

Aristotelský argument z *ergon* a současné teorie ctností¹

Roman Hloch

Filozofická fakulta Ostravské univerzity, Ostrava

roman.hloch@osu.cz

Abstract:

The Aristotelian *Ergon* Argument and the Contemporary Theory of Virtues

Contemporary neo-Aristotelian virtue ethics engage in great detail with the concept of human nature. This is also the case with Philippa Foot and Rosalind Hursthouse, who, in their argumentation, use the so-called *ergon* argument that can be unambiguously found already in Aristotle, who is a direct inspiration for the proponents of this branch of the contemporary theories of virtue. This article focuses on the comparison of the concept of the “*ergon* argument” and its related theses in Aristotle, Foot and Hursthouse. The goal is to ascertain the extent to which the current neo-Aristotelian concept is truly and originally Aristotelian. The comparison shows that, for Foot and Hursthouse, Aristotle serves more in the mode of a free inspiration, as some of their key elements are substantially different than the original Aristotelian concept, or are even completely absent. It is shown at the same time that Aristotle’s original concept is the philosophically richer and more sophisticated theory. This is, in part, the result of the efforts by Foot and Hursthouse to plausibly adapt their concepts to contemporary ethical discussions.

Keywords: Aristotle, Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, *ergon* argument, virtue theory

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2023.3r.441>

1. Úvod

„Argument z *ergon*“ se běžně chápe jako koncepce vycházející z určité formy naturalismu. Ovšem nikoli z přísné či tvrdé formy naturalismu, pro kterou jsou fundamentálními vědními obory fyzika, biologie apod., ale z mírnější formy naturalismu, která pracuje s širokým pojmem lidské přirozenosti.²

1 Tato práce byla podpořena Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základě Zmluvy č. APVV-18-0178.

2 Srov. Annas, J., *Virtue Ethics: What Kind of Naturalism*. In: Gardiner, S. (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*. Ithaca & London, Cornell University Press 2005, s. 11–29; Hursthouse, R., *On Virtue*

Na „argumentu z *ergon*“ stojí mnohé neoaristotelské teorie ctností vznikající od poloviny 20. století.³ Tyto etické teorie, jak název napovídá, vycházejí z Aristotelovy etické koncepce. Původní „argument z *ergon*“, který formuloval sám Aristotelés, v těchto případech slouží jako jakási předloha, na které neoaristotelští teoretikové ctností staví své teze o etických hodnotách (tj. ctnostech) jako hodnotách přirozených. Tyto teze jsou samozřejmě různě pojímány a modifikovány, tak aby vyhovovaly současným potřebám a požadavkům – aby byly plausibilní pro současnou etiku a celkově pro současného člověka.

Tato práce si klade dva cíle. Primárním je prozkoumat, nakolik je moderní „argument z *ergon*“ neoaristotelských teoretických ctností Philippy Footové a Rosalind Hursthouseové⁴ stále ještě aristotelský, tzn. nakolik naplňuje principy a teoretická východiska původní Aristotelovy teze. Sekundárním cílem je pak pokus o porovnání obou verzí z hlediska plausibility, případné koherence uvnitř vlastní etické teorie. V první části se tato práce bude zabývat analýzou původního Aristotelova „argumentu z *ergon*“, přičemž se zaměří především na jeho základní charakteristiky a principy. Následně bude rozebráno moderní pojetí tohoto argumentu u Philippy Footové a Rosalind Hursthouseové. Komparativním zhodnocením těchto přístupů se bude věnovat závěrečná část této stati.

(pokr. pozn. č. 2) *Ethics*. Oxford, Oxford University Press 1999, s. 192–193; Keil, G., *Metaphysical, Scientific, Semantic and Aristotelian Naturalism*. In: Hähnel, M. (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*. Cham, Springer 2020, s. 74–77; Rapp, C., *Aristotle and Neo-Aristotelian Naturalism*. In: Hähnel, M. (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*, c.d., s. 42.

- 3 Ke znovuobjevení etiky ctností a jejím hlavním objevitelským postavám viz např. Jirsa, J., „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk.“ Etika ctností a její problémy. In: Jirsa, J. et al. (eds.), *Přístupy k etice III*. Praha, Filosofie 2016, s. 181–188.
- 4 Pojetí Footové a Hursthouseové je vybráno záměrně, protože stejně jako Aristotelés obě tyto myslitelky spojují ctnosti s lidskou přirozeností. Tento názor však nezastávají všichni badatelé. Např. Alasdair MacIntyre naopak spojuje ctnosti s určitou komunitou, přičemž ctnosti jsou inherentní cíle praxe, dané kulturně-společenskou tradicí této komunity. Jeho pojetí tak postrádá i prvek univerzální objektivity etických hodnot. Viz MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. Přel. P. Sadílková a D. Hoffman. Praha, OIKOYMENH 2004, s. 213–262; srov. Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c.d., s. 245–247; Rapp, C., *Aristotle and Neo-Aristotelian Naturalism*, c.d., s. 35–36.

2. Aristotelův „argument z *ergon*“

Aristotelés věnuje „argumentu z *ergon*“ VI. kapitulu 1. knihy *Etiky Níkomachovy*.⁵ Zde říká, že každý druh jednotliviny má své specifické *ergon*,⁶ tedy jakousi přirozeně imanentní úlohu. Například úlohou kitharisty je, aby hrál na kitharu, zatímco úlohou oka je vidět. Analogicky má své specifické *ergon* každý druh určité jednotliviny, včetně člověka. Aristotelés zde jako příklady uvádí typy lidských činností, povolání nebo jednotlivé části lidského těla. Jako analogie mu tedy vždy slouží něco, co se týká člověka. Pokud jednotlivé části lidského těla, různá povolání a specifické typy činností mají své specifické *ergon*, pak ho musí mít i člověk jakožto člověk. Aristotelovy analogie se tudíž pohybují pouze v rámci lidství a mají vzestupný charakter.⁷

Teprve po tomto vymezení Aristotelés zmiňuje rostliny a živočichy, ale již nikoli jako analogie. Otázka po *ergon* člověka se tak pro něj stává otázkou psychologickou.⁸ Rostliny a živočišné mu slouží k vyloučení rostlinné a živočišné části duše při definování specifické úlohy lidství. Rostlinné a živočišné části duše jsou sice součástí komplexní lidské psychologie, ale netvoří specifické *ergon* člověka. Bytostně typický rys lidství tedy tvoří něco jiného, což Aristotelés vyjadřuje následovně: „Zbývá tedy praktický život na základě rozumu (*logon echontos*); jednak tím, že rozum poslouchá (*epipeithes logō*), a také tím, že rozum má a myslí (*dianoúmenon*). O tomto se dá rovněž hovořit

- 5 Pracuji zde s *Etikou Níkomachovou*, kterou – stejně jako valná většina interpretů – považuji za finální podobu Aristotelových etických názorů jeho zralého a filosoficky osamostatněného období. Pro srovnání s „argumentem z *ergon*“ v *Etice Eudémově* viz: *Ethica Eudemia* 1219a8–27. In: Bekker, I. (ed.), *Aristotelis opera*. Berlin, G. Reimer 1831–1870. Český překlad: Platón, *Etika Eudémova*. Přel. F. Novotný. Praha, Dybbuk 2021. Podobně jako u mnoha jiných témat, i v tomto případě je Aristotelés silně inspirován Platónem, který se problematice *ergon* věnuje v *Ústavě*, konkrétně v pasáži 352e–346d. Viz Platon, *Politeia*. In: Burnet, J. (ed.), *Platonis opera*. Oxford, Clarendon Press 1900–1907. Český překlad: Platón, *Ústava*. Přel. F. Novotný. Praha, OIKOYMENH 1996. Ke komparaci Platónova a Aristotelova pojetí viz např. Baker, S., *The Concept of Ergon: Towards an Achievement Interpretation of Aristotle's 'Function Argument'*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2015, No. 48 (ed. by B. Inwood), s. 231–236; Barney, R., *Aristotle's Argument for a Human Function*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2008, No. 34 (ed. by D. Sedley), s. 298–304.
- 6 Termín *ergon* se dá do češtiny přeložit jako dílo, úkol, funkce, výkon. Žádný z těchto překladů ovšem není ideální a vždy záleží také na kontextu jeho užití. V této práci jej podle potřeby překládám buď jako „úlohu“ (u Aristotela) nebo jako „funkci“ (u Footové a Hurthouseové). Srov. Synek, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka. Filosofická interpretace Etiky Níkomachovy*. Praha, Togga 2011, s. 33. K překladům ve světových jazycích viz Baker, S., *The Concept of Ergon: Towards an Achievement Interpretation of Aristotle's 'Function Argument'*, c.d., s. 229; s. 254.
- 7 Rachel Barneyová poukazuje na skutečnost, že tato argumentace na první pohled vypadá jako příklad užití indukce (*epagogé*). Pokud by tomu tak bylo, jednalo by se s největší pravděpodobností o nejhorší Aristotelovo užití indukce. Avšak souhlasím s Barneyovou, že se zde nejedná o případ indukce, ale spíše o Aristotelem běžně užívaný výkladový prostředek, totiž analogii. Barney, R., *Aristotle's Argument for a Human Function*, c.d., s. 295–297.
- 8 Srov. Rapp, C., *Aristotle and Neo-Aristotelian Naturalism*, c.d., s. 44–47; s. 52.

dvojm způsobem, proto musíme považovat takový život v uskutečnění (*kat energeian*) za náležitější.⁹

Praktický život představuje pro Aristotela jednání, chování a zároveň vnitřní prožívání tohoto jednání a chování během sociální interakce – jedná se tedy o poměrně široce pojatý pojem etické praxe. Rozumová složka duše je pak to, co člověka odlišuje od ostatních živočichů. Specifikum lidského druhu a lidské duše tudíž tkví v racionalitě. Ta spočívá jednak v samém myšlení jako takovém, jednak i v následování rozumu jako jakéhosi vůdce, tedy v tom, že člověk rozum poslouchá. Určení lidského *ergon* tak závisí na praktickém jednání s pomocí myšlení a uposlechnutí příkazů (nebo i pouze doporučení) rozumu.

Zdůrazněním, že takový život se má dít v uskutečnění, Aristotelés poukazuje na svou známou metafyzickou tezi o rozdílu mezi možností (*dynamis*) a skutečností (*energeia*). Člověk sice má možnost vést takto vymezený praktický život na základě rozumu, ale teprve pokud se tato možnost uskuteční, lze o praktickém životě vůbec hovořit. Důležitou roli zde tedy hraje praktická (skutečná) aplikace, nikoli pouze fakt, že člověk má možnost (potenciál) takovýto život vést. Specifická lidská přirozenost se tudíž musí využít – musí se uskutečnit, jinak nelze mluvit o lidském dobru. To je pravý cíl člověka jakožto člověka. Zde je již patrný prvek teleologie, o které bude ještě řeč dále.

Následující Aristotelova charakteristika je nicméně specifičtější a lépe definuje pravou podstatu lidského *ergon*: „... je-li tomu tak a za úlohu (*ergon*) člověka pokládáme jakýsi život, a to skutečnou činnost duše a jednání na základě rozumu (*psychés energeian kai praxeis meta logū*), což dobrý muž vykonává způsobem dobrým a krásným, neboť každý úkol se dobře uskutečňuje podle vlastní ctnosti (*oikeian aretén*), potom se lidským dobrem stává skutečná činnost duše ve shodě se ctností (*psychés energeia ginetai kat aretén*), a je-li jí více, tedy z hlediska nejlepší a nejdokonalejší.“¹⁰

V této definici předně Aristotelés opět identifikuje *ergon* člověka jako činnost duše¹¹ – tj. uskutečnění potenciálu lidské duše – podle rozumu nebo na základě rozumu. To je ovšem poměrně široké vymezení, protože člověk může svou racionální přirozenost uskutečňovat různým způsobem: např. skrze kontemplaci, přírodovědné zkoumání jevů nebo při řešení matema-

9 Aristotle's *Ethica Nicomachea* 1098a3–6. Ed. by J. Bywater. Oxford, Clarendon Press 1894. U všech přímých citací Aristotela autor této stati užívá svůj vlastní překlad. Srov. též publikovaný český překlad: Aristotelés, *Etika Nikomachova*. Přel. A. Kříž. Praha, Nakl. Petr Rezek 1996.

10 Tamtéž, 1098a12–20.

11 V této souvislosti je velice zajímavá Bakerova studie, v níž tvrdí, že byt' je Aristotelovo pojetí *ergon* jednotné, přesto v některých případech ztotožňuje *ergon* s činností, a v jiných případech zase s určitým produktem, dílem. Baker, S., *The Concept of Ergon: Towards an Achievement Interpretation of Aristotle's 'Function Argument'*, c.d.

tické úlohy. Jedná se o širokou výseč toho, co je racionální činností člověka. Aristotelés ovšem přidává do své formulace jednání (*kai praxeis*), čímž uvedenou výseč zužuje a zdůrazňuje prvek etické praxe a sociální interakce jako takové.¹²

Následuje navíc dodatek, že dobrý muž vykonává úkony v oblasti etické praxe a sociální interakce dobrým a krásným způsobem, protože každý úkol charakterizuje jeho vlastní zdatnost (*oikeian aretén*), podle které se určuje jeho dobré – tj. navýsost zdařilé – uskutečnění. Tato úvodní pasáž může navozovat dojem, že Aristotelés rozlišuje nejprve jakési *ergon* obecné, které je prostým a všeobecným vyjádřením určité aktivity nebo díla, jež je sice cílem, ovšem jehož kvalita je indiferentní. Jednoduše by šlo o všeobecné vyjádření toho, jaká třída činností nebo výtvorů přináležejí určitému druhu jednotlivin. Druhým typem se pak jeví *ergon* zdařilý, který již vyjadřuje určitý potenciál v podobě dobrého uskutečnění cíle: jde o to jak danou aktivitu vykonávat nebo dané dílo vytvářet co nejlépe a nejdokonaleji. Zde by pak byla kvalita výkonu klíčová a určující.

Takovéto rozdělení však Aristotelés nečiní. Důvodem je jeho poměrně silné pojetí teleologie, které bylo zmíněno výše. Oproti Platónově transcendentní teleologii zastává totiž Aristotelés teleologii imanentní. Tvrdí, že cílem a účelem každé jednotliviny je dosáhnout svého druhového dobra, které je pro ni tím nejlepším.¹³ A stejně se to má i s významem Aristotelova termínu *ergon*, které není nějakým všeobecným vyjádřením, ale zacíleným určením specificky druhového dobra jako účelu.¹⁴

To ilustruje i Aristotelův předcházející výklad: nejprve hovoří o *ergon* člověka, ale na konci citované pasáže už označuje skutečnou činnost duše ve shodě s ctností jako lidské dobro. A ctnost není nic jiného než správné jednání na základě rozumu a *vice versa*. *Ergon* člověka je tudíž tím, co má člověk přirozeně vykonávat, co je jeho úkolem, tedy jeho účelem a rovněž dobrem, protože účel každé věci je její přirozené dobro. A tak je lidským *ergon* skutečná činnost duše na základě rozumu jakožto ctnostné jednání. Ctnosti jakožto etické hodnoty jsou tedy přirozené, avšak skrze princip imanentní

12 Je sice pravda, že pro Aristotela byla kontemplace tím nejlepším způsobem dosahování *eudaimonia* a připodobnění se božskému ideálu, nicméně rovinu etické praxe a sociální interakce považoval pro člověka za nezbytnou. K porovnání teoretického (kontemplace) a praktického (etika/politika) života i z perspektivy „argumentu z *ergon*“ a konceptu *eudaimonia* viz např. Lawrence, G., *Human Good and Human Function*. In: Kraut, R. (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, Blackwell 2006, s. 61–64.

13 Blíže k Aristotelově teleologii např. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*. Oxford, Oxford University Press 1988, s. 105–116.

14 Viz Aristotelés, *Metafyzika* 996b5–7. Přel. A. Kříž. Praha, Nakl. Petr Rezek 2003. Srov. Barney, R., *Aristotle's Argument for a Human Function*, c.d., s. 300–301; s. 304.

teleologie jsou také druhově univerzální – a protože je etická praxe bytostně vlastní pouze lidem, jsou veskrze eticky univerzální.

Ze zdůraznění specifčnosti lidské duše nicméně plyne ještě pár zajímavých charakteristik. Ačkoliv lze Aristotelovo pojetí psychologie jako takové v určitém ohledu označit za biologické (nebo možná lépe přírodovědné), jiné úhly pohledu naopak ukazují jakýsi podstatný nad-biologický rys. Aristotelés ve výše citované pasáži v souvislosti s lidskou duší nejenže výslovně užívá termín skutečnost (*energeia*), což je ryze metafyzický termín, ale obecně celý základ jeho psychologie stojí na metafyzických pojmech: duše je například chápána jako forma (*eidos*) udávající tvar tělu jakožto látce (*hylé*). V tomto ohledu lze Aristotelovu psychologii označit za metafyzickou.¹⁵

Zde přichází na řadu role rozumu jakožto specifické části duše, která je ze všech živočichů vlastní pouze lidem. Rozum totiž není Aristotelem vysvětlen a zdůvodněn biologicky či přírodovědně (tedy naturalisticky v užším smyslu), ale jeho původ a zdroj se nachází mimo přírodu a hmotu. Rozum jako takový je totiž božskou záležitostí – je božským prvkem v člověku. Odtud také vychází Aristotelova teze o rozumové činnosti jakožto připodobnění božskému ideálu.¹⁶ Zdroj, a dá se říci i vzor, rozumu je tudíž vázán na supranaturální božskou entitu. V tomto ohledu je i rozum čímsi nadpřirozeným, byť je pro člověka zároveň i něčím přirozeným, protože je součástí jeho druhově specifické duše.¹⁷

Pokud jde o Aristotelovu psychologii, na které stojí značná část jeho „argumentu z *ergon*“, lze v ní vyčíst také poměrně silné prvky esencialismu.¹⁸ Avšak nejen na mezidruhové úrovni, ale také s ohledem na člověka v rámci lidského druhu samého. Zásadní rozdíl v přirozenosti a v esenci panuje ne-

15 MacIntyre ve své obecné charakteristice Aristotelovy etiky hovoří o „metafyzické biologii“, na níž je tato teorie vystavěna. MacIntyre, A., *Ztráta ctností. K morální krizi současnosti*, c.d., s. 75–77; s. 192–193. Vzhledem ke specifikacím a formulacím v Aristotelově „argumentu z *ergon*“ se však jeví vhodnější užít, alespoň zde, termín „metafyzická psychologie“. Zajímavá je v této souvislosti Irwinova studie, která zkoumá metafyzické a psychologické prvky v Aristotelově etice. Irwin, T., *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics*. In: Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press 1980, s. 35–53.

16 Srov. Sedley, D., Připodobnění se bohu jako etický ideál. In: Jirsa, J. (ed.), *Rozum, ctnosti a duše*. Přel. J. Jirsa a M. Ritter. Praha, OIKOYMENH 2010, s. 110–132.

17 Jak správně podotýká Keil, u Aristotela je rozum jak součástí lidské přirozenosti, tak biologické potřeby. Co ovšem není součástí lidské přirozenosti, je jejich předem ustavený soulad. Keil, G., *Metaphysical, Scientific, Semantic and Aristotelian Naturalism*, c.d., s. 74.

18 Podle Rappa Aristotelův naturalismus ohledně *ergon* člověka v *Etice Nikomachově* zdůrazňuje přirozenost ve smyslu lidské esence natolik, že prvek esencialismu je zde patrnější než prvek naturalismu. Není to ovšem nic neobvyklého, protože jak Aristotelés, tak jeho učitel Platón se při tázání po přirozenosti (*physis*) určité věci zároveň táží po její esenci. Rapp, C., *Aristotle and Neo-Aristotelian Naturalism*, c.d., s. 41–42; s. 43; srov. Nussbaumová, M., *Křehkost dobra. Osud a etika v řecké tragédii a filosofii*. Přel. D. Korte a M. Ritter. Praha, OIKOYMENH 2003, s. 562–563.

jen mezi muži a ženami, ale i mezi svobodnými občany a otroky. Aristotelova metafyzická psychologie mu tak umožňuje nastolit nejen poměrně silnou verzi genderového esencialismu, ale pomáhá mu také ospravedlnit dobově praktikované otroctví jako přirozené.¹⁹ Avšak celkový druhový esencialismus spolu s metafyzickou psychologií a imanentní teleologií ustavují ctnosti jako přirozené a univerzální etické hodnoty. V tomto směru je Aristotelova etika poměrně propracovaná a komplexní teorií – a rovněž Aristotelův „argument z *ergon*“ v konečném výsledku stojí na komplexitě jeho filosofického systému.

Díky argumentaci vystavěné na takto sofistickém systému může Aristotelés poměrně koherentně zastávat tezi, že ctnosti jsou pro člověka přirozené hodnoty, díky kterým naplňuje svou druhovou úlohu – jsou to druhově univerzální hodnoty. Na základě uvedeného rozboru lze pak Aristotelův „argument z *ergon*“ shrnout pomocí následujících charakteristik, na kterých přirozená druhová úloha člověka stojí. Jsou jimi:

- (1) přirozená funkce/úloha člověka jakožto člověka,
- (2) metafyzická psychologie,
- (3) druhově specifická role rozumu,
- (4) imanentní teleologie,
- (5) esencialismus,
- (6) ctnosti jakožto přirozené univerzální hodnoty.

V následující kapitole budou krátce představeny teze Philippy Footové a Rosalind Hursthouseové, které poté budou v závěrečné části stati zhodnoceny a porovnány s původní Aristotelovou verzí „argumentu z *ergon*“ a jeho charakteristikami.

3. Philippa Footová a Rosalind Hursthouseová

Philippa Footová,²⁰ stejně jako Rosalind Hursthouseová navazují na práci Elizabeth Anscombové jako určité průkopnice rehabilitace teorie ctností v současných etických diskusích. Etiku ctností Footová i Hursthouseová chápou

19 Detailně se k otázce přirozenosti žen a otroků a jejich postavení ve společnosti podle Aristotela vyjadřuje Jakub Jínek. Jínek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. Praha, OIKOYMENH 2017, s. 169–198; s. 211–219.

20 V této studii vycházím primárně z práce *Natural Goodness*, kterou ohledně její teorie ctností považuji za finální dílo Footové, v němž reflektuje svůj předchozí myšlenkový vývoj (Foot, P., *Natural Goodness*. Oxford, Clarendon Press 2001). Srov. Hoffmann, T., *Virtue and Flourishing: Philippa Foot's Naturalism of Human Reason*. In: Hähnel, M. (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*, c.d., s. 175–176.

jako určitý „rozkvět“ (*flourishing*) lidské bytosti.²¹ Člověk – podobně jako u Aristotela – má ve své přirozenosti možnost pěstovat ctnosti a stát se ctnostným, což je zároveň i jakýsi jeho druhový cíl, jeho úloha jako člověka, jeho *ergon*. V tomto ohledu ale Footová užívá termín funkce (*function*) člověka, což je v aristotelském prostředí poměrně specifický, i když častý překlad termínu *ergon*.

Footová (stejně jako Hursthouseová) užívá jako pomůcku pro vymezení funkce člověka etologii, avšak ve svých závěrech a stanoviscích se více odklání od biologické stránky člověka, která pro ni při určení jeho primární druhové funkce není natolik podstatná, jako pro Hursthouseovou. Funkce – ať už živého tvora nebo neživého předmětu – je podle Footové závislá na (a) primárním a (b) sekundárním dobru určité třídy jednotlivin.²² Tak (a) primární dobro je určeno správnou funkčností jednotlivých částí, typických rysů a běžného provozu (operací), které jsou imanentní určitému druhu. Například nůž musí být ostrý, mít čepel a rukojeť a musí být možné s ním krájet,

21 Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c.d., s. 167. Mohlo by se zdát, že koncept rozkvětu (*flourishing*) je inspirován Aristotelovou koncepcí *eudaimonia* (tento pojem někteří interpreti překládají právě jako *flourishing* – rozkvět), nicméně panují mezi nimi podstatné rozdíly. Jak například správně podotýká C. Rapp, *eudaimonia* je u Aristotela záležitostí bytostně lidská, tudíž ostatní formy života jí nejenom nemohou dosáhnout, ale koncept *eudaimonia* pro ně vůbec neexistuje. Rapp, C., *Aristotle and Neo-Aristotelian Naturalism*, c.d., s. 49; srov. *Etika Níkomachova* 1099b25–1100a5; Hursthouse, R., *On the Grounding of the Virtues in Human Nature*. In: Szafir, J. – Lutz-Bachmann, M. (Hrsg./ed.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre / What Is Good for a Human Being? Human Nature and Values*. Berlin, De Gruyter 2004, s. 263. Naproti tomu Footová přisuzuje naplnění rozkvětu (*flourishing*) i jiným živočišným a rostlinným druhům. Viz Foot, P., *Natural Goodness*, c.d., s. 32; s. 44; s. 50; s. 79; s. 91. Koncept rozkvětu (*flourishing*) neoaristotelských teorií ctností je eudaimonistický pouze do té míry, pokud se jedná o koncept dobrého žití, dobře vedeného života. Jedná se o volnou inspiraci, nikoli o ryze aristotelský koncept *eudaimonia*. Srov. Müller, A., *Practical Reason as Human Nature: G. E. M. Anscombe's Moral Philosophy*. In: Hähnel, M. (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*, c.d., s. 149. Blíže k Aristotelově konceptu *eudaimonia* viz Špinka, Š., *Blaženost smrtelných bytostí: Aristotelés*. In: Špinka, Š. et al. (eds.), *Přístupy k etice I*. Praha, Filosofia 2014, s. 14–21; s. 36–41. K současným eudaimonistickým teoriím ctností např. Zyl, L. van, *Eudaimonistic Virtue Ethics*. In: Besser-Jones, L. – Slotte, M. (eds.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. New York & London, Routledge 2015, s. 183–195.

22 Vzhledem k identifikaci ctností s přirozeným lidským dobrem se Footová i Hursthouseová vypořádávají s případnou námitkou z „naturalistického omylu“, kterou formuloval již v roce 1903 G. E. Moore. V návaznosti na Petera Geache chápou pojem dobra jako atributivní adjektivum, což znamená, že pojem dobra je určen odkazem na patřičný objekt nebo úkon jemu náležející. Například dobrem kuchyňského nože je jeho ostrost a schopnost adekvátně krájet. Foot, P., *Natural Goodness*, c.d., s. 2–3; srov. Geach, P., *Good and Evil. Analysis*, 17, 1956, No. 2, s. 33–34; Chabada, M., *Přirozené a morálně dobro nebo zlo: přístup Philippy Footové*. *Filozofia*, 79, 2020, č. 9, s. 750; Keil, G., *Metaphysical, Scientific, Semantic and Aristotelian Naturalism*, c.d., s. 73; Hoffmann, T., *Virtue and Flourishing: Philippa Foot's Naturalism of Human Reason*, c.d., s. 178–179. Ke zmíněnému formulování „naturalistického omylu“ viz Moore, G., *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press 1903; zvláště pak s. 10–16; srov. Kolář, P. – Svoboda, V., *Logika a etika. Úvod do metaetiky*. Praha, Filosofia 2018, s. 81–90.

případně bodat. A (b) sekundární dobro je určitá vlastnost či schopnost, která může v nějaké podobě zprostředkovat dobro členům jiného druhu – jiné třídy jednotlivin. Například nůž může člověku pomoci při lovu, vaření nebo sebeobraně.²³

Pro určení druhové funkce jsou ovšem mnohem podstatnější (a) primární dobra, která přímo determinují přirozené kvality a defekty jednotlivých zástupců určitého druhu, zatímco (b) sekundární dobra jsou spíše jakousi nástavbou v rámci mezidruhové interakce. Tímto způsobem pak Footová určuje přirozené kvality a defekty zástupců určitého druhu. Výmluvnější je situace v případě živých bytostí, kdy je dobrá funkčnost a přirozená kvalita determinována uvnitř samotného druhu, nikoli v jeho interakci s jinými druhy. Například dobrá funkce vlka je být součástí smečky a lovit společně s jinými vlky. Toto je jeho přirozená kvalita, zatímco být osamělým vlkem je určitý defekt.²⁴ Pramály význam pro vlkovu funkčnost má přitom jeho případný negativní či pozitivní dopad na život medvědů v blízkém okolí. Podobný princip lze uplatnit i při vymezení funkce člověka, která je úzce spjata s morálkou a etikou.

Zde tedy přichází na řadu práce s etologickými poznatky. V této souvislosti Footová tvrdí, že morální hodnocení je analogické hodnocení chování u zvířat. Hovoří o jakémsi „životním cyklu“ (*life cycle*) zástupců určitého druhu, který určuje, co je potřeba k tomu, aby po vymezený čas ve svém přirozeném prostředí plnili svou funkci.²⁵ K určení „životního cyklu“ jí slouží tzv. přírodovědné soudy (*natural-historical judgements*), jejichž logickou formou dochází nejprve k „životnímu cyklu“ rostlin a živočichů.²⁶ Podobně jako Aristotelés i Footová tedy užívá analogický přístup, aby ukázala, že člověk má jakožto druh svou specifickou funkci (*ergon*). Footová ovšem užívá jiný typ analogie. Zatímco Aristotelés na určitých případech ukazuje, že různé části lidského těla mají své *ergon* a že různá lidská povolání a činnosti mají také svá *ergon*, aby z toho posléze vyvodil závěr, že člověk jako takový musí mít také *ergon*, pročež se pohybuje vždy v rámci lidství, tedy intra-druhově,

23 Foot, P., *Natural Goodness*, c.d., s. 26–27.

24 Foot, P., Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake? *Oxford Journal of Legal Studies*, 15, 1995, No. 1, s. 9.

25 Foot, P., *Natural Goodness*, c.d., s. 29.

26 Tamtéž, s. 25–37. Tyto přírodovědné soudy (*natural-historical judgements*), které se občas označují jako „aristoteléské kategorické soudy“ (*aristotelian categoricals*), si Footová vypůjčila od Michaela Thompsona. Viz Thompson, M., The Representation of Life. In: Hursthouse, R. – Lawrence, G. – Quinn, W. (eds.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford, Oxford University Press 1995, s. 247–296. Srov. Hoffmann, T., Virtue and Flourishing: Philippa Foot's Naturalism of Human Reason, c.d., s. 177; Chabada, M., Přirozené a morálně dobro alebo zlo: přístup Philippy Footovej, c.d., s. 751–752; Chabada, M., Moral Facts as Facts of Life. *Filosofický časopis*, 69, 2021, mimořádné číslo 3: Varieties of Naturalism in Contemporary Philosophy (eds. M. Chabada – R. Maco), s. 15–18.

Footová naopak užívá příklady druhů neživých věcí, rostlin a živočichů, aby ukázala, že každý takový druh (stejně jako člověk) má svou vlastní druhovou funkci – její postup je inter-druhový.

Člověka ovšem od ostatních živočichů odlišuje racionalita, která je pro určení jeho funkce primární (což je veskrze aristotelická myšlenka). Z toho Footová vyvozuje závěr, že takové biologické vlastnosti, jako je například plodnost, nemohou určovat funkci člověka v etickém kontextu.²⁷ Podle Elizabeth Anscombové je ctnostný člověk etickým měřítkem stejně, jako je biologickým měřítkem například člověk s úplným chrupem.²⁸ S tím Footová bezvýhradně souhlasí a striktně rozlišuje mezi etickou a biologickou rovínou, přičemž ovšem hlavní úlohu při definování funkce člověka hraje rovina etická.

Přirozené kvality a defekty, tedy dobrá nebo defektní funkce člověka, jsou určeny s ohledem na racionální vůli. Mezi defekty racionální vůle Footová řadí nedobrovolnost, nevědomost a neinformovanost nebo ignoranci. Přirozené kvality, a tedy dobrá funkce racionální vůle jsou pak vázány na ctnosti jakožto formy praktické racionality člověka, které naplňují jeho druhově specifické zájmy a potřeby – podobně jako určité biologické potřeby a úkony naplňují přirozené kvality jiných živočišných a rostlinných druhů.²⁹

Podobně jako Philippa Footová i Rosalind Hursthouseová považuje ctnosti za klíč k „rozkvětu“ (*flourishing*) člověka. Sama přitom říká, že ctnostný člověk je „dobrý, zdravý zástupce svého druhu“,³⁰ přičemž tento princip považuje za analogický k principu „rozkvětu“ jiných živých bytostí, protože podle ní ve světě existuje „přirozený, biologický řád živých bytostí“.³¹ Její analogický přístup se týká biologického a etologického zkoumání, které je navíc doplněno o určité psychologické poznatky a úvahy, nicméně spíše v podobě tzv. lidové psychologie.³² Její přístup je, stejně jako přístup Footové, inter-druhový. Hursthouseová ovšem – na rozdíl od Footové – hovoří o skupině sociálních

27 Foot, P., *Natural Goodness*, c.d., s. 42–51; s. 66. V tomto ohledu lze například i problém interrupce chápat jako problém biologický, a nikoli etický. Je navíc zajímavé, že problém interrupce je moralizován a stavěn do etického kontextu především ze strany supranaturalistických teorií, které mnohdy spojují biologickou rovínu s rovínou etickou. Srov. Hursthouse, R., *On the Grounding of the Virtues in Human Nature*, c.d., s. 267. J. Hacker-Wright vnímá separaci biologické a etické roviny v práci Footové – s ohledem na její naturalismus – jako určitou tenzi. Hacker-Wright, J., *Interpreting the Human Form of Life: A Response to Brüllmann*. In: Hähnel, M. (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*, c.d., s. 279.

28 Anscombe, G. E. M., *Modern Moral Philosophy*. *Philosophy*, 33, 1958, No. 124, s. 14.

29 Foot, P., *Natural Goodness*, c.d., s. 38–43; s. 51–70; srov. Chabada, M., *Moral Facts as Facts of Life*, c.d., s. 20–21.

30 Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c.d., s. 197.

31 Tamtéž, s. 206.

32 Tamtéž, s. 192–216; Hursthouse, R., *On the Grounding of the Virtues in Human Nature*, c.d., s. 268; srov. Chabada, M., *Přirozené a morálne dobro alebo zlo: prístup Philippy Footovej*, c.d., s. 756; srov. Jirsa, J., „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk.“ *Etika ctností a její problémy*, c.d., s. 195.

živočichů, tedy o živočišných druzích žijících sociálním životem, kam patří také člověk.

Přirozené cíle sociálních živočichů jsou podle Hursthouseové tyto: (i) individuální přežití, (ii) pokračování/přežití druhu, (iii) příznačné osvobození od bolesti a příznačná potěšení a (iv) dobrá funkčnost sociální skupiny, určená způsobem typickým pro daný druh. Dobrý, tzn. správně funkční sociální živočich je pak takový, který je dobře vyvinutý s ohledem na své (a) části, (b) provoz/operace, (c) jednání, (d) touhy a emoce/pocity při dosahování cílů (i–iv).³³

Nicméně i Hursthouseová zdůrazňuje racionalitu jako prvek, který člověka odlišuje od ostatních živočichů, přičemž typicky aristotelcky definuje člověka jako tvora nejen sociálního, ale také racionálního – u lidského druhu tedy musí být přirozených cílů (i–iv) dosahováno racionálním způsobem skrze užití ctností a praktického rozumu, které jdou ruku v ruce.³⁴ Ctnosti jsou pak dle Hursthouseové charakterové rysy, které přispívají k ochraně a rozkvětu (*flourishing*) individuálního člověka i lidského druhu jako takového, a to jak na biologické, tak psychologické i sociální úrovni.³⁵ Je tedy vidět, že Hursthouseová, na rozdíl od Footové, klade větší důraz na biologickou stránku člověka, přičemž je vedena především ohledem na plnění jeho druhové funkce.

4. Komparace

Výše byly do jednotlivých bodů shrnuty charakteristiky aristotelské verze „argumentu z *ergon*“, jimiž jsou tyto:

- (1) přirozená funkce/úloha člověka jakožto člověka,
- (2) metafyzická psychologie,
- (3) druhově specifická role rozumu,
- (4) imanentní teleologie,
- (5) esencialismus,
- (6) ctnosti jakožto přirozené univerzální hodnoty.

33 Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c.d., s. 202.

34 Hursthouseová zároveň klade důraz na jednání na základě dobrého/správného racionálního důvodu. Viz Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c.d., s. 121–140; s. 207; s. 222; srov. Settegast, S., *Good Reasons and Natural Ends: Rosalind Hursthouse's Hermeneutical Naturalism*. In: Hähnel, M. (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*, c.d., s. 200–201.

35 Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, c.d., s. 167–177. Tímto zároveň odstraňuje určitou instrumentalitu dobra. Dobrý lupič totiž může být dobrý v loupení, ale rozhodně nebude vzhledem k přirozeným cílům (i–iv) dobrým zástupcem svého druhu – nebude dobrý člověk. Hursthouse, R., *On the Grounding of the Virtues in Human Nature*, c.d., s. 264. Jde o veskrze aristotelskou myšlenku, neboť Aristotelés rovněž rozlišuje mezi člověkem schopným vykonat určitou činnost nebo úkon (*deinotés*) a člověkem ctnostným (*spúdaíos*) či rozumným (*fronimos*). Viz Aristotelés, *Etika Níkomachova* 1144a24–29, b1–17; srov. Hloch, R., *Struktura fronésis v Aristotelově Etice Níkomachově*. *Aithér*, 11, 2019, č. 21, s. 15–16.

Nyní přichází na řadu porovnání těchto jednotlivých charakteristik s neoaristotelským pojetím Footové a Hursthousové. Právě díky tomuto porovnání se ukáže, nakolik je jejich verze „argumentu z *ergon*“ a z ní vyplývající teorie ctností skutečně aristotelská.

(1) *Přirozená funkce/úloha člověka jakožto člověka.* Porovnání týkající se prvního bodu je vcelku triviální záležitostí, protože neoaristotelské teoreticky ctností primárně vycházejí právě z Aristotelovy teze, že ctnosti jsou přirozené etické hodnoty. Jako zástupce specifického živočišného druhu má člověk svou specifickou druhovou funkci, jež je určena jeho přirozeností, kterou reprezentují právě ctnosti. Pro Aristotela, Footovou i Hursthousovou je to předpoklad i cíl veškerého dokazování a argumentačního postupu.³⁶ Není tedy žádným překvapením, že v tomto prvním bodě panuje naprostá shoda.

(2) *Metafyzická psychologie.* Aristotelova otázka po *ergon* člověka je otázkou po typických znacích a funkčnosti lidské duše (*psyché*). Aristotelovo pojetí duše (nejen při konkrétním výkladu lidské duše, ale i z obecného hlediska) vykazuje kromě biologické (nebo přírodovědné) roviny také značný metafyzický přesah. Duše je formou (*eidos*), která udává tvar tělu jakožto látky (*hylé*). Celková funkčnost duše i jednotlivé psychické fenomény se mohou ozřejmovat ve dvou základních projevech bytí: v možnosti (*dynamis*) nebo ve skutečnosti (*energeia*). Celý koncept duše tudíž stojí na pevných metafyzických základech a Aristotelův „argument z *ergon*“ zase stojí na konceptu duše. Jedná se tedy o dosti propracovanou metafyzickou psychologii, která v podstatě umožňuje rozvíjet veškerou další argumentaci.

U Footové a Hursthousové lze sice nalézt náznaky zdůraznění důležitosti psychologické teorie či filosofie psychologie jako základu moderní teorie ctností, avšak ani jedna z nich tuto teorii v ucelené podobě nepředkládá.³⁷ Pokud se u nich v souvislosti s touto tematikou objevují určité teze nebo myšlenky, jedná se spíše jen o jakési „lidové“ nebo vágní pojetí psychologie, postrádající dostatečnou hloubku a propracovaný teoretický základ, což byl naopak u Aristotelově případě nezbytný předpoklad rozvoje další argumentace.³⁸ V neoaristotelské verzi „argumentu z *ergon*“ u Footové a Hursthousové nejenže psychologie nemá žádný metafyzický základ, ale dokonce sama ani netvoří jakýkoli dostatečný předpoklad teoretického východiska další ar-

36 Jak podotýká Jirsa: „Jak Hursthousová, tak Footová odmítají, že by etické pojmy dávaly smysl bez odkazu k přirozenosti věci, o které vypovídají.“ Jirsa, J., „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk.“ *Etika ctností a její problémy*, c.d., s. 198.

37 Jako první postuluje důležitost psychologie, potažmo filosofie psychologie v oblasti etiky (zvláště s ohledem na teorii ctností) Elizabeth Anscombová, která je pro Footovou i Hursthousovou zdrojem inspirace i některých klíčových myšlenek. Její pojetí psychologie je nicméně dosti volné, neurčité, či dokonce matoucí. Sama jej nikde neupřesňuje ani nenavrhuje možné způsoby jeho aplikace a využití. Anscombe, G. E. M., *Modern Moral Philosophy*, c.d., s. 1; s. 4; s. 15.

38 Srov. např. Foot, P., *Natural Goodness*, c.d., s. 88–89; s. 94–95.

gumentace. Nehledě na to, že jednotlivým psychickým fenoménům je věnována jen minimální, pokud vůbec nějaká, pozornost. Myšlenkově bohatá a dosti propracovaná metafyzická psychologie, stojící v pozadí původní Aristotelovy verze „argumentu z *ergon*“, zde tedy absentuje. V neoaristotelském podání Footové a Hursthousové je Aristotelův sofistikovany důraz na psychologii degradován na vágní prohlášení a analogii s etologickými poznatky.

(3) *Druhově specifická role rozumu.* Jak u Footové, tak u Hursthousové racionalita specifikuje a odlišuje funkci „člověk“ od ostatních (u Hursthousové sociálních) živočichů. Z perspektivy takto zjednodušeného hlediska lze jejich pojetí označit za aristotelské. Z hlubšího úhlu pohledu tomu však tak není. Nejenže je původní Aristotelovo pojetí rozumu jako specificky určujícího lidský druh vázáno na jeho metafyzickou psychologii, ale je také vázáno na jeho teologii. Rozum je božský prvek v člověku, který je díky tomuto svému atributu i vzorem hodným následování. Lidský rozum je tudíž jakýmsi derivátem rozumu božského: v tomto případě se jedná o rozdíl mezi rozumem nedokonalým a dokonalým. Lidská racionalita má tedy u Aristotela značně supranaturalistickou povahu. Tento prvek v podání Footové a Hursthousové opět zcela absentuje. Nepostulují žádnou supranaturalistickou entitu, na které by stála lidská racionalita. Avšak chybí u nich navíc i jakákoli sofistikovanejší teorie racionality, která by nahradila původní Aristotelovu teorii. V jejich případě se opět jedná spíše o vágní prohlášení a postuláty. Celkově lze tento bod v jejich podání označit za aristotelský jen ve velmi slabém smyslu; rozhodně není aristotelský ve své komplexitě.

(4) *Imanentní teleologie.* Každý živý tvor (včetně člověka) má svůj druhově specifický účel, který určuje jeho přirozené druhové *ergon* – neoaristotelským slovníkem řečeno, přirozenou druhovou funkci. Tento účel v podobě přirozené funkčnosti zajišťuje dobro nejen individuálnímu zástupci, ale také druhu jako celku. Imanentní teleologie má v podání Footové a Hursthousové povahu výlučně naturální či slabě naturalistickou, zatímco u Aristotela se slabý naturalismus pojí s metafyzikou, případně i s teologií. Naturalistická je teleologie všech tří pouze do té míry, do jaké hovoří o přirozenosti daného druhu, která je jeho účelem a cílem. Zvláště u Footové a Hursthousové je důležité, že přirozenost není závislá na principech teleologického vysvětlení v biologii a na principech přirozeného výběru evolučních teorií.³⁹ Sám prvek imanentní teleologie je nicméně v teorii Footové i Hursthousové zachován, protože se tento bod dá v jejich podání skutečně označit za aristotelský. Jinak se to ovšem má s následující charakteristikou.

(5) *Esencialismus.* V Aristotelově pojetí je esencialismus přímo svázán s jeho imanentní teleologií a naturalismem (ve smyslu přirozenosti – *fysis* ur-

čitě věci). Nearistotelický naturalismus Footové a Hursthousové není vázán na specifické pojetí lidské esence, což do značné míry souvisí s absencí původní Aristotelovy metafyzické psychologie. Domnívám se však, že koncepce Footové i Hursthousové vyložené nevyklučují určité pojetí esencialismu, byť jej ani jedna autorka explicitně nepostuluje. Pojetí naturalismu odkazující na přirozenost určitého druhu totiž zároveň nepřímě odkazuje na jeho druhově specifickou esenci.⁴⁰ Pro takovou formu naturalismu tudíž není problematické zastávat i určitou formu esencialismu. Problematické se však v současné době jeví možné etické, politické a obecně společenské důsledky, které z tohoto esencialismu vyplývají.

(6) *Ctnosti jakožto přirozené univerzální hodnoty.* U Aristotela, Footové i Hursthousové ctnosti naplňují přirozený účel/funkci člověka jako zástupce určitého živočišného druhu. A odkazem na přirozenost druhu se ctnosti zároveň stávají univerzálními etickými hodnotami.⁴¹ Výchozí teoretické koncepce i argumentace jsou u Aristotela sice poměrně odlišné od argumentace Footové a Hursthousové, avšak ve svých závěrech se shodují. Proto lze tento bod v podání Footové a Hursthousové označit za vskutku aristotelický.

Celkově lze shrnout, že v Aristotelově původním pojetí sice „argument z *ergon*“ stojí na určité širě pojaté naturalistické myšlence, nicméně nelze přehlédnout ani poměrně silné metafyzické prvky – nejen v celkovém pojetí psychologie, ale zvláště pak v supranaturalistické povaze lidského rozumu. Zatímco Aristotelův původní argument stál na komplexitě celého jeho filosofického systému, se všemi výše zmíněnými prvky (1–6), nearistotelická verze argumentu současných teoretiček ctností Footové a Hursthousové má v tomto ohledu v porovnání s Aristotelem spoustu slepých míst. Za čistě aristotelickou lze označit pouze polovinu jejich argumentu, totiž body (1), (4) a (6).

„Argument z *ergon*“ v podání Footové a Hursthousové lze tudíž za aristotelický označit jen velmi vágně. Na první pohled se sice přímo inspirují Aristotelovými klíčovými charakteristikami, které ovšem v jimi vytvářených

40 Srov. tamtéž, s. 44. G. Keil tvrdí, že podobné esencialistické pozice by se neměly označovat za naturalistické, protože mohou obsahovat spíše anti-naturalistické charakteristiky. Jinak je tomu podle něj u aristotelického naturalismu, protože ten hovoří o lidské přirozenosti v normativním kontextu. Keil, G., *Metaphysical, Scientific, Semantic and Aristotelian Naturalism*, c.d., s. 72.

41 Stojí za zmínku, že jak u Aristotela, tak u Footové a Hursthousové nejsou ctnosti člověku dány od narození. Člověk ale má přirozené dispozice ctností nabývat a vést ctnostný život, což úzce souvisí s Aristotelovým pojmem druhé přirozenosti jakožto navyklého způsobu jednání. Srov. Aristotelés, *Etika Nikomachova* 1103a18–26, c.d.; týž, *Magna Moralia* 1186a2–5. Přel. A. Kříž. Praha, Nakl. Petr Rezek 2005; týž, *Politika* 1332a39–41; 1337a18–34. Přel. A. Kříž. Praha, Nakl. Petr Rezek 1998. Též srov. Synek, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka. Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*, c.d., s. 50–51; Rapp, C., *Aristotle and Neo-Aristotelian Naturalism*, c.d., s. 37; s. 53–54.

konceptích postrádají systematickou bohatost a propracovanost původní Stagiritovy nauky. Moderní „argument z *ergon*“ neoaristotelských teoretiků ctností Footové a Hursthousové naplňuje tedy strukturu, principy a argumentaci původní Aristotelovy teze pouze na povrchu, nikoli do hloubky.⁴²

Jedním z důvodů, které to zapřičiňují, je samozřejmě snaha o zpřístupnění etiky ctností současnému etickému bádání a pokus vystavět tuto teorii tak, aby byla v současném prostředí plausibilní. V tomto směru se Footová i Hursthousová mohou opřít o mnohé poznatky z oblasti etologie, které slouží jako solidní východisko při hledání analogických principů funkčnosti jednotlivých živočišných a rostlinných druhů. Horší je to ovšem s přihlédnutím k oblasti psychologie, která není dostatečně odborně reflektována.

5. Závěr

Aristotelovo původní pojetí dnes není příliš přijatelné kvůli jeho metafyzice, teologii i přírodovědě (potažmo biologii), což se přímo promítá do psychologie, na které jeho „argument z *ergon*“ stojí nejvíce. To, co je u Aristotelovy koncepce z hlediska koherence velké pozitivum, je naopak z hlediska současné plausibility spíše negativum. Provázanost jeho filosofického systému do určité míry znemožňuje přijetí jeho etiky ctností současnými badateli. Například jeho fyzika a biologie jsou značně zastaralé a z hlediska současných fyzikálních a biologických poznatků také v mnoha ohledech chybné. Naturalistické hledisko jeho teorie pak v důsledku toho postihují vážné trhliny, zatímco hledisko supranaturalistické je mnohými badateli odmítáno už čistě z principu.

„Argument z *ergon*“ (a vůbec celá teorie ctností), který formulují Philippa Footová a Rosalind Hursthousová, je určitě silně inspirován Aristotelovým původním pojetím, nicméně za aristotelský jej lze označit jen v poměrně slabém smyslu. Footová i Hursthousová konstruují své verze argumentu tak, aby byly plausibilní pro současné etické diskuse. Cenou za tuto snahu je ovšem jakási „nutnost“ zbavit se Aristotelovy metafyzické psychologie, stejně jako jeho metafyzické biologie a vůbec jakéhokoli metafyzického základu. Jako náhradu obě volí současné poznatky, jichž je dosahováno především na poli etologie, ale částečně také psychologie a sociologie. Zde se ovšem v rámci jejich koncepcí nachází značné mezery a slepá místa. Především oblast psychologie a její moderní poznatky nejsou dostatečně užity na podporu postulovaných tezí. Analogické užití poznatků z etologie se sice jeví jako

42 Podobný názor zastává také Rapp, který ale dodává, že mezi Aristotelem a neoaristotelkými teoriemi ctností, které se zakládají na naturalismu, lze nalézt nejen určité alternativy, ale dokonce i protichůdné tendence. Rapp, C., Aristotle and Neo-Aristotelian Naturalism, c.d., s. 39.

přesvědčivé, nicméně vhodné by bylo určité doplnění či podpora argumentace poznatky z evoluční biologie či antropologie. Tak by substituce Aristotelovy metafyzické psychologie a biologie byla plausibilnější. V současné podobě je ovšem zmíněná substituce v podání Footové i Hursthousové spíše neuspokojivá. Nebo přinejmenším ne zcela dostačující co se týče bohatosti a sofistikovanosti poznatků a teorií sloužících jako základ a podpora užitých argumentů.

Teorie ctností v podobě zformulované Footovou a Hursthousovou je nicméně ohledně plausibility v současné době mnohem přijatelnější než původní teorie Aristotelova. Strašák supranaturalismu zde zcela absentuje, zatímco naturalistické hledisko je alespoň částečně vystavěno na současných poznatcích. I přes slepá místa v oblasti psychologie, která by si zasloužila systematičtější zapracování, se jedná o poměrně plausibilní etickou teorii, či přinejmenším o základ takové teorie, kterou by ovšem bylo zapotřebí ještě obohatit a rozšířit o témata, oblasti a problémy, kterým se Footová a Hursthousová nevěnují. Pokud by se však teorie ctností měla do budoucna pojímat jako východisko aplikované etické praxe, pak je neoaristotelské pojetí Footové a Hursthousové rozhodně přijatelnější než původní Aristotelova koncepce. Nicméně z hlediska sofistikovanosti teorie samé je situace zcela opačná.