

„Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk“: etika ctností a její problémy

Jakub Jirsa

1. Etika ctností znovuoobjevena

Etika ctností je jednou z normativních oblastí současné etiky, tj. měla by poskytovat podklady pro *morální hodnocení* (ponechme zatím otevřené, čeho se hodnocení týká).¹ Jinými slovy, normativní etika předkládá *morální důvody* pro naše jednání, případně naopak proti nemorálnímu jednání. Zde pokládám za vhodné hovořit o třech hlavních *rodinách* etických teorií: konsekvencialismu, deontologických teoriích a právě etice ctností. Velmi povrchní a počáteční rozbor jednání může vést k základnímu rozkladu každého činu na jednajícího, jednání *per se* a důsledky jednání. Teorie patřící mezi konsekvencialistické, např. utilitarismus, zakládají hodnocení na důsledcích jednání a jako dobré hodnotí takové jednání, které v důsledku maximalizuje množství předem dané hodnoty. Deontologické teorie se soustředí na jednání a jeho principy. Jejich základní otázkou je, zda tato jednání či jejich principy odpovídají správným pravidlům a povinnostem. Fundamentem pro rodinu etických teorií, které označujeme jako etika ctností, je sám jednající. Ctnostný člověk je totiž sám měřítkem toho, jak bychom *měli* jednat. Podle etiky ctností bychom měli jednat tak, jak by v dané situaci jednal ctnostný člověk.

Ctnost je tedy taková vlastnost, která určuje jednání člověka, o kterém správně hovoříme jako o ctnostném. Etika ctností tedy na jedné straně už od Aristotela pracuje s obecně sdíleným přesvědčením o ctnosti, na straně druhé se snaží o hlubší výklad ctnosti, na které se toto sdílené přesvědčení zakládá, má-li být pravdivé. Zároveň tato vlastnost formuje naše vnímání, porozumění situaci, ve které jednáme. A v neposlední řadě ctnost určuje naše praktické rozhodování, jak bychom měli jednat. Díky ctnosti jsou také naše jednání doprovázena těmi náležitými pocity (ctnostný člověk se nemusí přemáhat, aby jednal ctnostně). Níže se podrobně věnuji všem těmto aspektům ctnosti. Nejdříve však stručně představím znovuoobjevení a vývoj etiky ctností ve dvacátém století.

¹ Za připomínky děkuji Chrisovi Cowleymu a Jakubovi Čapkovi.

Renesance etiky ctnostní v druhé polovině dvacátého století znamená snahu vyvarovat se problémů a omylů tehdejších hlavních etických teorií návratem k antice. Tento zájem o antické autory nacházíme u Elizabeth Anscombové, Alasdaira MacIntyry, Philipa Footové i Bernarda Williamse, kteří se výraznou měrou zasloužili o rozpracování konceptů, se kterými současná etika ctností pracuje. Mezi mnohými antickými filosofy, na které se etika ctností odvolává, má výjimečné místo Aristotelés.² Většina interpretů předpokládá, že jeho etika je ve srovnání s Platónem či stoiky méně zatížena metafyzikou. Ctnosti, o kterých Aristotelés pojednává, jsou - navzdory MacIntyrově interpretaci³ - považovány za víceméně srozumitelné pro moderního člověka. V neposlední řadě se většina jeho etických výkladů zdá (opět oproti Platónovi a stoikům) poměrně realistická.

Všechna tato kladná hodnocení Aristotela jsou značně problematická. Aristotelés patří mezi teoretiky přirozeného otroctví, ženy jsou pro něj druhořadé bytosti a nezajímá se o ctnosti, které jsou spojené se „soukromým“ životem v rámci rodiny či „domácnosti“. Moderní neo-aristotelikové, o kterých budu v následujícím přehledu pojednávat, na Aristotela navazují (i) odkazem na ctnostného jedince jako kritérium dobrého jednání, (ii) shodnými základy teorie jednání, (iii) tematizací obdobných kognitivních schopností, které slouží k *praktické* orientaci se v dané situaci, anebo (iv) obdobným přístupem k cíli lidského života.⁴

Naopak stoická etika ctností je dnes přiváděna k novému životu jen v několika málo případech.⁵ Důvodem jsou složité metafyzické předpoklady stoické etiky a její zaměření na výsostnou roli intelektuálních ctností, resp. moudrosti jakožto jediné relevantní intelektuální ctnosti. Nemusíme však přijmout stoické přesvědčení, že co se děje, se mělo stát, ani se

² Skvělou studii aristotelismu v současné etice ctností je Rapp, Ch., 2010 „Was heißt 'Aristotelismus' in der neueren Ethik?“, *Information Philosophie* 10, 2010, č. 1, s. 20-30; možné problémy spojené s přijímáním Aristotelovy etiky mapuje Simpson, P., „Contemporary virtue ethics and Aristotle“, *Review of Metaphysics* 45, 3, 1992, s. 503-524.

³ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti, OIKOYMENH*, přel. P. Sadílková, D. Hoffman, Praha 2004.

⁴ Rapp, Ch., „Was heißt 'Aristotelismus' in der neueren Ethik?“, c. d., s. 22. Nicméně Christof Rapp správně upozorňuje (s. 30), že Aristotelés nebyl žádným etikem ctností v moderním slova smyslu. Aristotelés se nesnažil o vymezení se proti konsekvencialismu či deontologickým teoriím. Jeho protivníci byli hédonisté Eudoxos a Aristippos na straně jedné a akademici Platón se Speusippem na straně druhé (k dědictví platónské etiky viz příspěvek Kamily Pacovské, s. 000 - 000).

⁵ Becker, L. C., *A New Stoicism*, Princeton University Press, Princeton 1998, předkládá možný pohled na současný vývoj stoicismu.

nemusíme snažit zaujmout božskou perspektivu samotného Dia, tak jak nám radí staří stoikové.⁶ Naopak vítaným přínosem stoické etiky je interpretace praktické rozumnosti, která zahrnuje rozšiřování našich obzorů a snahu vidět sami sebe z obecnější než egoistické perspektivy. Stejně tak stoikové vhodně upozorňují na ctnosti spojené s rolemi, které ve společnosti zastáváme.

Třetím historickým zdrojem současné etiky ctností je morální teorie Davida Huma.⁷ Zde moderní autoři užívají jak Humovu filosofickou metodu, kterou sám přirovnává k anatomii, tak jeho způsob hodnocení jednání na základě charakteru jednajícího. V Davidu Humovi nachází oporu metaetické úvahy, které se nechtějí vydat směrem aristotelského eudaimonismu, a postupují spíše sentimentalistickým směrem.⁸ Nicméně tento přístup nebude v následujícím příspěvku středem zájmu.

1.1 Objevitelé

Podívejme se nejprve na kontext, ve kterém se etika ctností znovu dostává do popředí filosofických diskusí. Tento mnohdy opomíjený výklad je podle mne nutný k náležitému pochopení smyslu etiky ctností a jejich hlavních tezí. Všichni tři „objevitelé“ etiky ctností, G. E. M. Anscombová, Philipa Footová a Alasdair MacIntyre vyrůstají v jedné filosofické tradici, i když MacIntyre píše svá díla o více než dvacet let později než Anscombová a Footová. Pro pochopení jejich objevitelské role je třeba připomenout dvě myšlenky, které ovládly etiku jakožto filosofickou disciplínu v první polovině dvacátého století.⁹ První myšlenkou byl Moorův *non-redukcionismus* představený v jeho *Principia Ethica* z roku 1903.¹⁰ Oproti předchozí utilitaristické tradici reprezentované Henry Sidgwickem Moore tvrdil, že dobro (to,

⁶ Kamtekar, R., „Ancient virtue ethics“, in: Russell, C. D. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 47.

⁷ Viz Jirsa, J., „David Hume: anatom lidské přirozenosti“, in: Jakub Čapek et al., *Přístupy k Etice II.*, Filosofia, Praha 2015, s. 35-75.

⁸ Slote, M., *Morals from Motives*, Oxford University Press, Oxford 2001, kap. 7.

⁹ Skvělým úvodem do této historické problematiky je Chappell, T., „Virtue ethics in the twentieth century“, in: Russell, C. D. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, c. d., s. 149-171. Následující dva odstavce v mnohém vychází z Chappellova objevného textu.

¹⁰ Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903.

co je předmětem etického zkoumání) není redukovatelné či převeditelné na prospěšnost, štěstí či slast. Morální pojmy jsou podle Moora nepřevoditelné na ne-morální pojmy a kdokoli se o to snaží, dopouští se tzv. „naturalistického omylu“. Samotná etika tak může být pouze reflexí našich intuic o pojmu dobra, anebo konceptuálním vyjasňováním jeho významu.

Druhou myšlenkou ovládající filosofickou etiku první poloviny dvacátého století je logický pozitivismus, ze kterého vychází tzv. expresivismus či emotivismus.¹¹ Podle logických pozitivistů je nepřekonatelný rozdíl mezi skutečností, fakty na straně jedné a hodnotami na straně druhé. Jelikož hodnoty nejsou fakta, o kterých vypovídají standardní propozice a soudy, jsou morální hodnocení (zdánlivé morální soudy typu „x je dobré“) vyjádřením našeho postoje či tužeb (odtud pojem expresivismus a emotivismus). Moorův problém s koncepcí dobra, které nezapadalo do přirozeného světa, byl Ayerem a Stevensonem rychle vyřešen: žádné morální vlastnosti ve skutečnosti neexistují a hodnotící soudy nic nevypovídají o hodnocené skutečnosti, naopak jsou to plně vyjádření postoje hodnotícího.¹² Důsledkem pozitivistických úvah je, že jako *morální* pravidlo může sloužit jakýkoli konzistentně uplatňovaný postoj vyjadřující souhlas či přitakání.

Klíčovým textem, který předznamenal zájem o etiku ctností (alespoň v anglosaském prostředí) je Anscombové článek „Modern Moral Philosophy“ z roku 1958.¹³ Anscombové nelze upřít zdravou drzost, se kterou se pouští do problematických charakteristik jednotlivých etických teorií, a zároveň načrtává vizi nově koncipované etické teorie. Anscombová předkládá tři teze: v tehdejší době nemá cenu dále spekulovat o etice, dokud nemáme adekvátní filosofii psychologie a psychologické poznatky, které by sloužily jako podklad pro etiku. Dále bychom měli upustit od užívání pojmů jako je závazek, povinnost a „musí“ či „mělo by se“ v etickém slova smyslu, jelikož se jedná o přežitky (residua) teorií, které již nejsou přijatelné.¹⁴ A konečně, mezi anglosaskými morálními filosofy od Henryho Sidgewicka do dané doby není žádný zásadní rozdíl.

¹¹ Více k tomuto metaetickému směru viz příspěvek Tomáše Hříbka, s. 000 – 000.

¹² Srov. zejm. Ayer, A. J., *Language, Truth, and Logic*, Gollancz, London 1936; Stevenson, C., “The Emotive Meaning of Ethical Terms,” *Mind* 46, 1936, s. 14–31; též, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven and London 1944.

¹³ Anscombe, G. E. M., „Modern Moral Philosophy“, *Philosophy*, 33, 1958, č. 124, s. 1-19.

¹⁴ Anscombová má na mysli teorie, ve kterých figuruje božský nebo zbožštěný zákonodárce, viz. Anscombe, G. E. M., „Modern Moral Philosophy“, c. d., s. 6. Je zřejmé, že se jedná o velmi provokativní teze, s ohledem na

Etika by podle Anscombové měla pracovat především s relevantními psychologickými poznatky, které nám umožní pochopit, co je ctnost, jakou roli hrají důvody v rámci motivace pro našeho jednání a podobně. Jak uvidíme, vždy když etika ctností překročí tuto hranici, kterou Anscombová vytyčila pro *všechny* smysluplné etické teorie, následuje oprávněná kritika (srov. oddíl 5.1. Ctnosti neexistují). Nicméně v souladu s výše představeným vývojem etiky v první polovině dvacátého století Anscombová zpochybňuje především způsob užívání etických pojmů. Lingvistická analýza, která zkoumá etické pojmy bez znalosti psychologie, lidské přirozenosti a dějin etiky, je podle ní zcela nepřijatelná.¹⁵

Ve stejném roce publikuje Philippa Footová texty, které obdobně radikálně kritizují expresivismus vycházející z logického pozitivismu a zdůrazňují studium vlastní povahy (přirozenosti) entity, o které jsou hodnotící soudy vypovídány.¹⁶ V textu „Moral Arguments“ Footová tvrdí, že konzistentnost není postačující vlastností, která by z „hodnotícího“ postoje mohla učinit morální pravidlo. Taková libovůle v ustanovení *morálních* pravidel omezená pouze vlastní konzistentností je podle Footové nesmyslná. Footová popírá nemožnost dosáhnout morálních závěrů na základě popisných premis, jedná se podle ní o unáhlený soud a náležitá analýza našeho užívání etických pojmů podle ní naopak jasně ukazuje jiným směrem, než kudy se vydává expresivismus.

V druhém textu „Moral Beliefs“ ze stejného roku pak již Footová rozborem pojmů jako je „hodnocení“, „hrdost“ či „strach“ ukazuje, že tento „jiný směr“ je v případě hodnocení lidské

etiku ctností jsou zajímavé především první dvě. Proč je nadále pochybné o etice uvažovat v intencích deontologie či utilitarianismu? Podle Anscombové deontologie nedokáže vyřešit problém popisu jednání, ze kterého by se měla odvodit posuzované pravidlo, a utilitarismus nedokáže náležitě vysvětlit, co míní hodnotou, jelikož samotný kontroverzní pojem „slasti“ podle ní žádné vysvětlení nepodává.

¹⁵ Jak mne správně upozornil Chris Cowley, zůstává otázkou, co přesně Anscombová myslí pod pojmem „psychologie“, níže uvidíme, že někteří kritici etiky ctností chápou Anscombové odkaz ryze ve smyslu psychologie jako akademické disciplíny mnohdy podepřené empirickými výzkumy (srov. 5.1. Ctnosti neexistují). Nicméně Anscombová mohla také myslet psychologii ve volnějším slova smyslu jako poznatky o psychice a psychologii, které lze získat například z beletrie; jako příklad tohoto užití psychologických poznatků může posloužit Foot, P., *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 89, 94-95.

¹⁶ Foot, P., „Moral Arguments“, *Mind*, 67, 1958, č. 268, s. 502-513; „Moral Beliefs“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S., 59, 1958-1959, s. 83-104, oba texty jsou přetištěny v Foot, P., *Virtue and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, New York 1978.

bytosti a jejího jednání vždy spojen s přirozeností člověka.¹⁷ Stejně jako Anscombová i Footová označuje ctnost za klíčový pojem etiky, kterému se však v moderní etice doposud nedostalo náležité pozornosti. Tradice plně pokračující v odkazu G. E. Moora na straně jedné a logického pozitivismu na straně druhé se snažila o jednoduchou, obecnou a ahistorickou povahu etického zkoumání. Anscombová a Footová naopak otevírají cestu etice, která uznává význam lidské přirozenosti, historického vývoje morálky a jejich jednotlivých pojmů. Zároveň jejich přístup předznamenává komplexnost a vzájemnou neredukovatelnost etických pojmů, hodnot a vzorců chování (tj. pluralismus hodnot).

Tento přístup plně rozvíjí Alasdair MacIntyre ve své knize *Ztráta ctnosti*.¹⁸ MacIntyre hovoří o „osvíceneckém projektu“, jehož součástí byla snaha založit etiku na rozumu a příkazech rozumu, aniž by bylo třeba odvolávat se na tradici, nebo na cíl lidského života (*telos*). Tento projekt však selhal a etické zkoumání, které se nemůže jednoduše vrátit zpět k před-osvícenecké době, visí ve vzduchoprázdnu.¹⁹ Důvodem nemožnosti návratu a současného vzduchoprázdna je nepřítomnost jakékoli obecně sdílené představy o dobrém lidském životě. Neosobnost a ahistoričnost dobových etických úvah jsou podle MacIntyry hlavní příčinou etické impotence tehdejší filosofie, která nedokáže představit věrohodné zdůvodnění morálních pravidel a hodnot. Pokud má být etika nejen teoretickou disciplínou, ale měla by mít i podstatný vztah k našemu jednání, podle MacIntyry musí být schopna osobního a historického přístupu. Osobní přístup zprostředkuje vztah k motivaci lidského jednání a náležitá historicita výkladu pak snazší pochopení dané etiky.

Etika ctnosti je tedy i krokem před lingvistický obrat, resp. zpochybňuje možnost eticky relevantní lingvistické analýzy bez ohledu na lidskou přirozenost. Dále zdůrazňuje historičnost a genealogii etických pojmů, které lze osvětlit spíše výkladem jejich vývoje, než přímou definicí. Etika ctností obrací zájem ke studiím partikulárních ctností a lidských povah. Etické bádání se tak stává komplexnějším, zaměřeným na konkrétní příklady a případy a ve výsledku otevírá i otázku smysluplnosti etické teorie jakožto teorie.

¹⁷ Zejm. Foot, P., „Moral Beliefs“, c. d., s. 91, 96-97.

¹⁸ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, c. d., první vydání 1981.

¹⁹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, c. d., s. 69-70, k neschopnosti soudobé filosofie na poli etiky viz s. 13.

2. Co je ctnost?

Etika ctnosti ctí Aristotelovo obecné přesvědčení, že příčiny jsou z epistemologického hlediska více ceněné či důležitější než důsledky.²⁰ Jelikož ctnostné jednání podle etiky ctnosti jistým způsobem pochází z ctnosti, můžeme ctnost označit za jeho příčinu, a tak by měla být předmětem zájmu více, než její důsledky (viz níže oddíl 4. Ctnostné jednání).

Co to znamená, když o někom řekneme, že je statečný? Anebo pokud někoho označíme za přátelského? A někoho jiného za štědrého, věrného či pečlivého?²¹ Osoba, o které takto hovoříme, jistě *koná* nebo *jedná* tak, že si takové označení zaslouží. Ctnost tedy vždy nějak souvisí s jednáním, aktivitou. Zároveň takové označení vyjadřuje o dané osobě cosi *trvalého*, nejedná se jen o pomíjivý popis, jako když řekneme, že „otec byl toho večera poněkud neklidný“. Pokud o někom řekneme, že je štědrý či statečný, myslíme tím, že daná ctnost je pro ni či pro něj *charakteristická*, že se důsledně projevuje v jednání, takže o dané osobě můžeme předpokládat, že bude jednat ctnostným způsobem. Z jiného úhlu pohledu lze říci, že ctnostný člověk je v jistém ohledu ve svém jednání spolehlivý. Nečestné jednání nás pak u čestného člověka nejen překvapí, ale většinou jde o situaci, kdy máme tendenci hledat zvláštní důvody, které dotýchnou či dotýčného k nečestnému jednání v tomto případě vedli (a pokud se jedná o skutečně čestného jedince, dospějeme buď ke změně názoru na dané jednání, anebo k situaci vykazující konflikt hodnot).

Ctnost se dále *vyvíjí*, daný charakterový rys posiluje, nebo oslabuje. V okolí si možná vzpomenete na příklady lidí, kteří se „naučili“ být uměření, nebo naopak se stali (například po získání dobře placeného zaměstnání) rozmařilými. Pokud se ctnost vyvíjí, resp. posiluje, děje se tak v ctnostném jednání samém. Štědrost nebo věrnost nelze „natrénovat“, ale lze tyto

²⁰ Viz. Aristotelés, *Metafyzika*, I.1-2.

²¹ Záměrně si vybírám takové ctnosti, které by v Aristotelově základním dělení patřily mezi tzv. mravní, resp. společenské, ctnosti, které jsou stavem naší duše spočívajícím ve „střednosti“ našich pocitů a jednání v dané oblasti, oproti ctnostem rozumovým. K tomuto dělení srov. Špinka, Š., „Blaženost smrtelných bytostí: Aristotelés“, in: Š. Špinka et. al., *Přístupy k Etice I*, Filosofia, Praha 2014, s. 11-45. K modernímu pojetí rozumových ctností viz např. Zagzebski, L., *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, New York 1996; DePaul, M., Zagzebski, L. (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, New York 2003, kap. 5, 6, 7 a 11. Psychologická terminologie pro kategorizaci ctnostní rozhodně není ustálena, proto si dovoluji tu volnost, že hovořím jak o charakterovém rysu, tak o vlastnosti, jak vyžaduje kontext.

vlastnosti utvářet odpovídajícím jednáním. Jelikož ctnost má vždy i inteligibilní aspekt, tímto posilováním zároveň více rozumíme sobě samému i tomu, co děláme.²²

Ctnost je takovým charakterovým rysem, který figuruje ve vysvětlení motivace pro dané jednání. Podle některých autorů je ctnost sama jedním z důvodů jednání, relevantních při výkladu či popisu jednání (tj. pokud se zeptám, proč dotyčný jednal tak a tak, odpovědí může být to, že je statečný).²³ Podle jiných pouze umožňuje najít dostatečné důvody například tím, že dotyčnému poskytne náležité pochopení situace, ve které se nachází.²⁴ Důležité je, že ctnost je „vnějším“ vysvětlením jednání, které užíváme, když například hovoříme o jednání někoho jiného, nebo zpětně reflektujeme své jednání (srov. níže oddíl 4. Ctnostné jednání). Skutečnost, že dané jednání je ctnostné, totiž sama o sobě není součástí motivace ctnostného jednajícího v následujícím smyslu: velkorysý či štědrý člověk neobdarovává chudáka, protože takové jednání je velkorysé nebo štědré. Důvodem jsou pro něj morálně relevantní skutečnosti, které v tu pravou chvíli náležitým způsobem nahlédne (dotyčný bližní je potřebný, on sám si může dar dovolit apod.).²⁵ Schopnost tohoto náležitého náhledu je součástí dané ctnosti.

Ctnost lze tedy prozatím chápat jako charakterovou vlastnost či rys, na jehož základě spolehlivě jednám v relevantní oblasti lidské činnosti. Důležité je doplnit, že takové jednání není automatismus. Nejde jen o návyk či dokonce vypěstování nějaké reflexe. Ctnostné jednání je jednání *na základě důvodů*, ctnostný člověk může podat vysvětlení pro své jednání.

²² Srov. podrobnější výklad v Annas, J., *Intelligent Virtue*, c. d., s. 39.

²³ Williams, B., „Acting as the Virtuous Person Does“, in R. Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*, Westview Press, London 1995, s. 13-23; Audi, R., „Acting From Virtue“, *Mind*, 104, 415, 1995, s. 449-471.

²⁴ McDowell, J., „Virtue and Reason“, *The Monist* 62, 1979, č. 3, s. 331-350, přetištěno v *týž, Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge Mass. a London 1998, s. 50-73, odkazují do této druhé, přetištěné verze.

²⁵ Domnívám se, že ctnosti jsou explicitní součástí motivace u dvou typů osob: (a) u těch, kteří se ctnostnými snaží stát a (b) u osob, kteří chtějí dosáhnout uznání okolí tím, že se snaží předstírat ctnostné jednání. První typ člověka může nahlédnout, že dané jednání by bylo statečné, jelikož statečný není, tak se mu do něj nechce, avšak protože by statečným chtěl být a statečnost je pro něj jistým vzorem a cílem, přiměje se ke statečnému jednání. Naopak druhý typ člověka může jednat na základě názoru, že dané jednání je statečné či velkorysé, protože dále předpokládá, že takové jednání se od něj očekává, anebo prostě očekává uznání a obdiv případného publika.

Jednání ctnostného člověka vždy doprovází *rozhodnutí*, není to tedy jen spontánní reakce na danou situaci.

Konečně je ctnost „flexibilní“ charakterový rys.²⁶ Daná ctnost se osvědčuje opakovaně a za různých okolností. Nikdo tedy nemůže být nazván například statečným, laskavým či spravedlivým na základě jednoho činu nebo dvou dnů, kdy takové skutky konal.²⁷ Stejně tak etika ctností zohledňuje různost možných projevů jedné ctnosti: člověk může být statečný v boji proti nepřátelům, ale také v boji s nemocí, nebo když se zastane slabých a potřebných proti silným a mocným.

Ctnost je také v některých variantách etiky ctností spojena se štěstím, *eudaimonií* či lidským dobrem. Ctnost je tím, díky čemu je náš život zaměřen dobrým směrem.²⁸ Ctnostný člověk tak sleduje cíle a zájmy, které vedou k tomu, co autoři nazývají dobrý život. Ten bývá mnohdy ztotožňován s lidským dobrem, v aristotelské terminologii *eudaimonií*.²⁹ „Eudaimonistické“ etické přístupy tedy tvrdí, že praktické uvažování nutně předpokládá nějaký konečný cíl lidského života, kterého chceme dosáhnout pro něj samotný a pro nic dalšího. Tento cíl je pak označován jako *eudaimonia*.

Zde se nedá etice ctnosti upřít jistá názorná přesvědčivost, když je čtenář vyzván, aby porovnal život, který je veden poctivostí a spravedlností, s životem, jehož ústředním krédem je nenasytné hromadění majetku a výhod bez jakéhokoli ohledu (přičemž nejde o samotné hromadění majetku, to je prostě jen jedna z mnoha lidských činností, kterou lze dělat ctnostně či hanebně). Tato přesvědčivost může být umocněna otázkou, k jakému z těchto životů by

²⁶ Anglická terminologie hovoří o „multi-track disposition“.

²⁷ Mohou existovat extrémní případy, na základě kterých bychom o někom správně řekli, že byl štědrý, anebo naopak zbabělý. V běžných situacích se však ctnost prokazuje opakovaně a v různých kontextech.

²⁸ Annas, J., *Intelligent Virtue*, c. d., s. 117.

²⁹ Názor, že *eudaimonia* je dobrý život, bývá mylně připisován Aristotelovi, oproti tomu správně Richard Kraut rozlišuje otázku po dobrém životě od otázky, co je *eudaimonia*, viz Kraut, R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton, 1989, s. 297.

čtenář – je-li rodičem – chtěl vychovat své dítě.³⁰ Etika ctnosti se zde snaží dostat snad i dnes sdílenému předpokladu, že dobrý člověk žije dobrý život.³¹

Ctnost je běžně vykládána jako *prospěšný* charakterový rys. Bez ctností se člověku nebude dobře dařit, řečeno anglosaskou terminologií takový člověk „nevzkvétá“ (angličtina užívá pojem „flourishing“ a sloveso „to flourish“).³² Když Philippa Footová tvrdí, že se člověku lépe daří, je-li velkorysý a spravedlivý, neznamena to, že nemůže nastat situace, kdy by si člověk velkorysým či spravedlivým jednáním ublížil. Taková situace představuje typické morální dilema. Etika ctností možnost morálních dilemat připouští a jedním dechem dodává, že na takto složité situace *nemá* jednoduché řešení právě proto, že žádné jednoduché řešení nemůže být pro takovou složitou situaci přiměřené a náležité.

Pokud chápeme ctnosti jako charakterové rysy, které přispívají k plnému rozkvětu (flourishing) lidské bytosti, pak můžeme odhalit vnitřní motivaci ctnostného jednání. Anscombová i Footová předpokládají, že každý má důvod činit to, co je v jeho vlastním zájmu. Ctnosti jsou tedy spojeny s lidskou výtečností a dokonalostí. Pokud ctnosti zajišťují náš rozkvět, resp. zajišťují naše dobro, pak dává smysl nejen jednat ctnostně, ale především *snažit se být ctnostný*.³³ Alasdair MacIntyre zde navazuje přímo na Aristotela, když tvrdí, že ctnosti jsou charakterové rysy či dispozice, které určují naše jednání. Lidé mají podle MacIntyry své „dílo“, takové jednání a způsob žití, který jim je vlastní. Díky své koncepci bytostně lidskému způsobu života může MacIntyre představit normativní etiku, která nemusí překlenovat vzdálenost mezi skutečností na straně jedné a hodnotami na straně druhé.³⁴

³⁰ Ačkoli zde jde spíše o příklad než argument, připomenutí základních principů výchovy má vlastní argumentační sílu, protože odkazuje na sdílenou praxi, kterou chápeme jako konstitutivní při morální výchově a etickém uvažování. Srov. Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., s. 175-6, která připomíná, že se děti snažíme vychovat nikoli ke svému vlastnímu prospěchu, ale protože jsme přesvědčeni, že když budou spravedlivé, čestné a přátelské, povedou dobrý život a bude se jim dobře dařit.

³¹ Srov. Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, Abingdon 2006, s. 5.

³² Srov. Foot, P., „Virtue and Vices“ in, táž, *Virtue and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, New York 1978, s. 1-17.

³³ K tomuto rozboru viz Trianosky, G., „What is Virtue Ethics All About?“, *American Philosophical Quarterly* 27, 1990, č. 4, s. 339-340.

³⁴ Srov. oddíl 1.1 Objevitelé výše.

Ctnost je podle něj lidská vlastnost získaná během lidského života, která nám umožňuje dosáhnout dober v jednotlivých lidských činnostech, při kterých je nutná spolupráce s druhými.³⁵ Tyto činnosti mají cíl, ke kterému směřují, a který jim dává potřebnou jednotu. Ctnosti pak mají svůj smysl právě v rámci tohoto smysluplného celku. Tento celek není podle MacIntyreho neosobní, ale vždy nadosobní: žít dobrý život mohu vždy jen ve společnosti a koncept dobrého života je vždy *sdílený* s ostatními. „Činnost“ je společenská aktivita, která svým aktérům umožňuje získat dobra, jež jsou dané aktivitě vlastní. Získáváním těchto dober se aktéři stávají vynikající či zdatní v dané činnosti, tím se také systematici rozvíjí porozumění dané činnosti.

MacIntyreho svoji pozici vysvětluje na příkladu dětí hrajících šachy, kdy vítěz vždy dostane za výhru odměnu. Pokud hrají šachy kvůli odměně (tj. dobru, které je vnější dané činnosti), pak je racionální, aby například podváděli, pokud tak dosáhnou vítězství a s ním spojené odměny. Pokud však děti začnou hrát šachy pro hru samotnou, tj. pro její vlastní dobra (taktika, odvaha, napětí), pak podvádění nemá smysl, protože činnosti vlastní dobra nelze získat podvodem, ale jen dokonalostí v činnosti samé. Člověk však není jen souhrnem svých činností. MacIntyre proto dodává, že ctnosti jsou nejen vlastnosti, které nám umožňují získávat dobra vlastní činností, které děláme, ale které podporují naše snahy o dosažení dobra, pomáhají nám překonat nástrahy a pokušení, pomáhají nám poznat nás samé a naše lidské dobro.³⁶

Stejně jako u Aristotela má ctnost v moderních teoriích jak kognitivní, tak emocionální aspekt. Ctnostný jedinec *ví*, jak má jednat, a zároveň mu takové jednání není nepříjemné. John McDowell asi nejzřetelněji ukazuje, jak propojení těchto dvou aspektů překračuje Humovu hrubou dichotomii mezi rozumem na straně jedné a vášněmi či emocemi na straně druhé.³⁷ Ctnostný člověk je podle McDowella dostatečně vnímavý či citlivý vůči tomu, jaké jednání je v dané situaci odpovídající. Tato citlivost či vnímavost podle něj zakládá nejen náležité poznání o správném jednání, ale i samotné jednání:

Tato vnímavost plně zaručuje dané jednání. Nicméně pojem ctnosti je právě pojmem stavu, který plně zaručuje jednání, ve kterém se tato ctnost

³⁵ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, c. d., s. 220, 224.

³⁶ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, c. d., s. 255-256.

³⁷ Zejm. McDowell, J., „Virtue and Reason“, c. d.

prokazuje. Protože tuto vysvětlující roli plní vnímavost, ukazuje se, že ctnost je tato vnímavost.³⁸

Obecně řečeno, podle McDowella je ctnost schopnost rozpoznat, jaké jednání je v danou situaci správné, a na základě tohoto poznání zároveň jednat.

O neřesti jakožto protějšku ctnosti není příliš mnoho literatury. V rámci nynějšího přehledu je nutné zmínit pouze jistou asymetrii mezi neřestí a ctností. Ctnost je kladným rysem, který v sobě navíc obsahuje tendenci ke zlepšování (tj. dostát nárokům ctnosti). Neřest se samozřejmě může také prohlubovat, avšak je zde zásadní strukturální rozdíl: oproti ctnosti jde při prohlubování neřesti vždy o reakce na bezprostřední podněty (např. vyhnout se bolesti, zapůsobit na ostatní apod.), ve kterých není žádný nárok či zacílení ke vzdálenějšímu cíli. Neřest je chápána spíše jako selhání, než jako protipól ctnosti.³⁹ Proto také nelze etiku ctnosti považovat rovnou i za filosofii neřesti. Ta totiž není jen negativním převrácením výpovědí o ctnosti.

3. Ctnosti a lidská přirozenost (otázka naturalismu)

Naturalismus není nedílnou součástí etiky ctností. Antické etiky ctností byly naturalistické v tom slova smyslu, že hlavním bodem jejich argumentace byla lidská přirozenost (*fysis*). Moderní neo-aristotelské etiky ctností jsou v podobně vágním slova smyslu naturalistické. Výjimkou z tohoto naturalistického hlavního proudu etiky ctností jsou dnes především různé varianty křesťanské etiky ctností.⁴⁰ Pokud za jediný naturalismus považujeme například přístup vlastní fyzice či chemii, pak etika ctnost není naturalistická. Pokud však z vědy nevyloučíme biologii a etologii, pak se etika ctností ukazuje, jako možný *naturalistický* přístup odpovídající moderním vědeckým poznatkům o člověku jakožto jednomu přírodním, živočišnému druhu.⁴¹

³⁸ McDowell, J., „Virtue and Reason“, c. d., s. 52.

³⁹ Viz např. Annas, J., *Intelligent Virtue*, c. d., s. 102-104. K neřesti viz Shklar, J., *Ordinary Vices*, Belknap Press, Harvard 1984; Taylor, G., *Deadly Vices*, Oxford University Press, New York 2006.

⁴⁰ V českém prostředí viz Guardini, R., *Ctnosti*, přel., D. Pohůnková, Triáda, Praha 2015.

⁴¹ Annas, J., „Virtue ethics: What Kind of Naturalism“, c. d., s. 1-3; srov. postup Rosalind Hursthouse v *On Virtue Ethics*, c. d., s. 218-219.

Philipa Footová i Rosalind Hursthouseová, které představují dvě významné teorie současné etiky ctností, se obě hlásí k neo-aristotelské verzi etiky ctností a spolu s ní i k jisté formě naturalismu. Obecný postup jejich aristotelizujícího výkladu je shodný: ctnosti zajišťují dobrý život a dobrý život znamená plný rozvoj lidské přirozenosti, který mohou zajistit jen a pouze ctnosti. Při zkoumání lidského druhu, které reflektuje na výsledky biologických, psychologických a etologických zkoumání, Hursthouseová poukazuje na vzorce chování, které označujeme za „dobré“ a z nich tvoří svoji koncepci dobrého života.⁴² Etické hodnocení je pak podle ní analogické etologickému hodnocení daného jedince jakožto zdravého a plně vyvinutého zástupce daného živočišného druhu.

Už Anscombová hovoří o ctnosti jakožto měřítku jednání analogicky s ryze naturalistickým měřítkem pro biologickou vlastnost našeho druhu. Když říkáme, že člověk má třicet dva zubů, nejde o skutečný počet zubů každého z nás, ani o průměrný počet zubů všech lidí. Je to počet, který má člověk *jakožto zástupce druhu*. Stejně tak máme podle Anscombové uvažovat o ctnosti: pokud vezmeme v úvahu skutečnost, že se člověk ve svém jednání rozhoduje a přemýšlí, pak můžeme v různých situacích určit jisté charakterové rysy, které jsou zde měřítkem – nikoli partikulárně pro každého jednajícího zvlášť, ani v průměru všech jednajících:

lidský druh, chápeme-li jej nikoli jen biologicky, ale s ohledem na myšlení a rozhodování v určitých oblastech jeho života ..., „má“ takové a takové ctnosti: a tak zcela ctnostný „člověk“ je v tomto ohledu „měřítkem“ stejně jako je měřítkem například člověk s úplným chrupem.⁴³

Podle Footové jsou morální nedostatky analogické přirozeným nedostatkům, které konstatujeme například u špatně vyvinutých živočichů nebo rostlin. Morální přednosti,

⁴² Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., kap. 9. S odkazem na oddíl 1.1 Objevitelé je dobré upozornit na vztah etického naturalismu a filosofie jazyka, která je v etice ctnostní překvapivě stále přítomná: „V rámci etiky ctností by etický naturalismus chtěl vystihnout myšlenku Anscombové a Footové, že když hovoříme o morálně dobrých lidech, nezačínáme najednou používat pojem ‚dobrý‘ v naprosto novém ‚morálním‘ nebo ‚hodnotícím‘ slova smyslu.“

⁴³ Anscombe, G. E. M., „Modern Moral Philosophy“, c. d., s. 14.

ctnosti, pak můžeme podle Footové charakterizovat jako přirozené přednosti lidské bytosti analogicky k přirozeným přednostem různých živočichů či rostlin.⁴⁴

Rozum, který člověku umožňuje reflektovat jeho jednání a jednat na základě důvodů, je přirozenou součástí biologické výbavy lidského druhu. Rozum nás tak nevyděluje ze zbytku přirozeného světa, ale pouze umožňuje odhalit další charakterové rysy (Hursthouseová hovoří o „traits“), které můžeme považovat za ctnosti.⁴⁵ Jelikož jsme podle Hursthouseové sociální tvorové, hodnotíme sami sebe vzhledem k několika základním cílům: vlastní přežití, pokračování našeho druhu, absence bolesti a přítomnosti lidsky specifické radosti, a fungování naší pospolitosti.⁴⁶ Díky našemu rozumu jsou tyto čtyři cíle vždy podrobeny náležité reflexi a naše jednání je jednáním na základě důvodů. Proto je podle Hursthouseové hodnocení nás samých o tolik složitější než hodnocení jiných živých tvorů. Naturalismus podle Hursthouseové neznamena, že můžeme jednou pro vždy vymežit, že to a to jednání *musí* být správné, *protože* jsme zástupci *homo sapiens*:

Způsob života, který je nám vlastní a odlišuje nás od všech ostatních živých tvorů, je rozumný způsob života. „Rozumný způsob“ je pak takový, který můžeme správně považovat za dobrý, za takový, pro který máme důvod.⁴⁷

Skutečnost, že takový život je nám přirozený či vlastní, neznamena, že tak všichni nebo dokonce většina z nás žije. Jelikož je tento přístup Rosalind Hursthouseové dostatečně obecný, umožňuje i v rámci naturalistické teorie dostatečnou variabilitu různých životních stylů, takže nemůže být nařčen z dogmatismu ohledně specifické podoby správného života.⁴⁸

Julia Annasová rozlišuje dva možné scénáře vztahu mezi výše uvedenými základními cíli, vzhledem ke kterým hodnotíme lidský život, a rozumem.⁴⁹ Ve slabší verzi výše uvedené cíle vyplývající ze skutečnosti, že jsme sociální živočichové, a kladou pevné mantinely naší

⁴⁴ Foot, P., *Natural Goodness*, c. d., s. 39 - 43.

⁴⁵ Viz Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., kap. 10, zvláště stránky 221-223.

⁴⁶ Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., kap. 10, srov. shrnutí v Annas, J., „Virtue ethics: What Kind of Naturalism“, c. d., s. 14-15.

⁴⁷ Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., s. 222.

⁴⁸ Srov. Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., s. 116.

⁴⁹ Annas, J., „Virtue ethics: What Kind of Naturalism“, c. d., s. 17.

rozumnosti. V této slabší verzi můžeme vysvětlit nejen to, že vše, co odporuje výše zmíněným cílům, nebude nikdy lidmi přijato jako vhodný způsob života, ale také proč jisté způsoby života, které by bylo možné lidem vnutit, *nebudou ty správné*. Důvodem pro jejich odmítnutí může prostě být, že by takový život nepřispíval či nevytvářel podmínky k plnému rozvoji lidského jedince. Naopak v silnější verzi pak může rozumnost přetvářet *celý* náš způsob života bez ohledu na jeho mnohé biologické aspekty.

Co tento rozdíl sleduje? Nakolik správně rozumím Annasové, tak se snaží o vyrovnání se s jedním typem problémů klasického Aristotelského naturalismu. Lidský jedinec, který je například postižený, žije ve špatné společnosti nebo je jen velmi ošklivý, může v rámci etiky, která pracuje se slabou podobou vztahu mezi rozumem a přirozeností sociálního živočicha, jen stěží dosáhnout plného rozkvětu. Naopak podle silné verze vztahu není žádný aspekt našeho rozkvětu mimo dosah a vliv naší rozumnosti, takže nezáleží na tom, *jaké* možnosti se mi nabízí (zda jsem například zdravý či nemocný, žiji krátce nebo dlouze), ale v ohledu na můj dobrý život záleží jen a pouze na tom, nakolik rozumně nakládám s možnostmi, které právě mám (ať už jsem zdravý, nemocný, bohatý či chudý).⁵⁰

Jak Hursthouseová, tak Footová odmítají, že by etické pojmy dávaly smysl bez odkazu k přirozenosti věci, o které jsou vypovídány.⁵¹ Úvahy o lidské přirozenosti tak osvětlují vztah našeho života k *eudaimonii*, o které jsme hovořili výše. Tento cíl je totiž moderní etikou ctností charakterizován nejen jako dobrý život, ale i jako „naplnění lidského života“. Obsah tohoto konceptu pak mohou osvětlit právě úvahy o naší společenskosti, schopnosti věřit ostatním či rozumnosti.⁵² Tyto úvahy mohou mít dvojí podobu: jak Nussbaumová či Annasová v bezprostředně citovaných dílech předvádí pozitivní způsob uvažování, který ukazuje možný rozkvět („flourishing“) přirozených vlastností člověka. Tento způsob

⁵⁰ Annas, J., „Virtue ethics: What Kind of Naturalism“, c. d., s. 26-27. Zde se Annasové výklad blíží stoickému spíše než aristotelskému pojetí ctnosti.

⁵¹ Tento přístup také odvrací možnou námitku, že se moderní etika ctností snaží vymezit cíl lidského života pomocí ctností, místo aby nejprve obhájila cíl lidského života a následně ukázala, jaké ctnosti jsou k jeho dosažení potřeba, jak to činí například Aristotelés, viz Simpson, P., „Contemporary virtue ethics and Aristotle“, c. d., s. 508.

⁵² Viz např. Nussbaum, M. C., „Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics“, in: J. E. J. Altham - R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 86-131.

uvažování je *prima facie* jednoduchý a intuitivní, avšak potýká se vždy jak s možnou námitkou arbitrárnosti, tak se vztahem k výkladům lidského jednání a vlastností, které nabízí například evoluční psychologie. Oproti tomu přístup Anscombové a MacIntyry, kteří se snaží hodnotu ctností ukázat na základě lidské *nedokonalosti*, zůstává v současné etice ctností (a etické teorii obecně) poměrně osamoceny.⁵³ Jejich výklad identifikuje ctnosti a morální závazky jako způsob, kterým se ve snaze žít dobrý život, vyrovnáváme s naší nedokonalostí a omezeností.⁵⁴

4. Ctnostné jednání

Výše jsem uvedl, že ctnostné jednání je jednání na základě důvodů a nikoli třeba naučený automatismus (odd. 2. Co je ctnost?). Ctnostný člověk rozumí tomu, co dělá a proč to dělá. Tímto prokazuje *praktickou inteligenci* či *rozumnost*, jak se nejčastěji překládá Aristotelem užívaný pojem *frónésis*, který je vzorem této kognitivní schopnosti. Ctnostný člověk není jen naučen správně jednat jako poslušné dítě. Podstatné je, že ctnostný člověk nejedná jen v souladu s ctností, či podle ctnosti, ale *na základě* ctnosti. Takový člověk je schopný vlastního uvažování a rozhodování, jak bude jednat. Zároveň je dotýčný schopen uvažovat o samotném konceptu ctnosti. Julia Annasová uvádí jako příklad mladého muže, který vyrůstá ve společnosti, jež za vzor statečnosti považuje vojáky. Nicméně i on může

⁵³ Anscombe, G. E. M., „On Promising and Its Justice, and Whether It Needs be Respected In Foro Interno“, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 3, 7/8, 1969, s. 73-74; MacIntyre, A., *Dependent Rational Animals - Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999. Pro úplnost dodejme, že MacIntyre s Anscombové textem nepracuje.

⁵⁴ Velmi zajímavým způsobem se s otázkou naturalismu vyrovnává Alasdair MacIntyre ve *Ztrátě ctnosti*. Odvození ctnosti od konceptu činnosti mu umožňuje tvrdit, že nepotřebuje aristotelskou „metafyzickou biologii“ (srov. s. 76-77, 175, 192-3), ale postačí si s výkladem o lidském díle (*ergon*), který zachovává možnost teleologického a normativního výkladu. Ponechme stranou skeptické úvahy, co zbyde z aristotelského výkladu bez aristotelské metafyziky. Sám MacIntyre tuto svoji pozici revidoval pár let po vydání *Ztráty ctností*, kdy začal zastávat *de facto* tomistické nauky o lidském jednání, jehož teologie je zakotvena v metafyzickém základu lidské bytosti, viz *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, kap. 10, srov. *After Virtue*, 3. vyd., University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007, s. xi). Nicméně MacIntyre je i nadále přesvědčen, že etiku představenou ve *Ztrátě ctnosti* lze obhájit bez metafyzických zkoumání a zejména bez metafyzikou zatíženého aristotelského konceptu lidské přirozenosti.

během svého morálního vývoje dospět do situace, kdy nahlédne, že *stejně tak* může nazvat statečným i toho, kdo vzdoruje těžké nemoci, anebo se zastává šikanovaného.⁵⁵

Již od Aristotela není ctnostné jednání jen jednání na základě správných důvodů, ale i jednání doprovázené těmi správnými pocity. Aristoteles hovoří o rozdílu mezi ctnostným jedincem a člověkem, který má „jen“ silnou vůli. Člověk se silnou vůlí sice jedná navenek stejně jako ten ctnostný, avšak musí překonávat různá vnitřní duševní hnutí, tj. do ctnostného jednání se takzvaně nutí.⁵⁶ Je-li tedy ctnost niterným charakterovým rysem, pak jsme na situace, ve kterých se ctnost uplatňuje, připraveni tak, že ctnostné jednání neprožíváme jako nepříjemné. Podobně jako dítě může na hodinách houslí trpět, zatímco od jisté úrovně si již hru užívá. To však nutně neznamená, že je ctnostné jednání od určitého okamžiku vždy snadné. Houslový virtuos také nehraje snadné skladby, ale hraje obtížné skladby s jistou lehkostí, která však nenahrazuje brilantnost. Stejně tak ctnostný člověk prochází složitou situací ctnostně lépe a lehčeji než člověk, jehož ctnosti nejsou tak pevné a vyvinuté, avšak vždy s náležitým pochopením složitosti a vážnosti dané situace.

Julia Annasová připomíná, že když začneme uvažovat o ctnostech, již vždy nějak ctností jsme.⁵⁷ Naše tázání nezačínáme jako *tabula rasa* bez jakýchkoli charakterových rysů. Když tedy hovoříme o výchově či vývoji ctností, je třeba zohlednit nutnou pluralitu přístupů, jelikož nikdo není zcela bez charakterových vlastností a není pravděpodobné, že by se dvě osoby ve své charakterové výbavě zcela shodovaly. Jelikož etika ctností předkládá porozumění morálnímu hodnocení, které bere v úvahu charakter jednajícího, musí prostě na tento charakter vždy brát zřetel.

Jedna ze základních námitek proti etice ctností byla a je, že nedokáže poskytnout žádná pravidla pro správné jednání. Rosalind Hursthouseová se této námitce pokusila čelit interpretací ctnostného jednání, podle které:

⁵⁵ Annas, J., „Virtue Ethics“, s. 517-518.

⁵⁶ Aristotelés, *Etika Nikomachova*, I.13, 1102b11-28; srov. Annas, J., *Intelligent Virtue*, c. d., s. 67, táž, „Virtue Ethics“, c. d., s. 516-517; Audi, R., „Acting From Virtue“, c. d., s. 450-451.

⁵⁷ Annas, J., *Intelligent Virtue*, c. d., s. 10, 21.

dané jednání je správné pokud a pouze pokud by tak v daných podmínkách typicky (v souladu se svým charakterem) jednal ctnostný člověk.⁵⁸

Toto obecné pravidlo nabývá konkrétnějších podob podle dané situace, takže jednotlivá pravidla mají podobu odpovídající konkrétní ctnosti, např. „buď shovívavý“ nebo „buď čestný“. Tato pravidla nás mají v danou situaci vést k jednání určitým způsobem, který je ve výzvě obsažen. Ale jak můžeme vědět, co je v daný okamžik čestné, nebo statečné? Pokud mají tyto otázky naznačit slabinu výše uvedeného pravidla, je ale třeba upozornit, že obdobnému problému čelí i další rodiny etických teorií. Utilitaristé musí vysvětlit, jaké důsledky jsou dobré a proč, případně proč zrovna štěstí, slast či „utility“ je určující hodnotou. Deontologie musí také poskytnout náležité odůvodnění, jaká pravidla jsou správná a proč je například zobecnitelnost morálně relevantní.⁵⁹

Jak bylo výše řečeno, nikdo, kdo uvažuje o tom, co je ctnostné, nezačíná takové uvažování od nuly. Stávání se ctnostným je vývoj, jehož součástí je naše výchova a zkušenost z dosavadního života. Proto výše zmíněná pravidla ctnosti vždy odkazují ke konkrétnímu obsahu, který je určován ideálem ctnostného člověka.⁶⁰ Každá ctnost tak s sebou přináší pravidlo jednání: jednej čestně, jednej spravedlivě, jednej ohleduplně (a analogicky také zákaz např. nespravedlivého jednání). Ctnostný jedinec už o těchto pravidlech ani neuvažuje. V ctnostném charakteru jsou tato pravidla výchovou a zkušeností *internalizována*, takže se ctnostný člověk rozhoduje, aniž by si musel pravidlo uvědomovat.⁶¹

Etika ctností tedy poskytuje jistá pravidla jednání, i když ta mají daleko k jakémukoli jednoznačnému postupu, pomocí kterého bychom se mohli rozhodnout, zda je naše jednání

⁵⁸ Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., s. 79.

⁵⁹ Hursthouse, R., „Normative Virtue Ethics“, in: Crisp, R. (ed.), *How Should One Live*, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 21.

⁶⁰ Zároveň tedy platí, že tato pravidla jsou vždy vztažena ke konkrétní osobě a situaci. Srov. poznámku Johna McDowella, „Virtue and Reason“, c. d., s. 73: „Pokud by bylo možné na otázku ‚Jak správně žít?‘ přímo odpovědět v univerzálních pojmech, koncept ctnosti by měl v etice jen druhořadé místo.“ Teorie ctností je jednou z hlavních etických rodin právě proto, že nejsou možné univerzální odpovědi, které by zároveň měly relevantní obsah.

⁶¹ Srov. Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., s. 36-39; Annas, J., „Applying Virtue to Ethics“, s. 7-8.

správné či nikoli.⁶² Podle Julie Annasové nebo Rosalind Hurshouseové toto však není nedostatek nýbrž právě výhoda teorie ctností.⁶³ Morální pravidla podle nich mnohou svádět k chápání morálky jako souboru odosobněných pravidel, který se nápadně podobá návodu na dobrý život po vzoru návodu na sestavení nábytku z IKEA. Jednání a rozhodování je podle těchto autorek bytostně *mé* jednání a rozhodování. Zde autorky neupozorňují jen na otázku odpovědnosti, ale také na skutečnost, že jednání a rozhodování *vypovídá* o mém charakteru.

Podle Julie Annasové je ctnostné jednání založené v praktické rozumnosti, kterou lze vysvětlit pomocí analogie s uměním či řemeslem, resp. vykonáváním umělecké či řemeslné činnosti.⁶⁴ Toto přirovnání nám umožňuje lépe pochopit dva rysy spojené s ctností: ctnosti získáváme tím, že se danému jednání musíme *naučit*, a ctnosti s sebou podle Annasové přináší také *snahu* dostát nárokům dané ctnosti.

Dobry řemeslník či umělec jistě musí mít nějaké přirozené vlohy nebo dokonce nadání, ale rozhodující část se musí vždy naučit. Řemeslo si musí osvojit a rozumět mu. To neznamena, že tupě kopíruje pohyby či komplexnější jednání mistra. Ať už truhlář, nebo malíř, zvládnutí dané odbornosti znamená porozumění a schopnost vlastního výkonu v dané oblasti. I když bych se naučil cákat barvu na plátno stejnými pohyby jako Pollock, nebude ze mne světový umělec. Osvojení si daného umění totiž předpokládá odůvodněné jednání. Dokážu vyložit *proč*, z jakého důvodu činím to, co činím.⁶⁵

⁶² Srov. nárok na etické teorie, které jim klade například Mark Timmons, *Moral Theory*, 2. vyd., Rowman and Littlefield, Lanham 2012, s. 3: „Hlavním praktickým cílem morální teorie je poskytnout postup, který by náležitě informované jednající mohl spolehlivě vést ke správným morálním soudům o morálních záležitostech v rámci morálního uvažování a volby.“

⁶³ Annas, J., „Being Virtuous and Doing the Right Thing“, c. d., s. 65; Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., s. 37-39.

⁶⁴ Annas, J., *Intelligent Virtue*, c. d., kap. 3. K rozdílu mezi uměním (*techné*) a ctností (*areté*) podle Aristotela srov. *Etika Nikomachova* II.3, 1105a26-1105b5.

⁶⁵ Annas, J., *Intelligent Virtue*, c. d., s. 19. Oproti tomu však musíme mít na paměti rozdíl mezi uměním a ctnostným jednáním, který po vzoru Aristotela zdůrazňuje např. i Bernard Williams, „Acting as the Virtuous Person Does“, c. d., s. 15: v případě ctnostného jednání není otázkou volby, zda chceme jednat ctnostně či nikoli, a pokud nám ve ctnostném jednání zabrání nějaká vášeň či touha, znamená to, že nejsme ctnostní, zatímco duševní rozrušení ještě není znakem řemeslné neobornosti. Další analýzou vztahu mezi řemeslnou dovedností a morální ctností je Gadamer, H.-G., *Pravda a metoda I*, přel. David Mik, Triáda, Praha 2010, str. 273-283; děkuji Jakubovi Čapkovi za tento odkaz.

Snaha dostat nárokům ctnosti poukazuje na činný charakter ctností. Ctnostný člověk není ukolébán svým dobrým charakterem k tomu, že se již o sebe nemusí zajímat, protože například dosáhl daného cíle. Jelikož ctnost je vždy inteligibilní charakterový rys (srov. oddíl 2. Co je ctnost?), umožňuje vlastní kritické zkoumání, tázání se ohledně učení se ctnosti či vzorů ctnosti. Tato snaha podle Annasové dodává konceptu ctnosti dynamický a (sebe)kritický prvek.

Zdůrazňování tohoto vývojového aspektu je podstatným přínosem Annasové pro teorii ctností. Pokud by se podle ní teorie soustředila jen a pouze na ctnostného jedince a ctnostné jednání, kdokoli jiný by zůstal stranou, a celá teorie by selhala tam, kde by měla být nejsilnější: v poskytnutí vhodné rady, jak jednat. Nevývojová varianta etiky ctností by buď těžko hledala nějaké spojení mezi ideálem ctnostného jedince a jednajícím bez této morální dokonalosti, anebo by naopak zůstala uzavřená v rámci jednání každého jednotlivce bez možnosti vyložit, jak a proč by mohl usilovat o morální zlepšení.⁶⁶

5. Kritika etiky ctností

Zastavme se nejprve u otázky, kterou proti celé koncepci etiky ctnostní vznesla Martha Nussbaumová. Podle Nussbaumové nemá kategorie „etika ctnostní“ v současné době žádné vlastní jednotící téma, žádný filosoficky nosný základ, na kterém by se shodli autoři řazení do této kategorie.⁶⁷ Přesvědčení, která snad mohou být považována za myšlenkové jádro etiky ctností, shrnuje Nussbaumová do tří bodů: etika by se měla zabývat nejen jednáním či volbou, ale i jednajícím. Jedním z témat etiky tak musí být i „vnitřní morální život“ jednajícího, jeho motivace, vášně a touhy. A konečně, etika by se měla zabývat i způsobem života jednajícího. Problém je, že tato přesvědčení *nevymezují* etiku ctností oproti konsekvencialismu či deontologii kantovského typu. Kant, Mill i Sidgwick s těmito tezemi souhlasí a ve svých dílech je více či méně rozpracovávají.

Nussbaumová tedy navrhuje opustit označení „etika ctností“ jakožto samostatné kategorie etických teorií a hovořit o dvou skupinách autorů, kteří se vymezují buď proti utilitarismu, nebo proti deontologii kantovského typu. Kritici utilitarismu, tedy ti, kteří zároveň nesdílí deontologické stanovisko, většinou proti konsekvencialistickým teoriím

⁶⁶ Annas, J., „Being Virtuous and Doing the Right Thing“, c. d., s. 72.

⁶⁷ Nussbaum, M. C., „Virtue Ethics: A Misleading Category?“, *The Journal of Ethics* 3, 1999, č. 3, s. 163-201.

namítají, že lidská dobra jsou mnohá a navzájem nesouměřitelná.⁶⁸ Díky této pluralitě hodnot pak rozum hraje klíčovou roli nejen při výběru prostředků k dosažení daných cílů, ale i v rozhodování o samotných cílech lidského života. Podle kritiků utilitarismu dále platí, že vášně a touhy nejsou jen nějaké iracionální pudy, ale mají komplexní strukturu a vlastní intencionalitu, která připouští ovlivňování rozumem. A konečně jsou kritici utilitarismu také přesvědčeni, že existující přesvědčení o tom, co je správné, vedou ke špatným touhám a rozhodnutím. Tato špatnost může být kritizována a tato kritika vede následně k proměně samotných těchto tužeb.⁶⁹

Autoři, kteří podle Nussbaumové vychází z kritiky deontologických teorií, však tyto teze nesdílí, anebo nejsou pro jejich vlastní tvorbu jakkoli důležité. Footová nebo Baierová nehovoří o pluralitě hodnot. MacIntyre či Williams jsou dokonce velmi kritičtí ohledně role rozumu v rozhodování o cílech našeho života.⁷⁰

Nussbaumová tak správně upozorňuje na názorovou různost etiky ctností. Nicméně se domnívám, že tato její teze se týká spíše didaktiky morální filosofie. Jak je patrné z výše předvedeného výkladu, v případě kognitivní role emocí lze napříč jednotlivými autory najít jisté spojující prvky. Dále jednotlivé autory propojuje jistý odpor k expresivismu či emotivismu. Tato tendence je patrná zejména u chronologicky prvních „znovuobjevitelů“ ctnosti, kteří se všichni vymezují oproti expresivistickým teoriím Ayerova, Stevensonova či Hareho typu.⁷¹ Etika ctnostní pracuje s normativními koncepty, které mají vlastní a svébytný obsah (tzv. „thick-concepts“). Tento obsah není odvoditelný ani ze způsobu užívání etických pojmů, ani z libovolného systému formálních pravidel. Nussbaumové kritika je však stále do jisté míry oprávněná a i proto v tomto textu volím pro etiku ctností nestandardní označení „rodina etických teorií“.

⁶⁸ Pro úvod do otázek pluralismu hodnot viz např. Mason, E., „Value Pluralism“, Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/value-pluralism/>, navštíveno 2.2.2016.

⁶⁹ Nussbaum, M. C., „Virtue Ethics: A Misleading Category?“, c. d., s. 180.

⁷⁰ Nussbaum, M. C., „Virtue Ethics: A Misleading Category?“, c. d., s. 198-200.

⁷¹ Srov. Smith, M., *The Moral Problem*, Routledge, Oxford 1994, kap. 2; Chappell, T., „Virtue ethics in the twentieth century“, in: D. C. Russell (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, c. d., s. 153-154.

5.1. Ctnosti neexistují

Nejsilněji bývá v současné diskusi o etice ctností vnímána námitka přicházející ze strany experimentální psychologie. Zástupci tzv. psychologického situacionismu na základě několika pokusů tvrdí, že neexistuje nic takového jako charakterové rysy, které by zaručovaly relativní stálost jistého typu chování.⁷² Pokud neexistují takovéto stabilní charakterové rysy, je jasné, že neexistují ani ctnosti, takže etika ctností ztrácí své základní empirické opodstatnění, které pro etiku požadovala již Anscombová.⁷³ Podle kritiků etiky ctností se na základě jejich interpretace závěrů psychologických experimentů ukazuje, že naprostá většina lidí nemá žádné ctnosti a lidské jednání je určováno jinými faktory, než jsou jakékoli charakterové rysy.

Situacionisté často poukazují na starší výzkum, který mapoval výskyt ctnostných charakterových rysů (čestnost, pravdomluvnost) u dětí.⁷⁴ Výsledkem výzkumu bylo, že takové relativně stabilní znaky vykazuje minimum testovaných. Základní odpovědi ze strany etiky ctností je, že se tyto pokusy se netýkají „flexibilních“ charakterových vlastností.⁷⁵ I výše zmíněný výzkum totiž například nechával otevřené, z jakého důvodu dotyční lhali, jelikož dle zadání svým lhaním pomohli svému kamarádovi. V takové situaci však etika ctnostní nechává *apriori* otevřené, zda je správné jednat na základě pravdomluvnosti, nebo přátelství. Odpověď pak záleží na porozumění situaci, které by předvedl ctnostný jedinec. Za druhé, etika ctností je normativní etická teorie, která netvrdí, že jsou ctnostní všichni lidé či jejich většina. Podle etiky ctností by lidé ctnostní být měli a žádný z autorů netvrdí, že je lehké ctnosti dosáhnout. Nicméně je pravda, že pokud by se ukázalo, že je dosažení ctností téměř nemožné, z relativně praktické etiky ctností by se stala od skutečnosti odtržená a *de facto* neaplikovatelná teorie dokonalosti. Výsledky výzkumů však konzistentně ukazují, že ctnostné charakterové rysy se

⁷² Jako úvod do tohoto psychologického problému viz Ross, L. and Nisbett, R. E., *The Person and the Situation*, Temple University Press, Philadelphia 1991.

⁷³ Srov. Doris, J. M., „Persons, Situations and Virtue Ethics“, *Noûs*, 32, 4, 1998, s. 504–530. Harman, G., „Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error“, *Proceedings of the Aristotelian Society N.S.*, 119, 1999, s. 316–31.

⁷⁴ Hartshorne, H. - May, M., *Studies in the Nature of Character, sv. I. - Studies in Deceit*, Macmillan, London 1928. Ponechme stranou, že testování jedinci byly děti, které podle aristotelské etiky ctností stejně ještě nemají vypěstované náležité charakterové rysy.

⁷⁵ Sreenivasan, G., „Errors about Errors: Virtue Theory and Trait Attribution“, *Mind*, 111, 2002, s. 47–68.

vyskytují, takže v žádném případě nenaznačují, že by ctnostný jedinec byl jen nerealistickým ideálem absolutní dokonalosti.⁷⁶

Druhým experimentem, který je situacionisty uváděn (viz literatura v pozn. 73), je známý Milgramův výzkum poslušnosti, ve kterém účastníci v roli „učitelů“ mohou trestat chybující žáky (ve skutečnosti spolupracovníky výzkumu) elektrošoky. „Učitelé“, kteří de facto mučili své žáky, prokazovali normální morální citlivost, avšak v naprosté většině nejednali na základě této citlivosti, ale na základě požadavků vycházejících z dané experimentální situace, tj. pokračovali s elektrošoky dle pokynů.⁷⁷ Podle kritiků etiky ctností se tedy ukazuje, že charakterové rysy nejsou v jednání určující složkou. Nicméně ani v případě tohoto výzkumu není kritika etiky ctností tak zásadní, jak se situacionisté domnívají. „Učitelé“ totiž kromě ochoty pokračovat v experimentu vykazovali širokou škálu pocitů, které doprovázely jejich rozhodnutí založené na příkazu experimentátora. Jejich postoj k vlastnímu jednání tedy vykazoval značné rozdíly. Ocitáme se tak opět v podobné situaci, jako při interpretaci výše zmíněného staršího výzkumu Harstshorna a Maye. „Učitelé“ se nerozhodovali jednoduše mezi ctnostným či nectnostným jednáním, ale do jejich praktických úvah vstupovala například úcta k autoritě, důvěra a snaha o dodržení závazku spolupráce.⁷⁸

Jedním z problémů situacionistické kritiky je, že je podle nich charakterový rys (či dispozice, jelikož v anglické literatuře se hovoří o „disposition“) vymezen jen kvantitativně na základě statistiky daných typů jednání, které nezohledňují důvody jednajícího. Naopak podle etiky ctností je pojem ctnosti bytostně spojen s důvody jednání a ctnostné jednání je jednání na základě důvodů. Aby daná kritika fungovala, musela by propojit závěry o statistice jednání s důvody jednajících.⁷⁹ Situacionistická kritika musí být vposled vždy založena na empirických datech. Ta nicméně doposud nepodporují závěr kritiků, že ctnosti *de facto* neexistují, nebo že by jich nebylo možné dosáhnout.

⁷⁶ Sreenivasan, G., „Errors about Errors: Virtue Theory and Trait Attribution“, c. d., Sreenivasan, G., „The situationist critique of virtue ethics“, in: Russell, C. D. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, c.d., s. 297-300.

⁷⁷ Milgram, S., „Behavioral Study of Obedience“, *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67, 1963, s. 371-378.

⁷⁸ Viz interpretace v Swanton, C., *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford University Press, Oxford 2003, kap. 1.ii.

⁷⁹ Annas, J., „Virtue Ethics“, c. d., s. 519, viz Sreenivasan, G., „Errors about Errors: Virtue Theory and Trait Attribution“, c. d.

5.2. Ctnosti jsou k ničemu

Jednou z prvních námitek proti moderní etice ctnostní bylo, že nedokáže poskytnout relevantní pravidla jednání a tedy nemůže být *normativní* etickou teorií. Viděli jsme, že postupem času si etika ctností vypracovala odpověď v podobě vlastních pravidel doporučujících jednání dle dané ctnosti (viz oddíl 4. Ctnostné jednání). Na jednu stranu by etická pravidla zřejmě neměla být tak obecná, aby byla nicneříkající, na straně druhé by měla ponechávat prostor pro náležité zvážení každé situace. Otázkou nyní je, zda se etika ctností může vejít i do takto širokého rozpětí možností.⁸⁰ Etika ctností tvrdí, že výklad dané ctnosti (např. co znamená být statečný nebo přátelský) poskytne právě takovou odpověď, která bude dostatečně konkrétní a zároveň se vyhne slepému automatismu následování daného pravidla.

Nicméně tato námitka může pokračovat dále: vždyť i samotní představitelé etiky ctností ukazují, že různé kulturní či historické okruhy uznávají různé ctnosti, anebo je alespoň odlišně vykládají.⁸¹ Neznamená to, že je etika ctností *de facto* jen konzervativním přitakáním morálnímu relativismu, tj. neodpovídají pravidla jednání, která etika ctností poskytuje, obecně přijímané morálce dané kultury?

Etika ctností odpovídá, že její normativní obsah není daný obecnou morálkou dané společnosti. Etika ctností umožňuje a předpokládá kritickou reflexi vlastního jednání a ctností samotných. Snaha dostat nároku ctnosti tak s sebou vždy nese i opakované promýšlení obsahu pravidla založeného na této ctnosti. Jednajícímu je tak umožněn morální vývoj, který jej může přivést až ke kritickému náhledu na kulturně relativní porozumění ctnosti.⁸² Pokud je etika ctností naturalistickou etikou a ctnosti jsou tedy vztaženy k různým aspektům lidské přirozenosti, pak takové pojetí umožňuje zakotvení obsahu etiky ctností, které je odolné proti kulturnímu relativismu⁸³

⁸⁰ Annas, J., „Applying Virtue to Ethics“, c. d., Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., s. 36-39.

⁸¹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, c. d.

⁸² Annas, J., *Intelligent Virtue*, c. d., 64-65.

⁸³ Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c. d., s. 245-247; srov. Nussbaum, M. C., „Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach“, in M. C. Nussbaum, A. Sen, (eds.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 242–270. Je třeba dodat, že na základě žádné z těchto odpovědí etika ctností nezakládá objektivitu například v kantovském slova smyslu, která by třeba vylučovala morální dilemata či možnou mnohost hodnot.

5.3. Další problémy

Jerome B. Schneewind ve svém textu „The Misfortunes of Virtue“ představuje z historického pohledu základní námitku proti etice ctností aristotelského typu: *etika ctností není vybavena na řešení neshod a nesouhlasu*.⁸⁴ Tato obecná kritika má tři části, které jsou natolik elementární, že stojí za to s nimi otevřít tuto závěrečnou část textu. Schneewind se ptá, jak může morálně zdatný jedinec přesvědčit ostatní, když se jako jediný možný prostředek zdá být naprostá převýchova? Dále, existují v etice ctností vůbec nějaká měřítka pro zásadní nesouhlas ohledně etických hodnot? A konečně, není zásadní neshoda v etických otázkách jen znakem toho, že jeden z účastníků sporu musí být zlý?⁸⁵

Tyto otázky jsou závažné, ale výše uvedený rozbor na ně snad může poskytnout alespoň částečné odpovědi. Za první, Annasová načrtává vývojovou podobu etiky ctností, která je dobrým základem pro odpověď na první námitku: naprostá převýchova není jediným prostředkem. Schneewind dále opomíjí roli zákonů jakožto norem chování, jak o nich uvažuje Aristotelés.⁸⁶ Je nutné připomenout, že problém s přesvědčováním a převýchovou je vlastní jak konsekvencialistickým, tak deontologickým teoriím.⁸⁷ Za druhé, měřítkem je ctnostný člověk, který je oním normativním ideálem. Za třetí, zásadní morální nesouhlas samozřejmě může nastat mezi ctnostným člověkem a člověkem, jehož morální přesvědčení není zrovna úplně v pořádku (například se domnívá, že drobné podvody v zájmu vlastních výhod jsou obecně přijatelnou normou chování). Nicméně důležité je, že etika ctností může připustit i zásadní nesouhlas mezi *ctnostnými* jedinci. Etika ctností připouští možnost, že dojde ke konfliktu mezi nároky jednotlivých ctností (viz odpověď na situacionistickou kritiku výše v oddíle 5.1. Ctnosti neexistují). V takovém případě je na místě zásadní debata o tom, který nárok má přednost. Taková debata nemusí dospět ke shodě a zároveň nepředpokládá, že by

⁸⁴ Schneewind, J., „The Misfortunes of Virtue“, *Ethics* 101, 1, s. 42 - 63.

⁸⁵ Schneewind, J., „The Misfortunes of Virtue“, c. d., s. 62.

⁸⁶ Aristotelés, *Etika Nikomachova*, X.9.

⁸⁷ Srov. Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, c. d., 107, 109. Konsekvencialisté jako Sidgwick či Hare v jistém momentu na utilitaristickou výchovu raději resignují a problematičnost odůvodnění *morálního* významu kategorického imperativu či povinnosti je také dostatečně známa.

jeden z účastníků musel být nutně nectnostný jen proto, že došlo k neshodě v morálních otázkách.⁸⁸

Další možná námitka se týká inteligibilní povahy ctností a nároku na schopnost podat náležité vysvětlení ctnostného jednání, které vykládá jeho jednotlivé důvody. Julia Driver tento možný aspekt etiky ctností kritizuje jako elitářský, protože činí ctnost nepřístupnou pro méně intelektuálně nadané, anebo prostě pro ty, kteří vyrůstají v prostředí, jež není rozvoji ctností nakloněno.⁸⁹

Tato nepřístupnost podle Aristotela není problémem etiky ctností, ale spíše problémem daného společenství.⁹⁰ Podobně moderní autoři odpovídají, že v prostředí, kde nelze rozvoj ctnosti rozumně předpokládat, není na místě silné hodnocení morálních nedostatků. Navíc je třeba rozlišovat mezi tvrzením, že v daném prostředí nelze rozvoj ctnosti očekávat, od teze, že dotyční nejsou schopni ctnosti dosáhnout.⁹¹ Neodůvodněné nařčení z elitářství by nemělo zpochybnit ani možnost morální výchovy, ani její potřebu. Přitom obdobné elitářské aspekty nalézáme jak v utilitarismu, kde mnozí nejsou a nikdy nebudou schopni složitých kalkulů, tak v deontologii vyžadující po autonomním subjektu značnou dávku racionálních výkonů k nalezení správného jednání.⁹²

Nepopisuje však etika ctností pouze partikulární oblast etiky, když během celého výkladu neproběhla diskuse o *povinnosti* nebo *závazku*? O povinnosti či závazku se hovoří zejména v souvislosti s různými rolemi či identitami, které nám náleží, jak tuto myšlenku

⁸⁸ Srov. Aristotelés, *Nikomachova Etika*, III.5, 1112b10-11 (překlad autor): „Při velkých otázkách zveme ke spolurozhodování ostatní, protože si nevěříme, že jsme schopni je posoudit.“

⁸⁹ Driver, J., *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, New York 2001, s. 53-55. Tato námitka přestává být zásadní pro teorie, které dokáží pracovat s kategorií „morální náhody“, viz Nagel, T., „Moral Luck“, in: T. Nagel (ed.), *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 24-38.

⁹⁰ Aristotelés, *Etika Nikomachova* X.9-10; srov. Simpson, P., „Contemporary virtue ethics and Aristotle“, s. 519-521.

⁹¹ Annas, J., *Intelligent Virtue*, c. d., s. 31.

⁹² Viz Hare, R. M., „Ethical Theory and Utilitarianism“, in: H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, 4th Series, Allen & Unwin, London 1976, přetištěno v R. M. Hare (ed.), *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1989, s. 212-30, anebo již Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, Macmillan, London, 1874, s. 453.

rozdívá například Christine Korsgaardová.⁹³ Jako učitel mám například povinnost jednat férově a spravedlivě se všemi studenty, kteří u mne skládají zkoušku, i když mi jsou někteří sympatičtější než jiní. Nicméně tento přístup je podle etiky ctností nejen velmi vratký, ale hlavně veskrze zbytečný. Například Korsgaardová zajišťuje celou svoji úvahu o praktické identitě v naší sdílené lidskosti, která je základem pro reflexi nás samých jako morálních bytostí.⁹⁴ Podle Annasové však „není pravda, že by být člověkem, bylo další rolí, kterou mám“.⁹⁵ Skutečnost, že lidskou bytostí je každý soudce, učitel či nositel jiného povolání, nepřidává nic k povinnostem a závazkům, které z těchto povolání plynou. Stejně tak, pokud by někdo například odmítnul možnou pomoc bližnímu nebo záchranu nevinného tonoucího, není podle Annasové adekvátní reakcí údiv nad tím, jak to, že dotyčný nerozpoznal povinnost pomoci či závazek vůči druhé lidské bytosti. Přirozenou reakcí je pohoršení nad tím, jak se to mohlo stát, a co to je za člověka, který se takto zachoval. Podle Annasové se tedy přirozená reakce netýká povinnosti, ale *charakteru* jednatelce. Nejen povinnosti, ale i ctnosti tak mají své nároky, kterým je třeba dostát.⁹⁶ Dobrý učitel či soudce prostě *musí* prokazovat jisté ctnosti více, než kdokoli jiný, případně jsou tyto ctnosti jistým způsobem specifické (například pravdomluvnost v případě lékaře s povinností držet lékařské tajemství).

6. Kam dál s etikou ctností?

Po představení etiky ctností lze ukázat, že navzdory kritice konsekvencialismu a deontologických teorií s nimi etika ctností sdílí některé metaetické pozice.⁹⁷ Různé koncepce etiky ctností se mohou lišit v tom, zda jsou ctnosti samotnými konstitutivními prvky cíle lidského života⁹⁸ nebo zda jsou chápány spíše jako prostředky k jeho dosažení. Z těchto druhých teorií pak některé popisují vztah ctností a cíle lidského života

⁹³ Srov. roli praktické identity v Korsgaard, Ch. M., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, oddíl 3.3.1, 3.4.9, o které hovoří v tomto sborníku Matej Cívik, „Kant a současná etika a politika“, s. [000].

⁹⁴ Korsgaard, Ch. M., *The Sources of Normativity*, c. d., oddíl 3.4.7, 3.5.1.

⁹⁵ Annas, J., „Applying Virtue to Ethics“, c. d., s. 10.

⁹⁶ Annas, J., „Applying Virtue to Ethics“, c. d., s. 11.

⁹⁷ K tomuto vzájemnému stavu viz studii Trianosky, G., „What is Virtue Ethics All About?“, c. d.

⁹⁸ Larmore, Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 30-36.

v konsekvencialistickém duchu.⁹⁹ I v rámci etiky ctností tedy nalezneme některé konsekvencialistické aspekty.

Jednou z výhod etiky ctností však je, že se snaží udržet různost a složitost *celku* lidského života i na úrovni filosofie. Jak připomíná Annasová, začneme-li uvažovat o ctnostech, které jsou robustním charakterovým rysem, jedná se o *můj* charakter, který je utvářen během *mého* života. Tento ohled tak vymezuje etiku ctností proti konsekvencialismu i deontologickým teoriím, ve kterých není takový komplexní pohled třeba, protože si pro hodnocení vystačí s jednotlivým činem nebo delším či kratším sledem jednání.¹⁰⁰

Jak bylo zmíněno výše, autorům, kteří jsou zařazováni do „rodiny“ etiky ctností je vlastní jistý skeptický názor ohledně možnosti etické *teorie*.¹⁰¹ Tento skeptický postoj neznamená odmítnutí možných normativních tvrzení, ale rezervovaný postoj vůči možnosti vypracovat teorii obsahující jasný a jednou pro vždy daný soubor pravidel, která by zahrnovala veškeré lidské jednání a situace našeho života. Anti-teoretický aspekt etiky ctností předznamenává přístup k morálnímu poznání a vědění, který není modelován po vzoru vědeckých teorií, jež se snaží docílit obecnosti, úplnosti a jednoduchosti. Oproti tomu etika ctností upozorňuje na otevřenost a jedinečnost lidského jednání, na kterou by etika měla brát ohled.¹⁰² Tento přístup etiky ctností však vyžaduje další rozpracování, tak aby byl vyjasněn vztah k relativismu na straně jedné a normativní teorii lidského jednání na straně druhé.

⁹⁹ Viz Von Wright, G. H., *The Varieties of Goodness*, Humanities Press, London 1963, s. 140: „Ctnosti, stejně jako vlastnosti, slouží pro dobro člověka. Tato užitečnost je jejich smyslem a účelem.“ Srov. i MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, c. d., s. 255-256 nebo Geach, P., *The Virtues*, c. d. Proto se ukazuje, že Marta C. Nussbaum svoji kritiku pojmu „etika ctností“ poněkud přehnala, etika ctností může obsahovat konsekvencialistické a možná i deontologické aspekty, stejně tak jako například Kant či Mill pracují s pojmem ctnosti. Nicméně Nussbaumové kritická analýza je cenná, protože ukazuje na různost motivací jednotlivých autorů a pluralitu koncepcí etiky ctností, viz Nussbaum, M. C., „Virtue Ethics: A Misleading Category?“, c. d.

¹⁰⁰ Annas, J., „Virtue Ethics“, c. d., s. 520.

¹⁰¹ Viz Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, c.d., a souhrnně v Hursthouse, R., „Normative Virtue Ethics“, c.d., odd. 4.

¹⁰² Za důležitý text, který může sloužit k úvodu do problému, lze považovat Winch, P., „The Universalizability of Moral Judgements“, *The Monist* 49, 2, 1965, s. 196-214.

V současné době lze rozlišit tři směry, kterými se etika ctností ubírá.¹⁰³ První téma se týká konceptu *eudaimonie*, lidského štěstí a rozkvětu. V současné době lze jen stěží sledovat veškerou produkci věnovanou tomuto tématu. Koncepce štěstí, jeho náplň a role v lidském životě je jedním z nejživějších témat současných etických diskusí.¹⁰⁴ Druhým tématem je vztah ctností a lidského charakteru.¹⁰⁵ Třetím bodem vhodným k pokračování současné diskuse jsou pak rozборы jednotlivých ctností a výklady o jejich rolích v našich životech.¹⁰⁶

Poslední bod, který je třeba zmínit, již přesahuje rámec tohoto článku a vlastní úvahy na poli etiky. Aristotelés na závěr *Etiky Nikomachovy* zdůrazňuje roli zákonů jako průvodců životem pro nedokonale ctnostné občany, resp. pro ty, kterým se nedostalo správné výchovy. Text jeho *Etiky* následně plynule přechází do *Politiky*. Otázkou a velkou výzvou pro etiku ctností je tedy její možné uplatnění na poli politické filosofie. Velká otázka pro etiku ctností je tedy otázka politická: jak by s ctností měla zacházet současná liberální demokracie?¹⁰⁷

Literatura

Obsáhlá a průběžně aktualizovaná bibliografie, kterou sestavuje Jürgen Schroth, je k dohledání na <http://www.ethikseite.de/bib/bvirtue.pdf> (navštíveno 7.3.2016).

Samostatné studie – knihy

Annas, J., *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Driver, J., *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, New York 2001.

¹⁰³ Viz brilantní přehled v Swanton, Ch., „The definition of virtue ethics“, in: Russell, C. D. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, c. d., s. 315-338.

¹⁰⁴ Viz odkazy v Haybron, D., „Happiness“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness/>, navštíveno 12.2.2016.

¹⁰⁵ Slote, M., *Morals from Motives*, Oxford University Press, Oxford 2001.

¹⁰⁶ Swanton, C., *Virtue Ethics, A Pluralistic View*, Oxford University Press, Oxford 2003.

¹⁰⁷ Tři možné odpovědi referuje Zuckert, C., Do “Virtue Ethics” Require “Virtue Politics”?, *Hungarian Philosophical Review*, 57, 4, 2013 s. 95-108, avšak žádná z nich při bližším zkoumání podle Zuckertové neobstojí.

- Foot, P., *Virtue and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, New York 1978.
- Foot, P., *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Geach, P., *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Guardini, R., *Ctnosti*, přel., D. Pohůnková, Triáda, Praha 2015.
- Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- MacIntyre, A., *Dependent Rational Animals - Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999
- MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, přel. P. Sadílková, D. Hoffman, OIKOYMENH, Praha 2004.
- Slote, M., *Morals from Motives*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Swanton, C., *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, Abingdon 2006 (první vydání Fontana Press, 1985).
- Zagzebski, L., *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, New York 1996.

Samostatné články a kapitoly

- Annas, J., „Being Virtuous and Doing the Right Thing“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 78, 2004, č. 2, s. 61-75.
- Annas, J., „Virtue ethics: What Kind of Naturalism“, in: S. M. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Cornell University Press, New York 2005, s. 11-29.
- Annas, J., „Virtue Ethics“, in: D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook to Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 515-536.
- Annas, J., „Applying Virtue to Ethics“, *Journal of Applied Philosophy* 32, 2015, č. 1. s. 1-14.
- Anscombe, G. E. M., „Modern Moral Philosophy“, *Philosophy*, 33, 1958, č. 124, s. 1-19.
- Audi, R., „Acting From Virtue“, *Mind*, 104, 415, 1995, s. 449-471.
- Doris, J. M., „Persons, Situations and Virtue Ethics“, *Noûs*, 32, 4, 1998, s. 504-530.
- Foot, P., „Moral Arguments“, *Mind*, 67, 1958, č. 268, s. 502-513.

- Foot, P., „Moral Beliefs“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S., 59, 1958-1959, s. 83-104.
- Harman, G., „Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error“, *Proceedings of the Aristotelian Society N.S.*, 119, 1999, s. 316–31.
- McDowell, J., „Virtue and Reason“, *The Monist* 62, 1979, č. 3, s. 331-350, přetištěno v týž, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge Mass. a London 1998, s. 50-73
- Nussbaum, M. C., „Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach“, in M. C. Nussbaum, A. Sen, (eds.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 242–270.
- Nussbaum, M. C., „Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics“, in: J. E. J. Altham - R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 86-131.
- Nussbaum, M. C., „Virtue Ethics: A Misleading Category?“, *The Journal of Ethics* 3, 1999, č. 3, s. 163-201
- Rapp, Ch., 2010 „Was heißt 'Aristotelismus' in der neueren Ethik?“, *Information Philosophie* 10, 2010, č. 1, s. 20-30.
- Sreenivasan, G., „Errors about Errors: Virtue Theory and Trait Attribution“, *Mind*, 111, 2002, s. 47–68.
- Schneewind, J., „The Misfortunes of Virtue“, *Ethics* 101, 1, s. 42 - 63.
- Simpson, P., „Contemporary virtue ethics and Aristotle“, *Review of Metaphysics* 45, 3, 1992, s. 503-524.
- Trianosky, G., „What is Virtue Ethics All About?“, *American Philosophical Quarterly* 27, 1990, č. 4, s. 335-344.
- Williams, B., „Acting as the Virtuous Person Does“, in R. Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*, Westview Press, London 1995, s. 13-23.
- Zuckert, C., „Do ‚Virtue Ethics‘ Require ‚Virtue Politics‘?“, *Hungarian Philosophical Review*, 57, 4, 2013 s. 95-108.

Sborníky

Crisp. R. (ed.), *How Should One Live*, Oxford University Press, Oxford 1996.

DePaul, M., Zagzebski, L. (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, New York 2003.

Gardiner, S. M. (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Cornell University Press, New York 2005.

Russell, C. D. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Ostatní užité literatura

Anscombe, G. E. M., „On Promising and Its Justice, and Whether It Needs be Respected In Foro Interno“, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 3, 7/8, 1969, s. 61-83.

Ayer, A. J., *Language, Truth, and Logic*, Gollancz, London 1936.

Becker, L. C., *A New Stoicism*, Princeton University Press, Princeton 1998.

Gadamer, H.-G., *Pravda a metoda I*, přel. David Mik, Triáda, Praha 2010.

Hare, R. M., „Ethical Theory and Utilitarianism“, in: H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, 4th Series, Allen & Unwin, London 1976, přetištěno v R. M. Hare (ed.), *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1989, s. 212–30.

Hartshorne, H. - May, M., *Studies in the Nature of Character*, sv. I. - *Studies in Deceit*, Macmillan, London 1928.

Kraut, R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton, 1989.

Korsgaard, Ch. M., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Larmore, Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903.

Nagel, T., „Moral Luck“, in: T. Nagel (ed.), *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 24-38.

Ross, L. and Nisbett, R. E., *The Person and the Situation*, Temple University Press, Philadelphia 1991.

Shklar, J., *Ordinary Vices*, Belknap Press, Harvard 1984.

Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, Macmillan, London, 1874.

Smith, M., *The Moral Problem*, Routledge, Oxford 1994.

Stevenson, C., "The Emotive Meaning of Ethical Terms," *Mind* 46, 1936, s. 14–31

Stevenson, C., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven and London 1944.

Špinka, Š., „Blaženost smrtelných bytostí: Aristotelés“, in: Š. Špinka et. al., *Přístupy k Etice I*,
Filosofia, Praha 2014, s. 11-45.

Taylor, G., *Deadly Vices*, Oxford University Press, New York 2006.

Timmons, M., *Moral Theory*, 2. vyd., Rowman and Littlefield, Lanham 2012.

Winch, P., „The Universalizability of Moral Judgements“, *The Monist* 49, 2, 1965, s. 196-214.