ignorujú diferencie medzi ľuďmi a dovoľujú obetovať právo jednotlivca, ak to prospeje dosiahnutiu cieľa. Prístup, v rámci ktorého obetovanie individuálneho práva je vyvážené maximalizáciou dobra pre väčšinu, však podľa J. Rawlsa odporuje našej fundamentálnej morálnej intuícii, totiž uznaniu jedinečnej a neredukovateľnej hodnoty každej osoby.

Rawlsovým zámerom je preto sformulovať deontologickú alternatívu k utilitarizmu všeobecne, vytvoriť etickú teóriu spravodlivosti neteleologického typu, v rámci ktorej dobro nie je definované nezávisle od práva. "V teórii spravodlivosti ako slušnosti sa neuznávajú, a teda sa ani neprijímajú žiadne ľubovoľné sklony ľudí za dané, aby sa až neskôr hľadal najlepší spôsob, ako ich splniť. Želania a aspirácie ľudí sú skôr od samého

³ Podľa J. Rawlsa "morálna filozofia je pokusom, ako opísať naše morálne schopnosti. V danom prípade môžeme považovať nejakú teóriu spravodlivosti za opis nášho zmyslu pre spravodlivosť" ([4], 39).

začiatku limitované princípmi spravodlivosti, ktoré vytyčujú hranice, ktoré systém ľudských cieľov musí rešpektovať. Môžeme to vyjadriť aj tak, že v prípade spravodlivosti ako slušnosti má pojem práva prednosť pred pojmom dobra." ([4], 31)

J. Rawls akcentovaním priority práva pred dobrom *de facto* reprodukuje kantovskú argumentáciu namierenú proti úsiliu definovať dobro *a priori*, a využíva ju na obhajobu *procedurálnej* spravodlivosti. Priorite práva možno v tomto kontexte porozumieť tak, že korektná, slušná procedúra, o ktorej sme si istí, že povedie k žiaducemu výsledku, má prednosť pred týmto výsledkom samotným. Vyjadrené spolu s Rawlsom, neexistuje nezávislé kritérium pre správny výsledok; čo je spravodlivé, určuje výsledok samotnej procedúry. Výsledok je spravodlivý (teda podľa práva) vtedy, ak sa realizoval na základe korektnej, slušnej procedúry. V aplikácii na spoločnosť to predpokladá vytvoriť a nestranne aplikovať "spravodlivý systém inštitúcií" ([4], 62).

Podľa J. Rawlsa princípy spravodlivosti ako slušnosti, od ktorých závisí spôsob, akým spoločenské inštitúcie rozdeľujú základné práva a povinnosti a určujú rozdelenie prospechu plynúce zo spoločenskej kooperácie, musia spĺňať viacero podmienok, predovšetkým však podmienku všeobecnosti, teda nestrannosti vo vzťahu k individuálnym preferenciám, a podmienku univerzálnej, teda na každého sa vzťahujúcej aplikovateľnosti. Úlohu všeobecnosti a univerzálnosti akcentoval podľa Rawlsa už Kant, ale z hľadiska odvodenia princípov spravodlivosti sa Rawlsovi javí ako významnejší inšpiračný motív Kantov pojem autonómie.

Rawlsovým pokusom interpretovať Kantovu koncepciu autonómie má byť opis *pôvodného stavu* ([4], 24, 154).⁴ Význam tohto pojmu zreteľne vystupuje v súvislosti s Rawlsovým chápaním práva. Niečo je podľa práva vtedy, ak to spĺňa princípy spravodlivosti ako slušnosti, ktoré by boli zvolené v pôvodnom stave a zodpovedali by všeobecnému (nestrannému) hľadisku ([4], 117-118).

J. Rawls vychádza z toho, že Kantom formulovaný morálny zákon odvodený z rozumu je práve tým zákonom, od ktorého ľudia môžu rozumne očakávať, že bude určovať ich morálne správanie ([4], 154). Analogicky sa usiluje prostredníctvom pojmu *pôvodného stavu* opísať určitú hypotetickú východiskovú situáciu, ktorá má zaručiť, že zvolené princípy spravodlivosti budú korektné a že zmluvné hľadisko si vynúti významné obmedzenia týkajúce sa princípov spravodlivosti tak, aby boli pre každú zo zmluvných strán (sledujúcich odlišné ciele a disponujúcich divergentnými predstavami o vlastnom blahu) prijateľné.

V pôvodnom stave ľudia rozhodujú za "závojom nevedomosti" ([4], 25, 92); J. Rawls zavádza tento pojem kvôli zaisteniu rovnosti zaobchádzania.⁵ Pozícia za závojom nevedomosti má garantovať, že zmluvné strany budú vyhodnocovať jednotlivé princípy len na základe všeobecných hľadísk. V pozadí tejto idey možno vytušiť inšpiráciu

⁴ Ako upozorňuje E. Tugendhat, pod pôvodným stavom sa v Rawlsovej argumentácii chápe najlepšia východisková pozícia pre rozhodovanie o morálnych zásadách, a to aj v porovnaní s inými možnosťami, napr. s teóriou nestranného pozorovateľa ([5], 974).

⁵ "Musíme nejako eliminovať účinky špecifických náhodilostí, ktoré privádzajú ľudí do nerovnoprávných situácií a zvädzajú ich k tomu, aby vo svoj prospech využívali spoločenské a prírodné okolnosti. Predpokladám preto, že sa zmluvné strany nachádzajú za akýmsi závojom nevedomosti". ([4], 92)

kantovským motívom nezainteresovanosti, odhliadania od vlastných záujmov individua, ako definičným znakom morálneho hľadiska.

Na porovnanie: Kantov subjekt je morálny, ak koná v zhode s najvyššou normou, s kategorickým imperatívom, odvodeným rozumovo ešte pred každým konaním a uznaným v jeho *univerzálnej* (t.j. na všetky rozumné bytosti sa vzťahujúcej) a *bezpodmienečnej* (t.j. absolútne nevyhnutnej) platnosti. Konať z povinnosti potom znamená konať len kvôli zákonu, a nie kvôli iným pohnútkam. Morálne konanie odráža schopnosť morálneho subjektu odpútať sa od vlastných záujmov a túžob a prinútiť sa rešpektovať zákon, a to bez očakávania protihodnoty či osobného prospechu.

Rawlsov subjekt je morálny vtedy, ak je ochotný vopred a za "závojom nevedomosti" (brániacim mu poznať relevantné skutočnosti týkajúce sa budúcej spoločnosti a svojho budúceho sociálneho statusu, svojich prirodzených psychických a fyzických dispozícií, svojich predstáv o dobrom živote a pod.) racionálne sa dohodnúť o princípoch sociálnej spravodlivosti⁶ tak, aby sa na ich základe *každý* jednotliviec mohol legitímne dožadovať nároku na dobrý život.

Myšlienkový experiment, postulujúci rozhodovanie o princípoch spravodlivosti vo fiktívnej situácii "za závojom nevedomosti", zodpovedá tomu, čo možno v bežnom živote označiť ako zmysel pre spravodlivosť a čoho výrazom je úmysel nestranného, nezaujatého prístupu (napr. pri prijímacích pohovoroch, keď pri posudzovaní testov meno adepta ostáva v anonymite, ale aj pri prijímaní zákonov, resp. pri stanovovaní rozmanitých právnych pravidiel tak, aby garantovali rovnaký prístup ku všetkým, na ktorých sa vzťahujú, a nezvýhodňovali jednu z dotknutých strán na úkor druhej atď.). Inými slovami, morálny subjekt osvedčuje svoj zmysel pre sociálnu spravodlivosť v reálnom živote práve tým, že má v intenciách rawlsovského projektu vôľu akceptovať princíp "závoja nevedomosti", teda nestranného, nezaujatého rozhodovania.

Rawlsova deontologická pozícia má s Kantovou koncepciou morálky povinnosti niekoľko styčných bodov.

V prvom rade ide o spoločný východiskový postulát, podľa ktorého osobné aspirácie a individuálne predstavy ľudí o vlastnom dobre nemajú mať vplyv na voľbu morálnych princípov určujúcich konanie. Podľa Rawlsovej vizie ľudia, odhliadajúc od svojich osobných cieľov, prispôbujú svoje predstavy dobra tomu, čo vyžadujú univerzálne princípy spravodlivosti. Princípy spravodlivosti tak stanovujú *limity*, v rámci ktorých má každý šancu uplatňovať svoje nároky vyplývajúce z jeho vlastnej predstavy blaha bez toho, aby musel túto predstavu vopred vymedziť. Postulovanie "závoja nevedomosti" - ktorý má v pôvodnom stave eliminovať poznatky o náhodných okolnostiach vytvárajúcich medzi ľuďmi rozdiely - odkazuje na Kantov pojem autonómie vôle.

⁶ Pripomeňme tu obsah oboch Rawlsom formulovaných princípov spravodlivosti: prioritu má princíp rovnakej slobody, podľa ktorého má mať každý rovnaké právo na čo najširší systém základných slobôd porovnateľný so slobodami pre iných ľudí. Druhý princíp hovorí o tom, ako majú byť regulované sociálne a ekonomické nerovnosti, a obsahuje dve časti: a) princíp rovnosti príležitostí, požadujúci otvorený prístup k mocenským pozíciám a vládnym úradom pre všetkých za podmienok slušnej rovnosti príležitostí; b) princíp diferencie, požadujúci rozdelenie bohatstva a príjmov tak, aby to prinášalo najväčší prospech najmenej zvýhodnením jedincom ([4], 48, 60 a 153).

Pokiaľ ide o obsah morálnej povinnosti, v Kantovej koncepcii je ním konanie, ktoré nielen objektívne zodpovedá ideálnemu morálnemu zákonu (legalita), ale ktorého subjektívna maxima vyjadruje *úctu k zákonu* ako jedinému určovateľovi vôle (moralita). V Rawlsovej etickej vízii obsahom morálnej povinnosti je konanie na báze rešpektu k zvoleným princípom spravodlivosti, ktoré boli predmetom dohody za "závojom nevedomosti" a ktoré ako morálny zákon majú byť jedinými určovateľmi vôle. Takto chápaná povinnosť implikuje nedotknuteľnosť individuálnych práv v kontrapunkte k utilitaristickej tendencii obetovať ich v mene maximalizácie globálneho dobra. Z deontologického hľadiska je neprípustné využívať individuálne práva ako inštrument na vylepšenie perspektív väčšiny, resp. na zaistenie väčšieho blaha spoločnosti ako celku. Na druhej strane jeho zmyslom je zabrániť tomu, aby sa dobro jednotlivca sledujúceho osobný záujem realizovalo na úkor ostatných, teda aby subjekt vnímal iných ľudí len ako prostriedky uskutočňovania svojich životných cieľov. Tu rezonuje Kantova požiadavka chápať druhých ako účely osebe, a nikdy nie ako prostriedky.

Napokon, kantovská inšpirácia sa prejavuje aj v Rawlsovom presvedčení, že "spravodlivo konať je niečím, čo si želáme ako slobodné a rovnako rozumné bytosti" ([4], 333). Závoj nevedomosti spolu s požiadavkou rovnosti všetkých pri voľbe morálnych princípov teda utvára základný rámec koncepcie spravodlivosti, ktorá by mala byť prijateľná pre každú rozumnú bytosť.⁷

* * *

Fakt, že klasický i súčasný deontologizmus udeľuje primát pojmu povinnosti nad inými etickými pojmami, evokuje zdanie, akoby reprezentanti deontologizmu na pojem cnosti rezignovali. V skutočnosti - ako to konštatujú aj viacerí teoretici morálky (E. Tugendhat, A. MacIntyre) - sa pojem cnosti z konceptuálnej výbavy deontologizmu nevytratil, vynútil si však redefiníciu, odlišnú od významu, aký tomuto pojmu pripisovala Aristotelom inšpirovaná teleologická tradícia.

Kant, uvažujúc v druhej časti *Základov metafyziky mravov* o morálnej hodnote konania, zdôrazňuje, že táto hodnota závisí od *vnútorných princípov*, z ktorých konanie vychádza, a nie od toho, čím sa konanie prezentuje navonok. Obchodník nás napríklad môže poctivo obslúžiť, predávať nám tovar za primerané ceny, ale jeho konanie nemusí byť skutočne cnostné. Nemusí byť totiž motivované povinnosťou a rešpektom k zásadám poctivosti, ale len hľadiskom vlastného prospechu (teda túžbou nestratiť zákazníkov a neprísť o zisk).

⁷ Anglický autor B. Williams poukazuje na zaujímavú analógiu medzi rawlsovskou formuláciou morálnej koncepcie spravodlivosti a kantovskou koncepciou morálky: "Vôľa umiestniť sa za závoj nevedomosti je analogická schopnosť, ktorú Kant definoval ako fundament morálky, inak povedané, schopnosť chápať seba samého ako občana a zákonodarcu v republike rovných, verejne vyhlasujúc zákony pre ríšu účelov." ([6], 113) Na druhej strane fakt, že J. Rawls pripúšťa, aby deskripcia psychologických charakteristík individua zahŕňala schopnosti spravodlivosti, ako ich opisuje jeho teória, podľa B. Williamsa signalizuje teleologický fundament tejto teórie. Teleologický charakter je podľa neho zjavný v nasledujúcej idei: "Ľudské bytosti žijúce v spoločnosti majú celkom prirodzene chcieť odpovedať na otázku (týkajúcu sa znalosti toho), čo by si zvolili, ak by sa ony samy nachádzali v takej pôvodnej situácii." ([6], 113-114)

Táto Kantova úvaha bezprostredne súvisí s jeho otázkou, "či možno vo svete nájsť niečo také ako pravú cnosť" ([7], 41). Za termínom *pravá cnosť* treba vidieť konanie zhodné s príkazom rozumu (t.j. s objektívnym princípom donucujúcim vôľu, s kategorickým imperatívom), ktorý predstavuje najvyššiu zásadu mravnosti, určujúcu, ako sa má konať, nezávisle od empirických podnetov.⁸

V Kantovom chápaní je teda cnosť synonymom toho, čo sa deje z povinnosti ako vnútorného princípu konania, a nie z iných pohnútok; jednotlivec je cnostný vtedy, ak sa vo svojom konaní nechá viesť poslušnosťou k povinnosti. Hodnota mravného konania potom závisí od aplikácie takto definovanej cnosti, a nie od výsledku. Morálne dobré je to, čo vychádza z povinnosti, zlé to, čo je jej porušením.

Mravný *charakter* ako celok pozitívnych vlastností (cností), na základe ktorých je subjekt spôsobilý konať v súlade s predpísanými pravidlami, nie je v Kantovom projekte samostatným predmetom morálneho ocenenia; charakter závisí od toho, či je vôľa dobrá, to znamená či morálny subjekt je autonómny, či poslúcha len tie zákony, ktoré si ako vôľová bytosť sám ukladá a ktorými participuje na všeobecnom zákonodarstve, stanovujúc zákony "vo všeobecnej ríši účelov" ([7], 89).⁹

M. Scheler, usilujúci sa proti Kantovi rehabilitovať pôvab a zmysel cnosti, kriticky hodnotí kantovskú reinterpretáciu cnosti. Poukazuje na to, že v kontrapunkte s významom, aký pojmu cnosti pripisovali Gréci - v ktorých cnosť svojim "vnútorným šľachtictvom" prvotne zaväzovala, stanovovala poradie a hodnotu povinnosti, resp. rozsah a platnosť zodpovednosti za možné činy -, Kant degraduje cnosť "na číry následok povinného chcenia alebo dispozície k nemu - akoby toto chcenie bolo niekedy schopné človeka cnosťou vyznamenať" ([8], 7). Proti kantovskému chápaniu cnosti ako vlohy konať podľa predpísaných pravidiel, kde mravný zákon a povinnosť sú len neosobné náhradky za chýbajúcu cnosť, považuje za dôležité obhájiť v duchu antickej tradície cnosť ako "kvalitu osoby samej" ([8], 6). V opozícii k výkladu, ktorý cnosť redukoval na zdatnosť či zručnosť vzťahujúce sa "na niečo", na nejaký už definovaný výkon a jeho výsledky, chápe cnosť ako "živé vedomie môcť konať dobro" ([8], 7) a v tejto súvislosti zdôrazňuje jej celkom osobnú a individuálnu povahu.

Schelerovu kritiku chápania cnosti ako dispozície konať v súlade so stanovenými pravidlami možno aplikovať aj na rawlsovskú koncepciu cnosti. V etickej vízii J. Rawlsa figuruje pojem cnosti vo väzbe na pojem spravodlivosti, pričom prednosť má otázka spravodlivých inštitúcií pred spravodlivosťou aplikovanou na jednotlivcov. Videli sme, že J. Rawls uvádza svoju argumentáciu v prospech koncepcie spravodlivosti ako slušnosti tézou: "Spravodlivosť je prvou cnosťou spoločenských inštitúcií." ([4], 17) Táto téza sa opiera o presvedčenie, že ani najefektívnejšie zákony a inštitúcie nemôžu dobre fungovať, pokiaľ sú nespravodlivé. Podľa neho ak máme k dispozícii princípy práva a spravodlivosti, možno na ich základe definovať morálne cnosti. Pod cnosťami chápe "postoje, t.j. systémy dispozícií a vlastností, ktoré určujú potreby vyššieho

⁸ Kant doslova hovorí: "Zazrieť cnosť v jej pravej podobe neznamena nič iné než vykresliť mravnosť ako zbavenú všetkých zmyslových príveskov a všetkých nepravých skvostov odmeny alebo sebalásky." ([7], 70)

⁹ Pod ríšou účelov tu má Kant na mysli spojenie rozumných bytostí ako účelov osebe a zároveň vlastných účelov každej bytosti ([7], 81).

poriadku", v tomto prípade potreby konať v súlade so zodpovedajúcimi morálnymi princípmi. Morálne postoje vyššieho rádu podľa neho spájajú spoločenstvo ľudí dohromady ([4], 120).

A. MacIntyre v tejto súvislosti začleňuje Rawlsovu koncepciu medzi tie morálne filozofie, ktoré uplatňujú novú optiku na vzťah medzi cnosťami a pravidlami. Cnosti tu podľa neho nemajú úlohu, resp. funkciu, ktorá by sa odlišovala od úlohy morálnych pravidiel, skôr majú zaisťovať poslušnosť voči týmto pravidlám ([9], 225). Možno teda uzavrieť, že cnosť z hľadiska posudzovanej etickej perspektívy nemá samostatný význam, ale stáva sa - podobne ako u Kanta - synonymom plnenia povinnosti, t.j. konania v súlade so zvolenými pravidlami.¹⁰ Vyjadrené slovami A. MacIntyry, termíny *poslušný a cnostný* sa chápu ako vzájomne zameniteľné.

* * *

V pojmovom splynutí povinnosti a cnosti možno identifikovať jeden z dôvodov, prečo renesancia etík cnosti v súčasnosti prebieha po línii vytlačania deontologickej perspektívy. Táto perspektíva sa totiž, ako sme sa snažili ukázať, nezlučuje s akceptovaním pojmu blaženosti ako zakladajúceho princípu morálneho života, ktorý pre dedičov aristotelovskej tradície predstavuje centrálnu tému morálnych úvah. Pre Aristotela bola blaženosť ako najvyšší cieľ ľudského snaženia nemysliteľná bez cnostného konania. Túžba po blaženosti v jeho etickej vízii na cnostný život nielen vyzývala, ale k nemu aj zaväzovala. Z Kantovej argumentácie naopak vyplýva, že blaženosť nemôže byť zdrojom morálnej záväznosti, nakoľko túžbe po blaženosti musí *predchádzať* poslušnosť k povinnosti. Inými slovami, medzi vedomím cnosti a blaženosťou nie je priamy vzťah a jedinec, ak má byť hodný blaženosti, musí vo svojom konaní primárne rešpektovať morálny zákon.

Vzdorovať tejto argumentácii tézou obhajovanou na pôde etiky cností, podľa ktorej medzi blaženosťou a cnosťou existuje konceptuálne spojenie, nie je jednoduché. Paradoxne práve reprezentantka etiky cností Ph. Footová začína svoju úvahu na túto tému uvedením príkladu, ktorý toto prepojenie problematizuje. Opisuje výpoveď nacistického veliteľa koncentračného tábora, ktorý po prežitej skúsenosti s odstupom času verejne vyjadril so svojím životom spokojnosť ([11], 134). Tento príklad ilustruje, že páchanie nerestí môže byť prekvapivo konformné s pocitom osobnej blaženosti a nemusí sa spájať s duševným nepokojom či trýznou; zároveň signalizuje, že to, čo sa Aristotelovi javilo ako nesporné, vyvoláva pri konfrontácii s novou skúsenosťou pochybnosti.

¹⁰ S. Macedo v tomto kontexte upozorňuje na význam princípov liberálnej spravodlivosti pre liberálny štát a pre odvodenie liberálnych cností. Liberálna spravodlivosť sa podľa neho chápe ako verejná morálka, ktorá je pre občanov záväzná. "To znamená, že títo občania sa vo svojom konaní neprispôsobujú liberálnym normám len navonok, ale že súhlasia s liberálnou spravodlivosťou ako najvyššou morálnou povinnosťou; uznávajú dobré dôvody a súhlasia s nimi, ak odôvodňujú a podporujú liberálnu spravodlivosť a podporujú liberálne politické inštitúcie. Toto je najlepší spôsob, ako prejaviť súhlas s liberálnou spravodlivosťou: plne uvedomený a kriticky uvažujúci, ktorý je v súlade s liberálnou oddanosťou verejnému zdôvodneniu a so zapájaním sa občanov do procesu kritickej interpretácie ústavy. Liberálna spravodlivosť, zdôvodnenie, konštitucionalizmus a občianstvo implicitne obsahujú základné cnosti a formy ľudskej dokonalosti." ([10], 248)

Vo vzťahu k etike cností by sme v tejto súvislosti mohli kľúčovú otázku formulovať takto: Ako konať dobro, ak má Kant pravdu, teda ak túžba po blaženosti k ničomu nezaväzuje?

Za úsilím Ph. Footovej obhájiť napriek naznačeným pochybnostiam existenciu konceptuálneho spojenia medzi cnosťou a blaženosťou tušíme presvedčenie, že pojem cnosti sa nemôže vyčerpávať konaním vedeným povinnosťou, resp. rešpektujúcim pravidlá, ako to sugeruje deontologická optika.

Ak ale prijmeme námietku voči deontologizmu, musíme z pozície etiky cnosti čeliť otázke, či môže koexistovať blaženosť s neresťami, teda so zlým charakterom. Tento problém logicky implikuje otázku nastolenú Ph. Footovou: V čom má spočívať náš pojem blaženosti, resp. je blaženosť ekvivalentná pocitu radosti alebo uspokojenia? ([11], 137).

Ph. Footová vychádza z toho, že ak pocit blaženosti jedinca pramení z jeho falošnej viery, že slúži správnej veci (napr. do tej miery, do akej nacizmus dával jeho životu zmysel), nemôžeme jeho blaženosť pripisovať tejto jeho falošnej viere. Podľa nej však nejde len o to, ukázať, že ide o falošnú ilúziu blaženosti, ale aj o objasnenie toho, že vec, o ktorú ide, je vnútorne zlá. Aby obhájila východiskovú tézu, v zmysle ktorej zlo a blaženosť sú konceptuálne nekompatibilné, siaha po príklade z opačného pólu morálneho spektra, opisujúc situáciu väzňov, ktorí v mene svojho antinacistického presvedčenia riskovali vlastný život. Inými slovami, naplnenie ich vlastného morálneho kréda ich viedlo k tomu, aby obetovali život, a tým aj životné šťastie, avšak - ako presviedča autorka - "v istom zmysle ho vôbec neobetovali" ([11], 140).

Toto je bod, z ktorého sa usiluje odvinúť svoje skúmanie pojmu blaženosti. Volí nasledovný postup. Skúmajúc, čo konštituuje blažený, resp. šťastný život, usiluje sa v šťastí (alebo v nešťastí) oddeliť element "propozičnej" povahy ([11], 141). Napríklad ak uznáme, že šťastný život pozostáva z vecí, ktoré sú predmetom radosti, resp. z ktorých sa subjekt teší, tak potom "predmetom šťastia je fakt (reálny alebo predpokladaný), vyjadrený v propozícii, ktorá špecifikuje to, z čoho sme šťastní a čomu sa tešíme" ([11], 141). Inak povedané, určitý *fakt*¹¹ vyjadrený v adekvátnom tvrdení osvetľujúcim dôvod šťastia (napr. radosť rodičov z faktu, že ich deti sú zdravé a šťastné), predstavuje konstitutívny element šťastnej existencie a naopak, fakt implikujúci momenty trápenia a utrpenia je výrazom žalostnej, nešťastnej existencie.

Podľa Ph. Footovej pojem blaženosti zahŕňa oba tieto elementy odlišné svojou povahou; v tomto kontexte treba tiež vziať do úvahy, že existuje skrytý zmysel šťastia alebo nešťastia, ktorý možno vyjadriť rozličnými spôsobmi - jednak v istých výpovediach (napr. *Mám sa dobre* ako odpoveď na otázku, ako sa mi darí), jednak v určitých postojoch (ako napr. radosť zo života, optimizmus alebo pesimizmus), a napokon v schopnosti alebo neschopnosti tešiť sa z určitých vecí (napr. z úspechov svojich detí).

Z toho podľa autorky vyplýva, že nemožno podceňovať *účinok*, aký na šťastie jednotlivca bude mať záležitosť, ktorú hlboko ľutuje (napr. ak človek so šľachetnými ideálmi vykoná čin, ktorý sa týmto ideálom prieči - zriekne sa povedzme svojho anti-fašistického postoja). Po takomto čine bude človek podľa Ph. Footovej zrejme

¹¹ Inštruktívnu analýzu statusu a povahy sociálneho faktu podáva T. Sedová v práci *Úvod do filozofie sociálneho poznania* ([12], 15-18).

pochybovať o tom, že môže byť ešte niekedy dokonale šťastný ([11], 143). Ph. Footová sa tu zjavne dotýka fenoménu zlého svedomia, ktoré by prenasledovalo takéhoto človeka po celý život.

Voľba medzi vlastným ideálom a osobným šťastím vedie ľudí, ktorí nechcú byť v budúcnosti konfrontovaní s vedomím, že sa dopustili hanebného činu, k tomu, aby obetovali svoje budúce šťastie. Pravda, tu môže vzniknúť námietka, že nie všetkým ľuďom je vlastný pocit hanby, resp. vedomie, že spáchali hanebný čin.

Ph. Footová preto považuje za rozhodujúce zdôrazniť iný fakt, a síce to, že "šťastie sa pokladá za závideniahodnú realitu života" ([11], 144), zatiaľ čo hanebný čin je hodný skôr súcitu, ľútosti než závesti. Téza, že šťastie je predmetom závesti, kým to, čo je hanebné, nie je závideniahodné, jej slúži ako fundamentálny argument na obhajobu opodstatnenosti východiskového tvrdenia, v zmysle ktorého existuje konceptuálne spojenie medzi cnosťou a blaženosťou.

* * *

Na záver zopakujme, že reprezentanti deontologickej etiky opierajú svoju argumentáciu odôvodňujúcu kľúčový význam povinnosti v morálke o východiskový predpoklad oddelenia hľadiska morálnej záväznosti od úvah o dobrom živote. Determinovať dobro z tejto perspektívy znamená vykázať odpoveď na normatívnu otázku - *Čo mám robiť?* - výhradne do sféry konania definovaného povinnosťou. Cnosť je potom cnostnou povinnosťou, stelesnenou v činoch, v ktorých sa manifestuje autonómia vôle. E. Tugendhat hovorí: "Cnosť sa v moderne definuje ako pevná vôľová dispozícia, aby sme konali primerane pravidlu, ktorým je určené dobro." ([5], 447)

Treba sa však spolu s R. Spaemannom ([13], 26) pýtať, či sa týmto určením vyčerpáva celý význam otázky *Ako mám žiť?*

Pravda, z pohľadu deontologickej etiky by sme mohli otázku formulovať aj opačne: Prečo byť cnostným, ak nám cnosti neposkytujú fundament schopný racionálne reglementovať naše správanie analogicky morálnym pravidlám? Inými slovami, čo pre nás prakticky znamená vlastnenie cností?

Odvoláme sa ešte raz na M. Schelera, ktorý chápe cnosť ako "trvale živé a blažené vedomie schopnosti a moci konať to, čo je samo v sebe a zároveň i pre našu individualitu jedine správne a dobré, ako vedomie moci, ktoré vyviera slobodne zo samotného nášho bytia..." ([8], 6). Scheler sa tu sústreďuje na cnosti vzťahujúce sa na blaho jednotlivca. Táto definícia cností však zreteľne ukazuje, že rola cností nesplýva s povinným chcením, ktoré má marginalizovať ľudské city a túžby, resp. vytlačiť ich zo sféry morálneho. Naopak, úlohou cností je tieto city a túžby kultivovať, potvrdzujúc ich zároveň ako legitímnu súčasť morálne relevantnej motivácie.

Napokon, aj A. MacIntyre vyjadruje pochybnosti o schopnosti morálnych pravidiel bezo zvyšku regulovať naše správanie. Spolu s E. Tugendhatom využíva etickú argumentáciu A. Smitha, z ktorej vyplýva, že existujú situácie, keď nevieme, ako tieto pravidlá adekvátne aplikovať, a keď sa musíme nechať viesť jemnosťou, vybranosťou citu ([9], 228; [5], 448-449). E. Tugendhat síce nesúhlasí s MacIntyrovou intenciou posilniť morálku cnosti voči moderným morálnym koncepciám pravidiel (z tohto chápania sa podľa neho vytráca politická dimenzia morálky), ale zároveň považuje za zmysluplné,

ba dokonca za nevyhnutné "morálku pravidiel doplniť morálkou cností" ([5], 446). Inými slovami, morálna voľba nemá byť len výrazom poslušnosti voči pravidlám, ale aj výrazom schopnosti subjektu posúdiť, čo je v tej-ktorej situácii morálne náležité (teda kedy má konať čestne, spravodlivo, veľkoryso, tolerantne a pod.).

Domnievame sa však, že by sa v tomto kontexte nemala stratiť zo zreteľa inšpirácia prameniaca zo Schelerovho chápania cnosti. Z jeho vymedzenia možno vyvodiť, že pozitívne charakterové vlastnosti - cnosti - sú špecifickým mravným fenoménom, na základe ktorého je človek ako morálny subjekt schopný *uznať dobro*, nezávisle od toho, či sa mu pripomína v podobe nejakej normy alebo princípu, resp. či sa mu vnucuje prostredníctvom nejakého variantu deontologickej alebo konzekvencialistickej etickej orientácie.

Pripomeňme, že aj v Kantovej morálnej koncepcii je sice cnosť synonymom mravne dobrého zmýšľania ([7], 85), avšak len za podmienky účasti rozumnej bytosti na všeobecnom zákonodarstve, teda na základe toho, že jednotliviec ako vôľová bytosť si autonómne stanovuje také pravidlá, od ktorých môže zároveň chcieť, aby ich každá rozumná bytosť uznala za záväznú normu konania. Podľa našej mienky však ambícia participovať na utváraní zákonov, ktoré by mali univerzálnu platnosť, tým, že subjekt robí to, čo je správne (teda že sa nechá vo svojom konaní viesť povinnosťou ako najvyššou normou mravnosti), už predpokladá vlastnenie určitých cností. V tejto súvislosti možno cnosti vnímať aj ako bariéru voči predstieranej morálke, keď konáme správne (teda podľa predpísaných pravidiel) bez vnútorného presvedčenia.

LITERATÚRA

- [1] PALOVIČOVÁ, Z.: *Čo je morálne?* In: *Filozofia*, 1997, č. 5.
- [2] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990.
- [3] TUGENDHAT, E.: *Tři přednášky o problémech etiky*. Praha 1998.
- [4] RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995.
- [5] TUGENDHAT, E.: *Cnosti*. In: *Filosofický časopis*, 1996, č. 3.
- [6] WILLIAMS, B.: *La modernité et l'échec de la morale*. In: CANTO-SPERBER, M.: *La philosophie morale britannique*. Paris 1994.
- [7] KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976.
- [8] SCHELER, M.: *O studiu*. Praha 1993.
- [9] MacINTYRE, A.: *Après la vertu. Etude de théorie morale*. Paris 1997.
- [10] FOOT, PH.: *La vertu et le bonheur*. In: CANTO-SPERBER, M.: *La philosophie morale britannique*. Paris 1994.
- [11] MACEDO, S.: *Liberálne cnosti*. Bratislava 1995.
- [12] SEDOVÁ, T.: *Úvod do filozofie sociálneho poznania*. Bratislava 2000.
- [13] SPAEMANN, R.: *Štěstí a vůle k dobru*. Praha 1998.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6118/20.

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