

PRAX, NARÁCIA A TRADÍCIA. TEÓRIA CNOSTI A. MACINTYRA

ZUZANA PALOVIČOVÁ, DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

PALOVIČOVÁ, Z. - SMREKOVÁ, D.: Practice, Narration, and Tradition: A. MacIntyre's Theory of Virtue
FILOZOFIA 58, 2003, No 5, p. 324

The objective of the paper is to analyze the conception of virtue as represented in the book *After Virtue* by one of the initiators of the renaissance of the ethics of virtue A. MacIntyre. In its first part the authors examine the reasons of MacIntyre's criticism of the Enlightenment conception of morals, in which the notion of virtue was excluded from moral reflection and substituted by a universal moral principle. The second part gives a more detailed analysis of the notions of *practice*, *narrative order of a single human life* and *moral tradition* embodying according to MacIntyre the explicative background, required for the definition of a unified notion of virtue. The reconstruction of MacIntyre's argumentation serves the clarification of why the option for Aristotelian tradition is for him the only appropriate way of grounding the ethics on a more plausible constitutive notion than that of the rule, preferred by the Enlightenment.

Po renesancii etiky cnosti - o ktorú sa v 50. - 60. rokoch zaslúžili autori G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, Ph. Foot - znamenala práca morálneho filozofa írského pôvodu pôsobiaceho v USA A. MacIntyry (1929) *After Virtue, A Study in Moral Theory* z r. 1981 [1] prelom v reflexii o problematike cnosti, a to tým, že špecifickým spôsobom obrátila pozornosť na aristotelovské ideové dedičstvo a možnosť jeho reaktualizácie v súčasnej etike. Práve na jej základe komentátori priradujú A. MacIntyru významovo k G. E. M. Anscombe, t. j. priznávajú mu status spoluzakladateľa etiky cnosti, hoci ide o prácu od seba vzdialenú o viac ako dve desaťročia.¹

A. MacIntyre nadviazal na iniciatívu G. E. M. Anscombe, vychádzajúcu z jej kritického postoja voči univerzalistickému projektu morálky moderny a rezultujúcu do požiadavky revitalizácie idey cnosti a jej prinavrátenia z periférie do centra etickej reflexie. Jadro kritiky G. E. M. Anscombe spočívalo v argumente, že pojem záväzku stratil svoj skutočný zmysel, keďže moralita sa vymanila z náboženstva, a tým stratila inštanciu, voči ktorej bolo dovtedy možné morálne normy ospravedlniť. Problémom je to, že pojem povinnosti pretrváva, hoci zmizli korene jeho legitimizácie, a že sa opiera o presvedčenie, že človek si želá viesť morálny život ako cieľ osebe. Modernej morálnej filozofii sa teda adresuje výhrada, že pojmy povinnosti a záväzku sú z tejto perspektívy dôležitejšie ako pojmy cnosti a dobra, inak povedané, že privilegovanie povinnosti je

¹ MacIntyrova teoretická iniciatíva sa zároveň označuje za najostrejšiu a možno najpodnetnejšiu kritiku liberalizmu ([3], 15). Niektoré idey, konkrétne pojmy tradície a praktickej racionality, A. MacIntyre ďalej rozvinul v prácach *Whose Justice, Which Rationality?* (1988) a *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990).

spôsobom, ako osvietenský projekt morálky vymedzuje vlastnú sféru morálneho, oddeľujúc ju od cieľov, ktoré sa pokladajú z morálneho hľadiska za nerelevantné.

MacIntyrova kritika osvietenského projektu morálky. Názov MacIntyrovej práce *After Virtue* - v prvoplánovom preklade "Po cnosti" - navodzuje otázku, ako tomu rozumieť. Napr. aj francúzsky preklad tejto práce [2] z r. 1997 doslova kopíruje anglický titul. Český a slovenský preklad neexistuje, ale českí komentátori uvádzajú toto dielo pod titulom *Stráta cnosti*, čím prevzali nemecký variant prekladu (*Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt/M. 1987). Aj autor dizertačnej práce M. Kuna, ktorý ako prvý systematickejšie spracoval názory A. MacIntyry na pôde našej filozofie, používa názov *Strata cnosti* ([4], 15).

Myslíme si však, že výstižnejšie - vzhľadom na obsah, ktorý A. MacIntyre vkladá do tohto titulu - by bolo uvádzať prácu *After Virtue* v slovenskom preklade pod názvom *Za cnosťou*. Odôvodňujeme to dvojakým významom inherentným predložke *za* ako súčasťou predmetného názvu: "*za*" v časovom význame odzrkadľuje MacIntyrom opísanú situáciu potom, čo sa osvietenský filozofi usilovali konštituovať morálku prostredníctvom univerzálne platných princípov (povinnosti, práva, resp. užitočnosti); "*za*" vo význame smeru alebo cieľa skúmania vyjadruje zasa MacIntyrov zámer reštituovať na báze aristotelovskej tradície problematiku cnosti v rámci súčasnej morálnej filozofie.

Ide o to, aby preklad výstižne odrážal základnú intenciu MacIntyrovej práce: jeho kritiku osvietenského projektu morálky, v ktorej došlo k vyradeniu pojmu cnosti z poľa morálnej reflexie a k jeho nahradeniu univerzálnym morálnym princípom odvodeným z nezainteresovaného výkonu rozumu, o ktorom sa predpokladalo, že ho každý rozumný človek bude akceptovať. A. MacIntyre chce obrátiť pozornosť na dlhodobo prehliadaný fakt, že v modernej morálnej tradícii cnosti nemajú viac úlohu a funkciu odlišnú od roly pravidiel alebo zákonov (ako v aristotelovskej tradícii), ale chápu sa skôr ako dispozície nevyhnutné na to, aby človek poslúchal morálne príkazy. Dediči tejto modernej tradície (napr. J. Rawls) idú podľa A. MacIntyry ešte ďalej, keď definujú pojem cnosti v závislosti od pojmu morálneho princípu: Cnosti sa v tomto zmysle vnímajú ako dispozície vedené túžbou konať podľa zodpovedajúcich morálnych princípov. To znamená, že termíny *poslúchajúci (povinnosť)* a *cnostný* sa stali vzájomne zameniteľné.

Základný zámer práce A. MacIntyre vteli do dvoch fundamentálnych otázok. Po prvé, prečo existuje taká rôznorodosť a nekonzistentnosť v morálnych presvedčeniach, prečo sa ľudia nemôžu zhodnúť na východiskových morálnych pozíciách, a teda prečo rozprávajú rozličnými morálnymi jazykmi a nedokážu si porozumieť? A po druhé, je vôbec možné tieto východiskové pozície vymedziť?

Dôvod nekonzistentnosti vidí tento autor v tom, že naše morálne presvedčenia sú reziduami jednotlivých tradícií, z ktorých sme vyšli. To znamená, že moderné spoločnosti nie sú dedičmi nejakej konkrétnej tradície minulosti, ale len dedičmi fragmentov tradičných etických systémov (preskriptívny jazyk kresťansko-židovský, jazyk vychádzajúci z teórie práv človeka, aristotelovské pojmy cnosti a rozumnosti), ktoré sú navzájom nekompatibilné ([1], 6). Ľudia si podľa A. MacIntyry neuvedomujú, že morálna tradícia, z ktorej sa zrodili ich morálne presvedčenia, nie je takpovediac

autonómna, ale je izolovaná z celku morálneho myslenia a života, ku ktorému pôvodne patrila.²

Vyriešiť tento problém podľa A. MacIntyra vyžaduje pochopiť podmienky, ktoré viedli k vzniku tejto situácie. To znamená prostredníctvom metódy historickej narácie zachytiť pôvodný historický kontext, v ktorom morálne pojmy vznikli, a zároveň opísať proces, ktorý viedol k strate ich obsahu, a tým aj legitimacy. Treba si pritom všimnúť tri odlišné fázy v dejinách etiky.

V prvej fáze, predosvietenskej, aristotelovskej, ospravedlnenie praktických noriem vychádzalo zo životného sveta, v ktorom tieto normy vznikali. Keďže jediniec bol včlenený do konkrétnych štruktúr sociálnych vzťahov (bol bratom, strýkom, vnukom, členom dediny ...), tieto charakteristiky neboli náhodné, ale chápané ako súčasť jeho podstaty. Z tohto sociálneho určenia pre neho vyplývali špecifické záväzky a povinnosti. Zmyslom etiky tu bolo ozrejmiť človeku, aký by mohol byť, ak by realizoval svoju podstatu, čo predpokladalo usúvzťažnenosť ľudského života s určitým *telos*. Morálne pravidlá mali pôvodne ten zmysel, že učili človeka, ako dosiahnuť skutočný cieľ ľudského života, ktorý bol zviazaný s ľudskou prirodzenosťou (a to cez racionálne usmernenie túžob a emócií); nemohli však byť odvodené z ľudskej prirodzenosti ani ňou ospravedlnené.

Druhá fáza, t. j. osvietenstvo, sa podľa A. MacIntyra niesla v znamení vyradenia väzieb medzi konkrétnym sociálnym situovaním individua a jeho morálnymi záväzkami. To malo pre etiku dva dôsledky. Po prvé, došlo k pokusom o vytvorenie abstraktných, od dejín, životného sveta a skúseností odhliadajúcich projektov ospravedlnenia morálnych noriem a k pokusom o ich univerzalizáciu a nadčasovú platnosť. (Napriek tomu Kanta rozum konštruoval morálne pravidlá, univerzálne platné pre všetky rozumné bytosti, bez ohľadu na zvláštny kontext, do ktorého boli individua vrastené.) A po druhé, to, čo sa považovalo za morálne, bolo striktné oddelené od toho, čo je zviazané s ľudskými životnými cieľmi. Slovanmi A. MacIntyra: v osvietenском projekte išlo o to, skonštruovať platnú argumentáciu, vychádzajúcu z premis týkajúcich sa ľudskej prirodzenosti tak, ako ju pochopili jednotliví autori, a končiacu závermi o autorite morálnych pravidiel ([1], 52). (Napriek tomu Hume odvodzoval morálne pravidlá z túžby a vášni, Kant ich pokladal za produkt výkonu čistého rozumu.) A. MacIntyre pripisuje neúspech osvietenských koncepcií morálky tomu, že každá z nich postulovala istý typ väzby medzi ľudskou prirodzenosťou a morálnymi pravidlami, zatiaľ čo aristotelovskú teleologickú víziu človeka odvrhla.

Tretiu fázu predstavuje moderná spoločnosť, ktorú autor identifikuje s liberálnou spoločnosťou. Chápe ju ako "kultúru byrokratického individualizmu" ([1], 71). V tejto spoločnosti podľa neho nezlyhala len morálna teória, ale aj prax, keďže teória a prax sú podľa neho neoddeliteľné. Ľuďom súčasnej spoločnosti chýba poznanie sociálnych a kultúrnych kontextov, v ktorých dobové morálne normy vznikli a ktoré teóriu zdôvodňovali. Tým, že sa osvietenský projekt morálky, rovnako ako ďalšie reziduá

² Podľa A. MacIntyra sa nevieme dohodnúť na racionálnom riešení morálnych problémov, preto sa domnievame, že morálka nie je racionálna záležitosť, ale vec citov, individuálnej interpretácie, singulárnej voľby ([1], 11 - 12). Tento fakt vedie buď ku kolísaniu v morálnych postojoch, alebo k absolutistickému presadzovaniu jedného typu morálneho uvažovania.

etického dedičstva, preniesol do života súčasnej spoločnosti, ľudia žijúci v tejto spoločnosti nie sú schopní ani dať zmysel morálnym pravidlám a súdom, ani pochopiť hodnotu vlastných činov. Z analýzy stavu morálnej teórie a praxe rezultuje nasledovný záver: neexistuje nič také ako morálka, morálne je to, čo vytvorila vôľa, pojem morálky slúži iba na zamaskovanie vzťahov manipulácie ([1], 113-114).

Rezumujme ešte raz konzekvencie neúspechu osvietenského projektu morálky, ako ich vníma A. MacIntyre.

Prvý dôsledok: Na jednej strane tu bol skonštruovaný pojem individua a jeho morálnej autonómie, na druhej strane sa však stratil celý obsah a kontext, vo vzťahu ku ktorému sa morálne normy utvárali a zdôvodňovali. Z toho potom podľa A. MacIntyry vyplynul pre morálny život nasledujúci paradox: každý jedinec chápe sám seba ako autonómny morálny subjekt, ale v praktickom živote zisťujeme, že naše vzťahy s druhými sú vzťahmi manipulácie. A. MacIntyre v tom identifikuje nekoherenciu medzi našimi postojmi na jednej strane a našou skúsenosťou na strane druhej, pričom jej pôvod vidí v nekoherentnej konceptuálnej schéme, ktorej sme dedičmi.

Druhý dôsledok vyplýva podľa neho z dvoch morálnych fikcií - a to z pojmu práv a pojmu užitočnosti, vlastných modernému morálnemu diskurzu ([1], 70). Práva podľa A. MacIntyry neexistujú, nemožno ich identifikovať a uspokojivo zdôvodniť a ani pojem šťastia pre svoju obsahovú nejednoznačnosť (keďže aj zlá intencia či konanie zla môže generovať istý druh šťastia) neposkytuje relevantné kritérium morálnej voľby. Predpoklad, že tieto pojmy môžu poskytnúť objektívne a neosobné kritérium posudzovania morálnosti činov, je chybný.

Záver MacIntyrových úvah týkajúcich sa rekapitulácie dejín morálnych teórií je nasledovný: Moderné morálne diskurzy a praktiky možno pochopiť len ako fragmentárne prežitky minulosti, a teda aj teoretické problémy, ktoré z nich rezultujú, zostanú neriešiteľné, pokiaľ teoretici nepochopia túto súvislosť. Napr. deontologický charakter morálnych súdov sa kedysi viazal na božský zákon (ktorý v modernej morálke prestal byť inštanciou legitimizujúcou morálne normy); podobne aj teleologický charakter etiky, ktorý sa pôvodne spájal s koncepciami ľudskej prirodzenosti a aktivity, sa pre modernu stal málo pochopiteľným ([1], 111). Pre A. MacIntyru z toho vyplýva, že ak zbavíme súčasnú morálku týchto pôvodných významových kontextov, prestaneme morálnym pravidlám rozumieť a morálka sa pre nás stane súborom abstraktných pravidiel bez možnosti ich zrozumiteľnej interpretácie a legitimizácie. V súvislosti s pochybnosťou o možnosti vypracovať ucelený systém morálnych princípov v ich absolútnej platnosti a univerzálnej aplikovateľnosti cestou nezainteresovaného výkonu rozumu A. MacIntyre považuje za produktívne vrátiť sa k aristotelovskej teleologickej vízii etiky. V osnove etiky na pojmoch dobra a cnosti vidí kľúč k tomu, ako dať ľudskému životu pochopiteľnosť a zrozumiteľnosť. Ako hovorí, klasická tradícia a klasický pohľad na človeka, ktorej jadrom je Aristotelova etika cnosti ([1], 119), má poskytnúť adekvátny model na to, aby sme dokázali uchopiť podstatu individuálneho a sociálneho života ako života smerujúceho k istému cieľu (*telos*). Opcia v prospech aristotelovskej tradície sa teda javí ako jediná vhodná cesta vybudovania etiky na prijateľnejšom konštitutívnom pojme, než bol osvietenstvom preferovaný pojem pravidla.

MacIntyrove úvahy tu smerujú k rozlúsknutiu fundamentálnej otázky, či bolo správne odvrhnúť Aristotela, resp. či je aristotelovská etika napriek radikálne odmietavému osvietenskému gestu obhájiteľná ([1], 117 - 118). Túto otázku možno formulovať aj inak: či aristotelovská pozícia, v rámci ktorej sa etické skúmanie primárne sústreďuje na morálne kvality charakteru, teda na cnosti (resp. neresti), môže byť alternatívou morálky pravidiel, resp. či je rola pravidiel v tomto rámci pochopiteľná.

Koncepcia cnosti A. MacIntyry. V pozadí MacIntyrovej vlastnej etickej koncepcie stojí otázka, či je možné niečo také ako jednotný pojem cnosti, ktorý by mohol byť konštitutívnym jadrom etiky adekvátnej pre našu dobu. Riešenie tejto otázky sa komplikuje tým, že samotný A. MacIntyre vo svojom retrospektívnom exkurze do dejín pojmu cnosti odhaľuje diferentné a nekompatibilné koncepcie aj v rámci jednej a tej istej relatívne koherentnej tradície (Homér, Sofokles, Aristoteles, Nový Testament a myslitelia stredoveku). Diferencie vidí tak v obsahu skúmaných katalógov cností, ako aj v poradí dôležitosti, aká sa pripisuje jednotlivým cnostiam v rámci týchto zoznamov.

Problémom z jeho pohľadu je to, či možno na tomto základe dospieť k jednotnému pojmu cnosti. MacIntyrove pochybnosť pramení z toho, že každý zo skúmaných katalógov vyjadruje a ilustruje odlišnú teóriu o tom, čo je cnosť ([1], 183). Z historických analýz mu totiž vyplynulo, že definovaniu cnosti predchádza určitý referenčný rámec, jeho "nevyhnutné pozadie" (background) ([1], 186), ktoré predstavuje explikatívny princíp pochopenia toho, ktoré kvality sú cnosťami.

Napr. v homérskej spoločnosti nemožno identifikovať cnosti skôr, než identifikujeme kľúčové sociálne roly spoločnosti a požiadavky, ktoré z toho vyplývajú pre jednotlivé individua. "Pojem toho, čo má nejaká osoba ako nositeľ určitej roly robiť, predchádza pojem cnosti." ([1], 184) U Aristotela je to *zasa telos* človeka ako druhu, ktorý determinuje, ktoré ľudské kvality sú cnosťami. To znamená, že pojem dobrého života ako špecificky ľudského cieľa je tu primárny voči pojmu cnosti. A napokon u Franklina "pozadím", voči ktorému sa vymedzujú cnosti, je utilitaristicky chápaný princíp šťastia (v zmysle úspechu alebo prosperity).

Na týchto príkladoch A. MacIntyre demonštruje existenciu celkom odlišných koncepcií cnosti: cnosť je kvalita, ktorá dovoľuje individuu zastávať svoju sociálnu rolu (Homér); cnosť je kvalita, ktorá umožňuje individuu pokročiť v smere uskutočnenia špecificky ľudského cieľa - buď prirodzeného, alebo nadprirodzeného (Aristoteles, Nový zákon, T. Akvinský); cnosť je kvalita, ktorej užitočnosť spočíva v tom, že vedie k úspechom (Franklin). Znovu sa vynára otázka, či z týchto súperiaciach teórií možno extrahovať akési jadro, okolo ktorého by sa vykryštalizoval jednotný pojem cnosti.

Na základe zovšeobecnenia výsledkov historickej analýzy jednotlivých koncepcií cnosti A. MacIntyre dospieva k nasledujúcej premise: Definovanie centrálneho pojmu cnosti tak, aby bol zrozumiteľný, vyžaduje vysvetliť ho na pozadí objasnenia určitých črt sociálneho a morálneho života. Z jeho zorného uhla to znamená rozlíšiť v logickom rozvoji pojmu cnosti tri štádiá, pričom každému z nich má prináležať špecifické konceptuálne pozadie. Prvé štádium vyžaduje podľa neho vysvetliť pozadie toho, čo nazýva *praxou*, resp. praktickou činnosťou (a practice); druhé výklad toho, čo označuje ako *narratívny poriadok jednotlivého ľudského života* (the narrative order of a single human

life); tretie vyžaduje detailnejšie objasniť to, čo konštituuje *morálnu tradíciu* ([1], 187). Tieto tri MacIntyrove pojmy stelesňujú explikatívny rámec nevyhnutný na vymedzenie pojmu cnosti, analogický tomu rámcu či pozadiu, akým bol napr. u Aristotela *dobrý život*, resp. u Homéra *sociálna rola*.

Pod praxou A. MacIntyre chápe "koherentnú a komplexnú formu sociálne ustanovenej kooperatívnej ľudskej aktivity, prostredníctvom ktorej sa realizujú formy dobra prináležiace tejto aktivite, v smere úsilia dosiahnuť tie normy dokonalosti, ktoré sú jej primerané" ([1], 187). Príkladom jednotlivých praktických činností je šach, futbal, architektúra, práca historika, maliara atď.

Treba zdôrazniť, že kľúčovým termínom tejto definície praxe je pojem *foriem dobra, ktoré vnútorne prináležia praxi* (goods internal to a practice). Znamená to, že ich možno opísať len v termínoch konkrétnej praxe (napr. v termínoch šachovej hry a prostredníctvom príkladov z tejto formy praktickej činnosti) a zároveň že rozpoznať a identifikovať ich môže iba ten, kto takúto prax realizuje. Napr. v architektúre ide o dizajn krásneho a funkčného priestoru, v hre na husle o perfektné prevedenie koncertu, pri fungovaní domácnosti o výchovu zdravých a dobrých detí.

Od týchto foriem dobra MacIntyre odlišuje formy dobra, ktoré sú z hľadiska konkrétnej praxe vonkajšie (external goods), ako napr. prestíž alebo peniaze. Inými slovami, prax sa dá realizovať z dvoch dôvodov: buď kvôli dosiahnutiu dokonalosti v určitom odbore, alebo kvôli získaniu postavenia, peňazí a pod. Realizácia každej praktickej činnosti podľa A. MacIntyru predpokladá tak existenciu noriem dokonalosti, ako aj podriadenie sa pravidlám, platným pre tú-ktorú formu praxe.³

Na tomto pozadí A. MacIntyre pristupuje k prvej parciálnej definícii cnosti: "Cnosť je nadobudnutá ľudská kvalita, ktorej vlastnenie a uplatňovanie nám dovoľuje dosiahnuť tie formy dobra, ktoré praxi vnútorne prináležia a ktorých nedostatok toto dosiahnutie znemožňuje." ([1], 191) Táto definícia, aj keď neúplná, objasňuje podľa MacIntyru miesto cností v ľudskom živote. Dôležitým komponentom každej praktickej činnosti, v ktorej nám ide o jej dokonalé zvládnutie, sú cnosti *spravodlivosti, odvahy a čestnosti*. A. MacIntyre to zdôvodňuje tým, že každá prax vyžaduje určitý typ sociálnych vzťahov. Napríklad basketbalový hráč nemôže hrať sám, školák nevyhnutne závisí od práce ostatných spolužiakov, huslista, ktorý hrá Beethovenovu skladbu, musí spolupracovať s celým orchestrom. V tomto kontexte sú cnosti tie formy dobra, v súvislosti s ktorými definujeme vzťahy k ľuďom, s ktorými zdieľame určité ciele a normy prináležiace praktickým činnostiam.

Zámerom A. MacIntyru je ďalej špecifikovať rolu cností vo vzťahu k inštitúciám: autor sa snaží ukázať, že praktické činnosti vyžadujú pre svoju existenciu inštitúcie, ale nemôžu sa s nimi zamieňať. Bez cností by podľa neho praktické činnosti neodolali korporčnému tlaku inštitúcií. Nevyhnutnosť existencie cností vo vzťahu k inštitúciám ilustruje na príklade moderného štátu.

V liberálnej spoločnosti sú cnosti privátnou záležitosťou individuí, pretože z liberálnej vízie vyplýva, že vládam neprináleží vnucovať morálne hľadisko. Inak

³ Napríklad maliar musí rešpektovať zásady maľby, šachista šachové pravidlá, žiak poriadok školy, hospodár techniku hospodárenia. Realizovať určitú prax znamená teda akceptovať autoritu príslušných noriem, ako aj nedokonalosť svojho vlastného výkonu.

vyjadrené, liberálna vláda nevyžaduje od svojich občanov angažovať sa v smere cnosti, čo znamená, že moderný štát rezignoval na rolu morálneho vychovávateľa.⁴ A. MacIntyre na príklade antickej a stredovekej spoločnosti naopak demonštruje, že cnosti by mala vyžadovať aj politická komunita, a to v záujme svojho zachovania a udržania. Z toho vyvodzuje záver, že skutočné dejiny praktických činností a s nimi zviazaných inštitúcií nemôžu existovať bez dejiny cností a nerestí ([1], 195).

A. MacIntyre stojí ďalej pred otázkou, či je pojem praxe dostatočným pozadím pre definovanie cnosti, teda či centrálny pojem cnosti stačí vyjadriť výlučne v termínoch praxe. Tvrdí, že nie, lebo každá ľudská cnosť presahuje praktické činnosti, vzhľadom na ktoré bola pôvodne definovaná. Obsah cnosti totiž závisí od hierarchizácie foriem dobra spojených s praktickými aktivitami, t. j. od ich usporiadania podľa poradia dôležitosti. Princíp hierarchizácie pritom A. MacIntyre identifikuje v pojme jednoty ľudského života ako života orientovaného určitým, vždy jedinečným cieľom. Bez orientujúceho životného cieľa je podľa neho morálna voľba vydaná napospas ľubovôli, keďže požiadavky jednotlivých praxí môžu byť nekompatibilné a navzájom konfliktné, čo bráni individuu v racionálnej voľbe.

Zámerom A. MacIntyra je tu ukázať, že konflikt nepramení len z nedostatkov individuálneho charakteru, ale aj z rozmanitosti ľudských praxí a s nimi zviazaných foriem dobra, ktoré sú navzájom nezlučiteľné.⁵

Miesto cností v ľudskom živote nie je teda v MacIntyrovej koncepcii vymedzené len rámcom praktických činností. Definícia cnosti by z tohto hľadiska zostala parciálna a nekompletná bez jej usúvzťažnenia s koncepciou života *vnímaného ako celok*: každému životu totiž prináleží jemu vlastná forma dobra a rola cností má spočívať v tom, aby napomáhali individuu realizovať práve tento typ jednoty, a nie iný. Z toho však pre autora vyplynula otázka, či sa dá racionálne zdôvodniť prístup, ktorý každý ľudský život vníma ako jednotu ([1], 203).

Existujú dva typy prekážok, ktoré tomu bránia. Sociálne prekážky - tie sú produktom modernity a vyplývajú z rozčlenenia ľudského života na početné segmenty, z ktorých každý sa riadi vlastnými normami správania (napr. separovanie práce od voľného času, privátnej sféry od verejnej, detstva a staroby od zvyšku života). Filozofické prekážky zasa pramenia podľa A. MacIntyra z dvoch odlišných tendencií, pričom s jednou sa stretávame v analytickej filozofii a s druhou v sociológii a existencializme. Prvá tendencia atomizuje komplexné ľudské činy a analyzuje ich tak, že ich redukuje na jednoduché komponenty, odmietajúc chápať ich ako súčasť väčšieho celku. Druhá tendencia oddeľuje individuum od jeho sociálnych rolí (ako je to v sartrovskom

⁴Tomuto MacIntyrovmu stanovisku oponuje S. Macedo, argumentujúc, že liberálna teória naopak môže poskytnúť priazlivú víziu liberálnej komunity a liberálnych cností, pričom zostáva verná svojim základným politickým presvedčeniam ([5], 247). Treba však podotknúť, že cnosti sa v tejto vízii chápu v ich úzkej koexistencii s rešpektom k právam.

⁵A. MacIntyre uvádza ako inštruktívny príklad konfliktov medzi jednotlivými praktickými činnosťami Gauguinov životný príbeh: je známe, že maliar riešil dilemu medzi požiadavkami rodinného života na jednej strane a umenia na strane druhej odchodom do Polynézie s cieľom venovať sa naplno umeniu ([1], 201).

existencializme alebo v sociológii R. Dahrendorfa), čo vtlačá ľudskému životu podobu série izolovaných epizód a postuluje akési rozštiepené *ja* zbavené vlastnej identity.

A. MacIntyre si všimol, že táto fisúra, vnesená moderným spôsobom myslenia a praxe, bráni tomu, aby sa individuum stalo nositeľom aristotelovských cností, keďže sa tu stratil rámec sociálnych vzťahov, na pozadí ktorých tieto cnosti fungovali ([1], 204 - 205). Jeho úmyslom je naproti tomu upozorniť na to, že život môže byť niečím viac než len sledom individuálnych činov a epizód. Predpokladom je však uchopenie cností ako charakteristík *jednotného života*, teda života, ktorý možno pochopiť a oceniť ako jeden celok. Na to mu slúži pojem *naratívny poriadok jednotlivého ľudského života* (a narrative order of a single human life) ([1], 187 a n.). 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. Každý z nás podľa neho chápe svoj život do určitej miery ako zdramatizované rozprávanie. Naratívne objasnenie života považuje tento autor za základný a podstatný spôsob či žáner charakteristiky ľudských činov ([1], 208).

Línia jeho uvažovania je nasledovná: Tomu, čo ľudia robia, porozumieme vtedy, ak pochopíme intencie ich správania, ako aj situovanosť tohto správania v sociálnom kontexte (ktorým môže byť napr. inštitúcia, prax a pod.). A. MacIntyre predpokladá, že vysvetliť momentálnu intenciu (short-term intention) môžeme iba z hľadiska dlhodobých zámerov (longer-term intentions) človeka ([1], 207 - 208). Zmysel tohto MacIntyrovho kroku - kde sa pojem narácie kladie ako organizujúci filozoficko-etický princíp - možno pochopiť cez optiku sokratovského kréda: "Skúmať život ľudských bytostí a kultúru kritickými a interpretačnými nástrojmi." ([6], 115) To znamená, že definovanie pojmu cnosti je tu zviazané s určitou formou sebaiinterpretácie a seba porozumenia, ktoré sa deje cez reflexiu seba samého a vlastných činov v naratívnom mode.

V tejto súvislosti môže vzniknúť otázka, do akej miery je forma narácie záväzná pre činy jednotlivca, a teda nakoľko ju možno akceptovať ako spôsob morálneho ospravedlnenia individuálneho života.⁶

Na obhajobu platnosti narácie možno uviesť, že v nej nejde o artikuláciu otázky "Čo mám robiť?", "Čo je mojou povinnosťou?", a tým o vysvetlenie motívov konkrétneho správania. Dôležitejšia je tu otázka významu narácie ako prostriedku na porozumenie životu z hľadiska jeho najvnútornejších intencií, ako aj jeho celkového smerovania na pozadí určitého život orientujúceho cieľa. Morálna dimenzia narácie sa odhaľuje práve v úsilí porozumieť sebe samému nielen ako aktérovi, ktorý príbeh sprostredkúva, ale zároveň ako *autorovi*, ktorý ho prežil, to znamená ktorý *je schopný uznať, že všetky rozhodnutia a činy z onoho príbehu idú na jeho vlastný účet.*

⁶Napr. podľa mienky M. Muránskeho, vyjadrenej v inom kontexte, problémom je práve "nezáväznosť rozprávania a jeho izolovanosť vo vzťahu ku konaniu" ([6], 30). Dodajme, že podobná námietka sa objavuje aj v súvislosti s metódou interpretácie (aj keď tu je autor príbehu oddelený od toho, kto interpretuje, teda od bádateľa). T. Sedová napr. upozorňuje, že interpretatívny prístup (kde kľúčovým konceptom je pojem aktéra, pôvodcu činnosti a jeho hodnôt, cieľov, presvedčení...) dovoľuje jeho predstaviteľom chápať individuálnu činnosť ako zmysluplnú na pozadí sociálneho kontextu významov. Nastoľuje však otázku, "či interpretácia nie je svojou najvlastnejšou povahou vyslovene arbitrárna..." ([7], 95)

A. MacIntyre v tejto súvislosti vyzdvihuje v pojme narácie dva podstatné aspekty. Po prvé, som *subjektom* histórie, ktorá je mojou vlastnou históriou, a nie históriou niekoho iného, teda 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?*, zvažovať diferencie medzi mojou verziou mojich činov a vašou, a naopak ([1], 218). Morálna dimenzia je takto v narácii implicitne prítomná.

Na kľúčovú otázku *V čom spočíva jednota ľudského života?* ponúka MacIntyrová vízia nasledujúcu odpoveď: Je to jednota narácie stelesnená v jednotlivom živote. Za zmysluplne prežitú individuálnu existenciu možno potom považovať len takú, ktorú možno zobrazit' formou príbehu. Ak nie som schopný naratívne reprodukovať svoj život vo formálnom rámci počiatku a konca, potom mu chýba tá pomyselná červená niť, ktorá zakladá jeho jednotu a vďaka ktorej má môj život *zmysel* či *význam*. Ak svoj život nemôžem objasniť podľa takej teleologickej schémy, potom zažívam pocit straty zmyslu života.

A. MacIntyre sa tu teda pohybuje na inej rovine uvažovania o etike, než je prístup známy od dôb Kanta, kde 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)

Aj pojem narácie (rovnako ako pojem praxe) využíva A. MacIntyre na to, aby ukázal, že morálka je tu kvôli niečomu a tým niečim je dobrý život, resp. že človek nemôže svoj život interpretovať inak ako hľadanie *dobra*. Pojem narácie mu potom slúži ako rámec, resp. *pozadie* na sformulovanie kompletnejšej definície cnosti, a to situovaním cností do vzťahu s dobrým životom. Cnosti v tomto kontexte definuje ako dispozície, ktoré umožňujú človeku nielen dosahovať dobro vlastné praktickým činnostiam, ale aj hľadať a pochopiť, čo je dobrý život ([1], 219).

Ani toto vymedzenie cností nepovažuje autor za postačujúce. Hľadanie dobra a uplatňovanie cností sa v intenciách jeho koncepcie nikdy nedeje len na úrovni izolovaného individuálneho života. Pre úspech individuálneho života je dôležité nielen to, aby mal nejaký singulárny *telos*, ale aj to, aby bol integrovaný do určitého sociálneho kontextu, t. j. aby sa individua chápali ako nositelia zvláštnej *sociálnej identity* ([1], 220).

Záverom A. MacIntyry je vysvetliť špecifikum morálneho života individua na pozadí jeho situovanosti do konkrétnych sociálnych väzieb a sociálnych rolí. Z jeho pohľadu neexistujú izolované, nesituované a sociálne neutrálne bytosti, ako to predkladajú racionalistické projekty morálky. 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 - hovorí A. MacIntyre. 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). Práve tento konkrétny, presne vymedzený sociálny kontext dáva individuálnemu životu jeho vlastné morálne špecifikum.

A. MacIntyre tu chce zdôrazniť, že 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). Tradícia žije v podobe historicky udržiavanej a do sociálneho kontextu vrastenej argumentácie o tých formách dobra, ktoré túto tradíciu konštituuju. Nejde len o to, že hľadanie individuálnych foriem dobra sa deje v kontexte definovanom tradíciou (alebo tradíciami), ktorej (ktorých) je individuálny život súčasťou, ale aj o to, že vnútri tradície prechádza sledovanie foriem dobra z jednej generácie na druhú.

Treba zdôrazniť, že A. MacIntyre rozlišuje medzi živou a neživou tradíciou: ak totiž tradícia nenesie v sebe kontinuitu *konfliktov* o formách dobra, tak degeneruje, resp. mizne. Príčinu tejto degenerácie vysvetľuje autor nedostatkom cností. Samotné cnosti totiž prispievajú k udržaniu a posilneniu tradícií a ich nedostatok, naopak, tradície oslabuje, príp. ničí. Napríklad nedostatok spravodlivosti, pravdovravnosti, odvahy alebo adekvátnych intelektuálnych cností narúša tradíciu, ako aj tie inštitúcie a praktické aktivity, ktoré svoj život odvodzujú z tradície, v ktorej sú vtelené ([1], 223).

A. MacIntyre sa tu však nestavia na stanovisko nekritického obdivovateľa antikvárných foriem tradícií; nenecháva sa zviesť konzervatívnymi politickými teoretikmi, ktorí, nasledujúc Burkeho, postavili tradíciu proti rozumu a stabilitu tradície proti konfliktu. Tradícia videná MacIntyrovou optikou musí v sebe nosiť konflikt, ak má byť živá, t. j. ak má v sebe integrovať súperiace koncepcie dobra. 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.

V MacIntyrovej etickej vízii je uznanie roly cností v ľudskom živote - tak v rovine individuálnej, ako aj sociálnej dimenzie - podstatné na to, aby tradície ostali živé. A. MacIntyre dokonca v tejto súvislosti hovorí o existencii *dotatočnej cnosti* (additional virtue) - spočívajúcej v uznaní zmyslu tradícií, ku ktorým patríme, resp. s ktorými sme konfrontovaní. Zmysel tradície sa tu manifestuje "v porozumení budúcim možnostiam, ktoré minulosť ešte len má urobiť prístupnými prítomnosti" ([1], 223).

Cnosti majú v tomto kontexte osobitý význam z hľadiska schopnosti morálneho subjektu posúdiť adekvátnosť maxim, ako aj možnosti aplikovať ich v konkrétnych situáciách. Akcent na prioritu cností pred pravidlami je v tejto etickej vízii podporený faktom, že morálna záväznosť sa tu nevnučuje imperatívnym spôsobom, ale naopak, ponecháva tu priestor pre praktický úsudok o tom, čo je v tej-ktorej situácii morálne náležité.

Možnosti a limity aristotelovskej tradície. A. MacIntyre sa v práci *After virtue* otvorene prihlasuje k aristotelovskej etickej tradícii.⁷ Napriek uvedomeniu si jej limitov

trvá na tom, že táto tradícia ostáva živá a že vychádzajúc z jej pojmového inštrumentária sa dá rozpracovať kompaktná teória cnosti.

Žiada sa teda vysvetliť, v čom je A. MacIntyre verný aristotelovskej tradícii a v čom sa od nej vzdáľuje. A. MacIntyre v prvom rade obhajuje Aristotelovu ideu, podľa ktorej sa cnosť vzťahuje na to, čo je predmetom dobrovoľného rozhodnutia človeka. Akceptuje tiež jeho dištinkciu medzi intelektuálnymi cnosťami a cnosťami charakteru, ako aj jeho štruktúru praktického usudzovania. V tomto kontexte pokladá v aristotelovskej koncepcii cnosti za dôležitý jednak prístup definujúci cnosti vo väzbe na neresti, a jednak akcent na význam morálneho úsudku v živote cnostného človeka.

Zároveň deklaruje svoju vernosť aristotelovskej koncepcii radosti (a to v opozícii k utilitarizmu). V jeho etickej vízii sa radosť viaže tak na interné, ako aj na externé formy dobra súvisiace s praktickými činnosťami. Aristotelovská inšpirácia tu rezonuje v idei postulujúcej radosť nie ako cieľ, na ktorý sa morálny subjekt úmyselne zameriava, ale ako sprievodný fenomén dokonalého výkonu, resp. úsilia o dokonalosť ([1], 197).

A. MacIntyre sa tiež prihlasuje k aristotelovskému spôsobu spojenia evaluácie a explikácie činov. Poukazuje na to, že cnosti stoja v pozadí vysvetlenia mnohých činov a že len veľmi málo vecí možno reálne vysvetliť bez odkazu na také cnosti v ľudskom živote, ako sú napr. spravodlivosť a nespravodlivosť, odvaha a zbabelosť.⁸ Odtiaľ podľa neho pramení neúspech väčšiny explikatívnych projektov modernej sociálnej vedy, založených na metodologickom kánone oddeľujúcom "fakty" od hodnotenia.

A. MacIntyre na druhej strane jasne deklaruje odlišnosť svojho stanoviska od Aristotela. Ukázali sme, že MacIntyrova koncepcia cnosti je teleologická. Tento autor však odmieta Aristotelovo zdôvodnenie dominantného cieľa ľudského života cez - vyjadrené jeho terminológiou - "metafyzickú biológiu" ([1], 1984, 148 a i.). Argumentuje, že presvedčivý výklad cnosti má byť teleologický, ale bez toho, aby vyžadoval vernosť aristotelovskej "metafyzickej biológii" ([1], 196).

A. MacIntyre teda neprijíma aristotelovskú ideu, v zmysle ktorej sledovanie špecifického cieľa (*telos*) je niečím, čo je ľudskému bytiu dané od prírody, a usiluje sa vymedziť obsah pojmu cnosti na pozadí situovania ľudského života do kontextu praktickej a sociálno-historickej dimenzie. Úskalie aristotelovskej etickej vízie však vidí v požiadavke viazať morálny život na politický rámec *polis*: ak totiž tento rámec zmizol, stráca sa i možnosť konštituovať etiku pre iný svet a zostať pritom aristotelikom.

Ďalšie ohraničenie aristotelovskej etickej vízie identifikuje A. MacIntyre v Aristotelovom (od Platóna adoptovanom) presvedčení o harmónii tak individuálnej duše, ako aj života v spoločenstve, rezultujúcom do odmietavého postoja ku konfliktom. A. MacIntyre naopak trvá na tom, že ľudská situácia je konfliktná a že naše ciele a účely rozpoznávame prostredníctvom konfliktu - "a niekedy len prostredníctvom konfliktu" ([1], 164).

⁷ Doplňme, že A. MacIntyre tu považuje myslenie T. Akvinského, resp. stredoveké myslenie vôbec za autentické pokračovanie tradície morálnej teórie a praxe vychádzajúcej z Aristotela ([1], 180).

⁸ Podľa A. MacIntyry pre aristotelika rovnako ako aj pre platonika "osud mesta alebo individua možno vysvetliť odvolaním sa na nespravodlivosť tyrana alebo na odvahu obrancov mesta" ([1], 199).

Kritiky MacIntyreovej koncepcie cnosti. Koncepcia cnosti tak, ako ju prezentoval A. MacIntyre vo svojej práci *After virtue*, nastolila mnoho otvorených otázok, ktoré sú dodnes predmetom diskusií. Kritiky zo strany takých autorít, ako sú Ch. Larmore, J. Habermas, J. Greisch a i., sa týkali napr. radikálne odmietavého postoja MacIntyry k osvietenskému projektu morálky, jeho negovania akejkoľvek univerzálnej racionality v mene obhajoby partikularizmu, ďalej jeho prehliadnutia elementov univerzality, resp. normativity vnútri aristotelovskej tradície samotnej atď. Na ilustráciu: Jednu z prvých kritik tejto práce podal americký morálny filozof J. B. Schneewind v r. 1982 v článku nazvanom *Cnosť, narácia a komunita. MacIntyre a morálka* [8]. Schneewindova kritika sa zameriava na tri ústredné problémy MacIntyreovej teórie: po prvé, na problém hodnoty činu z hľadiska narácie; po druhé, na vzťah individua a komunity a po tretie, na chápanie spoločného dobra a spoločne zdieľaných hodnôt.

V prvom rade podľa J. B. Schneewinda problémy vyvoláva MacIntyrova koncepcia inteligibility činov a rozhodnutí a jej vzťah k naratívne mu poriadku ľudského života. Schneewind považuje MacIntyrov predpoklad, že naše správanie môže byť zrozumiteľné, iba ak ho hodnotíme z pohľadu dlhodobej intencie (longest-term intention) subjektu, za chybný. Argumentuje, že samotný čin netreba vysvetľovať naráciou. Napr. ak povieme, že človek tancuje, vysvetlíť, čo tanec je, možno bez rozprávania príbehu, len cez opis tanca. Schneewind zastáva stanovisko, že činy možno vysvetliť plánmi subjektu, nádejami či črtami jeho charakteru, ale tieto faktory nie sú podľa neho ešte príbehom, aj keď môžu zahŕňať dlhodobú intenciu ([8], 659).

Ak je pojem narácie nevyhnutný na objasnenie ľudských činov a rozhodnutí, ako predpokladá A. MacIntyre, z toho by podľa Schneewinda vyplývalo, že každý jednotlivec je *povinný* žiť svoj život tak, aby bol schopný ho naratívne reprodukovať, t. j. aby v ňom videl zmysel. J. B. Schneewind vytýka A. MacIntyrovi, že naratívna jednota je v jeho chápaní *záväznou* formou ľudskej existencie, a nie niečím, o čo sa človek môže usilovať. Podľa Schneewinda naopak to, či chcem žiť svoj život tak, aby som v ňom našiel zmysel, závisí od subjektívnej voľby. Nemá ísť o vnútené kritérium kladené na individuálny život. Z tohto dôvodu naratívny poriadok jednotlivého života nemôže byť platformou pre morálne implikácie. Ak totiž tento pojem neplatí univerzálne (t. j. ak ho nemožno považovať za všeobecne záväzný), tak neposkytuje ani základ pre vymedzenie cnosti vo vzťahu k životu ako celku.

Druhá téma, ktorú považuje J. B. Schneewind za problémovú v MacIntyreovej koncepcii, sa týka vzťahu individua a jeho sociálnej identity. V intenciách MacIntyrovho uvažovania sa identita individua odvodzuje z konkrétnej spoločnosti, v ktorej je zakorenené a v ktorom sa odvíja jeho život. Cnosti sa potom chápu ako črty poskytujúce tomuto sociálno-historickému rámcu podporu. Schneewind však nechápe, ako to umožnilo MacIntyrovi vyvodiť, že cnosti sú vo vzťahu k pravidlám primárne.

Na toto tvrdenie nadväzuje tretia námietka, v zmysle ktorej A. MacIntyre neposkytuje jasnú koncepciu spoločného dobra a spoločne zdieľaných hodnôt. Problém je podľa Schneewinda v tom, že nemôžeme špecifikovať dôvody v prospech normatívnej prednosti mravnej tradície jednej sociálnej pospolitosti pred tradíciami ostatných pospolitostí, nevieme ani objasniť, akými normatívnymi zásadami disponujeme, aby sme mohli

oprávnené rozhodnúť medzi správnymi a chybnými koncepciami dobrého života.⁹

S MacIntyrovou etickou koncepciou sa podobne kriticky vyrovnáva aj E. Tugendhat v prednáške *Cnosti* [9]. Na rozdiel od A. MacIntyry nechápe cnosti ako primárne vo vzťahu k pravidlám, ale len ako doplnok morálky pravidiel, pretože podľa neho "kontraktualistická morálka tvorí nepochybne obsahové minimum každej morálky" ([9], 449).

E. Tugendhat formuluje proti MacIntyrovej koncepcii dve principiálne výhrady. Prvá súvisí s MacIntyrovou východiskovou tézou, podľa ktorej cnosti sú vo vzťahu k pravidlám primárne. Podľa Tugendhata sa táto téza zakladá na mylných predpokladoch, že historicky cnosti predchádzali pravidlá a že dobro sa chápalo funkčne (práve tak ako cnosti). E. Tugendhat ukazuje, že ak chápeme cnosť funkčne (teda ako dobrú na nejaký účel), vedie nás to k rôznym variujúcim zoznamom cností, čo môže vyústiť, podobne ako u A. MacIntyry v jeho historických analýzach, k domnienke o relativizme cností, resp. k dezorientácii, ktorú potom treba riešiť násilne novou definíciou cnosti ([9], 450). Podľa Tugendhata, naopak, charakterová vlastnosť je morálne dobrá, ak je z perspektívy tých, ktorí ju posudzujú, chvályhodná, teda ak je dobrá osebe. Pri definovaní toho, čo je cnosť, treba teda vychádzať z určitého morálneho princípu, pokiaľ možno univerzálneho, a neviazať výklad cností na vopred daný spoločensko-historický kontext.

Druhá výhrada E. Tugendhata sa týka toho, že A. MacIntyre sa orientuje iba na individualistickú etiku a nezohľadňuje politickú dimenziu modernej morálky. Morálka orientovaná primárne na pojem cnosti nie je podľa neho schopná posúdiť z morálneho hľadiska zákony štátu.

* * *

Napriek radu kritik nemožno prehliadnuť MacIntyrov inovatívny zámer odhaliť existenciálnu dôležitosť väzby medzi cnosťami a významovou štruktúrou individuálneho a sociálneho života; s tým súvisí aj úsilie dať pojmu cnosti nový obsah a presný význam. Na otázku, čo by chýbalo ľudskému bytiu bez cností, autor odpovedá, že človek by jednak zlyhával v úsilí o dokonalosť v praktických činnostiach a v rešpektovaní tých medziľudských vzťahov, ktoré sú na dosiahnutie dokonalosti nevyhnutné, a jednak by jeho život ako celok bol narušený a neúplný. To znamená nebol by tým životom, ktorý by mal jednotliviec uprednostňovať pri hľadaní najlepšej formy života pre seba. A. MacIntyre nás chce upozorniť, že aspekt morálnosti sa vynára nielen tam, kde sa dožadujeme záväznosti, ale aj tam, kde sa usilujeme porozumieť jednotlivému životu cez prizmu jeho najvnútornejších intencií a z hľadiska jeho zmyslu.

⁹A. MacIntyre túto námietku zohľadnil v reedícii svojej práce z r. 1984 (z ktorej sme tu vychádzali), a to v argumentácii na obhajobu životaschopnosti a produktívnosti aristotelovskej tradície.

LITERATÚRA

- [1] MACINTYRE, A.: *After virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana 1984.
- [2] MACINTYRE, A.: *Après la vertu. Etude de théorie morale*. Paris 1997.
- [3] NOVOSÁD, F.: "Súčasný liberalizmus: Dohodnúť sa o spravodlivosti." In: *O slobode a spravodlivosti. Liberalizmus dnes*. Bratislava 1993.
- [4] KUNA, M.: *Tradícia, Encyklopédia a Univerzita. Alasdair MacIntyre o význame tradície v úsilí o pravdu, jeho kritika liberalizmu a budúcnosť univerzity ako inštitúcie*. Dizertačná práca. Bratislava 2002.
- [5] MACEDO, S.: *Liberálne cnosti*. Bratislava 1995.
- [6] MURÁNSKY, M.: "Pulp Fiction zoči-voči tradičnej etike cnosti." In: *Slovo* 2002, č. 51 - 52.
- [7] SEDOVÁ, T.: *Úvod do filozofie sociálneho poznania*. Bratislava 2000.
- [8] SCHNEEWIND, J. B.: "Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and Morality." In: *The Journal of Philosophy* 1982 No 7.
- [9] TUGENDHAT, E.: "Cnosti." In: *Filosofický časopis* 1996 č. 3.

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

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