

Marian Kuna: *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyra*

Ethics and Politics in the Perspective of Alasdair MacIntyre

Stanislav Synek

Fakulta humanitních studií
Univerzita Karlova v Praze
U Kříže 8, 158 00 Praha 5 - Jinonice
stanislav.synek@gmail.com

Abstrakt/Abstract:

Studie nejprve stručně rekapituluje obsah knihy Mariana Kuna (*Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyra*) a snaží se ji kriticky zhodnotit. Poté se krátce věnuje dvěma tématům, klíčovými jak pro MacIntyra, tak pro jmenovanou knihu: otázce „univerzálních ctností“ a otázky pravdy. Zdá se totiž, že právě tyto dvě oblasti nejsou ani u jednoho ze zmiňovaných autorů uspokojivě řešeny.

The study summarizes the book by Marian Kuna (*Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyra*) and aims to critically evaluate it. Then it gives a brief account of two topics crucial to both MacIntyre and Kuna: the problem of “universal virtues” and the problem of truth. It seems that neither of these is handled adequately in the works of the mentioned authors.

Jedním z výrazných směrů etického myšlení, zastoupeným zvláště v anglosaském jazykovém prostředí, je tzv. etika ctnosti, která se začala rozvíjet v reakci na jiné etické směry, zvláště deontologii (hledající obecná pravidla jednání) a tzv. metaetiku, navazující na *Principia Ethica* G. E. Moora. Studie Mariana Kuna *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyra*¹ je v česko-slovenském jazykovém prostředí zajímavým příspěvkem k tomuto tématu.

Její ambicí je představit etické a politické myšlení Alasdaira MacIntyra v celé jeho šíři. Jak autor podotýká v úvodu, filosofie tohoto myslitele je v českém a slovenském prostředí poměrně neznámá, neboť jediným dosud přeloženým dílem je kniha *After Virtue* (česky *Ztráta ctnosti*). Tento dluh se Marian Kuna snaží napravit.

¹ Dále jen M. Kuna, *Etika a politika*.

Seznamuje čtenáře nejen s hlavními tezemi *Ztráty ctnosti*, ale především s dalším vývojem MacIntyrova pohledu na etická a politická témata. Obecně lze říci, že reference MacIntyrových myšlenek je svědomitá, Marian Kuna velmi dbá na strukturu a vnitřní provázanost textu. Představení tématu na začátku a jeho stručná rekapitulace v závěru každé kapitoly čtenáře téměř nutí k tomu, aby neustále držel souvislost výkladu. Text díky tomu působí velmi sevřeným a koherentním dojmem.

Již na prvních stranách úvodní kapitoly je formulován cíl práce: seznámit čtenáře s myšlenkovým vývojem Alasdaira MacIntyry, očistit jej od nesprávných interpretací, představit jej jako inspirativního a podnětného současného myslitele a zároveň poukázat na limity jeho koncepce. První kapitola s názvem „Racionálna etika v modernom svete“ představuje MacIntyrovu reformulaci aristotelské etiky a zkoumá její obhajitelnost. Kapitola se zabývá zejména otázkou, jaký je vztah mezi etikou a metafyzikou, tedy v zásadě zda lze vybudovat etiku bez metafyziky. Marian Kuna zde nejprve zmiňuje diskuse o této otázce u Aristotela, tj. zda je jeho etika udržitelná, i když odmítneme jeho metafyzická východiska. Ukazuje, že MacIntyre se zpočátku snažil chápat (Aristotelovu) etiku zcela samostatně. Proto ani metafyzické založení (Aristotelovy) etiky nereflektoval, jeho metafyzickou biologii odmítal a snažil se založit etiku „nemetafyzicky“. To se mu ovšem nepodařilo, proto později svoje metafyzická východiska vyjasnil a přihlásil se k tomistickému aristotelismu, čímž se jeho – do té doby implicitní – metafyzika stala explicitní (s. 34). A právě díky tomuto kroku se – podle Mariana Kuna – stala jeho etika v současném světě filosoficky přesvědčivější: „tým, že MacIntyre uznal metafyzickú povahu svojej aristotelovskej etiky, ešte zvýšil jej vnútornú konzistentnosť a tým i racionálnu presvedčivosť.“ (s. 35).

Ve druhé kapitole s názvem „Etické a sociálne defekty moderny“ se čtenář seznamuje s MacIntyrovým chápáním současné situace, na níž kritizuje zejména fragmentární povahu (nejen) etické diskuse a neschopnost moderny ustanovit jednotný (morální) diskurz. Ani utilitarismus ani Kantova racionální etika nedokázaly ustavit morální konsenzus, a naopak vedly nakonec k něčemu, co MacIntyre označuje jako emotivismus, což je přesvědčení, že „všechny hodnotící soudy, a obzvláště všechny morální soudy, nejsou – co do své morální nebo hodnotící povahy – nic víc než výraz preference, výraz postoje nebo pocitu.“² Přepjatý důraz na individualismus také neumožňuje formulovat myšlenku společného dobra. Zároveň je pak podle MacIntyry prakticky nemožné, aby si člověk zachoval vlastní jednotnou identitu: společnost po jedinci vyžaduje, aby zastával rozmanité sociální role, přičemž hodnoty a postoje, které jsou s jednotlivými rolemi spojené a které tudíž musí jedinec zastávat, mohou snadno být navzájem neslučitelné: tentýž člověk může jako zaměstnanec banky přesvědčovat zákazníky o výhodnosti půjčky, zatímco svému příteli – v jiné sociální roli – bude tvrdit opak. Tato neslučitelnost různých životních rolí vede podle MacIntyry k fragmentarizaci etiky (s. 54).

² MacIntyre (2004, s. 22).

Ve třetí kapitole se čtenář seznamuje se základními body MacIntyrový kritiky liberalismu, moderního státu, kapitalismu a komunitarismu. Kuna poukazuje na různé rozpory jak na straně teorie (liberalismu, kapitalismu etc.), tak na úrovni společenské reality. Jedním z ústředních bodů kritiky je, že liberalismus neumožňuje dospět k „racionální shodě“ v oblasti politiky i morálky (s. 66). Dále se zde poukazuje na různé neduhy současné společnosti, jako je malý vliv voliče na politické dění, provázanost politiky a byznysu, vytrácení společného (či veřejného) prostoru etc.

Kapitola je poměrně těžko uchopitelná. Vyjadřuje se jak k různým teoriím, tak ke „společenské realitě“, v obou případech však velmi vágně. Koho konkrétně má např. autor na mysli, když hovoří o liberalismu? F. Hayeka? M. Friedmana? Někoho jiného? A k jaké konkrétní společenské situaci se odvolává? Tato nezakotvenost předkládané studie je patrně dána tím, že jde o sekundární text, tedy o reprodukování MacIntyrova postoje. Výsledkem je ovšem malá přesvědčivost výkladu. Když M. Kuna tvrdí, že „MacIntyre formuluje penikavú a presvedčivú kritiku modernej politiky“, není bohužel možné ze samotné studie její pronikavost a přesvědčivost zakusit. K tomu by čtenář musel sáhnout po primárním zdroji. Tento problém se bohužel ukazuje v celé publikaci: argumenty zde nejsou vypracovány, autor se většinou spokojí s odkazem na příslušné texty. Malou potřebu zdůvodňovat jednotlivé teze si je možné vysvětlit i spřízněností teoretických východisek autora s myšlením A. MacIntyry. Krátce řečeno, kapitola není kritikou liberalismu, nýbrž jen zprávou o kritice.

Kapitoly čtvrtá a pátá přibližují MacIntyrem upravený koncept původně Aristotelova rozlišení mezi *poiésis* a *praxis*. Ukazují, že jakýmsi těžištěm – tedy „dobrem“ – lidského života musí být „život sám“, resp. jeho uskutečňování, a nikoli (jen) to, co z tohoto uskutečňování plyne. Obojí je samozřejmě neoddelitelné, nicméně současná doba klade důraz právě na „produkty“ či „produkci“ a jejich spotřebu, nikoli na „dobra“ v činnostech samých. Proto také je podle MacIntyry třeba řešit a rozhodovat „spor o lidské dobro“ na úrovni praxe, nikoli jen teoreticky.

Zmíněné Aristotelovo rozlišení má v MacIntyrově interpretaci podobu inherentních a externích dober. Inherentní dobra (tj. ta, jejichž smysl je v činnosti samé) mají být externím dobrům (tj. produktům, výsledkům činnosti) nadřazená a mají zároveň zajišťovat jejich legitimitu a jejich *raison d'être*. Ukazuje se to na vztahu mezi praxí a institucí: smyslem instituce je umožnit a zajistit vykonávání jisté praxe. Přitom ale stále hrozí, že lidská činnost se zaměří na budování a provozování institucí na úkor samotných praxí, čímž se ovšem postupně vyprázdní i původní „smysl“ institucí. Podle Kuna je proto třeba neustále instituce kultivovat a dbát na udržování jejich smyslu (tzn. provozování příslušných praxí).

Kapitola šestá se snaží především vyvrátit, že by MacIntyre byl „morálním relativistou“. Ukazuje to jednak na rozdílu mezi „morálním partikularismem“ a „morálním relativismem“, jednak na tom, že MacIntyrovo myšlení se silně opírá o aristotelsko-tomistickou tradici a její nárok na pravdu. Jakožto zastávce partikularismu drží MacIntyre přesvědčení, že „neexistuje nijaká morálka okrem tej, ktorá je zakorenená v partikulárnych spoločenstvách“ (s. 137). Podobně ani nemůže

existovat morálka mimo (určitou) tradici a každá reflexe morálky nutně vyrůstá z kontextu nějaké tradice. Aristotelsko-tomistická tradice pak podle autora umožňuje překonat relativismus: Tomáš Akvinský je myslitel, který se (více méně úspěšně) snaží o syntézu odlišných, na první pohled neslučitelných myšlenkových tradic (tj. Aristotelovy filosofie a křesťanství; s. 150). Podle Mariana Kuna se MacIntyroví daří udržet tomistický nárok na univerzální pravdivost a zároveň reflektovat dějinnou podmíněnost každé morálky, což z něj činí zastávce partikularismu.

Kapitola sedmá shrnuje sociologické a biologické momenty MacIntyrový antropologie a ukazuje její vývoj v tomto kontextu. Kapitola osmá pak představuje MacIntyrovu koncepci politiky. Ta se má odehrávat na úrovni lokálních společenství, má mít povahu praxe, tedy činnosti, jejímž smyslem je dosahování vlastního inherentního dobra (a která tudíž není primárně orientovaná na získávání vnějších dober, jako jsou čest, peníze atd.). Politika má být tedy v tomto ohledu aristotelská: má to být jakási *techné*, jejímž předmětem je společné dobro, tedy společensky ukotvená, soustavná, netriviální činnost zaměřená na dosahování svých vlastních „inherentních“ dober, což má být v případě politiky právě společné dobro konkrétního, lokálního společenství. Klíčová otázka – totiž co je tímto společným dobrem a kdo ho určí – má být zodpovězena skrze společnou diskusi, do které se bude moci zapojit každý (!) člen tohoto společenství, od kterého je možné se něco naučit, přičemž „téměř od každého je možné se něco naučit“ (s. 188).

Marian Kuna přesvědčivě dokládá, že se v myšlení Alasdaira MacIntyra pohybuje s velkou jistotou, že dokáže jasně formulovat myšlenky a dávat jim přehlednou, uspořádanou formu. Pokládá vybraným textům důležité otázky, reflektuje sekundární zdroje a srozumitelně ukazuje, na čí stranu se při interpretaci přiklání. Přesto má tato publikace několik slabín.

Marian Kuna chce čtenářům představit myšlení dosud žijícího autora, navíc v poměrně velké šíři záběru. Je otázka, zda je nám MacIntyrovo myšlení natolik vzdálené, aby vyžadovalo tuto podobu zprostředkování. Diskutabilní je i přínos studie a co na ní vlastně máme cenit: zda pozici samotného MacIntyra, nebo to, nakolik dokáže Kunův výklad tuto pozici srozumitelně a adekvátně zprostředkovat, či případně jaký je jeho vlastní interpretační přínos.

Jak již bylo řečeno, čtenář je sice seznámen s tématy, jimiž se MacIntyre zabývá, a získá i slušnou představu o jeho postojích. Chce-li však nahlédnout do vlastní (MacIntyrový) argumentace, je odkázán na příslušné texty. To vede samozřejmě k tomu, že „přesvědčivost“ argumentace je pouze deklarovaná: čtenář čte o argumentu, nemá však dostačující možnost jej nahlédnout, aniž by sáhl k primárnímu zdroji.

Kniha je tak pěkným příkladem textu, který se zaměřuje více na reflexi sekundárních zdrojů než na otázku po věci samé. Tím se ovšem stává pouze jakousi mapou MacIntyrový tvorby a rozcestníkem sekundární literatury o něm, s ohledem na různá témata a vývoj v jeho myšlení. Neumožňuje však vstup do problematiky jako takové. A neumožňuje rovněž ani kritiku, neboť s referencí nelze polemizovat.

Na chvíli se proto obraťme k MacIntyrovovi samému. Bohužel, „referenční“ přístup je do značné míry vlastní i jemu: text jeho *Ztráty ctnosti* je v klíčových pasážích vyhybavý a nevyjasněný. Jako příklad si můžeme vzít kapitolu „Podstata ctnosti“³, v níž MacIntyre představuje svůj klíčový termín „praxe“⁴ a od něj odvozený – či lépe řečeno na něm demonstrováný – pojem ctnosti. Praxe je podle něj „*jakákoli koherentní a komplexní forma společensky zavedené, kooperativní lidské činnosti, skrze niž se v rámci snahy o dosažení měřítek zdatnosti – měřítek, jež přísluší této formě činnosti, a zároveň jsou jí definovány – uskutečňují dobra inherentní této formě činnosti, díky čemuž se systematicky rozvíjejí jak schopnosti člověka k získání zdatnosti, tak příslušné koncepce cílů a dober.*“⁵ Tuto definici vysvětluje MacIntyre na příkladech (např. zatímco piškvorky nebo zedničina praxí nejsou, šachy a architektura ano), přesnému vymezení toho, co je a co není praxe, se však vyhýbá, neboť prý „není primární“.⁶ Tuto nevyjasněnost a neúplnost sice sám vidí a přiznává,⁷ nebrání mu však v tom, aby na takto vratkém základě stavěl dál.

Dalším krokem je pak rozlišení mezi inherentními a vnějšími dobry. Zatímco druhá jmenovaná dobra jsou cíle, jež jsou činností samým vnější a jichž lze dosáhnout pomocí určitých prostředků (např. peníze nebo sláva), inherentní dobra náleží činnosti samé a jsou zakusitelná a vymežitelná pouze v ní a skrze ni. Dále, zatímco vnější dobra jsou dělitelná a mohou být „vlastněna“, takže vlastnictví jednoho umenšuje podíl, který na nich mohou mít ostatní, inherentní dobra jsou dobrem pro celé společenství (např. objev nové malířské techniky).⁸ Inherentní dobra náleží vždy nějaké praxi, jsou proto vždy podřízena společné, kooperativní lidské činnosti. Jejich měřítkem se tak stává činnost sama, resp. skvělost jejího konkrétního provádění. Ctnost je tedy následně definována jako „*nabytá lidská vlastnost, jejíž vlastnění a uplatňování nám umožňuje dosáhnout dober, která jsou praxi inherentní a jejichž nepřítomnost nám účinně brání v dosažení takových dober.*“⁹ Každá praxe je však dějinně podmíněná, ať už jde o malířství, architekturu či přírodovědné zkoumání. To ovšem znamená, že stejně dějinně podmíněné jsou i ctnosti.¹⁰

Nutným předpokladem všech ostatních jsou nicméně tři specifické ctnosti: spravedlnost, statečnost a pravdomluvnost (resp. čestnost, upřímnost¹¹). U nich se MacIntyre snaží prokázat jakousi nedějinnost, resp. kulturní nezávislost, když tvrdí, že právě ony – a možná i některé další – se vyskytují v každé kultuře a jsou jaksi

³ Tamt., s. 213 nn.

⁴ Tuto zcela ústřední roli pojmu praxe pro MacIntyrovu filosofii potvrzují jak interpreti jako K. Knight, tak i M. Kuna. Srov. Kuna (2010, s. 112).

⁵ MacIntyre (2004, s. 220).

⁶ Srov. tamt.

⁷ Srov. tamt., s. 233–237.

⁸ Viz tamt., s. 222–225.

⁹ Tamt., s. 224.

¹⁰ Viz. tamt., s. 227.

¹¹ MacIntyre pojmenovává tuto ctnost dvojným způsobem: nejprve užije výraz *honesty* (MacIntyre, 2007, s. 191, v českém vydání 2004, s. 224), v dalším textu pak téměř výhradně termín *truthfulness*.

univerzální (byť ve specifické a historicky podmíněné podobě).¹² Nutnost těchto ctností zdůvodňuje tím, že právě a jen ony mohou zajistit dobré fungování mezilidských vztahů, potažmo existenci lidského společenství.¹³

Pomineme-li nejasnosti týkající se toho, že výběr zmíněných tří ctností je vysvětlen pouze uvedením pár příkladů, a že proto působí poněkud arbitrárně, zůstává zde problém podstatnější, a sice čím jsou tyto ctnosti založeny. Čím má být založena jejich „univerzálnost“, resp. kulturní nezávislost?

MacIntyre se v tomto bodě vyhýbá ústřednímu problému filosoficky založené etiky, a to otázce pravdy. Slovo pravda sice zaznívá v pojmu jedné ze ctností, MacIntyre jí však míní spíše upřímnost (*honesty*), resp. pravdomluvnost (*truthfulness*), což je ovšem chápání, které otvírá dveře emotivismu, jemuž se MacIntyre sám tak vehementně brání.

V Aristotelově pojetí (rozumových) ctností je otázka pravdy, resp. „pravdivého vidění“ zcela klíčová, tvoří základ jak pro teoretický, tak pro praktický rozum. V oblasti praktické rozumnosti (*fronésis*) se pravda pojí se schopností správně „vidět“ a „zasáhnout“ v konkrétní situaci jednání „to nejlepší“, tedy to, co je v danou chvíli tím nejlepším uskutečněním dobrého života jako takového.¹⁴ Tuto schopnost má pouze „soudný“ či „řádný“ člověk (*fronimos, spúdaios*). Schopnost vidět pravdivě, resp. uchopovat pravdu je pro uskutečnění lidské přirozenosti klíčová, je společná všem rozumovým ctnostem a tvoří jejich základ.¹⁵ V ní se završuje specificky lidská schopnost mluvit a myslet (*logos*), neboť schopnost řeči a myšlení, resp. schopnost nahlížet „to, co je“ (*nús*) je tím, co činí člověka člověkem (člověk je *zoon logon echon*). A je to právě ona, která zakládá jeho bytí a která propojuje etické a rozumové ctnosti. Nemá tedy téměř nic společného s upřímností neboli se schopností otevřeně sdělit druhému vlastní mínění: mohou být vůči sobě zcela upřímní, a přesto se mýlit (dokonce i v tom, co je pro mne dobré).

Jinými slovy, zatímco MacIntyre mluví o pravdě jako o opaku lži, tradiční (aristotelské) pojetí ji chápe jako protiklad omylu (chyby), a to i v etice. Tento významový posun je zásadní a zaslouží daleko více pozornosti. Bohužel MacIntyre nejen že problém pravdy v této souvislosti zcela pomine, ale dokonce ani nevysvětlí, co přesně „pravdomluvností“ (*honesty; truthfulness*) míní a proč právě ona má být

¹² „Domnívám se proto, že (...) pravdomluvnost, spravedlnost a statečnost – a možná i další – [jsou] těmi pravými zdatnostmi či ctnostmi, v jejichž světle musíme nutně charakterizovat sebe i druhé, ať už je náš soukromý morální názor jakýkoli, či bez ohledu na to, jaké zákonné kodexy platí v té které společnosti.“ – MacIntyre (2004, s. 226).

¹³ Srov. tamt., s. 225–226.

¹⁴ Přesněji řečeno „dobrého života v celku“. *Frónésis* je schopnost vidět *poia pros eu zén holós*, tj. „prostředky“, jimiž je naplňován „dobrý život v celku“; viz Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1140a28 (dále jen *EN*).

¹⁵ Pravda tedy zakládá nejen oblast (dobrého) jednání, ale i v oblast zhotovování (*techné*). „Umění“ (*techné*) je [*hexis*] *meta logú aléthús poiétiké* (*EN* 1140a20-21), tedy setrvalá dispozice tvořit, doprovázená pravdivým zdůvodněním.

podmínkou nejen správně fungujících vztahů, ale náležitě prováděných praxí vůbec.¹⁶ Zaráží to tím spíše, že na jiných místech svých textů se k tradičnímu, resp. aristotelsko-tomistickému pojetí pravdy hlásí.¹⁷ I tak ovšem zůstává jeho pozice – nakolik jsme s to ji posoudit – poměrně nejasná: snaží se na jedné straně zohlednit historickou podmíněnost našich konceptů pravdy, na druhé straně však nerezignovat na pojem pravdy jako takový. Přesto není příliš jasné, co MacIntyre vlastně rozumí pravdou a co to znamená pro (jeho) etiku.

Podobně také Marian Kuna tento zásadní problém přechází víceméně bez povšimnutí. Částečně na něj naráží v šesté kapitole, přičemž jej formuluje v termínech „morální relativismus“, „univerzalismus“, resp. „partikularismus“. Výklad však trpí již zmiňovaným neduhem sekundárních textů: je referencí bez vypracované argumentace, nedá se s ním tedy ani polemizovat, ani nepřinášejí patřičný vhled do věci samé.¹⁸

Tato nevyjasněnost teoretických východisek činí MacIntyrovu argumentaci velmi vratkou. Jakkoli pak může čtenáři MacIntyrovův postoj konvenovat, zdůvodnění se nakonec ukáže jako málo přesvědčivé, tím spíše, je-li argumentace ještě „zředěná“ sekundárním výkladem. Když např. v Kunově studii na s. 134 čteme, že „korupčnímu tlaku inštitucí nemožno odolat, ak si dostatočný počet účastníkov príslušnej praxe neosvojil a neuplatňuje cnosti klúčové pre každú prax: spravodlivosť, odvahu a čestnosť“, dáme pisateli patrne za pravdu. Zároveň je to ovšem tvrzení, které těžko cenit za novost, neboť je to myšlenka známá přinejmenším od Platóna.

Dalším významným zdrojem nesnází v MacIntyrově (a tím pádem i Kunově) výkladu o ctnosti je míšení několika rovin, které je v této oblasti záhodno odlišovat: rovinu společenského mravu, rovinu osobní morálky a rovinu etiky v pravém slova smyslu.¹⁹ Každá z těchto rovin si totiž klade trochu jiné otázky. Je to odlišnost, jíž si byl např. Aristotelés dobře vědom: etika ctnosti (*areté*) je etikou výjimečnosti, skvělosti.²⁰ Je to etika, která se snaží hledat „to nejlepší“, to, co je skvělé (*kat' aretén*), v čem se zrcadlí krása (*to kalon*) a čeho jsou s to dosáhnout jen nemnozí. Etické otázky po dobru nemají smysl pro člověka, který není s to zvládat svoje žádosti. Proto Aristotelova etika není určena – jednoduše řečeno – všem, dokonce ani ne „většině“, nýbrž jen těm, kdo mají předpoklady k tomu, být skutečně svobodní (čeho nutným předpokladem v Aristotelově či Platónově kontextu je, ovládat svá duševní hnutí – *pathé* –

¹⁶ V díle *Whose Justice? Whose Rationality?* (1988) tento dluh MacIntyre částečně napravuje, resp. podává rozpracovanější výklad etiky a racionality u Aristotela i Tomáše Akvinského. Přesto je těžké identifikovat jasně jeho pozici. Co se týče otázky tří zmiňovaných ctností, Marian Kuna vychází z knihy *After Virtue* (2007/1981), jejíž výklad v tomto ohledu nijak nekoriguje. Je škoda, že se ve své studii těmto zásadním otázkám pojetí pravdy a její role v etice nevěnuje způsobem, který by čtenáři umožnil lepší vhled. Přesvědčivost MacIntyrových argumentů by pak mohla být nejen deklarovaná, ale i přímo zakusitelná.

¹⁷ Srov. např. Kuna (2010, s. 151–162; MacIntyre (1988, s. 168–180); týž (1990, s. 11nn).

¹⁸ Srov. např. Kuna (2010, s. 153nn).

¹⁹ Srov. Sokol (2000, s. 94–96).

²⁰ Tím se nemíní výjimečnost ve smyslu nějaké exkluzivity či extravagance, dokonce ani ve smyslu vítězství nad soupeři. Jde tu o „skvělý“ výkon (čin, jednání), nikoli o poražení soupeřů či pouhé vymykání se ostatním. Srov. Sokol (2010, s. 61–63); Synek (2011, s. 56).

přiměřeným způsobem). Ostatním – tj. většině společnosti – jsou určeny zákony, které mají dodržovat (zde velmi zjednodušíme). MacIntyre se pokouší koncept ctnosti rozšířit na celou společnost, což je – domníváme se – nemožné. Marian Kuna pak tuto perspektivu bez obtíží a neproblematicky přijímá.

Tento neduh se naplno projevuje v závěrečné kapitole (Racionálna politika v modernom svete). V ní Kuna tlumočí MacIntyroveho přesvědčení, že (patrně každý) jednotlivec je schopen rozpoznat svoje dobro v sociálních interakcích a zároveň hierarchizovat rozmanité formy dobra v rámci vlastního osobního života i života společenství (s. 182). Tuto schopnost má společenství rozvíjet a uplatňovat, aby se vytvořily vhodné podmínky pro vykonávání rozmanitých praxí a jejich uspořádávání a propojování tak, aby všichni členové společenství měli možnost do tohoto dění zasahovat a aby podoba společenství byla výsledkem vzájemného konsenzu jeho členů a aby daná komunita směřovala ke společnému (konsenzuálnímu) dobru. A to je možné pouze na lokální úrovni politického společenství. Formuluje se zde tak politika jako společná a veřejná věc uskutečňovaná obyčejnými lidmi (s. 185). K jejímu vzniku, fungování a trvání je ovšem třeba několika předpokladů: 1) dané společenství musí mít vysoký stupeň společné kultury, 2) jeho členové musí mít alespoň jeden společný jazyk a 3) musí sdílet formální i neformální způsoby uvažování a širokou míru společného chápání praxí a institucí (s. 187).

Kapitola má představit alternativu k současné politické praxi, její přesvědčivost je však velmi malá. Předpoklady pro vznik této alternativy nás totiž vrací na začátek *Ztráty ctnosti*, v níž MacIntyre kritizuje současnou společnost právě v těchto bodech: v tom, že nám chybí společně žitý kulturně-hodnotový rámec, v němž jediné může mít nějaká etika smysl. Jediný posun je – pokud textu rozumíme správně – ve snížení nároků: ke sdílené koncepci společného dobra není možné dospět na úrovni celé společnosti, proto je třeba pokusit se k němu postupně propracovat vytvářením lokálních politických společenství.

Na této argumentaci – lze-li to tak nazvat – je opět problematická především nevyjasněnost jejích východisek. MacIntyre zde např. požaduje, aby se na racionálním konsenzu podíleli všichni členové společenství.²¹ Z čeho však tento požadavek vyrůstá? Odkud se bere platnost tvrzení, že se každý člověk může zapojit do systematické argumentační diskuse a že lze touto cestou dospět k racionálně podloženému společnému názoru (s. 185)? Domnívám se, že tento optimismus ohledně racionálních schopností člověka pochází z novověkého, resp. osvícenského konceptu, jenž zde vystupuje v jakési „diskurzivní variantě“, tj. jako (lidství zakládající) schopnost „vstupovat do společné diskuse“. MacIntyrove vize je tak spíše výrazem novověkého přesvědčení, že každý člověk tuto racionální schopnost má v dostatečné míře k tomu, aby své lidství dokázal realizovat: každý člen společenství může skrze společnou

²¹ „Nejde (...) o akúkoľvek politiku lokálneho spoločenstva, lebo len jej adekvátna podoba, tá, ktorej politické inštitúcie umožňujú, aby v politickom procese boli vypočutí všetci členovia spoločenstva, vrátane trvale a dočasne postihnutých (závislých od starostlivosti a pomoci iných).“ Tamt., s. 197.

diskusi dojít k poznání společného inherentního dobra, které pak bude skrze specifickou praxi realizovat, čímž dojde ke svému „bytostnému určení“ (*telos*).

Na mnoha místech se tak ukazuje, že vliv rozličných myšlenkových tradic na MacIntyrovu vizi je velký, nezdá se však, že by byl také adekvátně reflektovaný. Jeho argumentace lavíruje mezi filosofickou reflexí a sociologickou hypotézou, patrně ve snaze překonat rozpory, do nichž nás „tradiční (morální) filosofie“ vhání. Výsledkem je však spíše opak: tradiční myšlenkové koncepty v MacIntyrově uvažování působí nadále, jsou jen více skryté.

MacIntyrova vize je tedy v posledku jakousi „apologií alternativy“, obhajobou marginálních komunit,²² jimž se daří udržovat předmoderní etický étos a které musí svou existenci hájit před kapitalistickou ekonomikou a liberálně-individualistickou politikou v rámci nekoherentních moderních států (s. 224–225). Tento koncept je – jak připomíná Marian Kuna a jak si je sám MacIntyre vědom – „utopický“. Ovšem utopický v tom smyslu, že se snaží najít (a v praxi osvědčit) takovou podobu dobrého života, která bude udržitelná a která bude zároveň alternativou k modernímu individualistickému „pragmatismu“. Jeho působivost zůstává spíše v rovině literární než filosofické.

MacIntyrovo myšlení – alespoň nakolik jsme schopni posoudit – se zdá být bojem o alternativu, který se snaží reinterpretovat etiku ctnosti „moderním“ způsobem. Nechává se však, více než by bylo záhodno, strhnout rozhořčením nad tím, že dnešní doba, prosycená emotivismem a zatížená důrazem na individualitu, nedovoluje realizovat ani antické, ani novověké představy o dobrém lidském životě. Výsledkem tohoto pokusu – posuzujeme-li jej podle překládané studie M. Kuny – je však poněkud nepřesvědčivý koncept, který v prostoru mezi tradicí a odpovědí na současné otázky zůstává na půli cesty.

Literatura

Aristotelés (1996): *Etika Nikomachova*. Rezek, Praha. Přeložil Antonín Kříž.

Casey, J. (1983): „Review: After Virtue“. *The Philosophical Quarterly* 33 (132): 296 - 300.

Kuna, M. (2010): *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyry*. Katolícka univerzita v Ružomberku, Filosofická fakulta, Ružomberok.

— (2010a): *Úvod do etiky ctnosti*. Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta, Ružomberok.

MacIntyre, A. (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Indiana.

²² John Casey píše, že v MacIntyroví je patrný obdiv k benediktýnské formě společenství. Srov. Casey (1983, s. 297).

- (1990): *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin.
- (2007/1981): *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Indiana; český překlad *Ztráta ctnosti*, Oikúmené, Praha, 2004.
- Sokol, J. (2000): *Člověk jako osoba*. Institut základů vzdělanosti, Praha.
- (2010): *Etika a život*. Vyšehrad, Praha.
- Synek, S. (2011): *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. Togga, Praha.