

PRIRODZENÉ A MORÁLNE DOBRO ALEBO ZLO: PRÍSTUP PHILIPPY FOOTOVEJ

MICHAL CHABADA, Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Katedra filozofie a dejín filozofie, Bratislava, SR

CHABADA, M.: Natural and Moral Goodness or Evil: The Approach of Philippa Foot
FILOZOFIA, 75, 2020, No 9, pp. 747 – 759

The paper deals with the understanding of the concept of natural and moral goodness / evil according to Philippa Foot. The aim of the paper is to analyze and reconstruct the main line of her argument in the work *Natural Goodness*. Special attention is paid to her understanding of moral goodness / evil as a natural quality / defect, which allows her to avoid the dichotomy between facts and values. The author tries to incorporate Foot's understanding of natural and moral goodness / evil into the framework of virtue ethics. The virtue of love is presented as the main feature of a good person and as a virtue which is in a way present in other moral virtues and which connects practical rationality and sensitivity to basic human needs. In conclusion, the author summarizes and briefly responds to the main criticisms of neo-Aristotelian ethical naturalism and the particular ethical project of Philippa Foot.

Keywords: Natural and moral goodness or evil – Natural normativity – Rational will – Virtue of prudence and love – Philippa Foot

Úvod

Vymedziť pojem dobra je permanentný problém etiky. V každodennom živote väčšinou používame výraz *dobry* neproblematicky a v zhode s ostatnými. Existujú však aj sporné prípady a situácie, ktoré nás privádzajú k potrebe formulovať explicitnú definíciu. To vedie k početným kontroverziám. Cieľom príspevku je na základe analýzy diela Philippy Footovej *Natural Goodness* rekonštruovať a predstaviť jej hlavnú argumentačnú líniu pri uchopení pojmu dobra a s ním súvisiacich tém, najmä chápanie morálneho dobra alebo zla ako prirodzenej kvality či defektu v kontexte etiky cností.¹

¹ Dielo *Natural Goodness* si vyberám zámerne, lebo v českom i slovenskom prostredí úplne absentuje tematická štúdiá k tomuto dielu, až na výnimku recenzie od R. Brázdu (Brázda 2005, 1 – 13). Skorším etapám tvorby Ph. Footovej sa sčasti venovala Z. Palovičová (Palovičová 2001b, 669 – 678; Palovičová 2002, 465 – 474; 2003a, 75 – 86). Napriek rôznym zmenám možno podľa R. Hursthouseovej v etickom myslení Ph. Footovej odhaliť kontinuitu v celej jej tvorbe v tom zmysle, že „či niekto je alebo nie je

V článku budem postupovať takto. Najprv predstavím hlavné znaky neoaristotelovského etického naturalizmu. Potom začnem s analýzou diela *Natural Goodness* od Philippy Footovej a budem sa venovať kľúčovým témam ako: pojem dobra ako atributívne adjektívum; rozdiel medzi primárnym a sekundárnym dobrom; prirodzená normativita u subracionálnych a racionálnych živých bytostí; ľudská prirodzenosť ako racionálna vôľa; morálne dobro či zlo ako kvalita alebo defekt ľudskej prirodzenosti.² V nasledujúcom kroku predstavím komplementaritu cností rozumnosti a láskavosti, ktoré budú hlavnými znakmi dobrého človeka, keďže v nich sa spája praktická racionalita a citlivosť na základné ľudské potreby.³ Na záver zhrniem a stručne odpoviem na hlavné kritické pripomienky na adresu NEAN-u a etického projektu Philippy Footovej.

1. Neoaristotelovský etický naturalizmus

Za jednoznačnú iniciátorku vzniku NEAN-u a ním reflektovaných tém možno bezpochyby pokladať E. Anscombovú s jej priekopníckym článkom *Modern Moral Philosophy*. Anscombová sa obracia proti utilitaristickému a kantovskému zdôvodneniu normatívnej etiky a navrhuje nahradiť novoveké legalistické chápanie morálnej filozofie antickou paradigmou, konkrétne aristotelovskou etikou cností a ideou dobrého či vydareného života (Pacovská 2010, 61). Anscombová vymenúva základné tézy svojho projektu: 1) je neúčinné rozvíjať etiku, ak nám chýba náležitá filozofia psychológie; 2) v etike treba opustiť formalizmus a rigorizmus, „slovník právneho chápania etiky“, teda vzdať sa používania pojmov, ktoré sa týkajú morálneho záväzku, zákona, povinnosti a dichotómie *správny* – *nesprávny*, pretože tieto termíny sú pozo-

dobrym človekom, je určené faktmi o ľudskej prirodzenosti a živote nášho vlastného druhu, podobne ako či nejaký jednotlivý vlk alebo včela je alebo nie je dobrým vlkom alebo včelou, je určované faktmi o ich prirodzenosti a živote ich druhu. [Footová] argumentuje, že správanie nespravodlivej osoby je defektné [...] z toho istého dôvodu ako správanie netancujúcej včely či levice, ktorá neučí mladé loviť“ (Hursthouse 2004, 263 – 264). Toto druhovo podmienené hodnotenie individua ako dobrého je jedným z hlavných názorov Ph. Footovej v jej diele *Natural Goodness*. Hursthouseová uvádza skoršie práce Ph. Footovej, v ktorých možno nájsť kontinuitu s dielom *Natural Goodness*. Pozri Foot (1995) a Foot (1994). Ďalším cieľom tohto príspevku je zaplniť toto biele miesto a sprístupniť poslednú etapu myslenia Ph. Footovej, ktorá však nie je ruptúrou v jej myslení, ale vyvrcholením jej kontinutálneho záujmu o zakotvenie cností v ľudskej prirodzenosti. Posledným dôvodom výberu Ph. Footovej je, že z neoaristotelovského etického naturalizmu (ďalej NEAN) je v českom i slovenskom filozoficko-etickom diskurze najviac analyzovaný a prezentovaný A. McIntyre, čím dochádza k neprijateľnej identifikácii NEAN-u s myslením tohto autora. Práve naopak! NEAN predstavuje pluralitu názorov a postojov. Aj keď sa stúpenci NEAN-u viac-menej zhodujú v tom, že dobrý či vydarený život a cnosti spolu nejakým spôsobom súvisia, predsa sa odlišujú v zdôvodnení potreby cností a dobrého života. McIntyre podmieňuje prepojenie cností a dobrého života spoločnosťou, Footová, Hursthouseová a Nussbaumová ho vysvetľujú ľudskou prirodzenosťou.

² V článku poukážem na to, čo možno na základe tohto chápania ľudskej prirodzenosti pokladať za neprirodzené.

³ Tento článok nadväzuje na príspevok (Chabada 2019, 147 – 175).

statkami nábožensky (judeo-kresťanských) fundovaných koncepcií etiky, mimo ktorých nemajú zmysel a nie sú použiteľné pre súčasné praktické zdôvodnenie normativity; 3) rozdiely medzi anglickými filozofmi od Sidgwicka po súčasnosť sú zanedbateľné (Anscombe 1958, 1 – 19; Palovičová 2008, 728 – 729; Brázda 2005, 1; Kuna 2010, 23 – 24; Pacovská 2010, 61 – 63).⁴

Sledovanie vlastného dobra a úsilie o dobrý život predstavujú nespochybniteľný ľudský fakt, inak by človek šiel proti sebe. Cnosti sa zároveň javia ako prostriedky, ktorými by sa mal dať dosiahnuť dobrý život na individuálnej i spoločenskej úrovni. Takto chápaná etika cnosti sa vymedzuje voči etike pravidiel poukazovaním na zložitosť okolností a situácií ľudského života, ktoré nemožno vtiesnať do dichotómie *správne – nesprávne*, ale sa vyžaduje diferencované hodnotenie zohľadňujúce rôzne faktory, ktoré vstupujú do tejto situácie a ktoré aktér musí zvažovať pri svojej morálne zodpovednej voľbe. Nemenej dôležitým znakom NEAN-u je, že vedome nadväzuje na historické modely etiky cnosti (nielen Aristoteles, ale aj T. Akvinský a pod.),⁵ originálne ich interpretuje, poukazuje na ich relevantnosť v súčasných diskusiách a na ich úlohu pri lepšom porozumení našim aktuálnym etickým skúsenostiam (Palovičová 2008, 730). Samozrejme, NEAN nie je synonymom etiky cnosti ako takej. Bez problémov možno mať etiku cnosti a koncepciu dobrého života bez toho, aby sme sa odvolávali na ľudskú prirodzenosť ako posledné zakotvenie cností a dobrého života.⁶

NEAN sa vymedzuje voči viacerým moderným etickým teóriám. Prvou z nich je nonkognitivismus, ktorý vychádza z Huma. Podľa neho vety hovoriace o tom, čo by (*ne*)malo byť, sú zásadne odlišnej povahy a plnia inú funkciu ako vety, ktoré opisujú, čo je. Z deskriptívnych viet (*čo je*), nemožno odvodiť hodnotový súd ako záver (*malo by*) (Hume 1967, 469). Hodnotové súdy môžu byť napríklad vyjadrením emocionálnych postojov a nemôžu byť ani pravdivé, ani nepravdivé (Ayer 1990, 104). NEAN sa vymedzuje aj voči etike G. Moora, podľa ktorého je pojem dobra jednoduchá, nonnaturalná a intuitívne uchopovaná vlastnosť, ktorú nemožno previesť na nijakú inú (Remišová 2004, 33 – 37; Palovičová 2001a, 84). Footovej NEAN – tým, že sa v zdôvodnení morálky odvoláva na ľudskú prirodzenosť –, sa bude musieť vyrovnáť s podozrením, či sa nedopúšťa naturalistického omylu.

⁴ Z domácich zdrojov k etike cnosti pozri ďalšie štúdie Z. Palovičovej: Palovičová (2000b), Palovičová (2003a) a Palovičová (2003b).

⁵ K etike cnosti u T. Akvinského napr. Machula (2012, 5 – 13), Blaščíková (2009, 26 – 52).

⁶ Príkladom nenaturalistickej etiky cnosti sú (neo)stoické, scotistické či kantovské teórie cnosti. Ich spoločným znakom je, že cnosti vznikajú vo vôle na základe jej súhlasu konať podľa predpisu, teda podľa diktátu rozumu, ktorého príkazy nezriedka stoja v opozícii s apetitívno-emocionálnou stránkou človeka. Tým vzniká „vnútorný konflikt“, ktorý musí byť prekonaný tým, že sa prinútime poslúchať diktát rozumu.

2. Dobro ako atributívne adjektívum

Footovej prvým krokom pri výstavbe argumentácie zdôvodňujúcej morálne dobro či zlo ako prirodzené dobro či zlo je sémantický rozbor pojmu *dobrý*. Nadväzuje na Geachovo rozlíšenie medzi predikatívnymi a atributívnymi adjektívami. Význam predikatívnych adjektív, napr. *červený*, nezávisí od toho, o čom sa vypovedá. No význam atributívnych adjektív podstatne závisí od toho, o čom vypovedajú a treba ich chápať vo vzťahu k nejakému substantívu: „Adjektíva *dobrý* a *zlý* sú atributívne“ (Geach 1956, 34). Preto Footová hovorí, že „vo väčšine kontextov vyžaduje *dobrý* doplnenie substantívom, ktoré hrá podstatnú rolu pri rozhodovaní, či pri danej veci môžeme hovoriť, že je skôr dobrá než zlá, alebo či o nej dokonca vôbec môžeme hovoriť ako o dobrej alebo zlej. „To, či určité F je dobré F, rozhodne závisí od toho, čo dosadíme za F“ (Foot 2001, 2 – 3). Pojem dobrý nie je teda voľne stojaci predikát, ale len v spojení s druhovým pojmom nadobúda svoj skutočný význam. „Výraz *dobrý* mieni tak vždy *dobrý qua A*“ (Hamann, 2019, 157). Ak chceme o nejakom predmete vypovedať, že je dobrý, musíme vychádzať z druhového určenia, ktoré daný individuálny predmet exemplifikuje.⁷

Pomocou tohto sémantického rozlíšenia sa Footová obracia proti hedonisticko-utilitaristickej a moorovskej etickej teórii. Footová spolu s Geachom upozorňujú, že oba prístupy používajú pojem dobra predikatívne (Geach 1956, 35). Navyše Footová vyčíta Moorovi aj metafyzické používanie pojmu dobra a riešenie vidí v tom, že slová treba previesť „späť z ich metafyzického do bežného používania“⁸ (Foot 2001, 3). Footová sa pokúša zlomiť abstraktný spôsob hovorenia v morálnej filozofii a priviesť ho späť ku každodennému používaniu (Voorhoeve 2011, 89). Na základe atributívneho chápania predikátu *dobrý* sa ukazuje ako chybné nielen analyzovať jeho význam izolovane, ale aj chápať ho ako výraz subjektívnych emócií, príkazov a projekcií.

3. Prirodzené vs. sekundárne dobro a prirodzená normativita

Štandard, podľa ktorého sú hodnotené individua, je viazaný na sortálne vymedzenie a možno ho explikovať pomocou *ergon argumentu* (argument funkcie). „Miera funkčnosti (pozitívneho uskutočňovania vlastnej funkcie) je súčasne mierou dobra (kvality) funkcionálneho objektu [...] Typ veci a s ním spojená funkcia nám poskytujú kritériá ich hodnotenia“ (Kuna 2010, 34 – 35). Realizácia druhovo vymedzenej

⁷ Vzťah druhovej prirodzenosti a individua, ktoré túto prirodzenosť exemplifikuje, je u Aristotela vyjadrený vzťahom druhej (*deutera úsiá / substantia secunda* – „čo vec je“) a prvej podstaty (*próte úsiá / substantia prima* – „toto tu“) (Aristoteles 2006, 53).

⁸ Footová cituje L. Wittgensteina: „Vraciame slová z ich metafyzického používania späť do každodenného používania“ (Wittgenstein 1979, 74).

funkcie je napĺňaním účelu predmetu, na základe čoho môžeme povedať, či je daný predmet dobrým prípadom svojho druhu alebo nie, a zároveň či prosperuje, teda či vedie vydarený život alebo nie.

Individuum môže realizovať rôzne funkcie a Footová odlišuje jeho primárne a sekundárne dobro. Sekundárne dobro „je vzťahnuté k potrebám iného druhu a znaky jedného druhu sú hodnotené vo vzťahu k členom iného druhu“ (Foot 2001, 26). Naproti tomu „*prirodzené* dobro a *prirodzený* defekt nemá nič dočinenia s potrebami alebo očakávaniami členov iného druhu živých tvorov ... [prirodzené] dobro priamo závisí od vzťahu jednotlivca k ‚životnej forme‘ svojho druhu“ (Foot 2001, 27). U subracionálnych živočíchov sa prirodzené dobro týka sebazáchovy a reprodukcie, čo sú dobrá, ktoré sú nezávislé od priani iného druhu a ich napĺňaním dané individua prirodzene prosperujú (Foot 2001, 33).

No aby individua mohli prosperovať, teda napĺňať svoje prirodzené dobrá, potrebujú sekundárne dobrá, teda to, čo je *osožné* či *prospešné* vo vzťahu k ich druhu. Sekundárne dobrá sú vyjadrené v *aristotelovských nevyhnutnostiach* (ďalej AN), od ktorých závisí dobro individua, aby bolo dobrým exemplárom svojho druhu a dosahovalo svoj konečný účel, ktorým je vydarený či dobrý život. „Tieto AN závisia od toho, čo daný rastlinný a živočíšny druh potrebuje od svojho prirodzeného okolia a od ich možností v ňom obstať. Tieto veci dovedna určujú, čo pre členov daného druhu znamená byť takým, akým by mali byť a robiť to, čo by mali robiť“ (Foot 2001, 15). Aby napríklad králiky napĺňali svoje vnútorné dobro, ktorým sú rast a reprodukcia, potrebujú sekundárne dobrá, napríklad trávu, ktorá je pre ne dobrá v zmysle, že im vyhovuje. Tieto externé dobrá sú dobrami len preto, že „sú vzťahnuté k sortálnemu pojmu [...] Pojem prirodzeného dobra je primárny, nakoľko sa v ňom nachádza druhovo-spezifický štandard, pomocou ktorého sú hodnotené aj dobrá v sekundárnom zmysle [...] Všetky ostatné dobrá sú nejakým spôsobom teleologicky vzťahnuté k primárnej forme dobra“ (Hamann 2019, 162 – 162, 169). V súhre vnútorných a vonkajších dohier, teda v uskutočňovaní vnútornej funkcie a za prispenia sekundárnych dohier dosahuje individuum svoj cieľ, ktorým je druhovo podmienené prosperovanie či dobrý život.

Za účelom identifikácie prirodzených kvalít a defektov Footová siaha po prírodopisných súdoch (*natural-historical judgements*, ďalej NHJ), nazývaných aj „aristotelovské kategorické súdy“ (*aristotelian categoricals*, ďalej AC), ktoré majú teleologickú štruktúru a hovoria „o životnom cykle (*life cycle*) individuí určitého druhu“ (Foot 2001, 29). Na zvýraznenie logickej formy NHJ Footová aplikuje tieto súdy najprv na rastliny a subracionálne živočíchov (Foot 2001, 25 – 37).

Prírodopisné súdy sú všeobecné výpovede, ktoré majú nekvantifikovanú logicko-druhovou formu *S je / sú; má / majú; robí / robia F*. *S* označuje druh respektíve

životnú formu, F označuje formy stavov, činností a pohybov, ktoré exempláre daného druhu *zvyčajne* manifestujú. Pravdivosť NHJ nie je falzifikovaná tým, keď nejaké individuálne S nie je, keď nemá alebo nerobí to, čo exempláre jeho druhu F zvyčajne sú, čo majú alebo čo robia. Zároveň logická forma NHJ neimplikuje to, že S, ktoré nie je, nemá či nerobí F, nie je exemplárom svojho druhu či životnej formy. Logická forma NHJ pripúšťa výnimky, ktoré nespôsobujú ich neplatnosť. NHJ explikujú druh či životnú formu ako prirodzenosť jej exemplárov (Hoffmann 2017, 156) a vyjadrujú aj „rámec prirodzenej normativity“ (Foot 2001, 38), podľa ktorej možno hodnotiť prirodzenú kvalitu či defekt exemplára danej životnej formy. „Ak je prírodopisná propozícia *S je F* pravdivá, potom je individuum S, ktoré nie je F, iné, než by malo byť [...] je defektné“ (Foot 2001, 30). Uveďme si príklad: 1. (všeobecná) premisa = AC: Včely ohlasujú nájdenie zdroja nektáru „tancovaním“; 2. premisa: Táto včela našla zdroj a netancuje; 3. záver: Táto včela je *prirodzene defektným*, resp. *zlým* exemplárom svojho druhu, teda *nie je* taká, aká *by mala* byť. Exemplár, ktorý vykazuje prirodzený defekt, je prirodzene zlým exemplárom svojho druhu, resp. životnej formy (Foot 2002, 33 – 37). Ako výstižne hovorí F. Hamann: „Relácia dobra na druh je ontologickým pendantom Geachovej tézy, že *dobry* a *zly* sú podstatne atributívne adjektíva“ (Hamann 2019, 160).

Ak hovoríme, že „individuálne X je dobré“ a pojem dobrého je atributívnym adjektívom, ktorého význam si vyžaduje doplnenie substantívom, tak to predpokladá, že vieme, do akého druhu individuálne X patrí a kedy je jeho dobrým exemplárom. Úkon identifikovania individua ako exempláru istého druhu sa javí ako úkon hodnotenia.

Takto môžeme formulovať prirodzené normy, a tým uviesť druhovo podmienené kvality a defekty, ktoré „existujú nezávisle od ľudských prianí a záujmov [...] a zakladajú sa na faktoch o veciach, ktoré patria do naturálneho sveta“ (Foot 2001, 35 – 36). Footová je presvedčená, že našla všeobecný logický rámec (*špeciálnu gramatiku*) evaluatívnych súdov, ktorý je platný pre všetky živé bytosti (rastliny, zvieratá, človek) (Foot 2001, 25, 26). Tieto súdy majú hybridnú povahu, sú súčasne deskriptívne a evaluatívne a prelínajú sa v nich opisy druhovej životnej formy s propozíciami o hodnotených individuách. Z toho aspektu sa dichotómia faktov a hodnôt javí ako umelá.

4. Ľudská prirodzenosť, cnosti a dobrý človek

Ak všeobecný rámec (špeciálna gramatika) evaluatívnych súdov platí rovnako pre všetky živé bytosti, stáva sa akútnym problémom obsah tohto rámca. Ak je pri rastlinách a živočíchoch ich prirodzený účel vzťahnutý k vnútorným dobrám biologického cyklu (sebazáchova a reprodukcia), je aj prirodzené dobro a s ním spojený účel človeka vzťahnutý na biologické cykly? Čo sa týka reprodukcie, rozhodnutie pre bezdetnosť nie je podľa Footovej samo osebe zlé. Rodenie a výchova detí nie sú v ľudskom

živote posledným dobrom, pretože iné komponenty dobra (požiadavky práce) môžu zdôvodňovať, ak sa niekto zriekne rodinného života (Foot 2001, 42). Aj dobro prežitia (sebazáchova) je u ľudí komplexnejšie, lebo človek je schopný obetovať svoj život v záujme nejakej hodnoty (napr. hladovka). „Teleológia človeka sa nevyčerpáva v prežití samotnom“ (Foot 2001, 43). Tým sa ukazuje, že dobro človeka presahuje dobro založené na biologickom cykle (sebazáchovy a reprodukcie). „Ľudské dobro je *sui generis*“ (Foot 2001, 51).

Ak do hodnotenia človeka ako dobrého či zlého exempláru nevstupujú biologické vlastnosti, treba vymedziť *prirodzenosť*, respektíve *životnú formu človeka*, ktorá bude štandardom v atributívnom použití adjektíva *dobrý*. „Hovoriť o dobrej osobe neznamená totiž hodnotiť ju vzhľadom na jej telo alebo schopnosť zraku či pamäti, ale vzhľadom na jej *racionálnu vôľu*“ (Foot 2001, 66), čiže vzhľadom na vôľu, „ktorá je určená rozumom“ (Brázda 2005, 9), čím sa stáva poznačenou cnosťami, a teda dobrou. Vyjadrené slovami Aristotela: „Ľudskou cnosťou však nerozumieme telesnú zdatnosť, ale duševnú, a blaženosť označujeme za duševnú činnosť“ (Aristoteles 2009, 42). Racionálna vôľa ako životná druhová forma či prirodzenosť človeka obsahuje štandardy, podľa ktorých môžeme konkrétneho človeka určiť ako dobrý alebo defektný prípad.

Ak „funkcia racionálnej činnosti je typická pre človeka [...] a poskytuje kritériá toho, čo znamená byť dobrým človekom,“ tak „dobrý človek [...] je taký človek, ktorý realizuje svoju funkciu (schopnosť rozumu) dobre: je to rozumný človek“ (Kuna 2010, 34, 35; Aristoteles 2009, 32). Realizácia praktickej racionality je ľudským prirodzeným dobrom, jej defekt je ľudským prirodzeným zlom. Kvalita a defekt racionálnej vôle sú *eo ipso* morálnym dobrom a zlom. Ak o konkrétnom človeku hovoríme, že je dobrým, nehodnotíme kvalitu jeho telesných stavov a pohybov vzhľadom na sebazáchovu a reprodukciu (o človeku nehovoríme ako o dobrom preto, že je telesne zdravý či plodný, lebo kvalita stavov a pohybov tela nie je predmetom morálnej filozofie), ale hodnotíme vnútorné kvality ľudskej životnej formy, ktoré sa odohrávajú v oblasti *dôvodov*, čo je priestor slobody a rozumu (Foot 2001, 66; Hoffmann 2017, 158). Dobrý človek je teda ten, ktorý je prakticky racionálny, rozhoduje sa na základe dôvodov, ktoré rozum poznáva a uznáva za dobré (*what sees as good*) (Foot 2001, 56; Aristoteles 2009, 23).

Defektmi racionálnej vôle sú nedobrovoľnosť a nevedomosť či neinformovanosť, ktorá vždy neospravedlňuje, lebo môže byť aj dobrovoľná (Foot 2001, 69 – 70). Prirodzeným ľudským dobrom či zlom bude kvalita alebo defekt racionálnej vôle, kvalitou je dobrovoľnosť a informovanosť, defektom je nedobrovoľnosť a neinformovanosť. Tieto kvality či defekty prirodzenosti sú zároveň aj morálnymi kvalitami a defektmi, lebo ak je konanie aktéra dobrovoľné a informované, je predmetom etiky, ak

takými nie je, je morálne hodnotenie bezpredmetné. Spôsob realizácie racionálnej vôle je tak štandardom posudzovania človeka ako dobrého či zlého exemplára svojho druhu (ak tento človek koná nedobrovoľne, nekoná tak, ako by mal). Dobrý človek disponuje prvou a základnou cnosťou, ktorou je rozumnosť. Ňou v rámci špecifickej situácie zohľadňuje povahu, cieľ, prostriedky konania, a aj hlas svojho svedomia (Foot 2001, 72 – 73). Cnosť rozumnosti je nevyhnutnou podmienkou vzniku ostatných morálnych cností⁹ a podmienkou možnosti dosahovania dobrého života.¹⁰

Po určení formálnej stránky morálne i prirodzene dobrého či zlého konania treba určiť obsah. Ten sa týka všetkého, čo patrí do AN (súbor podmienok a potrieb, od ktorých závisí realizácia vnútorných dohier). Do tohto súboru externých potrieb spadajú fyzické vlastnosti (vyvinuté artikulačné a zmyslové orgány ako podmienky nadobudnutia reči, a tým komunikácie a kooperácie) či duševné schopnosti (fantázia, pamäť) a potreba dôvery, rešpektu, uznania a nehy (Foot 2001, 43 – 48).

Cnosť rozumnosti, ktorá je prvou a základnou cnosťou racionálnej vôle, si tak vyžaduje doplnenie o cnosť lásky, ktorá sa týka sekundárnych potrieb ako objektívnych skutočností ľudského života. Individuálny človek je dobrým reprezentantom svojho druhu, keď naplní svoje dobro i dobro druhých vedome a dobrovoľne, čím plne zodpovedá kritériám prirodzenej normativity“ (Foot 2001, 108). Aktér s cnosťami lásky a rozumnosti, zohľadňujúc konkrétnu situáciu, sleduje skutočne dobré ciele (vie, čo jemu i druhým prospieva) a volí vhodné prostriedky na ich dosiahnutie. Cnosť lásky nás robí dobrými ľuďmi, teda vnímavými pre svoje potreby a potreby druhých, lebo „základné sklony a túžby sú podstatnou časťou cnosti“ (Foot 2001, 113). Cnosť lásky má aj spoločenský rozmer, lebo aj iní ľudia majú podobné potreby a mnohé dobrá vieme dosahovať len v kooperácii s nimi. Cnosť lásky je dostatočnou podmienkou dosahovania dobrého života a súčasne základom ostatných morálnych cností (priateľstvo, lojalita, spravodlivosť, štedrosť a pod.), ktoré sú nejakou jej podobou a sú zakotvené v skutočnostiach ľudského života (Foot 2001, 44 – 45).¹¹

Prirodzene i morálne zlé bude také konanie, v ktorom absentuje aspoň jeden z uvedených formálnych alebo obsahových momentov, čo však nevyklučuje, že správ-

⁹ „Nie je možné, aby človek bol skutočne dobrý bez rozumnosti“ (Aristoteles 2009, 151).

¹⁰ „Zdá sa teda, že znakom rozumného človeka je schopnosť správne uvažovať o tom, čo je pre neho dobré a prospešné, nie však čiastočne, napríklad, čo je primerané zdraviu alebo sile, ale o tom, čo slúži správne vedenému životu vôbec“ (Aristoteles 2009, 139).

¹¹ V tejto súvislosti možno uviesť, že aj Aurelius Augustinus pokladal všetky morálne cnosti za rôzne realizácie lásky. „Keď hovoríme o štyroch častiach cnosti, hovoríme o podobách samotnej lásky. [...] Umiernenosť je láska, ktorá sa celkom dáva tomu, čo je milované, statočnosť je láska, ktorá ľahko znáša všetko kvôli tomu, čo je milované, spravodlivosť je láska, ktorá slúži tomu, čo je milované, a preto tomu dobre vládne, prezieravosť je láska, ktorá pohotovo vyberá to, čo môže pomôcť vyhnúť sa prekážkam.“ Porov. Augustinus, A.: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* I, 15 (PL 32, 1322).

ne konať možno viacerými spôsobmi. Za absolútne morálne zavrhnuteľné Footová pokladá mučenie, ktoré „je za každých okolností morálne *out*“ (Foot 2001, 78). Psychické i fyzické násilie znemožňujú výkon racionálnej vôle a bránia primeranému napĺňaniu základných potrieb, čoho svedectvom sú zločiny proti ľudskosti spáchané v koncentračných táboroch a gulagoch. Tieto prípady poukazujú na to, čo by nemalo byť, lebo sa priamo týkajú skutočností života ako *eo ipso* morálnych skutočností. Morálnosť či nemorálnosť týchto činov nie je záležitosťou subjektívno-emocionálnych postojov, ale sú to objektívne morálne fakty. „Ak vieme, že určité správanie spôsobí inému človeku zbytočné utrpenie, nutne z toho vyplýva, že je zlé a chybné [...] tieto fakty predstavujú objektívne dôvody pre hodnotový súd“ (Brázda 2005, 3). Psychické a fyzické násilie idú proti racionálnej vôli ako ľudskej prirodzenosti, a preto len takéto konanie možno nazvať neprirodzeným. Ak absentuje násilie v ľudskom konaní, je konanie v zhode s ľudskou prirodzenosťou. Z tohto aspektu nemožno pokladať sexuálne orientácie a praktiky za neprirodzené len preto, že nevedú k reprodukcii. Kto ich za neprirodzené pokladá len z uvedeného dôvodu, „redukuje konečný účel prirodzených životných realizácií človeka neprijateľným spôsobom na také, ktoré sú vlastné subracionálnym zvieratám. Nechápe potom ľudí ako exempláre racionálnej životnej formy, ale ako subracionálne zvieratá“ (Hoffmann 2014, 216). Neprirodzenými by sme sexuálne orientácie a praktiky mohli nazvať len vtedy, keby k nim dochádzalo násilne (napr. násilné prepólovanie sexuálnej orientácie či násilím vynucovaná sexuálna činnosť).

Ak sa vrátíme k hodnoteniu individuálneho človeka ako *dobrého*, tak hodnotíme racionálnu kvalitu jeho vôle, v ktorej sa prejavuje kvalita jeho charakteru (Foot 2001, 66). Človek je dobrým, teda má dobrý charakter vtedy, ak má najmä cnosti rozumnosti a lásky. Koná dobrovoľne a na základe rozumom poznaných a uznaných dôvodov či informácií, volí efektívne a dobré prostriedky primerané situácii, snaží sa na základe dobrých dôvodov uskutočňovať ciele, ktoré sú všeobecne ľudsky dobré, teda podľa možností naplňa svoje potreby a citlivo reaguje potreby druhých (Hoffmann 2017, 159).

Ak sa v NEAN-e rozličným spôsobom traktuje závislosť dobrého života a cností, je namieste otázka, či rozumne láskavý človek vedie šťastný život. Footovej odpoveď je, že nie automaticky. Právě šťastie nie je spokojnosť či prchavá euforická radosť, ale má „dimenziu hĺbky“ (Foot 2001, 86) ako vnútornej vyrovnanosti s vykonaným rozhodnutím a jeho dôsledkami (napr. „väzni svedomia“, ktorí prišli o rodinné šťastie, uspokojenie z práce a kariéry, a pritom boli vo väzení vnútorne vyrovnaní). Slovom Aristotela, takíto ľudia „nesú svoj osud dôstojne,“ za každých okolností konajú to, čo je v danej situácii najlepšie či najkrajšie. „Blažený človek sa nestane biednym, ale však nemôže ani ostať šťastný [...] ale nie je ani nestály, ani vrtkavý; lebo blaženosť

nestratí ani akýmikoľvek nehodami, ktoré ho postihnú, iba ak početným radom veľkých nehôd“ (Aristoteles 2009, 39). Určite, možno povedať, že Footová použitím pojmu hĺbky všetko zahmlila (Brázda 2005, 11), no nazdávam sa, že tým poukázala na dimenziu prežívania, ktorú nemožno adekvátne konceptualizovať, no to neuberá na jej význam v ľudskom živote. Jednotlivý človek vedie dobrý život, pretože vedie cnostný život a viesť cnostný život znamená prosperovať podľa ľudskej prirodzenosti, a to aj napriek tomu, že by vonkajší pozorovateľ hodnotil jeho život ako tragický (Hoffmann 2017, 155).

Záver

Prvá výčitka voči NEAN-u a naturalistickému etickému projektu Ph. Footovej sa týka jej chápania naturalizmu. Výhrada znie, aký druh naturalizmu vlastne Footová zastáva, keď v prípade človeka pokladá za jeho prirodzenosť racionálnu vôľu, ktorá nemá biologické či naturálne znaky? Odpoveďou na túto výhradu by mohlo byť, že pojem naturalizmu, ako hovorí P. F. Strawson, sa „používa elasticky“ a možno rozlíšiť na jednej strane striktný, teda reduktívny naturalizmus, čo je v podstate scientistický naturalizmus, a na strane druhej „katolícky“ či všeobecný či liberálny naturalizmus, ktorý možno označiť ako *common-sense* naturalizmus (Strawson 1985, 1 – 2). Na základe tohto rozdielu Footová zastáva všeobecno-liberálny či umiernený naturalizmus.¹²

Ďalšou výhradou na stranu NEAN-u a etiky Ph. Footovej je, že nezohľadňujú výsledky evolučnej biológie a modernej psychológie, skrátka že pestujú skôr *folk biology* a *folk psychology* a k eticko-psychologickým javom pristupujú z *pozície kresla* (*armchair*). S prvou výhradou možno súhlasiť len čiastočne. Footovej reflexia správania živých bytostí ako exemplárov svojho druhu zohľadňuje synchronnu, teda terajšiu etapu evolúcie, ktorá je kompatibilná s evolúciou v jej diachrónnosti. Výhrada, že skúmanie emócií je na úrovni *folk psychology* je na jednej strane oprávnená, no z iného aspektu má výhodu v tom, že táto etická reflexia emócií a „skutočností ľudského života“ je blízka každodennosti, čím jej koncepciu možno označiť za „malú etiku normálnosti“ (Speamann 2004, citované podľa Hähnel 2017, 2).

Azda najzávažnejšou výhradou voči NEAN-u, a teda aj voči Footovej etike, je, že sa dopúšťajú naturalistického omylu (Moore) a odvodzujú normy z faktov (Hume), čím ohrozujú autonómiu etiky. Naturalistického omylu sa podľa Moora dopúšťame, ak *dobré* definujeme pomocou iného naturálneho atribútu, napr. *príjemné*. A tým, že v NEAN-e *X je dobré* možno pretransformovať na *X je predmetom*

¹² *Common sense* však môže byť buď dost' zavádzajúca inštancia (*common sense* ľudom dlho hovoril, že Zem je nehybná), ale dost' vágna inštancia, čo dovoľuje, aby si z nej každý teoretik vybral to, čo mu podľa jeho predstáv vyhovuje.

faktického snaženia, je toto podozrenie namieste. Odpoveď možno rozdeliť do viacerých bodov. Zdá sa, že Moore v kritizovaných koncepciách predpokladal univocitu pojmu *dobrý*, no v NEAN-e sa pojem *dobrý* chápe ako atributívne adjektívum. V sémantickom aspekte má heterogénny charakter, ktorý je sortálne závislý, takže jeho význam variuje podľa toho, o čom sa vypovedá. Po druhé, v NEAN-e sa prijíma diferenciácia pojmu *dobrá* vzhľadom na racionálnu a neracionálnu prirodzenosť. Ak v neracionálnej prirodzenosti jestvuje nevyhnutné smerovanie k faktickému *dobru*, v prípade človeka ako inštancie racionálnej prirodzenosti to neplatí. Aj keď v ľudskom snažení sa cieľ vždy javí ako *dobro* (*quidquid appetitur, appetitur sub ratione boni*), človek svojím rozumom zvažuje rôzne podnety a motívy a volí to, čo v danej situácii poznáva a uznáva za skutočne dobré, čo Footová vyjadruje tým, že ľudia konajú podľa toho, čo rozumom poznávajú a uznávajú za dobré (Foot 2001, 56). Skutočné dobro je definované prostredníctvom cnosti, a preto nie je niečo dobré preto, že je predmetom snaženia, ale naopak. Zároveň príjemnosť dobrého, a teda cnostného konania nie je jeho *definiensom*, ale len jeho sprievodným javom či indikátorom. Skutočnosti sú skutočne príjemné len natoľko, nakoľko sú skutočne dobré, a nie naopak (Müller 2006, 138 – 142).

Stúpenci NEAN-u sa s výhradou, že odvodzujú normy (*ought / Sollen*) z faktov (*is / Sein*) vyrovnávajú takto: Po prvé, treba objasniť vzťah biológie a etiky. Hoci biologické aspekty človeka vstupujú do etickej reflexie, nemajú povahu posledného zdôvodnenia. Etické koncepcie NEAN-u nie sú deontologické, ale prudenciálne a odpoveď na otázku, či sa v NEAN-e neodvodzujú normy z faktov, závisí od chápania ľudskej prirodzenosti. V NEAN-e sa ľudská prirodzenosť nechápe ako zakotvená v apriórnych ideách (Platón), vo večnom zákone (stoici) a nie je redukovaná na biologické aspekty (epikureizmus). Ľudská prirodzenosť nie je hotovou predlohou, z ktorej by sa jednoducho dali „odčítať“ morálne normy a jediný správny projekt dobrého života. Centrálnu rolu zohráva cnosť rozumnosti, ktorá reflektuje o blaženosti ako ciele a zvažuje prostriedky na jej dosiahnutie v rámci životných okolností a situácií. Prirodzenosť skôr tvorí rámec etického diskurzu, ktorý je kompatibilný s pluralitou životných plánov. Rekurz na prirodzenosť sa deje v praktickom súde, do ktorého vstupujú rôzne podnety (aj tie naturálne), no rozhodujúcu úlohu má autonómny praktický rozum, čím zaručená autonómia etiky (Müller 2006, 142 – 147).

Do akej miery sú odpovede stúpencov NEAN-u na uvedené námietky adekvátne, je predmetom ďalších diskusií, ktorých zmapovanie a vyhodnotenie by prekračovali ciele tohto článku.

Literatúra

- ANSCOMBE, G. E. M. (1958): Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33 (124), 1 – 19.
DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100037943>
- ARISTOTELES (2006): Kategórie. In: Martinka, J. (ed.): *Od Aristotela po Plotina. Antológia z diel filozofov*. Bratislava: Iris.
- ARISTOTELÉS (2009): *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek.
- AYER, J. A. (1990): *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books. First published 1936.
- BLAŠČÍKOVÁ, A. (2009): *Etika cnosti podľa Tomáša Akvinského*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- BRÁZDA, R. (2005): Etika cností a prirodzenosť dobra. *Pro-Fil. An Internet Journal of Philosophy*, 6 (1), 1 – 13.
- FOOT, Ph. (2001): *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.
DOI: <https://doi.org/10.1093/0198235089.001.0001>
- FOOT, Ph. (1994): Rationality and Virtue. In: Pauer-Studer, H. (ed.): *Norms, Values and Society*. Dordrecht: Kluwer, 205 – 216.
- FOOT, Ph. (1995): Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? *Oxford Journal of Legal Studies*, 15, 1 – 14. DOI: <https://doi.org/10.1093/019925284X.003.0013>
- GEACH, P. (1956): Good and Evil. *Analysis*, 17 (2), 33 – 42.
DOI: <https://doi.org/10.1093/analys/17.2.33>
- HAMANN, F. (2019): Die Formen des Guten nach Aristoteles. In: Hamann, F. – Heuer, P. (eds.): *Die ontologischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 153 – 177.
- HÄHNEL, M. (2017): Der Aristotelische Naturalismus: Ein Neustart in der Ethik? In: Hähnel, M. (Hg.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1 – 8.
DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04333-7>
- HOFFMANN, T. (2014): *Das Gute*. Berlin / Boston: De Gruyter.
DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110363876>
- HOFFMANN, T. (2017): Tugend und Gedeihen: Philippa Foot's Naturalismus der menschlichen Vernunft. In: Hähnel, M. (Hg.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: J. B. Metzler, 154 – 160. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04333-7>
- HURSTHOUSE, R. (2004): On the Grounding of Virtues in Human Nature. In: Szaif, J. – Lutz-Bachmann, M. (eds.): *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre. / What ist Good for a Human Being? Human Nature and Values*. Berlin – New York: De Gruyter, 263 – 275.
- HUME, D. (1967): *A Treatise of Human Nature*. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press. First edition 1888, reprinted 1967.
- CHABADA, M. (2019): Philippa Footová o prirodzenej normativite. In: Szapuová, M. – Nuhliček, M. – Chabada, M. (eds.): *Veda – spoločnosť – hodnoty*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského, 147 – 175.
- KUNA, M. (2010): *Úvod do etiky cnosti*. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku.
- MACHULA, T. (2012): Tomášova etika cností v diskutovaných otázkách. In: Akvinský, T.: *Otázky o cnostech I. O cnostech obecně*. Praha: Krystal OP, 5 – 13.
- MÜLLER, J. (2006): *Physis und Ethos. Der Naturbegriff bei Aristoteles und seine Relevanz für die Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH.
- PACOVSKÁ, K. (2010): Morální pravidla před Wittgensteinem a po něm. *Filosofie dnes*, 2 (2), 59 – 72.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2000): K niektorým významom pojmu dobrý v morálnej filozofii. *Filozofia*, 55 (9), 692 – 701.

- PALOVIČOVÁ, Z. (2001a): Prínos G. E. Moora k etickej diskusii o pojme dobra. *Filozofia*, 56 (2), 82 – 89.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2001b): Súčasná morálna filozofia a problém cnosti. *Filozofia*, 56 (10), 669 – 678.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2002): Cnosti a dobro človeka. *Filozofia*, 57 (7), 465 – 474.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2003a): Etika cnosti a problém morálneho charakteru. *Filozofia*, 58 (2), 75 – 86.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2003b): Etika cnosti a etika pravidiel. Komplementarita, či alternatívy? *Filozofia*, 58 (6), 396 – 408.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2005): Inšpiratívnosť a limity neoaristotelovskej etiky. *Filozofia*, 60 (9), 637 – 655.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2008): Etika cnosti a dobrého života. In: Remišová, Z. (ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 728 – 755.
- REMIŠOVÁ, A. (2004): *Etické názory G. E. Moora a L. Wittgensteina*. Bratislava: ASCO art&science.
- STRAWSON, P. F. (1985): *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press.
- VOORHOEVE, A. (2011): *Conversations on Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1979): *Filozofické skúmania*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.

Táto práca bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-18-0178.

Michal Chabada
Univerzita Komenského v Bratislave
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a dejín filozofie
Gondova 2
811 02 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: michal.chabada@uniba.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2072-6453>