

**Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety**  
Fakulta misijnej práce a tropického zdravotníctva Jána Pavla II.

Katedra sociálnej práce s deťmi a mládežou  
detašované pracovisko SALEZIÁNUM Žilina

# **ETIKA**

ThLic. Jozef Ižold



Žilina 2009

© Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, 2009  
© ThLic. Jozef Ižold, 2009

ISBN ???

## ÚVOD

Ešte pred nedávnom bola morálka považovaná len za chudobnú príbuznú filozofie. V posledných rokoch však zaznamenávame veľký návrat k etickej reflexii. Naše časy sú poznačené hlbokými zmenami a človek sa musí konfrontovať s mnohými výzvami, ktoré ho nútia k morálnej voľbe. Množenie zbraní, stále rastúci počet vojnových konfliktov a prehlbujúca sa bieda Tretieho sveta; závratný pokles narodených detí na Západe, techniky umelého oplodnenia, potraty, antikoncepcia a experimentovanie s ľudskými embryami; zhon za blahobytom a duchovné prázdno; zdôrazňovanie a súčasne porušovanie ľudských práv; zdôrazňovanie princípu pluralizmu a rastúca kultúrna intolerancia; túžba po technologickej vláde a hrozba ekologických katastrof. Toto sú základné výzvy súčasnosti. Preto vznikajú v mnohých oblastiach tzv. etické komisie.

Treba sa tešiť z tohto nového záujmu o morálne otázky. Hlavná ťažkosť však spočíva v poznaní kritérií, podľa ktorých by sa mali tieto problémy riešiť. Bez jasných kritérií hrozí nebezpečenstvo, že morálne rozhodnutie sa bude riadiť len väčšinovou mienkou. Etická komisia, ktorá po svojej diskusii dospeje k nejakému kompromisu medzi rozdielnymi názormi bude určite komisiou, ale či sa ešte môže nazývať etickou je veľmi otázne. O morálnom dobre sa nedá hlasovať ako o nejakej politickej stratégii. Zostáva úlohou moralistov, filozofov, teológov, aby priniesli svetlo pre svedomie, aby ponúkli kritériá morálneho rozlišovania, ktoré stoja na strane rozumu a nie na jednoduchom hlase väčšiny. Aj my by sme chceli k tomu niečím prispieť.

Nebudeme sa však detailne zaoberať konkrétnymi morálnymi problémami. Chceme skôr ponúknuť systematický pohľad na základné otázky, ktoré otvoria cestu k jasnejším riešeniam problémov. Preto sme aj zvolili názov: *Základy morálky*. Budeme sa venovať filozofickej etike, ktorá vychádza z kresťanskej filozofie. Systematické pojednanie o základoch morálky je samozrejme ťažšie ako rozprávanie o špeciálnych morálnych otázkach. V bežnom živote, vo výchove, pri spoločenských tlakoch sme zvyknutí konfrontovať sa s rôznymi konkrétnymi morálnymi problémami a utvárame si na ne svoj názor. Naopak, len veľmi zriedka uvažujeme o základných morálnych témach, ktoré však podmieňujú riešenie všetkých praktickým etických problémov. Stačí si pozrieť niektoré diskusné fóra na aktuálnu tému, aby sme si uvedomili, že veľmi často sa za jednotlivými vyhláseniami skrývajú metafyzické, antropologické a základné morálne pohľady. Zdanlivo sa rozpráva o eutanázii alebo o homosexualite, ale zvyčajne ozajstné otázky zostávajú skryté, o nich sa nehovorí. Sú to otázky typu: čo je sloboda, aké je kritérium morálneho dobra, atď. Naším hlavným cieľom bude teda ponúknuť uvedenie do problematiky všeobecnej morálky, a to výkladom základných pojmov filozofickej etiky.

Skriptá, čiže poznámky sú určené vyslovene len pre školské účely. Obsahujú mnohé medzery, ktoré sa môžu odstrániť len v prednáškach. Ide o počiatočný pokus usporiadať myšlienky, vyjasniť problémy, upresniť tézy, nájsť argumenty v ich prospech, vybrať autorov, s ktorými sa dá konfrontovať. Nachádza sa tu málo definitívnych stanovísk, jedná sa skôr o rodiacu sa teóriu.

Predstavenie a kritika niektorých teórií je veľmi stručná a v mnohých miestach azda aj nepresná. Chce byť skôr provokáciou k uvažovaniu, konfrontácii, ujasňovaniu vlastných pozícií. Mnohé časti sú prevzaté od iných autorov a vyžadovali by si väčšie osobné spracovanie. Nejedná sa o kompletný traktát, k niektorým častiam si bude potrebné pozrieť iné materiály. Ani týmto spôsobom sa však neodstránia všetky medzery. Niektoré témy sú len naznačené, pretože o nich doposiaľ nemáme uspokojujúce štúdie. Nakoľko je zatiaľ všetko v provizórnom stave, vynechávam mnohé bibliografické indikácie.

Mojou túžbou je pomôcť študentovi zorientovať sa v komplexnej morálnej problematike a naznačiť možný smer ďalšieho napredovania. Skriptá nechcú nahradiť osobnú snahu študenta o hľadanie vlastnej syntézy. Sú ovocím hľadania a k takému hľadaniu by mali povzbudzovať. Odrážajú cestu, ktorou som sám prešiel. Na tejto ceste som stretol viacerých autorov, ktorý mi pomohli zorientovať sa, spomeniem z nich iba dvoch: G. Abbà a G. Angelini.

# 1. FILOZOFICKÁ ETIKA

## 1.1. Provizórne určenie témy

Na začiatku si bude dobre naznačiť čo najjednoduchším spôsobom, čo rozumieme pod pojmom etika. Neskôr si tento predbežný pojem upresníme. Filozofická etika alebo morálna filozofia je tá časť filozofie, ktorá študuje morálny život človeka, čiže jeho slobodné konanie. Etika je teda filozofickou disciplínou, t. j. racionálnym a systematickým štúdiom morálneho života z celkovej perspektívy s cieľom odhaliť jeho najhlbšie a najuniverzálnejšie aspekty. To znamená, že etika sa odlišuje tak od spontánneho morálneho poznania, ako aj od teológie, či pozitívnych vied.

Rozdiel medzi filozofickou etikou a spontánnym morálnym poznaním: spontánne morálne poznanie je integrálnou časťou morálneho života, je podstatnou dimenziou ľudskej existencie. Každý človek, či už študoval etiku, alebo nie, je každodenným protagonistom svojho života, vlastní idey a kritériá, na základe ktorých orientuje svoj život a hodnotí svoje správanie i správanie iných. Filozofická etika je naopak systematickou, kriticky vypracovanou reflexiou, ktorú každý človek nerobí. Jej cieľom je filozoficky objasniť podstatu morálneho života a základné vzťahy, ktoré obsahuje, aby mohla formulovať kritériá pre zodpovedné uskutočňovanie osobnej slobody. Samozrejme morálny život a spontánne etické poznanie zostávajú východiskom a základným prameňom filozoficko-etické reflexie.

Filozofická etika sa odlišuje od morálnej teológie, pretože teológia sa okrem rozumu opiera aj svetlo viery vychádzajúce z Božieho zjavenia. Preto môžeme povedať, že vzhľadom na úplnosť morálneho poznania, ktoré môže človek fakticky vlastniť, filozofická etika stojí pred teológiou ako niečo nekompletné pred kompletným. Túto tézu si dôkladnejšie priblížime neskôr.

Filozofická etika sa odlišuje aj od pozitívnych vied, ktoré skúmajú morálne skutočnosti (psychológia, sociológia, kultúrna antropológia) svojou celkovou perspektívou a odlišným stupňom hĺbky. Celková perspektíva je podstatnou známkou naozaj filozofického skúmania. J. Pieper píše: „filozofovať znamená zamýšľať sa na posledným a najhlbším zmyslom všetkého, s čím prichádzame do styku.“ Filozofické otázky zahŕňajú všetky skutočnosti: svet, človeka, Boha. To však neznamená, že by filozofia mala byť encyklopédiou všetkých vied, alebo niečím abstraktným a hmlistým. Filozofia chce naplno realizovať ideál poznateľnosti. Napr. lekár môže hovoriť o smrti na základe výsledkov elektroencefalogramu (abstrahuje od najdôležitejších skutočností), kým filozof sa zaujíma o najhlbšie a najuniverzálnejšie aspekty ľudskej smrti.

Etymológia slova etika a morálka nám môže pomôcť ešte bližšie určiť povahu tejto disciplíny. Termín etika odvodzujeme od slova „ethos“, čo v starej gréčtine označovalo obyčaj, mrav, charakter, či spôsob myslenia. Termín morálka pochádza zasa z latinského prekladu gréckeho „ethos“. Latinský výraz pre „ethos“ je „mos“, t. j. mrav, charakter, správanie, vlastnosť. Toto nám pomáha upresniť, že charakter nie je temperament, vrodená psychobiologická konštitúcia, ale získaný spôsob bytia, niečo

ako *habitus*, ktorý môže byť dobrý (cnosť), alebo zlý (neresť). Etymológia nám teda umožňuje nájsť v pojme etika ďalšie dva nové prvky. Z jednej strany je etika praktickou disciplínou, pretože neskúma ľudské konanie len kvôli poznaniu, ale aby ho riadila, viedla. Z druhej strany sa pozerá na ľudské konanie vo vzťahu k charakteru človeka, k jeho spôsobu bytia (ethos), ktoré si nadobudne konaním. Môžeme teda povedať, že okruhom záujmu filozofickej etiky je ľudská osoba, nakoľko sa prostredníctvom svojho konania stáva dobrou, alebo zlou.

## 1.2. Dejinný pohľad na predmet etiky

### 1.2.1. Starovek

V staroveku a v stredoveku sa morálka nepovažovala len za jednu sféru života, ale za hlbokú formu, ktorá preniká celý život. Proces oddeľovania jednotlivých sfér (právo, politika, práca a ekonomika, rodina, náboženstvo, umenie, atď.) nastal až v modernej dobe ako dôsledok komplexných sociálnych zmien. Z organickej spoločnosti sa zrodila spoločnosť charakterizovaná ako komplexná. V starovekej spoločnosti sociálna príslušnosť určovala jednotlivcovi jeho identitu a tiež kódex správania. V modernej komplexnej spoločnosti sú naopak osobná identita a morálne kritériá správania považované za súkromné záležitosti. Jednotlivé sféry spoločenského života sa považujú za autonómne, so svojimi zákonitosťami a normami, a tým sa postupne morálka dostala na okraj záujmu, alebo jednoducho, filozofia sa prestala o ňu zaujímať. V skutočnosti však morálka nie je iba jednou z častí ľudského života, naopak, predstavuje formálny aspekt, ktorý kvalifikuje ľudskú skúsenosť ako celok. Takto ju chápala aj klasická filozofia, v ktorej môžeme odlišiť dve odlišné, ale navzájom prepletané formy morálnej problematiky.

a) Prvé formulovanie morálnej otázky sa netýkalo kvality konania, ale celkového osudu človeka. Morálny problém sa definoval ako hľadanie šťastia (*eudaimonia*, *beatitudo*). Eudaimonia znamená dobrý, vydarený život. Vydarený život je taký, v ktorom človek dosiahne to, po čom túži. V takom živote nejestvuje rozdiel medzi tým, po čom človek túži a tým, čo v skutočnosti dosiahne.

b) Druhé formulovanie morálnej otázky sa už bezprostredne týka konania, presnejšie jeho hodnotenia. Všetci vyslovujeme súdy, chvály alebo zavrhnutia vo vzťahu k činom vlastným, alebo k činom druhých. Súdy, ktoré sú nejakým spôsobom zapísané v kultúre sa stávajú aj kritériami osobného správania. To, čo všetci chvália sa volá cnosť. Morálna otázka spočíva v určení, v čom spočíva cnosť. Všetky Sokratove dialógy smerujú k definícii cnosti, aj keď tento cieľ sa v žiadnom dialógu nedosiahne.

Snaha pojmovo zdefinovať cnosti predstavuje túžbu oslobodiť sa od neistej mienky (*doxa*), aby sa dospelo k pravému poznaniu (*epistémé*). Všetky súdy, chvály a zavrhnutia sú totiž poznačené neistotou. Mnohokrát sa týkajú len toho, čo sa javí navonok. Morálna reflexia sa preto obracia na svedomie, na to vnútorné miesto, kde sa človek konfrontuje sám so sebou. Jestvovanie takého miesta sa zdá potvrdené bezprostrednou skúsenosťou: človek sa hanbí, má pocit viny za nesprávne konanie aj vtedy, keď ho iní nevidia.

Dve formulácie morálnej otázky, kde jedna mieri k vydarenému životu a druhá k životu podľa cností, nie sú diametrálne odlišné. Naopak, dosť spoločné je presvedčenie, že šťastný život spočíva v živote podľa cností. Cnosť, ktorá je najvyšším dobrom, robí človeka sebestačným. Ideál autarkie je symbolom vydareného života. Múdry je ten, kto nezávisí na ničom, čo nie je v jeho moci. Človek hľadajúci cnosť je úplne slobodný od všetkého. Ide o typicky stoický ideál indiferentnosti (*apátheia*). Takáto predstava slobody je rozhodne nedostatočná, necháva v tieni schopnosť človeka voliť si, a tak sa sebaurčovať. Gréci chápu slobodu skôr ako slobodu „od“.

Chápanie slobody ako autarkie sa spája s nekozmickým ponímaním šťastia. *Eudaimonía* sa vzťahuje len na dušu, zatiaľ čo telo a celý dejinný osud človeka je odsúdený na zánik. *Eudaimonía* nerealizovala spásu celého človeka. Spása je centrálnou kategóriou náboženstva, ktoré spája otázku spásy s morálnym hodnotením konania. Grécke myslenie sa tu ukazuje dosť vzdialené od tejto náboženskej témy. Náboženský pohľad na morálku by vylúčil jej redukovanie na ľudskú autorealizáciu.

Antická filozofia v oblasti morálky ilustruje jeden dôležitý aspekt morálnej reflexie. Na začiatku stojí bezprostredná skúsenosť života, so svojimi evidenciami i nejasnosťami. Svedomie človeka odjakživa registruje rozdiel medzi dobrom a zlom, úspechom a nezdarom, cnosťou a nerestou; pozná hľadanie šťastia, bolesť, strach pre vinou, hnev nad nespravodlivosťou. Tieto istoty bezprostrednej skúsenosti sú však ohrozené, spochybňované. Skutočný priebeh udalostí vždy nezodpovedá poriadku, ktorý sa ukazoval v prvej skúsenosti. Morálny filozof chce jasnejšie poznať pravdu tajomného poriadku života, v ktorý človek akoby odjakživa veril. Jeho cieľom je dať väčšiu istotu svojej ceste.

Morálna teória závisí od praktickej skúsenosti. Preto sa v klasickom myslení etika dosť miešala s politikou. Poriadok, v ktorý človek pri svojom konaní verí sa stotožňuje s poriadkom mesta (*polis*), jeho obyčajami a zákonmi. Sociálny poriadok skutočne súvisí s morálnym poriadkom. Iba cez očakávania a príkazy vychádzajúce zo spoločného života, svedomie jednotlivca dospeje k pochopeniu morálneho imperatívu. Ale je aj pravda, že medzi morálnym poriadkom a spoločenským poriadkom existuje nezanedbateľný rozdiel. K tomuto rozdielu dospeli už sofisti, keď začali odlišovať to, čo je správne podľa prirodzenosti od toho, čo je správne podľa zákona. Morálny poriadok sa nedá redukovať na spoločenský poriadok, nedá sa však ani úplne bez neho zaobiť a samostatne sa definovať. Vysvetlenie ťažkého vzťahu bezpodmienečného charakteru morálneho imperatívu a nevyhnutne podmieneného charakteru každého historického poriadku spoločného života tvorí jednu zo základných tém morálnej teórie. Útek duše helenistického mudrca za brány mesta predstavuje vnímanie objektívne náboženskej kvality morálnej skúsenosti. Človek hľadá inú vlasť.

### **1.2.2. Kresťanstvo**

Grécka filozofia vynechala zo svojich úvah tak tému spásy, ako aj tému nádeje. Tieto témy sa ukážu v kresťanskej filozofii ako centrálné pre vysvetlenie slobodného chcenia. Chápanie morálnej normy ako Božieho príkazu a chápanie spásy ako eschatologického daru, ktorý sa naplní mimo času konania sú dva najvýznamnejšie prí-

spevky kresťanského myslenia do etickej tradície. Súčasne sloboda prestane byť vnímaná ako autarkia a začne sa chápať ako možnosť voliť si medzi dobrom a zlom, medzi poslušnosťou (vierou) a neposlušnosťou. Morálka je videná v perspektíve Božej služby, nie v perspektíve autarkie. Napriek týmto radikálnym odlišnostiam, v oblasti materiálneho určenia noriem kresťanstvo prijalo veľa z gréckej filozofickej tradície.

Téma cností z jednej strany ustúpi trochu do pozadia, pretože kresťan sa veľmi nestará o to, ako bude vyzeráť vo vlastných očiach, alebo v očiach druhých, ovocie svojich činov ukladá do pokladnice skrytej u Boha. Z druhej strany sa však téma cností ukáže ako podstatná pre kresťanské svedomie. Poslušnosť viery má byť poslušnosťou srdca a nielen materiálnym vykonaním nejakého diela. Kresťanská cnosť sa však podstatne líši o pohanskej cnosti. Kresťanská cnosť nehľadá sebestačnosť, ale odovzdanie sa Bohu; nie je narcistická, nehľadá seba, naopak, realizuje sa vtedy, keď človek hľadá niečo iné, Božie kráľovstvo a jeho spravodlivosť.

Vo svojich konkrétnych dejinách sa však kresťanská morálka stala viac morálkou skutkov ako morálkou cností. Prispeli k tomu viaceré faktory. V pozadí stojí určite aj pokušenie farizeizmu. Pokušenie spočíva v tomto: spravodlivosť srdca, ktorá zostáva neuchopiteľná, neistá, ľudia ľahko nahradia spravodlivosťou skutkov, ktoré sú jasné a overiteľné. Pozerať sa dovnútra, na myšlienky, úmysly, postoje, city je ťažké. Človeka to odrádza. Vonkajšie skutky sa posúdia ľahšie. Ďalším faktorom je, že problém vzťahov skutku a úmyslu zostal počas scholastiky nevyriešený, alebo aspoň nie úplne doriešený. Odrazom tohoto nedoriešenia bolo to, že sa morálna teológia oveľa viac zaoberala definovaním dovolených a zakázaných skutkov, ako vyjasňovaním dobrého úmyslu subjektu. Vedľa nedostatočného teoretického objasnenia tu hral rolu aj pastoračný záujem: správanie kresťanov má totiž úlohu svedectva, preto vznikla aj penitenciálna disciplína, ktorá potrebovala jasne odlíšiť ľahké hriechy od ťažkých. Až neskôr toto odlíšenie nabralo teologálny charakter, t. j. či zbavuje človeka milosti, alebo nie. Odlišiť však medzi ťažkým a ľahkým hriechom nie je vždy ľahké. Na pomoc by mala prísť práve morálna teológia, ktorá vzniká po Triesnenskom koncile začiatkom 17. storočia ako samostatný obor. Vznikla ako kazuistika, aby pomohla svedníkom dosiahnuť potrebnú kompetenciu. Požiadavkou Triesnenského koncilu bolo, aby sa v svedovi vyznali všetky ťažké hriechy, ich druh, počet a okolnosti.

Kazuistika ponúka prekrútené chápanie celej morálky, pretože ju vidí príliš materialisticky. Akoby sa dala materiálne určiť kvalita správania aj bez prihliadnutia na svedomie, t. j. na úmysel subjektu. Materializmus morálky je spätý aj s abstraktným chápaním zákona, ktorý by sa mal dať zadefinovať aj bez súvisu s identitou subjektu. Identita subjektu je vnímaná ako dostatočne určená aj bez vzťahu ku konaniu a k zákonu. Zákon stojí mimo identity, ako nejaká ohrada, v ktorej sa má subjekt pohybovať, aby nezhršil. To, čo sa hodnotí nie je srdce, ale výsledky. Úlohou zákona nie je poučovať, vychovávať, ale stanoviť hranice ľudskej ľubovôli. Obsahové, materiálne určenie zákona sa pokladalo za známe, problémom bola len jeho aplikácia. Ale aplikácia univerzálneho zákona na jednotlivé prípady nemôže byť vždy jednoznačná.

Morálna teológia sa viac sústredila na hriech ako na úvahu o cnostiach a o formách kresťanskej dokonalosti. Jej záujem sa točil okolo dovoleného a nedovoleného.



Zabudlo sa na svedomie, ktoré umožňuje rozoznávať dobro od zla aj mimo zákon. Panovala mienka, že subjekt je slobodný vtedy, keď ho zákon neviaže; kým po trochu hlbšej úvahe by malo byť jasné, že subjekt sa stane slobodným do tej miery, do akej spozná Božie prikázanie, ktoré umožňuje jeho konanie.

V spojení s týmto objektívnym zúžením morálnej teológie vzniká *asketika a mystika*, ktorá bola v 20. st. nazvaná spirituálnou teológiou; vzniká vedľa morálnej teológie, a to bez vzájomných užších vzťahov. Táto nová časť teológie sa mala zaoberať kresťanskou dokonalosťou. Môžeme sa však spýtať, či sa téma dokonalosti dá vylúčiť z morálky. Božie prikázanie nežiada práve dokonalosť?

Novoveká morálna teológia sa natoľko zamerala na konkrétne problémy, na posúdenie jednotlivých prípadov, že úplne zabudla na prehĺbenie teoretických problémov týkajúcich sa ľudského konania, slobody, zákona, svedomia, hriechu atď. V tomto sa obmedzila len na pripomenutie toho, čo učila scholastická tradícia. Nachádzame sa však v kresťanskej dobe, keď garantovanie platnosti zákona nerobilo problém. Problémom bola skôr jeho konkrétna aplikácia. V dnešnej dobe, keď už spoločnosť nezabezpečuje jednoznačné formovanie svedomia je kazuistická impostácia morálky nevyhovujúca. Slabý záujem o teoretické problémy v morálnej teológii zapríčinili, že teológia nebola schopná odpovedať na krízu moderného morálneho myslenia a ohľadom uvedených problémov zostala mimo verejnej diskusie.

### **1.2.3. Novoveká filozofia**

Veľká sústredenosť morálnej reflexie na zákon sa ukáže aj vo filozofii. Redukcia morálky na povinnosť, na zákon bola pripravovaná už nominalizmom a následne sa živila veľkým programom moderného kritického myslenia. Programom novovekej filozofie bolo dosiahnuť emancipovanie svedomia od sociálnych, ekleziálnych predsudkov. Hľadala sa taká morálna teória, ktorá by zabezpečila jednotlivcovi poznanie normy, bez potreby odvolávania sa na autoritu, čiže na tradíciu. Takto zvolený program novovekej filozofie, ktorý sa snaží oddeliť osobné svedomie od spoločenského ethosu, má svoje príčiny vo veľkých spoločenských premenách danej doby. Spomenieme aspoň niektoré.

V prvom rade je to oddelenie náboženstva od politiky v dôsledku náboženských vojen medzi katolíckmi a protestantmi. Ak sa v Božom mene robia vojny, základ sociálneho pokoja treba hľadať niekde inde. Tak sa zrodil ideál tolerancie a teória prirodzeného práva. Náboženstvo sa postupne dostáva mimo rámec verejného života, do súkromnej oblasti jednotlivca (*privacy*). Postupne sa nielen politika, ale aj morálka stáva čisto laickou, sekulárnou záležitosťou.

Za požiadavkou individuálnej autonómie subjektu stojí aj druhý, menej viditeľný faktor, a to postupné presadzovanie trhovej ekonomiky. V predmodernej spoločnosti sa nevymieňali len veci alebo služby, ale prostredníctvom nich človek nachádzal svoju identitu. Roľníci, remeselníci sa prostredníctvom svojho diela zaradovali do spoločnosti a nachádzali v nej svoje miesto, dôležitosť. V dôsledku trhového hospodárstva sa však oddelila identita subjektu od jeho sociálnej funkcie. Pred človekom stojí úloha nájsť si svoje osobné ciele mimo sociálnej aktivity. Obraz dobrého života nenachá-

dza sociálne zobjektívnenie. Úlohou filozofov malo byť vypracovanie prirodzenej morálky bez vzťahu k formám sociálnych vzťahov.

Tretím faktorom novovekého projektu je silný nástup mentality prírodných vied. Vzťah ku skutočnosti stratí symbolický charakter a nadobudne charakter čisto technický, utilitaristický. Veci sa stanú len úžitkovým materiálom, nepoukazujú na hlbší zmysel, dajú sa študovať objektívnymi metódami.

Filozofia chcela vypracovať „racionálnu“ morálnu teóriu. Racionálnosť morálneho imperatívu mala byť garanciou jeho autonómneho charakteru: norma nie je daná subjektu vonkajšou autoritou, on si ju dáva sám. Pravdivé je len to, čo je pre vedomie racionálne evidentné. Takto definovaná požiadavka vylúči ako neplatné všetky evidencie bezprostrednej skúsenosti, pretože sú veľmi úzko zviazané s výchovou, tradíciou, a teda s autoritou. Všetky treba dať do zátvorky ako predsudky. V skutočnosti však výchova, obyčaje, tradícia stvárnajú vedomie i svedomie. Svedomím sa však novoveká filozofia nechce zaoberať, naopak, chce vypracovať objektívnu, racionálnu morálku, neosobnú morálku tretej osoby.

Kritérium „racionálnosti“ bolo potom odlišne realizované v dvoch formách, v kontinentálnom racionalizme a v anglickom empirizme. Aj kritérium skúsenosti môže byť kvalifikované ako „racionálne“, pretože je evidentné pre každého ešte pred jeho slobodným rozhodnutím. Konkrétne sa tu jedná o skúsenosti slasti a bolesti ako o jednoznačné ukazovatele dobra a zla. Projekt filozofov emancipovať morálku od každej autority i od sociálneho ethosu nakoniec neuspel (a ani tomu ináč byť nemohlo). Pôvodným miestom, kde sa človeku otvára evidencia dobrého života je skutočná praktická skúsenosť, ktorá dostáva svoju prvú symbolickú formu v sociálnom ethose. Tu treba hľadať morálnu pravdu. Emancipovaná morálna teória zabudla na to najpodstatnejšie, na bezprostredné svedomie človeka. Preto sa filozofia vzdala hľadania „základu“ morálky a uspokojila sa len s hľadaním jej „vysvetlenia“.

„Nájsť morálke základ“ znamená argumentovať jej pravdu. Morálna evidencia samozrejme nepochádza z filozofických úvah, je činnou v živote človeka oveľa skôr ako sa začne o nej filozoficky uvažovať. Napriek tomu pôvodná evidencia morálneho imperatívu nie je dostatočne jasná, a preto vznikajú konflikty, ktoré stavajú jedných proti druhým, a to mnohokrát v mene tých istých princípov. Úlohou filozofie je teda vyjasniť pôvodnú evidenciu svedomia, aby umožnila rozoznať túto evidenciu od tlaku, ktorý vychádza len od ľudí.

„Vysvetliť“ morálku naopak znamená zdôvodniť morálne svedomie predpokladajúc jeho iracionálny charakter. Nepýta sa viac na pravdu svedomia, ale skôr na príčiny jeho vzniku. Tieto príčiny sú buď psychologického alebo sociálneho charakteru. Preto sa filozofické myslenie stále menej zaoberalo morálnou otázkou a začali sa ňou zaoberať skôr humánne vedy: psychológia, sociológia či kultúrna antropológia. Morálna reflexia nadobudne skôr formu archeologického vysvetľovania morálneho predsudku. Dnes sa zameriava nie na hľadanie pravdy svedomia, ale len na jeho príčiny. Tak sa mal naplniť program humánnych vied, ktorý dosť presne definoval Nietzsche v diele *Genealógia morálky*.

### 1.3. Morálna teória a skúsenosť v súčasnosti

#### 1.3.1. Nedávny návrat k etike

V poslednom čase sa objavilo množstvo literatúry s etickou tematikou. Návrat k etike však nechce byť návratom k morálke. V tradícii slová etika a morálka znamenali to isté, v dnešnom používaní však nabrali odlišný význam.

Oveľa viac sa používa slovo etika, môže sa skoro hovoriť o inflácii tohoto slova, hovorí sa o profesionálnej etike, lekárskej etike, bioetike atď. Naopak slovo morálka pre našich súčasníkov neznie veľmi dobre, zaváňa moralizmom. Pod morálkou sa rozumie skôr konkrétny život, kým etika znamená teóriu. Morálka by teda mala byť formou života podľa tradícií, zvykov (*mores*) istého národa, kým etika by bola teóriou morálky, alebo skôr rôznych morálok.

Bežne sa však používa aj iné odlišenie medzi týmito dvoma termínmi: etika sa týka sociálnych vzťahov, kým morálka sa týka osobného svedomia. V tomto zmysle môžeme povedať, že súčasná literatúra sa zaoberá oveľa viac etikou ako morálkou. Návrat k etike bol takmer vynútený mnohými, už spomenutými problémami v spoločenskej oblasti. Len si pomyslime na oblasť politiky, na vzťahy medzi národmi, svetový mier, ekonomiku, ekológiu, na etické otázky v oblasti biologických výskumov atď. Tento zoznam obsahuje témy, ktoré sú veľmi odlišné, no predsa v ňom dajú nájsť niektoré konštanty, ktoré poukazujú na novú urgentnú potrebu etiky. Spomenieme dve základné konštanty: a) sociálne vzťahy sú stále komplexnejšie a neustále hlbšie zasahujú do života jednotlivca; b) znižuje sa spoločný konsenzus ohľadom predstavy dobrého života. Narastajúca závislosť jednotlivca na mnohých sociálnych vzťahoch je v objektívnom napätí s rastúcou autonómiou, na ktorú si každý jednotlivec nárokuje pre svoje existenciálne méty. Tu vyvstáva nevyhnutnosť nového premyslenia sociálnych pravidiel spoločného života.

Problém nájdenia dôvodov sociálneho konsenzu nie je nový. Po tom, čo vošli do krízy eticko-náboženskej formy predmodernej spoločnosti sa objavilo jusnaturalistické riešenie, ktoré sa snažilo nájsť nenáboženský základ (*etsi deus non daretur*) pre prirodzené právo. Moderný jusnaturalizmus začal s U. Grotiom a S. Pufendorfom, neskôr pokračoval v celom osvieteneckom myslení až po J. J. Rousseaua, I. Kanta a aj samého G. I. H. Fichteho. Do tej istej perspektívy sa stavia aj novšie úsilie o definovanie ľudských práv. Začiatkom 20. st. však začínajú vstupovať do politiky celé masy, pre ktoré je myšlienka ľudských práv nedostatočná. Preto sa zrodili ideológie, ktoré chceli ponúknuť konkrétny, historický ideál spoločnosti, spojený s programom sociálnej premeny. Ideológie sa ukázali ako prostriedok, schopný vzbudiť spoločný konsenz ohľadom politických projektov a ponúknuť hodnoty, ktoré mohli spojiť široké masy.

V dôsledku tzv. homologácie kultúry a rozpadu širokej sociálnej príslušnosti (robotnícke hnutie a katolícke hnutie) je doba ideológií v rozvinutých západných spoločnostiach už nenávratne za nami. Kultúrne rozdiely akoby sa vymazávali, a to z viacerých príčin: nárast školskej výchovy, veľký vplyv prostriedkov spoločenskej komunikácie, procesy globalizácie, veľký pohyb obyvateľstva, rodina takmer prestala byť nositeľom kultúrnej tradície. To všetko spôsobilo, že na úkor sociálnej príslušnosti sa oveľa silnejšie

presadzuje autonómia jednotlivca. V skutočnosti však nejde o naozajstnú autonómiu, ale skôr o ilúziu autonómie a súčasne, nárokovanie si na ňu. Autonómny, slobodný človek môže vyrásť práve vďaka silnej kultúrnej podpore, hlavne zo strany rodiny.

Rodina bola niekedy oveľa viac integrovaná do najbližšieho sociálneho kontextu, do dediny, do mestských štvrtí. Rodinná tradícia ponúkala dieťaťu symboly, významy, modely správania vlastné širokému sociálnemu kontextu, ktorý podporoval a umožňoval rozvoj toho, čo dieťa dostalo v rodine. Dnes sa naopak rodina zmenšila, uzavrela do vlastnej *privátnej zóny*, sociálny kontext, v ktorom je začlenená sa jej stal cudzí. V súčasnosti zastáva rodina hlavne citovú úlohu, dáva dieťaťu pocítiť lásku, teda mu ponúka prvé poslanstvo jeho prijatia do sveta. Uvedené poslanstvo je objektívne významné, má veľký morálny dopad. Citové poslanstvo, ktoré dieťa dostane ho nielen uspokojuje, ale ho aj zaväzuje, vedie ho k zväzku so svojimi blízkymi, a to nielen s rodičmi a súrodencami, ale aj so všetkými ľuďmi. Tento objektívny morálny význam citového poslanstva sa dnes v rodinných vzťahoch nedá tak ľahko odhaliť. Prepojenie medzi rodinou a spoločnosťou nie je jasné.

Veľká spoločnosť – spoločnosť práce, ekonomiky, kultúry, politiky – pre svoj chod potrebuje spoločný konsenzus ohľadom noriem. Preto ten veľký „návrat k etike“. Normy sa však určujú vychádzajúc z iných argumentov a evidencií, ako z tých, ktoré sa zrodili v primárnych rodinných vzťahoch. Spoločenské normy sú viac *technického* a *byrokratickeho* charakteru, samy o sebe nemajú nič spoločné s morálkou. Sú stanovené na základe inštrumentálneho rozumu, t. j. rozumu, ktorý si vytýčil ciele a všetko organizuje tak, aby ich dosiahol. Ciele sú určované na základe praktického konsenzu, bez konsenzu teoretického.

Čo sa týka vlastných morálnych noriem, tieto nie sú veľkou spoločnosťou úplne popierané. Sú však predstavované v abstraktných a idealistických farbách bez vzťahu k pôvodným normám, ktoré majú svoj pôvod v primárnych formách ľudského vzťahu, ktorý stojí pri zrode svedomia. V tomto zmysle spoločnosťou uznávané morálne normy neinterpretujú morálne svedomie subjektu.

Aby sme boli konkrétnejší, hovoríme o dvoch základných formách morálneho imperatívu v súčasnej sekularizovanej kultúre: o *ľudských právach* a o *hodnotách*. Hovorí sa o nich, akoby boli bezprostredne evidentné, bez nutnosti vzťahovať ich na skutočné historické formy ľudských vzťahov. K presvedčivému charakteru týchto práv a hodnôt napomohla aj dlhá kresťanská tradícia. Naša spoločnosť ich však nie vždy chápe v kresťanskom zmysle. Okrem toho sa práva a hodnoty predstavujú ako samozrejmé evidencie, nezávislé od dejín. Práve toto rétorické používanie apelu na hodnoty a práva ich odcudzuje osobnému svedomiu.

Skutočné morálne svedomie jednotlivca sa nerodí z magickej intuície hodnôt umiestnených v nejakom hyperuranickom svete, ani z myslenej racionálnosti práv. Svedomie sa rodí v konkrétnej skúsenosti ľudského vzťahu. Aj všeobecná mentalita uznáva, že morálna norma sa celkom nestotožňuje s hodnotami a právami, ktoré všetci uznávajú. Preto hlása veľký rešpekt voči osobnému svedomiu. Predpokladá však, že osobné morálne svedomie sa nedá postaviť do žiadnej konfrontácie, ani sa nedá nijako vyjadriť. Morálne svedomie zostáva v kompetencii jednotlivca.

Práve preto, že sa kladie do tajnej zóny, sa osobné morálne svedomie nedá formovať. Naberá stále viac formu čisto emotívneho svedomia, a tak sa stáva neschopné byť zodpovedné, t. j. človek nevie odpovedať druhým, zdôvodniť svoje správanie. Morálne svedomie, podobne ako aj náboženské vedomie je zatlačené do privátnej zóny, kde je neškodné. Panuje všeobecná alergia na myšlienku, že by mohli existovať objektívne normy, ktoré by sa obracali na svedomie všetkých. Z tohto pohľadu je pochopiteľné, prečo sú mnohí tak alergickí na objektívne kritériá v morálke.

### **1.3.2. Spoločenské faktory krízy morálneho svedomia**

Vylúčeniu morálnej otázky z filozofie zodpovedá historická situácia veľkej morálnej neistoty, v ktorej sa nachádza svedomie bežného človeka. Svedomie jednotlivcov nesie známky neistoty a nerozhodnosti. Každodenná skúsenosť nám potvrdzuje ťažkosť našich súčasníkov dospieť k silnej identite, nájsť zmysel svojho života, urobiť definitívne rozhodnutia. Kríza subjektu v dnešnej spoločnosti sa vyznačuje niekoľkými črtami.

Správanie dnešného človeka je charakteristické experimentovaním, chce všetko skúsiť, nevláda rozhodne a celý do jedného diela. Nekoná na základe silného presvedčenia, práve naopak, chce sa presvedčiť prostredníctvom svojho konania. Nehlásia sa napr. na lekársku fakultu, lebo je presvedčený, že chce byť lekárom, ale ide na lekársku fakultu, aby skúsil, či to bude jeho cesta. Dnešný človek sa ťažko rozhoduje, lebo sa mu črtajú mnohé možnosti, ktoré sú mu mnohokrát veľmi vzdialené. A pretože o nich veľa nevie, nemôže urobiť zodpovedné rozpoznávanie a dospieť k odôvodnenému rozhodnutiu. Jeho situácia sa podobá situácii televízneho diváka, ktorí prepína programy, skúša, či tam nedávajú niečo dobré a nakoniec nič neuvidí. Aby si skutočne niečo pozrel, mal by mať vopred nejaké očakávanie, podľa ktorého by usmernil svoju pozornosť.

Ďalšou charakteristikou správania sa dnešného človeka je jeho konzumný štýl. Keďže nevie vsadiť svoj život na niečo, čo má dlhodobú perspektívu, uspokojí sa s pasívnym prežívaním prítomnosti. Vnútorne prázdno sa snaží vyplniť silnými emóciami, a preto kladie čoraz väčší dôraz na druhoradé záujmy. Myslíme na oddelenie práce a voľného času. Práca, oddelená od plného zaangažovania osoby je vnímaná „iba ako práca“, ako vonkajšie dielo, ktoré nijako nesúvisí s existenciálnymi záujmami subjektu. Voľný čas sa naopak javí ako osobný čas, hoci mnohokrát zostane dosť chudobný na možnosti. Chudobný v tom zmysle, že v ňom niet veľa priestoru na osobnú iniciatívu. Je to prípad detí, ktoré presedia celé hodiny pred televízorom.

Kultúra dneška je aj kultúrou obrazu. Povrchnosť identity sa odráža v zakladaní si na vonkajšku, na imidži, človek sa snaží zapôsobiť. Panuje tu úzkostlivé vyhľadávanie uznania, túži sa po vysokoškolských tituloch a odbornej totožnosti, teda po verejnom uznaní a ambicióznejšej kariére. Na obraze si zakladá aj reklama. Mnohokrát sa predáva skôr obal výrobku, ako samotný produkt.

Najväčším prejavom krízy subjektu spočíva v jeho neschopnosti vziať do rúk svoje vlastné dejiny s ich bohatstvom i ohraničeniami. Čas, ktorý prežíva sa skôr podobá chronologickému plynutiu bez zmyslu, je to naháňanie sa za mnohými, často rozkúskovanými aktivitami. Subjekt má ťažkosť vidieť vnútornú jednotu toho, čo prežíva.



va. Ťažkosti a skúšky mu naháňajú strach, nedokáže v nich vybadať ani ponuky, ani znaky, pretože vidí len prítomnosť a bezprostredné uspokojenie. Často opakuje tie isté chyby, nevie odhaliť ich koreň, celý život mu plynie rovnako, bez veľkých objavov a vnútorných premien. Čas, v ktorom sa pohybuje by sme mohli označiť ako profánny, bez cieľa, bez zmyslu a tajomstva, niečo ako cyklické opakovanie. Človek nemá osobné dejiny, vlastné zápasy a veľké rozhodnutia. Rýchlo zabúda na to, čo bolo a nerobí si veľké plány do budúcnosti, len čaká a stále začína.

Hoci za týmito javmi stojí objektívna ťažkosť súčasnej komplexnej spoločnosti ponúknuť ľuďom zmysel a jasnú orientáciu, riešenie sa nedá čakať v radikálnej zmene spoločnosti. Skôr sa treba zamyslieť, ako podporiť premyslenú formáciu svedomia. Táto objektívna potreba si naliehavo vyžaduje dobré vypracovanie morálnej a súčasne pedagogickej problematiky, ktoré by bolo schopné poskytnúť primerané kompetencie na zvládnutie úlohy morálnej výchovy. Treba prejsť od starej morálnej filozofie, ktorá sa zaoberala iba zákonom, k takej morálnej filozofii, ktorá by sa konečne zaoberala svedomím, ktoré sa v tejto postmodernej dobe úplne ignoruje a procesmi, prostredníctvom ktorých sa formuje. Zvláštna pozornosť by sa mala venovať fenomenologickému štúdiu foriem morálnej skúsenosti dnešného človeka.

## **1.4. Epistemologický štatút filozofickej etiky**

### **1.4.1. Predmet etiky**

V krátkom náčrte dejín morálneho myslenia sme videli, že morálna otázka bola vnímaná veľmi rôzne a mnohokrát príliš reduktívne. Morálka sa často sústreďovala len na vonkajšie skutky a zabúdala na vnútro, na srdce a jeho úmysly. Preto sa príliš zdôrazňoval zákon, a to hlavne ako prostriedok zachovania spoločenského poriadku. Osobná morálka, hľadanie zmyslu sa zatlačilo do privátnej, citovej sféry. Videli sme tiež, že vonkajšie normy bez formovaného osobného svedomia zostanú len formalistické a neúčinné. Morálka sa preto musí zaoberať celou šírkou ľudského života, tak jeho vonkajšou (práca, rozprávanie) i vnútornou stránkou (láska, nenávisť, túžba). Predmetom filozofickej etiky je teda celé slobodné ľudské konanie, nakoľko sa v ňom a prostredníctvom neho stvárňuje, autodeterminuje ľudská osoba.

Morálka sa zaujíma o slobodné ľudské činy (*actus homini*), o tie, ktoré nie sú vykonávané len inštinktívne (*actus hominis*, činy človeka) ako napr. rast, krvný obeh, spánok ale slobodne a zodpovedne. Zodpovednosť znamená, že človek môže odpovedať, prečo konal ako konal, lebo on je autorom svojho činu, on je jeho princípom. To, že sa morálka týka slobodných činov sa ukazuje aj v bežnej skúsenosti. Ak napr. niekto riskuje svoj život, aby zachránil život iného, zaslúži si pochvalu a jeho čin v nás spontánne vyvolá obdiv. Ten by sa však okamžite vytratil, ak by sme sa dozvedeli, že to nebol slobodný čin, ale len dôsledok náhody alebo omylu. Alebo, ak povieme o nejakej skupine, že jej morálka je slabá, nízka, znamená to, že sa už vzdala iniciatívy a pasívne sa oddala chodu udalostí tak, ako prídu.

Prostredníctvom slobodného konania sa formuje sám človek, stáva sa dobrým, alebo zlým. Filozofická etika skúma práve tento morálny aspekt konania. Konanie nie

je niečo vonkajšie, čo by človeka ponechalo nezmeneného. Ja sa stávam sám sebou, vychádzam zo svojej nedeterminovanosti iba prostredníctvom praktickej skúsenosti, teda prostredníctvom činu. Dnes sa na tento aspekt často zabúda. Konanie sa vníma ako čisto technická záležitosť. Napr. učíme sa technikám komunikácie a zabúdame, že v slove sa prejavuje, a tiež formuje celé vnútro človeka. Konanie nielen vyjadruje, čo nosí človek v sebe, ale aj formuje jeho charakter, jeho identitu, svedomie. Ak človek kradne, sám sa stáva zlodejom, slobodne definuje svoju tvár. Každá činnosť, aj technického rázu, má dopad na subjekt. Kto vykonáva svoje remeslo dobre, stáva sa dobrým remeselníkom, obuvníkom, vojacom, lekárom.

Morálka si však nevšíma, či konanie robí človeka dobrým, alebo zlým v akomkoľvek slova zmysle; morálka sa zaujíma o aspekt konania, ktoré ho robí dobrým v absolútnom slova zmysle. Vlamanie, krádež, vraždu, môžeme označiť ako dobré, ak boli dokonale premyslené a prevedené, ale tu určite nemyslíme na morálnu hodnotu týchto činov. Označili sme ich za dobré len z čiastočného, parciálneho hľadiska. Vrah môže byť dobrým vrahom, ale nie dobrým človekom. Morálne dobro na rozdiel od technického dobra je dobrom osoby ako takej, týka sa jej posledného cieľa, celkovej vydarenosti jej života, jej posledného šťastia.

Scholastika odlišovala materiálny predmet od formálneho predmetu. Podľa tohto odlišenia by materiálnym predmetom filozofickej etiky bolo slobodné ľudské konanie a formálnym predmetom morálnosť ľudských činov. Formálny predmet je uhol pohľadu. Každý ľudský skutok môžeme posúdiť z morálneho hľadiska, či ma robí dobrým alebo zlým. Klasická filozofia rozlišovala medzi *praxis* (*agere*, konať) a *poiesis* (*facere*, robiť, produkovať). Produkovanie bolo považované na tranzitívnu činnosť, v ktorej ide o dobro vonkajšej veci, kým konanie bolo označované ako intranzitívna, imanentná činnosť, v ktorej ide o dobro človeka ako takeého. Treba zdôrazniť, že ide len o dva formálne aspekty činnosti. Človek nerobí len čisto technické činnosti, a potom zasa iné, len morálne. V každej činnosti, ktorá je slobodná, sa dá určiť jej morálny profil.

#### **1.4.2. Čisto deskriptívna veda?**

V historickej časti sme videli, že novovekí moralisti sa zriekli ťažkej úlohy nájsť morálke základ, argumentovať pravdu morálneho imperatívu a uspokojili sa s úlohou len vysvetliť, popísať morálku, nájsť jej sociologické či psychologické príčiny. Mnohí autori ju aj dnes považujú za čisto deskriptívnu vedu o ľudskom konaní. Samozrejme popis konania má vo filozofickej etike nenahraditeľné miesto. Aj sám Aristoteles vo svojej Etike Nikomachovej nám ponúka mnohé nádherné popisy ľudských obyčajov. Podobne Husserl, sklamaný z veľkých idealistických a pozitivistických konštrukcií, sa snaží so svojou fenomenológiou vrátiť k veci samej, tak ako sa javí svedomiu. Morálna veda sa však nemôže zredukovať len na čistý popis.

Typickým príkladom takejto redukcie je sociologický pozitivizmus. Jeho zakladateľom je A. Comte (1797 - 1858) a v jeho línii pokračovali aj E. Durkheim (1858 - 1917), L. Lévy-Bruhl (1857 - 1939) a iní. Lévy-Bruhl vo svojej knihe *Morálka a veda obyčajov* (1903) tvrdí, že považovať morálku za normatívnu vedu, ktorá by mala niečo

predpisovať je absurdné. Veda zo svojej definície poznáva to, čo „je“, nie to, čo „má byť“. Etika si nemôže nárokovať niečo predpisovať alebo hodnotiť, môže nanajvýš opísať ľudské správanie a hľadať jeho príčiny. V tomto zmysle etika má študovať morálne fakty, tak ako napr. sociológia študuje sociologické fakty a fyzika fakty fyzikálne. Fyzik nepredpisuje ako sa má príroda správať, snaží sa len pochopiť jej zákonitosti. Sociologický pozitivizmus sa pozerá na morálne javy ako na javy sociologického pôvodu, ktoré sa interiorizovali v dôsledku sociálneho tlaku na jednotlivcov.

Zdôraznením vplyvu sociálneho tlaku na morálne formovanie osoby, sociologický pozitivizmus sústreďuje pozornosť na dôležitý faktor, na ktorý etika nesmie zabudnúť. Ale absolutizovanie takéhoto pohľadu by vlastne znamenalo popieranie, koniec morálky. Z dobra v absolútnom zmysle by sa stalo len dobro relatívne, zredukované na sociálny konformizmus. Akákoľvek kritika nespravodlivého sociálneho systému by sa stala bezpredmetnou. Sociologický pozitivizmus nedokáže vysvetliť a jednoducho predpokladá existenciu pocitu morálnej záväznosti. Len preto, že existuje takáto záväznosť, spoločnosť môže vyvíjať na jednotlivca tlak. Sociálny vplyv môže morálne svedomie posilniť alebo deformovať, ale nemôže ho vytvoriť. Na podobnú ťažkosť naráža S. Freud vo svojej psychologickej teórii nazvanej Oidipov komplex. Morálka podobne ako náboženstvo sa zrodila ako dôsledok interiorizovania požiadaviek otca, ktorého syn zabil a následne cítil za svoj čin výčitky. Existenciu výčitek, a teda svedomia tu Freud jednoducho predpokladá, nevie však nájsť ich pôvod.

Vidíme, že pokusy vysvetliť morálku tým, že sa redukuje na niečo iné, končia neúspešne. Morálna skúsenosť je niečo originálne, pôvodné, preto sa nedá previesť na nejaký iný jav. Ale k morálke sa ani nedá pristupovať ako k jednoduchému faktu, ktorý by sa dal vedecky pozorovať. Morálny zákon nie je toho istého rázu ako prírodné zákony. Ľudský život nie je ukončený, aby sa dala jednoducho pozorovať jeho podoba. Správanie človeka nebeží ani podľa nemenných zákonov, ktoré by sa dali nejakými vedeckými metódami objaviť. Človek je tvor slobodný, a aj keď je jeho správanie podmienené mnohými faktormi (nielen psychologickými a sociologickými), sám zostáva autorom svojich skutkov. Nezostáva však v zajatí nejakej svojvôle, mimo akéhokoľvek poriadku. Človek sa vždy pýtal, ako má žiť, akým smerom sa má vydať, aby jeho život bol dobrý, vydarený, šťastný. Vo svojom rozhodovaní sa ani ten najväčší pozitivista neriadi štatistikami o ľudskom správaní, ale hľadá hlboké dôvody svojej voľby. Etika preto nemôže zostať len čisto deskriptívnou, teoretickou vedou, ale mala by byť praktickou, aby pomohla riadiť prax, konanie človeka.

### **1.4.3. Praktická veda**

Ako hovoril B. Pascal, „sme na lodi“, nemôžeme zostať pozerajúcimi sa divákmi, život je v našich rukách. Preto nemožno zúžiť celé poznanie len na teoretické. Človek vlastní aj poznanie praktické, ktorým riadi beh svojho života a nemožno ho jednoducho poprieť len preto, lebo nezodpovedá kritériám empirickej vedy. Model prírodných vied, ktorý sa chcel vnieť do etiky, prekrútil jej povahu. Na morálnu skúsenosť sa nedá pozeráť z pozície vonkajšieho pozorovateľa, ale len z pozície prvej osoby. Etika sa zaoberá práve týmto druhom poznania, ktoré už Aristoteles pomenoval



ako praktické. Môžeme hovoriť aj o normatívnom charaktere etiky, v zmysle, že môže určovať normy správania imperatívnym spôsobom. Normatívnosť v morálke sa dá chápať dvoma veľmi odlišnými spôsobmi:

a) ako rozumné umenie, ktoré určuje cestu k dosiahnutiu cieľa, ktorý si človek vytýčil. Na základe ľudskej morálnej skúsenosti ponúka techniky, ako sa dá cieľ dosiahnuť. Typickým príkladom takéhoto druhu morálky je Epikurova teória (341 - 270 pred Kr.). Zakladá sa na princípe pôžitku: morálne dobré je to, čo zaručí najintenzívnejší a čo najdlhší pôžitok. Skúsenosť nám však hovorí, že ak chceme mať čo najväčší pôžitok, musíme byť veľmi mierni. Táto teória dobre ilustruje druh normatívnosti, ktorý môžeme vyjadriť podmienovacím spôsobom: „Ak chceš dosiahnuť maximálny pôžitok, buď mierny!“ Kant nazve takýto druh podmienenej normy hypotetickým imperatívom.

b) iné chápanie morálnej normatívnosti by sme mohli znova s Kantom nazvať kategorickým imperatívom. V tomto druhom chápaní normatívnosti morálna veda definuje a predpisuje činnosť, ktorú má človek vykonať absolútnym a bezpodmienečným spôsobom. Norma tu nehovorí: „Ak chceš dosiahnuť tento cieľ, použi tento prostriedok“, ale prikazuje: „Musíš to vykonať za každú cenu (absolútnym spôsobom), pretože je to tvoja povinnosť!“ Kategorická morálka je taká, ktorá predpisuje, čo je dobro v absolútnom slova zmysle. Kant je natoľko alergický k hypotetickej normatívnosti, hlavne k tej, ktorá podriaďuje morálne dobro hľadaniu šťastia, že dospeje k požiadavke, že starosť o šťastie nesmie mať miesto v morálnom konaní. Neskôr ukážeme, že tento Kantov rigorizmus treba zmierniť, medzi morálnym dobrom a hľadaním šťastia nemusí byť konkurencia. Naopak, pravé šťastie a morálne dobro sa navzájom implikujú.

Kategorický imperatív má svoje miesto v morálke, lebo niečo absolútne má svoje miesto v morálnej skúsenosti človeka. Človek je otvorený pre absolútne, na rozdiel od zvierat nesmeruje len k čiastočným skutočnostiam, ale je nekonečne otvorený pre celú skutočnosť. Preto sa ľudské poznanie, túžba ničím nenasýtia, idú stále ďalej, k nekonečnu. Aj v tom najmenšom slobodnom skutku je zahrnuté niečo absolútne. Preto môžeme etiku nazvať aj normatívno-kategorickou vedou o ľudskom konaní. Hypotetické chápanie morálky nezodpovedá hlbokému dynamizmu ľudského konania. Inými slovami, v morálke sa nemá hľadať len umenie ako byť šťastný. Morálka čaká od človeka viac, aby žil podľa povolania, ktoré je zapísané v jeho prirodzenosti. Nemôže obísť otázku o prirodzenosti človeka, o jeho povolaní a pravom zmysle jeho života. Odkiaľ je človek a kam ide, to sú otázky antropologické a metafyzické, ktorým sa moralista nemôže vyhnúť.

#### **1.4.4. Metóda**

Keď niekto začína študovať morálnu filozofiu, už vlastní svoju morálnu skúsenosť, t. j. už sa rozhodoval, zvažoval najlepšie spôsoby konania, snažil sa byť dobrý. Ak sa predsa púšťa do morálnej filozofie, je to preto, lebo morálna skúsenosť mu kladie otázky, na ktoré je ťažko odpovedať. Aby si urobil jasno, začne študovať jednotlivých filozofov, ktorý sa morálnou otázkou zaoberali. Je však veľmi pravdepodobné, že

po ich preštudovaní bude mať v hlave ešte väčší chaos, pretože jednotlivé etiky sa vo svojich tézach niekedy aj diametrálne rozchádzajú. V tejto nejstej situácii je aspoň jedna vec istá: v morálnej filozofii je potrebné vždy pozeráť na vlastnú, predfilozofickú morálnu skúsenosť a vychádzajúc z nej hľadať odpovede v morálnych filozofiách a naopak, na otázky morálnych filozofií hľadať odpovede vo vlastnej morálnej skúsenosti.

Vyjst' z morálnej skúsenosti je teda nevyhnutnou podmienkou pre dobrý postup v morálnej filozofii. V dejinách filozofie však nachádzame tri odlišné spôsoby ako sa to dá uskutočniť: a) grécki filozofi a kresťanskí teológovia až do 13. storočia vychádzali z takej morálnej praxe, ako sa predstavovala v literárnych dielach, v gréckych tragédiách, v biblických príbehoch a rozpravách. Aj časti Svätého písma, ktoré sa týkajú zákona a predpisov sú začlenené do naratívneho kontextu, z ktorého dostávajú plnší zmysel; b) od 14. storočia začal prevažovať právnický prístup k morálnej skúsenosti; c) a nakoniec so zrodom prírodných vied sa počnúc Hobbesom a potom Humom pozeralo na morálnu skúsenosť už nie ako na prax, ale ako na fakt, ktorý sa dá vysvetliť podobne ako všetky fakty v prírode. V novovekej morálnej filozofii sa úplne vytratil literárny a naratívny pohľad na morálku. Túto perspektívu môžeme označiť ako perspektívu tretej osoby (neutrálneho pozorovateľa).

S morálnou skúsenosťou je však nevyhnutným spôsobom spojená dramatickosť a možnosť jej vyrozprávania naratívnu formou. Literárna forma je najvhodnejší spôsob ako rozprávať o hľadaní dobra, o vnútorných bojoch a rozhodnutiach, o cnostiach a nerestiach, pretože celá morálna skúsenosť sa týka ľudskej túžby, ktorá naberá formu a ukáže svoj zmysel iba časom, prostredníctvom praktickej skúsenosti. Aby človek našiel svoju identitu, musí vyrozprávať svoje dejiny. Literárne diela, ale aj rozhlasové a filmové spracovania ľudských príbehov nielen vyjadrujú morálnu skúsenosť, ale ju aj obohacujú, sú jej súčasťou. Pomáhajú človeku dospieť k morálnemu povedomiu. Prostredníctvom čítania románov si človek sám začína uvedomovať svoje pochybnosti a boje, začína pomenovávať a chápať veci, ktoré by mu inak unikli. Aj citové stoženie sa s protagonistom nejakého filmu, s jeho strachom a obavami, otázkami a hľadaním, vykonaním rozhodnutia, môže divákovi pomôcť uvedomiť si vážnosť toho, čo je v hre aj v jeho živote.

Morálna filozofia by mala „zachrániť všetky javy“, ktoré sprevádzajú morálnu skúsenosť a priviesť ich ku konceptuálnej jasnosti. Zle postavená etika je taká, ktorá prekrúti morálnu skúsenosť, nezohľadní celé bohatstvo jej aspektov. Ak v bezprostrednej morálnej skúsenosti je viac v hre intuitívne poznanie, potom vo filozofickej etika sa viac využíva diskurzívny rozum, analyzovanie jednotlivých prvkov, ktoré v narácii vystupujú vždy spolu. Morálna filozofia má teda reflexívnu povahu, predpokladá priame praktické poznanie a snaží sa vysvetliť jeho priebeh.

Postaviť ako východiskový bod morálnu skúsenosť znamená, že filozofická etika nemôže byť chápaná ako deduktívna veda, ktorá by vychádzala z iných traktátov (metafyzika, antropológia) a z nich vyvodila špekulatívnym spôsobom aplikácie pre morálny život. Proti takémuto deduktívnemu chápaniu etiky sa ohradil Hume, ktorý tvrdí, že z roviny bytia sa nedá prejsť do roviny dobra, povinnosti. Tento postulát dostal v poslednom čase vo filozofickej literatúre honosný názov „Humov zákon“. Kto

by chcel prejsť z indikatívu do imperatívu, padol by podľa Huma do naturalistického omylu. Z toho, čo je, sa nedá vyvodiť záver o tom, čo má byť. Preto Hume považuje etiku len za deskriptívnu vedu. Etika však nie je deduktívnou vedou, ktorá by vychádzala z nejakej inej špekulatívnej vedy, etika má svoj vlastný východiskový bod, a tým je morálna skúsenosť. K „povinnosti“ sa neprechádza z „bytia“, ani z ničoho iného. Povinnosť je už prítomná v bezprostrednej morálnej skúsenosti. Prvý praktický princíp, „dobro treba robiť a zlu sa vyhýbať“ je pôvodný, nie je vyvedený z iného princípu. Až následne tento princíp dostane obsahovú náplň na základe presnejšieho antropologického pohľadu.

Netreba si však myslieť, že bezprostredná morálna skúsenosť je niečo, čo existuje v čistom stave. Človek sa vo svojom správaní riadi najskôr spoločenským ethosom, ktorý je podmienený mnohými historickými, sociálnymi, výchovnými, ideologickými a filozofickými (určité chápanie človeka a sveta) vplyvmi. Až postupne prichádza k vlastnému presvedčeniu, ktoré mu pomôže získať kritický, zdravý odstup od sociálneho ethosu, aj keď zostáva s ním v kontinuite. Úloha morálnej skúsenosti v etickej metodológii je vec veľmi komplexná, často je táto skúsenosť zdrojom chýb a ilúzií. Aj keď sama osebe nie je klamlivá, sociálne a ideologické tlaky ju môžu deformovať. Úlohou etiky je korigovať tieto deformácie. Medzi morálnou skúsenosťou a etikou sa tak vytvorí nie začarovaný, ale vitálny, hermeneutický kruh. V našej metodológii využijeme v značnej miere fenomenologický prístup k morálnej skúsenosti, pretože práve on nám umožní pozeráť sa na morálne otázky z pohľadu svedomia, z pozície prvej osoby.

#### **1.4.5. Povaha morálnej pravdy**

Povieme si ešte v krátkosti o povahe morálnej pravdy. Doteraz sme zdôrazňovali dôležitosť pohľadu subjektu v morálnej oblasti, nebude potom morálna pravda len subjektívna? Každý subjekt je jedinečný, môže sa ešte hovoriť o nejakej univerzálnej morálnej pravde, alebo má každý svoju pravdu?

Celá tradícia modernej etiky mala za cieľ, ako sme videli, vybudovať etiku ako objektívnu vedu. Ale etika vzniká z uvažovania nad praktickou skúsenosťou, ktorá je skúsenosťou subjektov činnosti. Preto v etike nemôžeme zanechať túto perspektívu, ak nechceme sfaľšovať fenomén morálneho konania človeka. Ak v tejto perspektíve hovoríme o dobre, myslíme tým vždy korelát ľudskej túžby. Dobro je, ako hovorí Aristoteles, vždy niečo, čo sa „zdá dobré“ konajúcemu subjektu. Človek by konal proti svojmu svedomiu, keby robil niečo, čo sa mu zo žiadneho hľadiska nezdá dobré, čo by robil len násilu. Ak napríklad ide dieťa do školy a ešte nevníma hodnotu vzdelávania, ide tam len kvôli rodičom, a práve tým, že im chce urobiť radosť, chodenie do školy nadobudne aspekt dobra. Zdaním dobra sa nerozumie ilúzia, ale dobro, ktoré sa ako také ukazuje, čo subjekt považuje za dobré. Preto ako poznamenáva Aristoteles „pri činnostiach nie je bezvýznamné, či sa tešíme, alebo trpíme dobro, či zlo“. Rozhodujúca otázka praxe spočíva v objasnení, aké sú podmienky, aby to, čo sa nám „zdá dobrým“, bolo „naozaj dobré“.

Tým, čo sme doteraz povedali, chceme zdôrazniť, že stavať do protikladu „subjektívne“ a „objektívne“ je v etike falšovaním perspektívy. Morálne dobro nie je ani

objektívnosť oddelená od jednoduchej subjektívnosti, ani niečo subjektívne v zmysle subjektivistického relativizmu. Objektívnosť v perspektíve morálky nie je protikladný pojem subjektívnosti, ale skôr určitá konštitúcia subjektívnosti, t. j. jej pravda. Základná perspektíva morálky je však podstatne perspektívou subjektu, preto sa v etike väčšinou začína analýzou konania subjektu.

Zostáva ešte doriešiť otázku o univerzálnosti morálnej pravdy. Ak je etika vedou, mala by ponúknuť univerzálne a nevyhnutné pravdy. Ale pýtame sa, môže byť takéto poznanie naozaj praktickým, t. j. môže orientovať morálne rozhodnutia, ktoré subjekt musí urobiť v konkrétnych situáciách, ktoré sú často nové a neopakovateľné? Podstata tejto námietky spočíva v tom, že existuje skutočný rozdiel medzi univerzálnym a jedinečným, medzi nevyhnutným a kontingentným. Ilustráciou tohto problému sú etické konštrukcie, ktoré buď ponúkajú také univerzálne princípy, ktoré sa v praxi nedajú vždy uplatniť, alebo sa zriekli úlohy takéto princípy nájsť a presadzujú postoj tzv. situačnej etiky. S problémom napätia medzi univerzálnym a jedinečným sa musia popasovať všetky praktické vedy, nielen etika, ale aj napr. medicína. Lekárska veda učí ako sa liečia choroby človeka, nie ako treba liečiť tohto konkrétneho pacienta.

V stredoveku sa pripisovala cnosti rozvážnosti (*prudentia*) úloha spájať rôzne morálne princípy, s analýzou okolností, s minulosťou a s očakávaniami do budúcnosti. Práve rozvážnosť mala viesť konanie úplne bezprostredným spôsobom, čoho žiadna etika nemôže byť schopná. Toto nám osvetľuje, že praktické poznanie je analogickou kategóriou, pripúšťa rôzne stupne a *prudentia* je ich hlavným subjektom analógie (*analogatum princeps*). V tomto zmysle môžeme povedať, že etika je naozaj praktickou vedou, aj keď nie na najvyššom stupni praktického poznania. Aj v kontingentnej a variabilnej skutočnosti ako sú ľudské činy môžeme nájsť ich univerzálne dôvody. Napr. to, čo prislúcha pojmu spravodlivosti sa nemení, aj keď sa môže meniť, to, čo sa v konkrétnej situácii považuje za spravodlivé vzhľadom na odlišné okolnosti. Je možné skúmať univerzálnu typológiu morálneho konania.

Stupeň praktickosti v etike tiež nie je vždy rovnaký. Ak ide o činy, ktoré majú samy osebe negatívnu konotáciu, t. j. ak ide o činy intrinzicky zlé, morálna veda sama na to stačí, nepotrebuje zohľadňovať ďalšie okolnosti, aby určila, čo človek nesmie nikdy urobiť. Trochu ináč je to v prípade pozitívnych povinností: etika môže učiť, čo treba robiť (milovať blížneho atď.), ale je ťažké, aby nejaká konkrétna formulácia (bezprostredne operatívna) pozitívnym a univerzálnym spôsobom odhliadnuc od konkrétnej situácie určovala, čo je absolútne záväzné urobiť. Zvlášť vo vzťahu k pozitívnym morálnym požiadavkám je nevyhnutná *prudentia*. Etika je teda poznanie naozaj praktické, ale nie najvyšším spôsobom, preto sa potrebuje obracať na rozvážnosť, ktorá sa od nej odlišuje a zároveň je s ňou úzko spätá.

## 2. PREDSTAVENIE NIEKTORÝCH ETICKÝCH MODELOV

Aby sme pochopili štruktúru morálnej skúsenosti, musíme postupovať z pohľadu svedomia, tak ako sa uskutočňuje v bezprostrednej skúsenosti. Reflexia sa musí neustále vracieť k tomuto uhlu pohľadu prostredníctvom fenomenologického popisu. Filozof si musí dávať veľký pozor, aby sa pri vypracovávaní svojich teórií nezabudol stále pozeráť na bezprostrednú morálnu skúsenosť a v jej svetle sa vedel aj kriticky pozrieť na svoje teórie. Filozofická teória nemá byť odtrhnutá od života, naopak, má pomáhať lepšie vidieť skutočnosť. J. Maritain nazval filozofie, ktoré nie sú ochotné stále sa konfrontovať s realitou ideozofiami, pretože v nich je celá pozornosť sústredená na harmonické zladenie ideí a nie na pravdivé pochopenie reality. Takto umelo a čisto intelektualisticky vytvorené filozofické konštrukcie nepomáhajú správne čítať skutočnosť, ale práve naopak, zakrývajú ju a deformujú. Úloha nedeformovať pohľad na bezprostrednú skúsenosť, ale ju správne interpretovať je vlastne hlavným cieľom filozofie a geniálnosť jednotlivých filozofov sa posudzuje práve z tohto hľadiska. Čím je mysliteľ geniálnejší, tým širší je záber jeho pohľadu, dokáže integrovať do svojej teórie rôzne aspekty.

Na ilustráciu širších ale i redukujúcich, zúžených pohľadov na morálnu skúsenosť sme si zvolili predstavenie niektorých etických modelov. Vychádzame z diela G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, kde autor rozoberá morálne figúry, ktoré sú najaktuálnejšie v súčasnej diskusii ohľadom morálky. Pýta sa na ich základnú impostáciu, t. j. hľadá hlavnú tému danej etickej teórie, jej centrum, jednotiaci princíp, z ktorého sa potom odvíjajú ďalšie problematiky. Špecifikuje päť základných etických figúr: 1. etika ako hľadanie dobrého života (Aristoteles, Tomáš); 2. etika ako hľadanie zákona, ktorý treba zachovávať (Ockham, kazuistika, Kant); 3. etika ako hľadanie pravidiel sociálnej spolupráce (Hobbes, Rawls); 4. etika ako vysvetlenie ľudského správania (Hume, sociologický pozitivizmus); 5. etika ako vytváranie dobrého stavu vecí (utilitarizmus, konzekvencializmus, proporcionalizmus). Podľa autora iba prvá perspektíva neredukuje morálnu skúsenosť a je schopná zahrnúť oprávnené požiadavky iných perspektív. V nasledovnom predstavení etických modelov sme sa inšpirovali týmto dielom, aj keď sa nebudeme striktne držať jeho schémy ani všetkých jeho téz.

### 2.1. Morálna syntéza sv. Tomáša

Tomáš sa zaoberá morálnou problematikou v 2. časti svojej Teologickej sumy (II. Pars), čiže venuje jej veľmi obsiahlu, samostatnú časť svojho diela. V 1. časti predstavuje Boha ako počiatok a cieľ všetkého „stvorenstva“ a človeka ako Božie stvorenie. Mohli by sme povedať, že kým v 1. časti sa pozerá na človeka z hľadiska teoretického, v 2. časti študuje človeka ako autora svojho konania, čiže díva sa naň z praktického hľadiska. Pretože človek je stvorený na Boží obraz, štúdium jeho správania môže pomôcť viac spoznať aj Boha a jeho pôsobenie vo svete. II. Pars sa zaoberá



týmito témami: a) posledné naplnenie človeka, blaženosť, ku ktorému smeruje celé jeho správanie (q. 1-5); b) komplexný dynamizmus ľudského konania, prostredníctvom ktorého človek dosahuje cieľ: slobodné skutky (q. 6-21) a vášne (q. 22-48); c) vnútorné princípy, ktoré uschopňujú človeka k dobrým činom: cnosti (q. 49-89); d) vonkajší zásah Boha prostredníctvom zákona, ktorý vychováva (q. 90-108) a milosti (q. 109-114).

Tomáš začína svoje úvahy o morálke hľadaním posledného cieľa. Je v tom inšpirovaný Aristotelom, ale aj svojou antropologickou schémou: pre rozumnú bytosť je vlastné, že koná vzhľadom na rozumom poznaný cieľ. Rozumnosť konania musí vychádzať z poznania posledného cieľa, ktorý je sám osebe dobrý, a z ktorého dostávajú hodnotu aj všetky ostatné medziciele. K určeniu tohto posledného cieľa dôjde vylučovacou metódou. Najzaujímavejšie vylúčenie sa týka hypotézy, že posledný cieľ nemôže spočívať vo vôľovom akte, pretože vôľa túži po neprítomnom dobre. Môže sa síce aj tešiť z prítomného dobra, ale blaženosť spočíva v samotnej prítomnosti dobra, nie v potešení z neho. Preto blaženosť nespočíva v akte vôle, ale v akte intelektu, ktorý kontempluje samotnú podstatu Božiu. Pohľad na posledný cieľ ako na blažené videnie zaručuje súčasne dve veci, že dobro, ktoré je schopné úplne uspokojiť túžbu človeka je v ňom naozaj prítomné a súčasne zostáva transcendentné. Blažené videnie však človek nie je schopný dosiahnuť svojimi silami, vyžaduje si to priamy zásah samého Boha. Tomáš rozlišuje medzi *beatitudo perfecta*, ktorá sa dá dosiahnuť len v nebi a *beatitudo imperfecta*, ktorú človek môže dosiahnuť svojimi silami a spočíva v živote podľa cností. Túžba po blaženosti je niečo prirodzené a nevyhnutné pre človeka, nie je predmetom rozhodnutia, ale tvorí základ pre každé rozhodnutie. Vôľa nie je indiferentná, je prirodzene orientovaná k dobru.

### **2.1.1. Rozum a vôľa: actus elicit**

Tomáš musí ďalej vysvetliť, ako môže byť posledný cieľ dosiahnutý (alebo stratený) prostredníctvom ľudského konania. O ľudskom konaní uvažuje najprv vo všeobecnosti, až neskôr prejde k jeho morálnemu určeniu. Akoby bol pojem konania a dobra známy vo všeobecnosti, bez nutnosti pozrieť sa na konkrétne dobro a morálne kvalifikované konanie. Takto postupuje aj väčšina neoscholastických morálnych príručiek. Tomáš analyzuje komplexnosť ľudského konania odvolávaním sa na pluralitu ľudských „mohúcností“, ktoré majú na ňom podiel: rozum, vôľa, zmyslové apetíty, výkonné telesné mohúcnosti. Vychádza z porovnania ľudského konania so správaním sa iných živočíchov a hľadá, čo má s nimi spoločné a čo rozdielne. Do spoločných črt patria vášne, kým rozum a vôľa sú vlastné len človeku. Uvedené delenie nebolo tým najšťastnejším krokom, pretože sa tým zredukoval pohľad na vášne ako na niečo živočíšne v človeku. O vôli hovorí ako o skutočnosti úplne oddelenej od vášní. Úvahy o vôli sa pohybujú mimo rámca konkrétnych psychologických foriem morálnej skúsenosti. Vôľa sa zafinuje len vzhľadom na rozum ako *appetitus rationis*. Proces chcenia sa predstavuje ako smerovanie k cieľu, ktorý človek na rozdiel od zvierat musí dopredu rozumovo poznať. Preto je vôľa rozumový apetít. Vzťah medzi vôľou a vášňami sa objaví až pri vonkajšom čine, kde vôľa rozkazuje iným schopnostiam. Tomáš totiž

odlišuje medzi *actus elicitus* a *actus imperati*: prvý – vôľa robí sama a druhý sa týka jej rozkazov iným mohúcnostiam.

Ďalším problémom je vysvetliť možnosť zlého činu. Ak vôľa sleduje rozum, bude ťažké nájsť jej morálnu zodpovednosť za zlý čin. Človek, ktorý robí zlo, je skôr považovaný za nevedomca ako za zlého človeka. Zlou nie je jeho vôľa, ale rozum dobre neposudzuje. Ako môže byť vôľa chápaná ako rozumový apetít zlá? Tomáš rieši tento problém vysvetlením, že vôľa nemusí byť ťahaná skutočným dobrom, stačí ak predmet túžby – rozum – vníma *sub specie boni*. To však problém nerieši, vysvetľuje to skôr možnosť omylu ako možnosť zla. Aby bolo konanie človeka slobodné, musí nejako poznať, že ide o zlo.

Ťažkosť ešte narastá, ak vezmeme do úvahy ďalšie Tomášovo upresnenie: možnosť chcieť ako dobro to, čo dobrom v skutočnosti nie je, sa netýka *bonum in se*, čiže posledného cieľa ale len prostriedkov, ktoré k nemu vedú. V rámci praktického sylogizmu má cieľ podobu princípu, kým záver sa týka konkrétnej voľby prostriedku. Princíp ako taký nemôže byť predmetom voľby. Človek chce blaženosť nevyhnutným spôsobom, voľba sa teda týka len partikulárnych „dobier“. Tu však vyvstáva otázka radikálne zlej vôle (ťažkého hriechu), ktorá má podobu odmietnutia Boha (*aversio a Deo*). Spomenutá ťažkosť nás odkazuje na celú tému ľudskej slobody ako možnosti voľby (*libero arbitrio*). *Arbitrium* znamená súd, otázka sa teda netýka priamo slobody, ale súdu, ktorý určuje dané konanie. Hoci je rozumový súd pre ľudské konanie nevyhnutný, Tomáš ho vníma skôr ako obmedzenie, nie ako dokonalosť. Človek musí konať na základe súdu, pretože rozum je vzhľadom na partikulárne dobrá otvorený pre mnohé závery. Praktický sylogizmus môže dospieť k rôznym výsledkom. Teoretickú otvorenosť treba prakticky uzavrieť súdom, ináč by človek skončil v nekonečnom zvažovaní možností. V tejto analýze je však veľmi ťažké postrehnúť, prečo je nejaká voľba morálne zlá.

### **2.1.2. Rozum a apetít: *actus imperati***

Ľudské úkony sú buď vôle imanentné (vnútorné), čiže zostávajú vo vôle – *actus elicitus*, alebo sú vykonávané inými schopnosťami – *actus imperati*. V náuke o *actus imperati* (je vyjadrené, že ľudská vôľa nevyhnutne potrebuje zapísať svoj úmysel do komplexnej vonkajšej skutočnosti. Odlíšenie medzi *actus elicitus* a *imperati* je však samozrejme len zdanlivo. Sám Tomáš uznáva, že nejde o dva samostatné činy. Predsa však je presvedčený, že vôľa môže samostatne vykonať svoj *actus elicitus*, pretože ľudská duša, aj keď je formou tela, môže existovať aj samostatne. Vôľa teda môže rozkazovať ostatným mohúcnostiam, ak to nerobí, zbavuje sa svojej úlohy a stáva sa vinnou. Priamo však rozkazuje len zmyslovým apetítom, aspiráciám. Kľúčovým problémom sa teda stáva vzťah vôle k vášniam, a keďže vôľa je rozumovým apetítom, vzťah *ratio* k vášniam.

Tomáš si tu poslúži Aristotelovým prirovnaním vlády rozumu k vláde politika. Aby mohol rozum rozkazovať vášniam, musí ich najprv počúvať a hľadať ich vlastné dobro. Ide však len o metaforu. Bolo by totiž potrebné vysvetliť, čo znamená dobro vlastné zmyslovým apetítom. V skutočnosti neexistuje jedno dobro vlastné vášniam a iné vlastné len rozumu. Dobro pre človeka je len jedno a týka sa celej jeho identi-

ty. Aristotelova metafora politickej vlády tu môže tiež pomôcť, pretože vladárovi ide o spoločné dobro, nielen o dobro jednotlivých občanov. Pozeráť sa na dobro človeka ako na celok mimo perspektívy jednotlivých mohúcností robí však Aristotelovi, ale aj Tomášovi problém. Predpoklad, že ratio pozná svoje dobro dopredu, zabraňuje integrovať morálne dobrá, ktoré sú hypoteticky vlastné len vášňam.

Tomáš sa o toto integrovanie pokúša. Aj keď vášne nie sú závislé od *ratia* priamo ako vôľa, predsa sú mu podriadené. Vášeň sa dostáva do vedomia prostredníctvom predstavy (*apprehensio*), ktorá môže byť rozumom usmerňovaná. Rozum má nad vášňami usmerňujúcu úlohu, pretože vidí veci z univerzálneho hľadiska a môže posúdiť partikulárne predstavy. Aby sme mohli lepšie posúdiť vzťah *ratia* k vášňam, pozrime sa presnejšie o aké vášne ide. Tomáš podľa Platónovej tradície rozdeľuje zmyslové apetíty na tie, ktoré sa týkajú žiadostivosti (*concupiscibile*) a tie, ktoré patria k sile (*irascibile*). Žiadostivosť je definovaná ako inklinácia prisvojiť si zmyslom príjemné veci a utiecť pred nepríjemnými. Sila, agresia je inklinácia, sklon prekonávať prekážky, ktoré bránia v dosahovaní príjemných vecí. Dobro vlastné zmyslovému apetítu sily sa nazýva *bonum arduum*, ťažko dosiahnuteľné dobro. Za všetkými týmito definíciami stojí myšlienka, že môže existovať čisto zmyslové dobro a zlo, ktoré hneď od začiatku nepodlieha rozumu. Práve táto autonómia spôsobuje ťažkosť v koordinácii zmyslového dobra s rozumovým, čiže mravným dobrom, dokonca ju znemožňuje.

Takáto koncepcia zmyslových apetítov prijímaná skoro celou filozofickou tradíciou, nezodpovedá skutočnosti. Psychologická analýza jasne ukazuje, že v tzv. zmyslovom dobre je hneď od začiatku v hre oveľa viac ako len niečo príjemné a nepríjemné. V hre je tu nejakým spôsobom dobro a zlo v morálnom zmysle. Z pohľadu svedomia je to človeku hneď zrejmé. Pod svedomím tu rozumieme syntetickú identitu človeka alebo prítomnosť v sebe. Je to svedomie, ktoré rozoznáva dobro, nie zmyslové apetíty akoby oddelené od svedomia, ani *ratio* chápané ako samostatná mohúcnosť, ktorá je od svedomia nezávislá. Svedomie však nie je konštituované dopredu pred praktickou skúsenosťou, len nejakým rozumovým poznaním večných ideí. Svedomie môže spoznať dobro a zlo len prostredníctvom zmyslovej skúsenosti. Svedomie sa zobudí v prvej ľudskej skúsenosti, ktorá má emotívny charakter. Práve emócie hýbu človekom, aby niečo chcel, majú duchovnú, nielen psychologickú hodnotu. Nesprostredkujú len psychologické dobro, rozprávajú o morálnom dobre a zle, ktoré len svedomie môže spoznať a prakticky uskutočňovať.

Ani svedomie, ani zmyslové apetíty sa nedajú pochopiť bez ich vzájomného vzťahu. Osvetliť tento vzťah nám môže pomôcť úvaha nad iným vzťahom, medzi *actio* a *passio*. Nedá sa pochopiť *actio*, chápané ako akt vôle, bez vzťahu k *passio*. Chcenie (*actio*) má svoj pôvod vo vášňach, emóciách (*passiones*).

Tomáš sa ďalej pýta na morálnu kvalitu vášní: sú dobré či zlé? Jeho téza znie, že samy o sebe nie sú ani dobré ani zlé. Ich morálna kvalita závisí od vôle, ktorá ich má ovládať, ale môže im aj podľahnúť. Morálne hodnotiť sa dá len čin, nie mohúcnosť, ktorá za ním stojí, a čin sa hodnotí podľa svojho predmetu (*obiectum*). Napr. hnev nazveme zlým pre čin, ktorým sa človek chce pomstiť, ale hnev môže byť aj dobrý, ak pohne človeka k úsiliu nastoliť narušenú spravodlivosť.



Zostáva veľkým Tomášovým prínosom, že opravil negatívny pohľad na vášne, ktorým sa vyznačovala stoická tradícia a pod jej vplyvom aj značná časť asketickej a morálnej kresťanskej tradície. Stoici považovali vášne za niečo, čo je v protiklade s rozumom, a preto sú vždy zlé. Nevedeli ešte odlíšiť zmyslové túžby od vôle, a preto ich považovali za pokrivenú podobu vôle. Tomáš robí veľký krok vpred. Nevysloveným však zostáva už spomínaný problém: ako vysvetliť pozitívny vklad zmyslových túžob pre vybudovanie samotnej vôle, čiže ako môžu tieto túžby upresniť zmysel toho dobra, ku ktorému vôľa z prirodzenosti smeruje.

### **2.1.3. Morálne hodnotenie činu: predmet, cieľ a okolnosti**

Konečne sme sa dostali k vlastnej morálnej téme, t. j. k posudzovaniu morálnej kvality skutku. Na jej určenie sú potrebné tri kritériá, tri princípy morálnosti: predmet (*obiectum*), cieľ (*finis*) a okolnosti (*circumstantiae*). Medzi nimi panuje hierarchia, v ktorej má prvenstvo predmet činu. Cieľ a okolnosti sa majú vzhľadom k predmetu ako akcidity k podstate. Preto sa táto náuka označuje aj ako objektivistická. Na pochopenie tohto objektivismu sa treba pozrieť na Abélardov subjektivismus.

a) Cieľ, úmysel. Abélard vidí iba jeden princíp morálnosti: úmysel. Podľa vonkajšieho správania sa nedá určiť morálna kvalita skutku. „Boh sa nepozera na veci, čo sa robia, ale na úmysel s akým sa robia“. V tejto náuke je skrytý dôležitý aspekt pravdy, a to, že vonkajšie prevedenie skutku odhliadnuc od úmyslu (srdca ako syntetickej dispozície subjektu) nestačí na určenie jeho morálnej hodnoty. Ale dobrá dispozícia srdca sa neuskutočňuje pred konaním a bez neho. Ako vyjsť zo začarovaného kruhu? Má sa súdiť strom po ovocí, alebo ovocie podľa stromu? Abélard je toho názoru, že stačí pozerieť na strom (*animus, intentio*). Jeho radikálne formulácie nepripúšťajú nejaké objektívne rozlišovanie skutkov na dobré a zlé. Aj vražda a krádež môžu byť podľa neho skutky dobré, ak za nimi stojí dobrý úmysel. Praktické dôsledky takéhoto uvažovania sa dajú veľmi ľahko domyslieť.

Vyvrátenie tejto tézy by si žiadalo teoreticky objasniť kategóriu úmyslu. Už na prvý pohľad je jasné, že úmysel sa nedá zafinovať bez vzťahu k predvídanému správaniu. Práve kvalita správania umožní posúdiť hodnotu úmyslu. Hoci hodnota presahuje daný skutok, skutok je potrebný, aby sa hodnota mohla realizovať.

b) Predmet. Tomáš sa kategoricky stavia za tézu, že ľudské činy sú morálne špecifikovateľné podľa predmetu. *Obiectum* je druh činnosti, jej typická forma, podľa ktorej sa dá hneď určiť jej morálna hodnota, aj bez prihliadnutia na ďalšie špeciálne úmysly subjektu. Práve vďaka tomu, že sa v skutku dá spoznať predmet, dá sa jeho prostredníctvom odhaliť aj úmysel subjektu. Tomáš sa nesnažil teoreticky spracovať ideu predmetu. Nebola by to ľahká úloha, ale v jeho historickom kontexte sa ani nejavila potrebnou. Sociálny konsenzus vyjadrený v ethose poskytoval kategórii predmetu jednoznačný význam. Predmetom je napr. krádež, vražda, klamstvo, cudzoložstvo, alebo almužna, skutky milosrdenstva, modlitba a pod. Všetky tieto druhy činností mali oveľa jednoznačnejší význam ako je tomu dnes.

Treba ešte upresniť, že predmetom nie je materiálny obsah činu, ale jeho forma, ideálna podoba (*species*), ktorá sa stáva dôvodom, že si subjekt danú činnosť zvolí. Čin-

nosť je chcená a hodnotená pozitívne práve vďaka tejto forme. Primát predmetu v morálnom hodnotení vyjadruje presvedčenie, že morálna kvalita činov sa odvodzuje z paradigiem, ktoré sú definované na objektívnej úrovni a nie na úrovni subjektívneho úmyslu, ktorý by zostal nakoniec nevyjadriteľný. Ak sa primát predmetu takto chápe, téza o jeho primáte má určite svoje opodstatnenie. Táto téza sa v súčasnosti stala známou ako tá, ktorá tvrdí, že existuje *intrinsic malum*: dobrý úmysel subjektu nemôže urobiť dobrým skutok, ktorý je vnútorne zlý, t. j. ktorého predmet je zlý. Krádež sa nestane dobrom len preto, že sa so získanými peniazmi chce urobiť almužna. Zlý úmysel však môže zmeniť morálnu hodnotu činu, ktorý je vzhľadom na svoj predmet dobrý: almužna robená ako predvádzanie sa pred druhými nie je dobrá, dokonca prestáva byť almužnou.

Vzťah medzi cieľom a predmetom by si žiadal oveľa komplexnejšie prehĺbenie. Možno skôr ako o cieľi by bolo treba hovoriť o cieľoch; a možno ani nie o naozajstných cieľoch ako skôr o komplexnej spleti viac menej vedomých úmyslov, ktorá sa dá rozmotáť len vďaka konkrétnemu konaniu. Pretože len praktický vzťah ku skutočnosti a k druhým ľuďom odhaľuje skrytý úmysel subjektu. Odlíšenie medzi predmetom a cieľom sa v tomto zmysle javí oveľa menej jednoznačné. Subjekt nemôže vysloviť nejaký úmysel, ak k tomu nie je „uschopnený“ prostredníctvom skutočnej činnosti. Človek najprv koná, jeho úmysly zostávajú nevedomé a skryté, ale konanie mu otvára možnosť a dokonca sa to stáva morálnou nutnosťou, aby vyslovil svoj úmysel.

Subjekt len postupne nadobúda slobodu, t. j. schopnosť morálnych činov. Tento proces sa týka osobných dejín so svojimi psychologickými črtami, ale aj dejín spoločenských, prostredníctvom ktorých sa nakoniec upresní morálna kvalita praktických predmetov. Kvôli tomuto procesuálnemu aspektu vytvárania podmienok slobodného činu sa javí ako nemožné určiť morálnosť jednotlivých činov izolovaným spôsobom, mimo osobných a spoločenských dejín. Z tohto hľadiska by bolo napr. iluzórne sa domnievať ako to predpokladal Abélard, že láska k blížnemu je úmysel, ktorý je hneď každému jasný. Aby človek dospel k schopnosti milovať blížneho a ešte skôr, aby vedel rozoznať lásku od nenávisťi, potrebuje prejsť dlhou skúsenosťou vzťahu s druhým, skúsenosťou daru a vďačnosti, urážky a odpustenia, almužny, ktorá zaangažuje celú osobu, nielen jej materiálne dobrá atď. Zadefinovanie typických skutkov (predmetov) je podmienkou, aby subjekt mohol vyjadriť svoj dobrý úmysel.

Z tézy o primáte predmetu by sa malo prejsť k prehĺbeniu témy praktického a dejinného sprostredkovania morálneho úmyslu človeka. U Tomáša a v scholastike sa však vôbec uvažuje o úmysle (cieľi) a predmete príliš oddelene. Cieľ je predmetom vnútorného činu, (*actus interior*) zatiaľ čo predmet činnosti je to, k čomu smeruje vonkajší čin (*actus exterior*). Vonkajší čin nadobúda svoju morálnu kvalitu (*species*) podľa predmetu činnosti a vnútorný čin podľa cieľa. Ťažkosť v zladení predmetu a cieľa zabraňuje najsť aspekt pravdy v Abéardovom subjektívizme. Je pravda, že Boh hľadá predovšetkým na srdce, na úmysel, ale k tomuto úmyslu sa človek môže dopracovať len prostredníctvom konania. Tu by bolo potrebné premyslieť symbolický charakter činu: prostredníctvom konania sa ukazuje syntetická dispozícia subjektu, ktorá nemá iný spôsob, aby sa vyjadřila. Aj poslušnosť Bohu, ktorá môže tvoriť posledný úmysel môže byť vyjadrená len prostredníctvom správania.

c) Okolnosti. Tému okolností tu len naznačíme. Už bola implicitne zahrnutá v úvahách týkajúcich sa dejinného procesu, prostredníctvom ktorého sa vytvoria podmienky, aby subjekt mohol vyjadriť svoj morálny úmysel. Tomáš zdôrazňuje morálnu váhu okolností, bojuje tak proti extrémom morálneho objektivismu, ktorý hodnotí či je skutok dobrý alebo zlý iba za základe predmetu. Proti takémuto morálnemu materializmu presadzuje morálnu závažnosť okolností. Druhým extrémom, s ktorým sa Tomáš ešte nemusel konfrontovať je postoj situačnej etiky, ktorá nadsadzuje význam okolností. Tomáš pri vysvetľovaní vzťahu medzi *obiectum* a *circumstantiae* si znova slúži analógiou so vzťahom medzi podstatou a akcidentami. Okolnosti sú akoby akcidentami, ktoré môžu buď v pozitívnom alebo negatívnom zmysle upraviť morálnu hodnotu činu, ktorá je určená predmetom. Naturalistická analógia tu môže ohroziť vlastnú morálnu perspektívu, pretože znova vnáša predstavu jednoznačného určenia tak predmetu ako aj okolností bez ohľadu na úmysel, t. j. syntetickú formu subjektu.

#### **2.1.4. Princípy činu: cnosti, zákon, milosť**

Pod kategóriou „princíp činu“ Tomáš pojednáva o veľmi odlišných témach: mohúcnosti, habitus, zákon, milosť. Kategóriu princípu určite nemožno chápať jednoznačným spôsobom, jej zmysel je iný ak ide o vnútorné princípy (mohúcnosti a cnosti) a iný, ak ide o vonkajšie princípy (zákon a milosť). Pozrime sa na jednotlivé princípy bez toho, aby sme sa snažili nasilu ich zosúladiť.

a) Habitus, cnosť a nerest. O ľudských mohúcnostiach Tomáš rozpráva v 1. časti Sumy, v 2. časti rozoberá habity, ktoré ich zdokonaľujú. Na šťastný život človek nie je prirodzene dostatočne pripravený. Operačné mohúcnosti jednotlivca kvôli matérii ako princípu individuácie, nevlastnia celú špecifickú dokonalosť druhu. Práve habity zdokonaľujú tieto operačné mohúcnosti, aby bol človek schopný konať skutky, potrebné pre šťastný život. Habity operačných schopností nielen disponujú človeka ku konaniu vo všeobecnosti, ale práve oni ho disponujú k takému konaniu, ktoré sa dá morálne kvalifikovať. Úvahy o habitoch sa preto točia okolo cností a nerestí, ktoré majú jasné morálne odlišenie. V rámci témy o cnostiach robí Tomáš kresťanské spracovanie Aristotela, napr. zavádza v nich významné odlišenie medzi vliatymi a získanými cnosťami, medzi cnosťami teologálnymi a morálnymi, čo predstavuje konkrétnejšie riešenie vzťahu medzi slobodou a milosťou.

Tu sa vynára otázka, či ohľadom rozlišovania medzi dobrom a zlom Tomáš preberá aj Aristotelovu perspektívu cností, tým že cnosti by boli základným kritériom na ich rozlíšenie, alebo sa drží perspektívy zákona. Storiografické interpretácie sa v tomto bode rozchádzajú. Je etika Tomáša etikou zákona, alebo etikou cností? Cnosti pomáhajú plniť zákon, alebo zákon pomáha v nadobúdaní cností? S. Pinckaers, G. Abbá, M. Rhonheimer stoja na jednej strane, na strane etiky cností a väčšina neoscholastikov na strane druhej. Nech už je to akokoľvek, pravdou zostáva, že Tomáš v porovnaní s Aristotelom venuje zákonu oveľa viac pozornosti.

Zo štyroch morálnych cností iba prvé dve, rozvážnosť (*prudentia*) a spravodlivosť (*iustitia*) sa bezprostredne týkajú jediného formálneho princípu konania, ktorým

je *ratio*. Rozvážnosť disponuje rozum, aby vedel posúdiť morálnosť jednotlivých konkrétnych činov. Tento morálny súd nazýva Tomáš svedomím. Spravodlivosť naopak disponuje vôľu, aby konala podľa rozumu, teda podľa kritéria, ktoré ona sama nepozná. Ďalšie dve cnosti, miernosť a zmužilosť sa priamo týkajú zmyslových apetítov: žiadostivosti a sily. Ich úlohou je iba moderovať, usmerňovať apetítu podľa miery, ktorú určuje rozum, samy sa nepodielajú na objektívnom určovaní, čo je dobré a čo zlé. Pre morálne rozlišovanie je preto najdôležitejšia cnosť rozvážnosti, ktorou sa fakticky aj moralisti najviac zaoberali.

b) Zákon. Synteticky by sa dal zákon chápať ako objektívny princíp morálneho rozlišovania v konaní, princíp, podľa ktorého sa určuje hodnota predmetu činu. Presné znenie Tomášovej definície zákona znie takto: „Zákon je rozumový rozkaz so zreteľom na spoločné dobro, vyhlásený tým, kto má na starosti spoločenstvo“ (I-II q. 20.). Mnohé druhy zákonov, ktorými sa Tomáš zaoberá sa dajú pochopiť len vo vzťahu k tejto všeobecnej definícii, ktorej korene siahajú do latinskej filozoficko-právnej tradície. Pozrime sa teraz na jednotlivé figúry zákonov.

Lex aeterna	
Lex naturalis	
(pozitívne zákony)	Lex divina: lex vetus
	lex nova
	Lex humana: (cirkevný)
	(civilný)

„Večný zákon je plánom Božej múdrosti, ktorá riadi každý akt a každý pohyb.“ (I-II 93, 1) Večný zákon vedie každé stvorené bytie k svojmu cieľu: v tomto zmysle je úzko spojený s pojmami stvorenia a prozreteľnosti. Spôsob, ako večný zákon usmerňuje a vedie stvorené veci k Bohu je však u rôznych stvoreniach rôzny. Zvlášť človek, nakoľko je rozumným tvorom, sa zúčastňuje na večnom zákone nielen prostredníctvom prirodzených inklinácií, ako je to v prípade iných tvorov, ale aj a predovšetkým prostredníctvom rozumu. Účasť rozumového tvora na večnom zákone je to, čo Tomáš nazýva *prirodzený zákon* (I-II 91, 2). Človek sa zúčastňuje na večnom zákone vyšším spôsobom ako ostatné stvorenia. Človek participuje na božej prozreteľnosti tak, že riadi život svoj i život iných bytostí. Intencionálny a nie fyzický charakter ľudskej podriadenosti večnému zákonu vysvetľuje anomáliu ľudského správania, ktoré môže nezodpovedať tomuto zákonu. Zvieratá sa večnému zákonu nemôžu vzpriečiť, kým človek má možnosť vyhnúť sa prirodzenému zákonu.

c) Lex naturalis. Pustiť sa do problematiky prirodzeného zákona znamená po-  
 usilovať sa vysvetliť vzťah medzi rozumom a prirodzenosťou (*natura*). Prirodzený zákon je totiž z jednej strany dielom Stvoriteľa, ktorý daroval človeku určitú prirodzenosť, z druhej strany však môže riadiť ľudské konanie len za podmienky, že ho človek pozná svojim rozumom; je súčasne *lex naturae* a *lex rationis*. Ako sa uskutoční toto rozumové poznanie prirodzenosti, ktoré sa nakoniec vyjadrí formou imperatívu? U Tomáša môžeme nájsť rôzne konceptuálne modely, podľa ktorých rieši vzťah prirodze-

nosti a *ratia*. Spomenieme tri takého modely s pripomienkou, že Tomáš sa ich nesnaží vzájomne zladať.

Prvý model je ten, ktorý predpokladá schopnosť rozumu poznať metafyzickú prirodzenosť človeka, z ktorej chce vydedukovať jeho posledný cieľ i ďalšie praktické normy. Tomáš vo svojich morálnych argumentáciách predpokladá teoretické poznanie prirodzenosti všetkých vecí, z ktorej rozum môže vyvodiť zodpovedajúce formy praktického imperatívu. Tento druh „racionalizmu“ je charakteristický hlavne pre jeho morálku fyzického života a sexuality. Dá sa tu vnímať vplyv stoeckej tradície. V pozadí stojí predpoklad, že rozum sám pozná dobro a vôľa ho len nasleduje.

Druhý model je ten, ktorý Tomáš používa najčastejšie. V ňom rozum sám nestačí na určenie, čo zodpovedá ľudskej prirodzenosti. Rozum potrebuje byť poučený zo strany zmyslových inklinácií. Bez nich by aj prvý princíp prirodzeného zákona (*bonum est faciendum, malum vitandum*) zostal len niečím prázdny. Čo znamená dobro a čo zlo treba pozitívne determinovať na základe prirodzených inklinácií človeka. Všetky veci, ku ktorým má človek prirodzený sklon, rozum chápe ako dobré. Poriadok predpisov prirodzeného zákona odráža poriadok prirodzených sklonov. V človeku sa nachádza v prvom rade sklon k zachovaniu bytia, ktorý nie je vlastný len jemu ale všetkým bytostiam. Potom sú tu inklinácie, ktoré prináležia všetkým živočíchom a patrí sem sklon zjednotiť sa s iným pohlavím a sklon vychovávať potomstvo. Nakoniec sú v človeku sklony vlastné len rozumovej bytosti ako je napr. prirodzená túžba poznať pravdu o Bohu a žiť v spoločnosti.

Takáto príliš naturalistická interpretácia morálnych princípov prináša so sebou nemalé problémy. Odráža antropologickú schému, ktorá je príliš poplatná Aristotelovi. Napr. starosť o seba a o rodinný život tu vyznievajú príliš reduktívne. Tomášovi chýba teoretická schéma schopná zladať rozum s emotívnymi inklináciami. O inklináciách, ktoré by mal mať človek spoločné s ostatnými živočíchmi sa dá rozprávať len pod podmienkou, že kategóriu inklinácie zbavíme akejkoľvek jednoznačnosti. Napr. starosť o seba a o zachovanie rodu bude mať v prípade človeka a v prípade nejakého zvieratka úplne inú podobu. Podstatnou charakteristikou ľudských sklonov je ich intencionálnosť, všetky poukazujú na hlbší zmysel. Ich spontánny charakter je východiskom pre uvedomelú činnosť.

Tretím modelom, podľa ktorého sa vysvetľuje prirodzený zákon je model tzv. *synderesis*. *Synderesis* je habitom prvých princípov konania. Poznanie týchto princípov je bezprostredné, nie je k nemu potrebné žiadne argumentovanie ani praktická skúsenosť; sú poznávané prirodzene, akoby boli zapísané v duši (*naturaliter indita*). Prirodzená povaha *lex naturalis* vyplýva z jeho intuitívneho poznania, ktoré nachádza svoje potvrdenie v bezprostrednej morálnej skúsenosti človeka. Moderné chápanie svedomia má tiež takúto intuitívnu podobu, akoby svedomie malo fixnú a nemennú formu, uchránenú od vplyvu premenlivých osobných alebo kultúrnych podmienok.

Všetky tri spomenuté modely sa nachádzajú u Tomáša. Ich vzájomná koordinácia nie je vždy jednoduchá. Ale určite sa u Tomáša nenachádza interpretácia, ktorá by prirodzený zákon chápala na spôsob zákonov hmotnej prírody (fyzikálnych, chemických, biologických). Napr. ak sa v oblasti antikoncepcie argumentuje, že tieto pro-



striedky nie sú prirodzené, nie je to z hľadiska fyzikálno-chemicko-biologického, ale z hľadiska prirodzených požiadaviek ľudskej lásky. Tomášovi sa nedá pripísať ani interpretácia prirodzeného zákona, ktorá by ho úplne redukovala na *lex rationis* v zmysle, že človek sám prostredníctvom svojho rozumu má vymyslieť poriadok (*lex*) vo svete. Rozum sám, bez iných kritérií zostane bezradný. Preto sa dnes okrem utiekania k rozumu mnohí odvolávajú aj na veľké „humanistické“ hodnoty ako sú sloboda, rovnosť, solidarita a pod.

Pojem prirodzeného zákona zostáva v morálnom myslení niečím neodmysliteľným. Už prvé odlišenie gréckych sofistov medzi spravodlivosťou podľa zákona a spravodlivosťou podľa prirodzenosti chcelo ponúknuť vyšší a istejší základ pre spravodlivosť ako môžu poskytnúť ľudské zákony. Iba hľadanie prirodzeného zákona umožní nezľaknúť sa plurality morálnych kódexov rôznych kultúr, akoby medzi nimi neexistovala žiadna komunikácia. Pluralita má svoju platnosť, ale aj svoje hranice práve vzhľadom na vyššiu inštanciu ako na spoločný základ každej kultúry. Predsa však každý projekt stanovenia prirodzeného zákona, ktorý by nepočítal s mnohými historickými formami zákonov sa javí ako neuskutočniteľný. Prirodzený zákon sa nedá vydedukovať z nejakej abstraktnej prirodzenosti človeka. Naopak, iba ak sa podarí ukázať, že zákony pochádzajúce z konkrétnych kultúr poukazujú na vyššiu inštanciu, ktorá má dokonca náboženský charakter, je možné súčasne potvrdiť skutočnosť prirodzeného zákona. Ani kresťanské zjavenie nechce pridať k prirodzenému zákonu ešte nejaký ďalší, chce skôr priviesť k plnosti pravdu, ktorá je už zapísaná v samotných zákonoch spoločenského života. Z tohto hľadiska treba veľmi pozitívne hodnotiť Tomášove úvahy o božom zákone a jeho vzťahoch k prirodzenému zákonu.

d) *Lex divina* je zákon, ktorý Boh zjavil v dejinách a nachádza sa zapísaný vo Sv. písme a v Posvätej náuke. Stredoveká scholastika neoddeľovala Bibliu od tradície Cirkvi. Boží zákon obsahuje Starý a Nový zákon. Tomáš vysvetľuje nevyhnutnosť božieho zákona z nasledovných dôvodov. Prvým dôvodom je nadprirodzený charakter cieľa, ku ktorému je človek určený. Večná blaženosť presahuje prirodzené možnosti človeka, preto musí byť poučený vyšším zákonom ako je len prirodzený zákon. Druhý dôvod sa týka neistoty v poznaní prirodzeného zákona. Z tohto hľadiska *lex divina* zohráva podobnú úlohu ako *lex humana*. Ľudský zákon má totiž podľa Tomáša predovšetkým výchovnú, nie represívnu úlohu. Ľudský zákon je potrebný, lebo nie každý ľahko dôjde k poznaniu detailnejších noriem prirodzeného zákona. Pozitívny zákon z Božej strany ponúka však väčšie záruky ako môže ponúknuť zákon ľudský. Tretí dôvod sa tiež vzťahuje na porovnanie božieho zákona s ľudským zákonom. Ľudský zákon môže usmerňovať len vonkajšie správanie, ale dokonalosť človeka sa týka aj vnútorných činov. Boží zákon má preto aj úlohu usporiadať vnútro človeka, ako uvidíme, táto úloha sa týka hlavne Nového zákona. Konečne, posledným dôvodom nevyhnutnosti božieho zákona je neschopnosť ľudského zákona zakazovať a trestať všetky činy, ktoré však zostávajú zlé. Boží zákon je schopný prekonať aj toto obmedzenie ľudského zákona.

Tomáš sa ďalej zaoberá podrobnou analýzou božieho zákona ako je vyjadrený v *lex vetus* a v *lex nova*. Dokonalosť Nového zákona vzhľadom na starý je trojaká: za-

tiaľ čo Starý zákon sa týka pozemského a zmyslového dobra, Nový zákon vedie k dobru duchovnému a nebeskému; Starý zákon určuje vonkajšie činy, kým Nový zákon určuje činy vnútorné; kým Starý zákon sa viac utieka k bázni, Nový zákon je dodržiavaný z lásky.

Morálne predpisy *Starého zákona* sú vyjadrené v dekalógu, ktorý vlastne explicituje predpisy prirodzeného zákona. Tomáš teda stotožňuje obsah prirodzeného zákona so Starým zákonom. V jeho systéme je univerzálna ľudská morálka identická s morálkou zjavenou Izraelu. Tu sa vynára problém špecifickosti kresťanskej morálky. Podľa Tomáša sa táto špecifickosť netýka materiálnych obsahov normy, ale kvality úmyslu (*actus interior*), čiže subjektívnej dispozície, ktorá vedie konanie. Tým sa však zaoberá predovšetkým Nový zákon.

Nový zákon predstavuje vrchol morálky sv. Tomáša a tvorí aj kľúč k pochopeniu pojmu morálneho zákona vôbec. V čom však spočíva podstata Nového zákona? „Hlavným prvkom nového zákona je milosť Ducha Svätého, ktorá sa ukazuje prostredníctvom viery činnejšou v láske“ (I-II, 108, 1). Tomáš stotožňuje Nový zákon s milosťou Ducha Svätého. Evanjeliová morálka prekonáva čisto materiálne chápanie zákona, Nový zákon sa tu dokonca javí ako totožný s milosťou. Milosť teda nemá len podobu „energie“, ktorá pomáha vôli (*auxilium quo*), ale môže byť aj princípom morálneho rozpoznavania. V tomto zmysle môže byť považovaná za zákon, lebo poučovať a viesť zostáva úlohou zákona. Jedná sa o *lex indita* a nie *scripta*, lebo je to zákon zapísaný v srdci, ktorý zvnútorňuje dodržiavanie vonkajšieho zákona. Tomáš ho nazýva aj *lex libertatis*, pretože vedie k plnej slobode.

\* \* \*

Hoci sme pri predstavovaní Tomášovej morálky poukázali aj na viaceré slabé stránky, nič nám pritom nebráni, aby sme ho považovali za jedného z najväčších moralistov, ktorý zostal vnímavý na celú komplexnosť morálnej skúsenosti. Aj keď nie všetky aspekty dokázal úplne zladať, predsa ich neprehliadol, nevytlúčil ich len preto, že mu nesedia do jeho teórie. V jeho morálnej koncepcii nachádza dosť miesta téma šťastia, cností, zákona, podrobne sa analyzuje priebeh slobodného rozhodnutia a konania, ale nechýbajú tu ani široké úvahy o vášniach. Slobodu chápe ako niečo, čo človek vlastní len v zárodočnej podobe, potrebuje v nej rásť prostredníctvom získavania cností. Sloboda nemôže byť indiferentná, lebo vôľa nevyhnutne smeruje k dobru. Boh nie je pre Tomáša konkurent ľudskej slobody, skôr naopak, človek sa môže stať naozaj slobodným len s Božou pomocou. Súhlasíme aj s Tomášovou základnou stavbou (impostáciou) etiky ako vedy, v ktorej sa hľadá ľudská blaženosť, dobrý život.

## **2.2. Kazuistická verzia etiky zákona**

### **2.2.1. Predstavenie**

O kazuistike, jej historickom začlenení a príčinách sme sa už zmienili v úvodnej kapitole. Kazuistika chápe morálny problém ako problém vzťahu medzi zákonom a slobodou. Zákon vyjadrujúci vôľu zákonodarcu, ktorým je nakoniec Boh, obmedzuje priestor slobody, pretože ju zaväzuje, niečo prikazuje alebo zakazuje. Zákon stojí

voči slobode v antagonistickom vzťahu. Svedomie stojí medzi zákonom a slobodou, jeho úlohou je určiť, či je príkaz záväzný. Téma svedomia zaujíma v tomto modeli etiky centrálnu pozíciu. Veľká časť pozornosti sa venuje svedomiu, ktoré sa nachádza v stave neistoty, pochybnosti. Celá morálka sa redukuje na určovanie vonkajšieho správania. O úmysle sa veľa nehovorí. Otázka šťastia, ktorá zaujímala dôležité miesto v gréckej a kresťanskej filozofii, sa dostane na okraj záujmu moralistov. Hľadanie šťastia nemôže byť základom pre povinnosť, naopak, povinnosť musí zvíťaziť nad túžbou po šťastí. Šťastie sa dostaví skôr ako odmena za dobré činy, aj to ako odmena akcidentálna, pretože dobrá vôľa musí mať čistý a nezištný úmysel. Tu vzniká nový, ťažko riešiteľný problém: keďže sloboda k zákonu nemá prirodzený vzťah, čo môže pridať morálnosť k slobode?

Za takýmto vnímaním morálky stojí chápanie slobody ako indiferentnosti. Je to chápanie, ktoré zostáva veľmi rozšírené až dodnes. Sloboda by mala spočívať v možnosti vôle vybrať si medzi dvoma alternatívami, medzi tým, čo rozum ponúka ako dobré a jeho opakom, medzi tým, čo určuje zákon a jeho opakom. Takto je slobodné rozhodnutie výlučným dielom vôle. Indiferentná sloboda je autonómna voči vonkajším príkazom zákona a vnútorným nariadeniam rozumu.

Od základnej schémy: zákon - svedomie - sloboda, sa odvíja aj chápanie psychológie konania. Prvým dôsledkom je atomizovanie ľudského konania. Slobodné rozhodnutie je vnímané ako niečo úplne izolované, bez kontinuity. Každý skutok je študovaný osobitne ako jeden prípad (kázus). Ľudské konanie sa roztriešti na milión monád či atómov. Z časového hľadiska sa sloboda tiež chápe ako niečo chvíľkové, bez minulosti a budúcnosti. Keby sa sloboda chcela angažovať do budúcnosti, alebo prebrať zodpovednosť za minulosť, prestala by byť slobodou. Indiferentná sloboda nemôže byť v spojení s pojmom cnosti, ktorá ponúka kontinuitu a stabilitu. Cnosť sa zredukuje na zvyk, ktorý sa môže slobodným rozhodnutím buď potvrdiť alebo poprieť.

Druhým dôsledkom je vylúčenie cieľovosti. Cieľ, zmysel života spája jednotlivé činy, má architektonickú, budujúcu funkciu. Indiferentná sloboda však nie je kompatibilná s myšlienkou cieľa. Kazuistika zredukuje cieľ na jednu z okolností, ktorá sa zvonku prirába k podstate ľudského činu. Takáto etika sa nezaobrá zmyslom ľudského života.

Aby zostalo slobodné rozhodnutie slobodným, nepripúšťa účasť iných mohúcností: rozumu, citov, zmyslov; vychádza len z čistej vôle. Sloboda sa uzatvorila do svojho opevneného hradu, čo spôsobuje v človeku dualizmus: sloboda proti túžbe. Vôľa prestáva byť chápaná ako prirodzená túžba po dobre (Tomáš), stáva sa silou, ktorá sa vie presadiť proti všetkým, aj proti sebe a svojim vášňam. Túžby, city, vášne sa už nevnímajú ako to, cez čo sa sloboda realizuje, ale ako to, čo slobodu obmedzuje a zostáva jej cudzie.

Pozrime sa aj na ďalšie dôsledky, ktoré prináša so sebou takto postavená etika. Zákon voči slobode vystupuje ako niečo vonkajšie a cudzie. Ak indiferentná sloboda zaberá celý priestor vôle, potom zákon nemôže nájsť v nej žiaden záchytný bod, žiadnu prirodzenú inklináciu, prichádza zvonka ako výraz cudzej vôle, ktorá slobodu zväzuje. Sloboda zostane vždy voči zákonu pochybovačná, podozrievavá a rebelujúca.



Normy, predpisy a zákazy morálnej vedy sa nemôžu stretnúť s pozitívnou odozvou v túžbe človeka. Ak zákon zostáva voči slobode cudzí a jeho úloha spočíva len v obmedzovaní slobody prostredníctvom predpisov, hlavnou starosťou moralistu bude stanoviť tieto predpisy a žiadať ich dodržiavanie. A pretože spravodlivosť určuje to, čo je striktné záväzné, logika spravodlivosti prenikne celou morálkou. Morálka sa tak stáva „legalistickou“. To, čo nie je povinné, zostáva v kompetencii slobody, a tým aj mimo oblasť morálnosti. Pred slobodným rozhodnutím neexistuje žiaden prirodzený vzťah medzi osobami. Výsledkom je individualistické chápanie spoločnosti postavenej na dohode medzi jednotlivcami, ktorá má zabezpečiť maximálnu slobodu jej členov.

Úlohou svedomia nie je niečo tvoriť, budovať, ale iba určiť, čo je povinné. Takáto morálka bude statická a minimalistická. Zákon žiada záväzné minimum pre všetkých. Tvorivosť, plánovanie, iniciatíva, túžba po niečom veľkom nemajú viac miesta v morálke tak, ako ho mali v morálke postavenej na hľadaní šťastia a cnosti.

Svedomie, ktoré stále hľadá hranicu medzi dovoleným a zakázaným sa stane stále viac neistým. Pokiaľ je však svedomie neisté, nemožno konať. Pochybné svedomie sa musí obracať na expertov moralistov, medzi ktorými však nepanuje vždy zhoda, preto bude treba stanoviť štatistickú pravdepodobnosť či daný skutok je autoritou dovolený alebo nie. Tak vznikali komplikované morálne systémy laxistického typu (probabilizmus) na jednej strane a rigoristického typu (probabiliorizmus, tuciorizmus) na strane druhej. Laxisti (jezuitská škola) operovali právnym princípom, že pochybný zákon neviaže, kým rigoristi (dominikánska škola) zastávali názor, že človek musí sledovať ten najpravdepodobnejší názor, alebo dokonca tú mienku, ktorá sa zdá subjektu najťažšou. Pochybnosť sa však neodstraňuje hľadaním morálnej pravdy, morálnou výchovou, ale len vyhľadávaním mienky druhých.

### **2.2.2. Kritické poznámky**

Kazuistika predstavuje typický spôsob zmýšľania o morálke, ktorý je dodnes veľmi bežný a považovaný za skoro samozrejmy: morálka sa týka dodržiavania noriem vonkajšieho správania, podriaďovania sa zákonu. Morálna filozofia by mala teda určiť podmienky slobody a zodpovednosti, pôvod a záväznú silu noriem, metódu ich korektnej aplikácie. Cnosť sa zredukuje na zvyk s ľahkosťou dodržiavať zákon. Na ľudské konanie sa nepozera ako na proces budovania vlastnej identity, dosahovania dobrého života, ale ako na reťaz slobodných činov, pri ktorých treba určiť mieru zodpovednosti. Týmto spôsobom morálka stráca akýkoľvek vzťah k ľudskému naplneniu a šťastiu. Témy, ktoré jej tradične prináležali sa teraz presunuli do oblasti humánnych vied, predovšetkým psychológie: ľudská zrelosť, mentálne zdravie, psychická pohoda, osobnosť, hľadanie zmyslu života a utrpenia. Aj iné témy ako láska, priateľstvo, citový život, akoby už s morálkou vôbec nesúviseli.

Podobné chápanie morálky vedie k paradoxnému problému, ktorý zamestnáva mysle viacerých súčasných filozofov: prečo byť morálny? To, čo sa vytratilo, je motívacia k dobrému správaniu, pretože sa odstránila akákoľvek láska k dobru ako niečo, čo nejde dohromady s indiferentnou slobodou. Totálna indiferentnosť chápaná ako absencia inklinácie a túžby však neprivedie nikdy k slobodnému činu, pretože tu chýba

motivácia k nejakému rozhodnutiu. Okrem toho, slobodná voľba by stratila typickú charakteristiku ľudského správania, ktorou je rozumnosť. Človek, aj keď nevie vyjadriť dôvody svojho konania si je vedomý, že tieto dôvody existujú. Bez nich by sa slobodná voľba zredukovala na náhodný, bezdôvodný, nezmyselný čin.

V kazuistike sa stalo právnické uvažovanie vzorom morálneho uvažovania. Právnické uvažovanie sa deje prostredníctvom interpretácie zákonov a ich aplikácie na jednotlivé prípady cestou argumentácie, ktorá musí vyjadriť všetky kroky uvažovania. Morálne uvažovanie však nie je len aplikovaním všeobecného zákona na jeden prípad. V morálnom zvažovaní hľadá človek, ktorý má svoje dejiny, svoj charakter, svoje konkrétne možnosti a obmedzenia, svoj citový svet, nachádza sa v spleti vzťahov s inými osobami, svoju cestu životom. Do praktického uvažovania, ktoré vedie k rozhodnutiu zapadá aj iný typ racionality, v ktorom zohráva dôležitú úlohu skúsenosť, psychologická vyrovnanosť, charakterové dispozície, schopnosť bezprostredného vnímania skutočnosti, pohotovosť ducha. Navyše, hlavne v rozhodnutiach, ktoré sa týkajú osobného života, človek nebude nikdy schopný explicitne vyjadriť celú sériu dôvodov, ktoré ho k nim viedli, lebo tieto dôvody netvorí logickú reťaz, ani sa netýkajú len predpisov zákona. Morálna racionalita nie je právnického typu.

Kazuistika sa v konečnom dôsledku javí ako tá, ktorá ťažko spája jednotlivé skutočnosti, skôr ich oddeľuje. Od oddelenia zákona od slobody sa odvíja celý rad ďalších rozdelení: medzi slobodou a zmyslovými inklináciami, medzi rozumom a vôľou, medzi slobodou jednotlivca a slobodou tých druhých, medzi človekom a Bohom.

### **2.3. Empiristická etika**

Dejinne určujúcim obdobím empiristického myslenia bolo 17. a 18. storočie. Jeho hlavnými predstaviteľmi boli Briti: F. Bacon (1561 - 1626), T. Hobbes (1588 - 1679), J. Locke (1632 - 1704), D. Hume (1711 - 1776). Títo klasici založili filozofickú tradíciu, ktorá vo svojich obmenách siaha až do súčasnosti. Pre rôzne formy empirizmu sú typické určité základné tendencie. a) ako noetickú pozíciu zastáva empirizmus názor, že jediným prameňom poznania je zmyslová skúsenosť. Duchovné, rozumové poznanie, podstatne odlišné od tejto skúsenosti sa neuznáva. Celé poznanie sa redukuje na mechanizmy asociácie a kombinácie empirických prvkov. b) v empiristickej antropológii tomu zodpovedá tendencia odmietať samostatnú skutočnosť ľudského ducha. Rozdiel medzi človekom a zvieratom je iba stupňovitý a nie principiálny, podstatný. c) v ontológii má empirizmus tendenciu k materializmu. Zmyslová skúsenosť sa týka hmotnej skutočnosti, a len tá je podľa empiristického poňatia poznateľná, čiže skutočná.

Novoveký empirizmus úzko súvisí s emancipáciou moderných prírodných vied. Ich obrovský úspech podnietil snahu skúmať empiricko-mechanistickými metódami aj ľudskú prax. Konanie bolo teda metodicky chápané ako prírodný proces, ktorý sa - podobne ako fyzikálne alebo biologické procesy - môže stať predmetom takmer prírodovedeckého poznania. Psychológia a sociológia vznikli ako empirické vedy v snahe skúmať psychické a sociálne javy cestou prírodovedeckých metód. Empirické teórie ko-

nania majú tendenciu vysvetľovať ľudské konanie v zmysle empirického príčinného pôsobenia. Konanie sa interpretuje ako výsledok (účinnok) vonkajšieho pôsobenia (prostredie) a protipôsobenia (reakcia) konajúceho subjektu. Prax podľa modelu empirického príčinného pôsobenia je vysvetľovaná deterministicky, t. j. výsledok konania je niečo, čo nutne vyplýva z dvoch predpokladov (prostredia a reakcie subjektu).

Nikto nemôže poprieť, že ľudské konanie je v mnohých stránkach empiricky podmienené, a preto sa môže legitímne stať témou empirických humánnych vied. Prostredníctvom ich bádania sa bezpochyby mimoriadne rozšírilo naše poznanie človeka a jeho konania. Rôzne teórie, napr. o pudovej štruktúre, agresii, komplexoch, frustrácii, kompenzácii, konformizme atď., ukazujú na rôzne aspekty tejto empirickej podmienenosti. Vec sa stane filozoficky problematickou až vtedy, keď sa metodický empirizmus týchto humánnych vied interpretuje ako empirizmus filozofický, s tvrdením, že ľudská prax nie je nič iné, len prírodne-príčinná súvislosť. Takáto filozofická pozícia by diametrálne odporovala našej bezprostrednej skúsenosti, vylúčila by totiž akúkoľvek dobrovoľnosť v konaní, rozplynul by sa bežný pocit zodpovednosti, a tým by stratil morálny význam aj samotný rozdiel medzi dobrom a zlom. Miesto morálnej diferenciácie dobrý-zlý by nastúpila diferenciácia ako zdravý-chorý, normálny-abnormálny, funkčný-disfunkčný.

### **2.3.1. Hedonizmus**

Ako empiristickú etiku označujeme takú etickú tradíciu, ktorá interpretuje ľudskú prax výlučne ako empirické príčinné pôsobenie. Od svojich začiatkov v staroveku vystupuje empiristická etika ako hedonizmus. Hedonizmus (*hédoné* – slasť, pôžitok, radosť) je názor, že ľudské konanie je motivované výlučne snahou získať slasť a vyhnúť sa bolesti. Chuť alebo nechúť, „príjemno“ alebo „nepříjemno“ sú základným motívmi konania. Každá empiristická etika je principiálne orientovaná hedonisticky. Videli sme, že empirizmus ako noetická pozícia uznáva ako prameň poznania iba zmyslovú skúsenosť. Analogicky k tomu empirizmus ako etická pozícia nepozná iné pohnutky konania ako uspokojenie zmyslových sklonov, afektov, inštinktov. Uspokojenie má povahu slasti. Slasť určuje v hedonistickej etike hodnotu konania. Mravne dobré je to, čo prináša slasť, preto hľadanie najlepšej praxe spočíva v realizovaní kalkulu slasti a bolesti.

V hedonistickom chápaní slúži rozum len na to, aby vykonal tento výpočet, kalkul medzi slasťou a bolesťou. Rozum nemá otvárať človeku perspektívu nejakého duchovného dobra, má len optimalizovať kalkul slasti a bolesti tak, aby človek dosiahol čo najslastiplnejší život. Etika sa stáva umením žiť, má stanoviť také pravidlá, aby sa dosiahol čo najväčší pôžitok. Rozum plní inštrumentálnu funkciu, koná len technické úvahy o prostriedkoch, ktoré vedú k dosiahnutiu cieľa. Na cieľ sa rozum nepýta.

Ako sme už spomenuli, hedonizmus má svoje korene už v antike. Za jeho najvýznamnejších predstaviteľov sa považuje Aristippos z Kyrény (435 – 365 pred Kr.) a Epikuros (341 – 270 pred Kr.). Obe pozície antického hedonizmu sú orientované egoisticky, t. j. ide im bezprostredne o dosiahnutie najväčšej slasti pre jednotlivca. Pod najväčšou slasťou však chápu niečo pokojné a trvalé, preto sa stránia silných vášní,

ktoré môžu byť škodlivé a vyvolávať otrasy. Silné prchavé pôžitky často privádzajú k zdĺhavým nepríjemnostiam, preto je rozumné sa im vyhýbať. Pravdou však zostáva, že jediným cieľom konania zostáva pre nich zmyslová slasť. Pokúšajú sa síce rozlišovať slasti nižšie a vyššie, ale nepodávajú žiadne kritérium, ktoré by umožnilo absolútne hodnotenie rôznych slastí.

### **2.3.2. Etika sociálnej spolupráce**

#### a) Thomas Hobbes

Thomas Hobbes vidí morálnu filozofiu ako náuku o normách sociálnej spolupráce. Túto morálnu impostáciu predstavil vo svojom diele *De cive* a neskôr v diele *Leviathan*. Hobbes podrobí tvrdej kritike klasickú Aristotelovu pozíciu. Podľa Aristotela je človek „politický živočích“, zo svojej prirodzenosti má žiť s druhými v politicky usporiadanej spoločnosti. Prirovnával človeka k mravcom alebo včelám, ktoré sa spontánne spoločujú a riadia sa spoločným cieľom. Podľa Hobbes každý jednotlivec sa radikálne líši od iného a je od neho oddelený (ako atóm egoizmu). Medzi ľuďmi existuje závisť, nepriateľstvo, nenávisť, ktoré sa nenachádzajú vo svete zvierat. U zvierat sa dobro jednotlivca nelíši od spoločného dobra, kým u človeka medzi osobným záujmom a spoločným dobrom rozdiel je. Zvieratá neregistrujú chyby v spoločnosti, zatiaľ čo človek si ich všíma, chce zavádzať neustále novoty, ktoré sú príčinou nedorozumení a vojen. Kým u zvierat neexistuje slovo, neznevažujú sa ním, ľudia sa navzájom znevažujú a ich slovo je často „vojenskou trubkou“. Štát teda nie je niečo prirodzené ale umelé; jeho zrod vysvetľuje Hobbes nasledovným spôsobom.

Prirodzený stav, v ktorom sa ľudia nachádzajú je stav vojny všetkých proti všetkým (*bellum omnium contra omnes*). Najvyšším dobrom pre každého je život a jeho zachovanie, preto človek chce získať všetko, čo mu slúži k prežitiu. Pretože každý má právo na všetko, zrodí sa nadvláda jedných nad druhými. Takto sa ľudstvo v prirodzenom stave, to znamená v štádiu nerozvinutých štátnych útvarov, nachádza v permanentnom vojnovom stave, kde je každý každému nepriateľom, kde je človek človeku vlkom (*homo homini lupus*). Proti tejto interpretácii prirodzeného stavu namieta Jean-Jacques Rousseau svojou tézou, že v predpokladanom „zlatom veku“ ľudia žili ako cnostní, „šťastní divosi“ bez spoločenského konkurenčného boja. Až postupným utváraním vlastníckych vzťahov dochádza k onej osudovej nerovnosti, charakteristickej pre moderné civilizované spoločnosti. Hobbes naopak zastáva názor, že človeka charakterizuje hneď od začiatku domáhanie sa absolútneho práva, násilie a ľstivosť.

Vojna však prináša so sebou biedu a utrpenie. Ohrozené je základné dobro človeka, čiže jeho život, hrozí mu stále nebezpečenstvo násilnej smrti. Nemôže sa ani pokojne venovať výrobným či obchodným záležitostiam, pretože ovocie jeho práce je ohrozené. Z tejto situácie sa dá vyjsť len vtedy, ak človek poslúchne rozum, ktorý mu predkladá zákon prírody (*lex naturalis*). Zákon prírody je tu však chápaný v úplne inom zmysle ako u sv. Tomáša, je to skôr racionalizácia egoizmu; predkladá normy, ktoré majú umožniť uspokojenie inštinktu sebazáchovy. Geometrickou metódou aplikovanou na etiku Hobbes dedukuje 19 noriem, ktorými sa snaží znova zaviesť tie morálne hodnoty, ktoré predtým vylúčil, a bez ktorých nie je možné vybudovať žiadnu spoločnosť. Pr

vou a základnou normou je úsilie o dosiahnutie mieru. Potom nasleduje norma, ktorá káže zrieknuť sa svojho práva na všetko, ktoré bolo príčinou všetkých konfliktov. Človek sa musí uspokojiť len s toľkou slobodou proti druhým, koľko slobody by priznal druhým proti sebe. Tretí zákon hovorí o povinnosti dodržiavať dohodu, tu sa rodí spravodlivosť a nespravodlivosť. Ďalšie normy hovoria o navrátení prijatých „dobier“, o prišpôbovaní sa druhým, odpúšťaní, zdržiavanie sa urážok, rovnosti atď.

Dôvod, prečo sa Hobbes odvoláva na prirodzený zákon nespočíva v hľadaní najlepšieho spôsobu života (Aristoteles), ale v riešení typicky novovekeho problému politicko-náboženských vojen. Princípom noriem tohto zákona už nemohlo zostať hľadanie najvyššieho dobra, ktoré bolo podľa neho práve príčinou konfliktov. Záujem o osobnú a spoločnú dokonalosť bol takto vylúčený z morálky. Morálna veda sa mala zaoberať výlučne sociálnou spoluprácou.

Prirodzené zákony by však sami nestačili na vybudovanie spoločnosti, je potrebná moc, ktorá si vynúti ich dodržiavanie. Dohody bez meča, ktorý zabezpečí ich dodržiavanie, neprivedú k cieľu, ktorý si určili. Všetci si preto vyberú jedného muža, zvrchovaného vládára, ktorý ich bude zastupovať. Spoločenskou zmluvou odovzdávajú svoje práva absolútnemu vládrovi neodvolateľným spôsobom. Zvrchovaný vládca zostane však mimo zmluvy, jediný si ponechá všetky svoje práva. Keby aj vládca mal byť podriadený zmluve, nevylúčili by sa občianskej vojny, pretože by znova vznikol boj o moc. Je to radikálna teoretizácia absolutistického štátu. V požiadavke zvrchovaného vládca sa Hobbes ukazuje dedičom voluntaristického chápania zákona, ktoré zdedil z ockhamizmu a kalvinizmu. Veľmi rýchlo si uvedomil, že jeho prirodzené zákony nie sú skutočnými zákonmi, pretože za nimi nestojí vôľa, ktorá je schopná odmeniť tých, čo ich zachovávajú a trestať tých, čo ich porušujú. Bez tejto vôle by zostali len racionálnymi vzorcami, istým druhom matematických zákonov. Zaväzovať človeka by mohli len vo vnútri (*in foro interno*) na základe logickej koherentnosti.

Takto chápaný prirodzený zákon ešte nemôže byť morálnym zákonom. K morálnemu zákonu sa dospeje jedine prostredníctvom spoločenskej zmluvy. So zvrchovaným vládcou, ktorý diktuje svoje zákony o tom, čo je spravodlivé a čo nie, prichádza zákon, ktorý zaväzuje aj *in foro externo*. Občiansky zákon je úplne totožný s morálnym zákonom. Morálna veda nie je pre jednotlivcov, ale iba pre zvrchovaného zákonodarcu. Ide znova o etiku tretej osoby.

#### b) Vstup utilitaristického subjektu

S Hobbesom vstupuje oficiálne do dejín utilitaristický subjekt, aby začal svoju triumfálnu kariéru v celej novovekej filozofii. Hobbesova etika vyslovene odmieta regulovať ľudské konanie podľa toho, čím by ľudia mali byť (normatívny *telos*) a sústreďuje sa len na regulovanie správania ľudí takých, akí v skutočnosti sú, teda hnaných túžbou po sebaoprotvrdení a sebazáchove. Etika prestala smerovať k dokonalosti, k najlepšiemu spôsobu života, jej novou úlohou bude zabezpečiť minimálne predpoklady pre spoluprácu medzi utilitaristickými subjektami.

Utilitaristický subjekt sa vyznačuje niekoľkými typickými charakteristikami: a) na rozdiel od etiky dobrého života utilitaristický subjekt nedisponuje rozumom, kto-



rý by zachytil posledný cieľ a podľa neho usporiadal svoje túžby. Jeho rozum je čisto inštrumentálny, úplne v službách túžob, vášní, vlastných záujmov subjektu. Cieľová kauzalita bola úplne vytlačená kauzalitou účinnou; b) zatiaľ čo v Aristotelovej a Tomášovej etike subjekt nachádzal svoje korene v spoločenstve a mohol sa morálne definovať aj vďaka putám a úlohám, ktorá mu boli prirodzené a spoločensky určené ešte pred jeho slobodnou voľbou, utilitaristický subjekt sa javí ako izolované individuum, bez spoločnej prirodzenosti a bez pút a úloh, ktoré by ho predchádzali. Ako nositeľ vášní a osobných záujmov má svoju vlastnú subjektívnu predstavu o šťastí; c) utilitaristické individuum už nedisponuje žiadnou slobodou, ani slobodou indiferentnou, lebo je hnané iba vášňami, ktorým sa podriaďuje aj rozum; d) nakoniec sa utilitaristický subjekt predstavuje v hedonistickom šate. Posledným motívom všetkých činov je výlučne dosahovanie nejakého pôžitku alebo útek pred bolesťou. Hocijaká aktivita je dobrá, len aby sa dosiahla slasť.

V utilitaristickom subjekte neexistuje nijaká inklinácia k morálnemu poriadku, naopak, je s ním v konflikte. Morálka sa premenila len na súhrn povinností voči druhým, ktorých plnenie neprináša žiadne potešenie, sú v protiklade k túžbe subjektu. Morálny poriadok musí byť nanútený zvonku. Moderné etiky sa snažia zladiť utilitaristické individuum s morálnym poriadkom, čo sa im nemôže podariť, kým sa budú držať utilitaristického chápania subjektu.

### **2.3.3. Hume - etika vysvetľovania správania**

Každé rozhodnutie je motivované len vášňami a človek zostáva slobodný len v tom, že si môže vybrať cesty ako uspokojíť svoje vášne. Hume odmieta indiferentnú slobodu, ktorá by sa rozhodovala bez predbežných motívov. Ak by sloboda voľby bola synonymom nie-nutnosti predstavovala by niečo absurdné. To, čo sa bežne nazýva slobodou je podľa Huma jednoduchou spontánnosťou, čiže niečím, čo nie je vynútené vonkajším tlakom. V našich činoch nie sme determinovaní vonkajšími, ale vnútornými motívmi, predsa však zostávame determinovaní. Humov subjekt zostáva utilitaristickým subjektom, ktorý je determinovaný vášňami, nie je slobodným autorom svojho konania.

Základným dôvodom nedostatočnosti rôznych teórií *morálneho citu* je ten, že považujú morálny cit za niečo bezprostredné, čo nepotrebuje sprostredkovanie rozumu. Okrem toho zaznávajú možnosť slobodnej determinácie človeka. Morálny cit zostáva len na rovine „cítienia sa“, nie je vnímaný ako skúsenosť, prostredníctvom ktorej je človek obrátený na transcendentnú inštanciu, voči ktorej sa má autodeterminovať. Humova morálka sa nevyhne Kantovej kritike, že ide o patologickú morálku, pretože nedokáže zdôvodniť bezpodmienečný charakter morálneho imperatívu. Rozdiel medzi dobrom a zlom zostáva predmetom skôr estetického ako etického rozlišovania.

## **2.4. Kantova verzia etiky zákona**

### **2.4.1. Morálna autonómia**

So svojim dielom, *Základy metafyziky mravov* (1785), Kant mení celkový pohľad na morálku. Po ňom sa úplne vytratí teória cností a celý záujem moralistov sa sústreďí

na úmysel, dobrú vôľu, na konajúci subjekt. Niektorí autori prirovnávajú historický vplyv *Základov metafyziky mravov* k vplyvu Platónovej *Ústavy* alebo Aristotelovej *Etiky Nikomachovej*. Základný problém, ktorý sa Kant snaží vyriešiť je: ako nájsť autonómny základ morálnosti? Kantova novota nespočíva v chápaní morálnosti, ktorú chápe v súlade s racionalistickou a teologickou tradíciou ako konformnosť slobody človeka so zákonom, ktorý ju viaže. Kantova novota stojí v hľadaní autonómneho a nie heteronómneho základu morálnosti. Heteronómia znamená, že princíp zákona nepochádza z rozumu, ale od Boha alebo zo zmyslových inklinácií. Takúto morálku považuje za egoistickú, pretože skutočný morálny život nemôže mať zisťné ciele, morálny život sám má svoju hodnotu. Autonómia naopak znamená, že princíp zákona treba hľadať len v rámci ľudského rozumu.

Rozum, o ktorý sa tu jedná je čistý praktický rozum: čistý preto, lebo obsahuje princípy zákona pred akoukoľvek skúsenosťou i pred vplyvom zmyslových inklinácií. Praktickým je rozum zasa preto, lebo je princípom slobodného konania, čiže determinuje vôľu. Determinovať vôľu je úlohou praktického, nie teoretického rozumu. Kantov teoretický rozum (*Vernunft*) na jednej strane nie je schopný poznať ľudskú prirodzenosť a jej ciele, jeho úloha je oveľa skromnejšia: má regulovať intelekt (*Verstand*), ktorý prostredníctvom svojich apriorných schém (12 kategórií) formuje zmyslovú intuíciu. Teoretický rozum teda nemôže presiahnuť oblasť zmyslovej skúsenosti, t. j. oblasť fenoménov. Na druhej strane však toto obmedzenie špekulatívneho rozumu predstavuje skutočnú záchranu autentickej morálnosti. Kráľovstvo morálnosti so svojimi špecifickými zákonmi sa totiž líši od kráľovstva prírody, v ktorom sú ciele a zákony stanovené dopredu. Keby morálka spočívala len v aplikovaní dopredu určených zákonov, vytratilo by sa z nej to najdôležitejšie, čiže ľudská sloboda. Bez slobody však morálka prestáva byť morálkou. Z uvedeného vyplýva, že Kant nevidí slobodu len ako niečo pasívne, ktorej úloha by mala spočívať v aplikovaní nejakého už daného zákona. Ľudská sloboda má nevyhnutne aj aktívnu, tvorivú stránku, čiže sama si určuje svoje zákony.

Cieľom praktického rozumu je dosiahnuť maximálnu slobodu, t. j. nezávislosť od každého dopredu určeného poriadku, prirodzeného alebo božieho. Rozum sám určuje nový, univerzálny zákon (*nomos*). Základom morálky je teda sloboda, ktorá sa neviaže na žiadne zmyslové inklinácie ani na žiaden vonkajší zákon. Sloboda je slobodou práve preto, že sa dokáže sama zaviazat', sama sebe dať zákon. Sloboda a čistý praktický rozum sa u Kanta stotožňujú. Tu však narážame na jednu ťažkosť: pojmy ako zákon, povinnosť, záväznosť sa dajú chápať, ak pritom myslíme na božiu vôľu, ktorá zaväzuje ľudskú vôľu. Ako však môže ľudská vôľa zaviazat' samu seba? Kant rieši problém odlíšením vôle (*Wille*) od svojvôle (*Willkür*). Svojvôľa nevychádza z rozumu, ale len z vášní a zmyslových sklonov. Z rozumu naopak vychádza vôľa (*Wille*), a pretože sa s ním stotožňuje, nemôže sa na ňu vzťahovať nejaký prikazujúci, imperatívny zákon. Vzhľadom k vôli má zákon skôr popisný, deskriptívny charakter. Zákon praktického rozumu sa stane imperatívnym a kategoricky záväzným iba voči svojvôli (*Willkür*). Práve tento dualizmus v človeku umožňuje hovoriť ešte o morálnom „zákone“.

Spomínaný dualizmus sa odrazí aj na ľudskom konaní. Obsah správania určujú zmyslové sklony, ktoré mieria k uspokojeniu individuálnej túžby po šťastí. Pretože sa človek snaží vďaka rozumu-vôli (*Wille*) zachovať slobodu, konanie sa musí podriaďiť morálnemu zákonu. Zákon rozumu reguluje konanie, dáva mu svoju formu; a to tak, že sa zachytí o maximy a stanoví im podmienky, ktoré musia spĺňať, aby boli morálne. Maximami sú podľa Kanta subjektívne praktické zásady, prostredníctvom ktorých sa jednotlivci orientujú. Maximy sú napr. zásady: „Bud' ochotný pomôcť!“ „Bud' čestný!“ „Ži zdravo!“, ale tiež „Presadzuj svoj prospech bez ohľadu na iných!“ „Zaklam, ak by ti pravda uškodila!“. Maximy sú empiricky dané všeobecné orientácie. Nemusíme si ich vyslovene uvedomovať, sú prítomné implicitne v našich postojoch. Zákon rozumu predpisuje maximám aké majú byť, aby človek zostal slobodným. Tento predpis rozumu nazval Kant „kategorickým imperatívom“, ktorého formulácia znie: „Konaj tak, aby maxima tvojej vôle vždy mohla byť súčasne princípom univerzálneho zákonodarstva“.

#### **2.4.2. Kategorický imperatív**

Univerzálnosť teda predstavuje formu zákona. Podľa tejto formy má človek usmerňovať svoj úmysel; nemá hľadať svoje záujmy, ale riadiť sa objektívnou povinnosťou, ktorá mu diktuje, aby sa správal tak, ako by si prial, aby sa správali za rovnakých okolností všetci. Maxima je subjektívneho charakteru, preto nemusí platiť pre všetkých, naopak imperatív musí byť objektívny, čiže musí byť rovnako platný pre každého. Imperatívy sú dvojakého druhu, hypotetické a kategorické. Hypotetický imperatív je taký, ktorý platí síce pre všetkých, ale len za podmienky, že si vybrali určitý cieľ (napr. „Ak chceš urobiť skúšku, musíš študovať“, alebo „ak chceš byť dobrý športovec, musíš trénovať“). Hypotetický imperatív predstavuje „pravidlo obratnosti“ alebo „radu chytrosti“, ktorá však úmysel už predpokladá, nediktuje ho. Rozum plní v ňom len inštrumentálnu funkciu.

Morálny zákon má však charakter nie hypotetického ale kategorického imperatívu, ktorý predpisuje bezpodmienečným spôsobom daný typ správania. Kategorický imperatív nepredpisuje prostriedky na dosiahnutie nejakého cieľa, ale predpisuje práve cieľ, úmysel; ukladá človeku povinnosť chcieť nejakú vec, či sa mu to páči alebo nie. Rozum ukladá morálnu povinnosť odhliadnuc od každej inklinácie a túžby, dokonca aj od túžby po šťastí. Poslušnosť zákonu nemôže byť zameraná na dosiahnutie nejakého dobra. Konanie je dobré vtedy, keď je nielen vonkajšie správanie v zhode so zákonom, ale hlavne keď je čistý úmysel subjektu. Mať čistý úmysel znamená chcieť niečo len preto, že to zákon prikazuje, nie kvôli iným vonkajším tlakom. Poslušnosťou zákonu sa človek stáva autonómny, lebo nepodlieha vlastným chúťkam a inklináciám, ktoré závisia od prirodzených príčin a tie majú charakter nevyhnutnosti (*müssen*), nie slobody (*sollen*).

Morálny zákon prikazuje kvôli svojej vlastnej forme. O tom, čo má zákon prikázať nerozhoduje dobrý „obsah“. Práve naopak, či je obsah považovaný za dobrý alebo nie, rozhoduje „forma“ zákona. V tomto spočíva formalizmus Kantovej etiky. Kant vylučuje možnosť, že motívy činnosti by mohli pozostávať aj z psychologických inkliná-



cií, na základe ktorých by sa mohol určiť obsah činnosti. Inklinácie totiž determinujú vôľu podľa prírodných zákonov (*fenomenická* rovina) a nie podľa povinnosti (*noumenická* rovina). Schiller sa posmieva Kantovi, že pomoc priateľovi by nebola dobrým činom len preto, že má človek z toho radosť, že je k tomu prirodzene naklonený. Kant by to ale presne tak nepovedal. Povedal by skôr, že človek nemá zásluhu, nakoľko má v sebe inklináciu pomáhať priateľovi, ale iba nakoľko to robí z čistej povinnosti. A asi by pridal, že sa nikdy nedozvie, či to robí len zo svojich „patologických“ citov alebo slobodne, čiže z povinnosti.

### **2.4.3. Praktické postuláty: sloboda, Boh, nesmrteľnosť duše**

Zákon povinnosti svedčí o slobode, ktorá sa síce nedá teoreticky dokázať, tvorí však nevyhnutný základ faktu, ktorí sa dá konštatovať, a tým je existencia morálneho zákona. Kant volá morálny zákon „faktom rozumu“, pretože aj keď nie je predmetom zmyslového konštatovania, je predmetom bezprostredného konštatovania svedomia, čiže zostáva faktom. Morálny zákon nehovorí o tom, čo „je“, ale o tom, čo „má byť“, preto nevyhnutne predpokladá slobodné konanie. Sloboda je teda nevyhnutným predpokladom povinnosti, teda praktickým postulátom.

Tým istým spôsobom Kant dospeje k ďalším dvom pojmom, ktorých dokázateľnosť na základe teoretického rozumu vylúčil: Božia existencia a nesmrteľnosť duše. Ak sa človek správa morálne, nemusí ešte dosiahnuť šťastie v zmysle úplného uspokojenia všetkých svojich potrieb. Morálny život neprináša šťastie, ale robí človeka hodným šťastia. Šťastie sa pridružuje k morálnemu životu zvonka, nepripája sa k cnosti prirodzeným spôsobom, lebo príroda neposlúcha morálny zákon. Aby sa človek stal šťastným v takej miere, v akej si to zaslúži, musí zariadiť vševedúce a súčasne všemohúce bytie. Človek môže potom determinovať svoju vôľu na základe postulátu, že také bytie existuje.

Aj nesmrteľnosť duše treba nevyhnutne predpokladať, a to kvôli morálnej dokonalosti, ktorú morálny zákon síce predpisuje, ale na tejto zemi ju žiaden subjekt podrobený rôznym inklináciám dosiahnuť nemôže. Preto treba postulovať aj nesmrteľnosť duše, aby človek dosiahol cieľ dokonalosti, ktorý mu povinnosť podpisuje. Tieto tri praktické postuláty sa nemôžu stať predmetom teoretického poznania, zostanú len predpokladmi, aby človek mohol konať. Kvôli čistote úmyslu je nakoniec aj dobre, že Božiu existenciu a nesmrteľnosť duše nevieme dokázať. Keby sme to dokázať vedeli, naše konanie by sa stalo zisťným. My naopak musíme konať len z čistej povinnosti, len potom sa môžeme stať hodnými šťastia.

### **2.4.4. Kritické poznámky**

Kant veľmi rýchlo spozoroval, že utilitaristický subjekt so svojim inštrumentálnym rozumom, tak ako ho predstavili empirici, sa nemôže stať základom morálneho zákona, ktorý by si nárokoval na univerzálnu platnosť. Predsa však ani Kant úplne nepustil utilitaristické chápanie konajúceho subjektu. Hoci si ho ponechá, zavedením dualizmu v človeku sa ho snaží vyvážiť racionálnym, autonómnym subjektom. V dôsledku tohoto dualizmu sa dá pozeráť na ľudské konanie z dvoch odlišných pohľadov.

Z empirického hľadiska je konanie človeka deterministicky zapríčineným výsledkom inklinácií a zmyslových podnetov. Racionalita, ktorá sa realizuje v tomto type konania je egoistickou a inštrumentálnou racionalitou, a preto stojí mimo morálky. Z inteligibilného hľadiska to isté konanie môže byť výsledkom slobodnej a autonómnej iniciatívy čistého praktického rozumu, ktorý je oslobodený od každej inklinácie. Takého konanie zapadá do rámca morálneho zákona.

Kant vylučuje príspevok inklinácií do definovania morálneho zákona preto, lebo ich radí do sveta prírody, ktorá patrí do výlučnej kompetencie prírodných vied, čím sa zaoberá jeho *Kritika čistého rozumu*. Empirický svet, tak ako ho študujú vedy, je úplne riadený determinizmom. Za jediný možný spôsob poznania sveta prírody považuje Kant vedecký prístup. Vedecká metóda je však reduktívna, preto bude reduktívne aj celé jeho chápanie prírody, či prirodzenosti (*natura*). Práve preto je nútený hľadať základ morálky v čistom praktickom rozume. Slobodný subjekt vedený čistým praktickým rozumom by mal dosiahnuť nadvládu na subjektom utilitaristickým. Táto nadvláda zostane však voči utilitaristickému subjektu niečím cudzím: nezmení jeho motivácie ani kritériá úsudku, len mu jednoducho pri jeho hľadaní subjektívneho šťastia vnúti hranice stanovené morálnym zákonom. Rozumový, autonómny subjekt nemá svoju prirodzenosť, zostáva len jednotlivým prípadom univerzálneho formálneho rozumu. Jeho kompetencia v konaní sa nedostáva za maximy, dokonca on maximy ani neformuluje, len ich prijíma od utilitaristického subjektu a kontroluje na základe čistého praktického rozumu.

Praktický rozum však nemôže byť čistý: vstup inklinácií je absolútne nevyhnutný k tomu, aby sa rozum mohol stať praktickým. Prax nevyhnutne vychádza z nejakého očakávania, potrebuje konkrétny motív, predmet činnosti. Prax je určenou činnosťou a jej určenie prichádza práve z očakávania, ktoré ju motivuje. Motív činnosť špecifikuje, odlišuje jednu od druhej. Cieľ konania (naplnenie očakávania) je síce posledný v poriadku uskutočnenia, ale je prvým v intencionálnom poriadku. Čistý rozum bez akéhokoľvek motívu konania nemôže viesť k praxi. Kantovi, ktorý nástojí na nezávislosti čistého rozumu od zaužívaných mravov spoločnosti, nemôžeme poprieť, že odhalil dôležitý aspekt pravdy: zásady správania a mravy sa musia podrobiť slobode, svedomie ich musí analyzovať, aby v nich našiel hlbší zmysel. Kant tvrdohlavo bráni morálne hľadisko praktickej skúsenosti, to, ktoré zohľadňuje bezpodmienečnosť, kategorickosť imperatívu. Jeho teoretické riešenie oddeleného morálneho zákona, ktorý by bol bezprostredne prístupný iba čistému rozumu však neuznáva pôvodnú závislosť svedomia od historických foriem skúsenosti. Takéto popieranie vedie k neprekonaateľným ťažkostiam pri vysvetľovaní vzťahu medzi rozumom a konkrétnymi normami správania, a nakoniec ústi do čistého formalizmu jeho morálky.

Univerzálne normy čistého rozumu nemôžu stačiť, aby usmernili prax. Najťažšou úlohou praktického rozumu nie je nájsť univerzálne normy, ale určiť, ktoré konanie je v premenlivých podmienkach danej situácie to správne. Morálna racionalita nie je právnického typu a morálna filozofia nemá byť len systémom noriem. Mnohosť ľudských očakávaní a premenlivosť okolností si žiada iný typ racionality. Každá veda musí mať metódu, ktorá je primeraná jej predmetu, preto treba opustiť sterilný pokus

vybudovať etiku na spôsob geometrie, s kritériami právnickej, prípadne technickej racionality.

Kant zakladá svoju morálku na slobode a rozume. Zákon rozumu je jediný zákon, ktorý môže slobodný subjekt akceptovať. Prijatie zákona sa uskutočňuje spôsobom sebazaviazania (autoobligáciou), autopríkazom. Tu znova narážame na nemalé ťažkosti. Ľudská sloboda, ktorá je konečná, nemôže zaviazat' seba samu absolútnym, bezpodmienečným príkazom a je otázne, či vôbec môže seba samu nejako zaväzovať. Rozprávať o povinnosti, záväzku v skutočnom a nie v metaforickom slova zmysle sa dá len v prípade, že ide o vzťah, v ktorom človeku buď niekto druhý ukladá istú povinnosť, alebo sa pred druhým on sám k niečomu zaväzuje. Tým je však ohrozená celá Kantova morálna autonómia. Autopríkaz sa zdá byť nemožný aj z iného dôvodu. Slobode, ako ju chápe Kant, totiž chýba akákoľvek motivácia, prečo by si mala klásť nejaké putá, pretože stojí mimo akejkolvek inklinácie. Problémom tu zostáva chápanie slobody ako čistej indiferentnosti.

Kombinácia autonómneho a utilitaristického subjektu vytláča z morálky aj tému cnosti. Podľa Tomáša cnosti boli spôsoby zdokonaľovania apetítov, inklinácií prostredníctvom rozumu. Preto Kantova „dobrá vôľa“ nie je to isté, čo dobrá vôľa u Tomáša. Kým dobrú vôľu u Tomáša tvoria cnosti, Kantova dobrá vôľa nie je definovaná ani cnosťami, ani dobrami, ku ktorým smeruje, ale iba formou morálneho zákona. Utilitaristický subjekt zostane utilitaristickým, ale v medziach vytýčených slobodným subjektom. Kant síce spomína aj cnosti ale v úplne inom zmysle: cnosť je *Gesinnung* (zmýšľanie), radikálne rozhodnutie držať sa morálneho zákona.

## 2.5. Etika vytvárania dobrého stavu vecí

Napriek značným rozdielom doteraz uvedené modely sekulárnej etiky spájala aspoň jedna spoločná idea: idea prirodzeného morálneho zákona. V etike, ktorú si teraz priblížime sa o takomto prirodzenom morálnom zákone hovoriť nedá. Proces, ktorý viedol k vybudovaniu takéhoto typu etiky sa začal protestantskými reformátormi, ktorí radikálne zmenili pohľad na etiku; pokračoval utilitaristickým vysvetľovaním božieho a morálneho zákona anglikánskymi a presbiteriánskymi teológmi; nakoniec dospel k vybudovaniu filozofickej etiky, ktorá chce byť úplne nezávislá nielen od Boha, ale aj od morálneho zákona.

### 2.5.1. Zosekularizovanie kresťanskej lásky v protestantskej etike

Martin Luther (1483 - 1546) vo svojej náuke oddelil osobu od jej činov, čo malo dopad na chápanie tak etiky božích príkazov ako aj prirodzenej etiky. Človek, ktorý je radikálne hriešny, nesmeruje k Bohu, ale k svojmu egoizmu. Luther zaviedol do západného myslenia interpretáciu rozvážnosti ako výpočtu, kalkulu vlastných záujmov, ktorý je opakom nezištnej lásky k druhým.

Človek môže by ospravedlnený iba pred Bohom (*coram Deo*), t. j. spravodlivosťou, ktorú Boh dá človeku úplne zdarma a zvonku. *Sola fides*, ktorá ospravedlňuje je nijako nesúvisí s ľudským konaním. Ľudské činy nie sú schopné determinovať člo-

veka pred Bohom. Týmto Luther zahájil epochálnu zmenu v chápaní etiky, ktorá prestala mať dopad na vzťah k Bohu, ale i na usporiadanosť duše (*Platón*). Protestantická etika sa stala čisto svetskou záležitosťou: týkala sa sociálnych a politických vzťahov, uspokojovania potrieb v pozemskej spoločnosti. Človek môže prestúpiť Boží zákon bez toho, aby prišiel o svoju spravodlivosť založenú na viere. Zákon podľa Luthera spĺňa dve úlohy: a) má usvedčiť človeka z hriechu, že nie je schopný spasiť sa vlastnými silami, len na základe svojich skutkov (*usus theologicus*); b) zákon má prinútiť hriešnych ľudí, aby dokázali nažívať v pokoji (*usus civilis*). Zákon sa stal niečím, čo má byť užitočné, preto sa môžu pripustiť aj výnimky a kompromisy (*epicheia*), ak sa cez ne dosiahne väčšie dobro. Dobro spoločnosti však nijako nepatrí do Božieho kráľovstva, týka sa výlučne *civitas terrena*.

Luteránska premena etiky viedla aj ku zmene v chápaní kresťanskej lásky. Keďže správny vzťah k Bohu vychádza len z čistej viery, láska, ktorá bola v kresťanskej tradícii orientovaná súčasne k Bohu i k blížnemu, stratila svoju základnú orientáciu k Bohu a zredukovala sa len na vzťah k blížnemu. Tým, že sa z nej vytratil Boží rozmer však prinieslo aj podstatnú zmenu v chápaní lásky k blížnemu. Ľudská láska už nemala pomáhať blížnemu v nachádzaní a prehĺbení správneho vzťahu k Bohu, preto stačilo, ak sa človek bude starať o pozemské dobro druhého, o uspokojovanie jeho potrieb. S Lutherom sa teda morálka stotožnila s altruizmom, dobročinnosťou.

Teologické a filozofické myslenie zostalo zasiahnuté Lutherovou premenou etiky hlavne v krajinách, v ktorých mala reformácia prevahu: v strednej a severnej Európe, Anglicku a Škótsku. Práve z nich vyšli novoveké etické teórie. Pod Lutherovým vplyvom prví jusnaturalisti, Grotius a Pufendorf zadefinovali prirodzený zákon tak, že jeho cieľom je výlučne dobro spoločnosti. Anglikánsky a škótsky klérus zasa chápal kresťanskú lásku ako dobročinnosť a sympatiu k druhým a k ich šťastiu. Ak si všimneme toto stotožnenie kresťanskej lásky s altruizmom, ľahšie pochopíme, prečo J. S. Mill bez problémov mohol vyhlásiť: „V zlatom pravidle Ježiša z Nazareta sa nachádza v plnej miere duch utilitaristickej etiky. Robiť druhým to, čo chceme, aby oni robili nám a milovať blížneho ako seba samého, tvoria ideál utilitaristickej morálky“. V skutočnosti prvé formulácie utilitaristického typu etiky uskutočnil anglikánsky a presbyteriánsky klérus. On doviedol etické myslenie naznačené reformátormi do posledných dôsledkov. Interpretoval šťastie, Božiu lásku, lásku k blížnemu tak, že ak by sa aj odmyslelo poukázanie na Boha (považované za málo dôležité), nič by sa na obsahu utilitaristickej etiky nezmenilo. Paradoxne sa takto zosekularizovaná etika začala považovať za pravé jadro kresťanskej morálky.

### **2.5.2. Všeobecné charakterizovanie utilitarizmu**

Medzi klasikov utilitaristickej etiky patrí Jeremy Bentham (1748 - 1832), John Stuart Mill (1806 - 1873) a Henry Sidgwick (1838 - 1900). V prvej polovici 20. st. bol utilitarizmus ostro kritizovaný. Asi po roku 1950 vznikla celá rada pokusov o jeho obnovenie a ďalšie rozvinutie. Paralelne ju však sprevádzala ďalšia rozsiahla kritika utilitarizmu. Diskusia je stále aktuálna. Utilitarizmus (*utile* - užitočné) predstavu-

je dosť široké spektrum teórií filozofickej etiky, ktoré sa po viacerých stránkach od seba líšia. Napriek tomu sa dajú charakterizovať základné pozície, ktoré sú považované za typicky utilitaristické. Utilitaristická etika chce podať relatívne jednoduché, empiricky jasné kritérium mravného posudzovania. Uvedieme si štyri princípy daného posudzovania.

a) Princíp dôsledkov. Mravné hodnotenie sa robí výlučne na základe dôsledkov, účinkov, ktoré možno od konania očakávať. Motívy konania nie sú pre morálnosť konania podstatné, samy osebe nie sú ani dobré ani zlé, dajú sa morálne kvalifikovať len na základe dôsledkov. Neexistuje ani žiadne konanie, ktoré by bolo mravne dobré alebo zlé samo o sebe, teda na základe určitých imanentných vlastností a nezávisle na dôsledkoch. Mravný súd sa vzťahuje presne na to, čo konanie spôsobuje. Tento princíp sa nazýva tiež princípom teleologickým (*telos* - cieľ) a odlišuje teleologické pozície od deontologických (*deon*, *-ontos* - povinnosť), podľa ktorých konanie môže byť mravné alebo nemravné samo osebe, nezávisle na svojich dôsledkoch (vražda, krádež, lož sú vždy zlé). Utilitarista ako teleológ (Broad, Schüller) alebo konzekvencialista (Anscombe) takéto imanentné posudzovanie odmieta a robí každé mravné posudzovanie závislým od kalkulácie dôsledkov (konzekvecií).

b) Princíp užitočnosti. Podľa akých kritérií sa majú posudzovať dôsledky konania? Utilitarista odpovedá: kritériom je prospešnosť, užitočnosť dôsledkov konania pre uskutočnenie niečoho, čo je dobré samo o sebe. V kalkulácii konzekvencií teda treba uvažovať, do akej miery môžu byť dôsledky konania prospešné pre uskutočnenie samotného dobra. Kritérium užitočnosti teda odkazuje na teóriu dobra o sebe.

c) Princíp hedonizmu. Utilitarizmus definuje dobro zväčša hedonisticky. Dobro spočíva v uspokojovaní ľudských potrieb a záujmov, teda v slasti, radosi, v hedonisticky chápanom šťastí. Na otázku, o ktoré potreby a záujmy ide, utilitaristi odpovedajú väčšinou tolerantne: každý určuje v čom spočíva jeho šťastie sám. Bentham sa pokúšal vypracovať čisto *kvantitatívnu* kalkuláciu, ktorý odhliada od všetkých kvalitatívnych rozdielov a homogénne kvantifikuje radosť, prípadne bolesť (podľa intenzity, trvania, istoty, blízkosti). Uspokojenie, ktoré prežíva labužník, je podľa neho úplne porovnateľné s uspokojením milovníka Beethovenovej hudby. Na rozdiel od Bethama sa Mill pokúšal zastávať *kvalitatívny* hedonizmus, napr. na základe rozdielov medzi radosťami či potrebami duchovnými a zmyslovými. Preslávil sa výrokom, že neuspokojený človek je lepší ako uspokojené prasa.

d) Sociálny princíp. Utilitarizmus odmieta egoistický hedonizmus. V mravnom kalkule nejde len o šťastie samotného konajúceho subjektu, ale o šťastie všetkých, ktorých sa konanie dotýka (o čo najväčšie šťastie, čo najväčšieho počtu ľudí) a nakoniec o sociálny prospech všetkých ľudí vôbec. Už klasici utilitarizmu zahrňovali do tejto sociálnej perspektívy aj zvieratá a žiadali blaho pre všetky cítiace bytosti. Pri tom sa sociálna prospešnosť spravidla interpretuje kvantitatívne ako jednoduchý súčet prospešnosti pre jej jednotlivých členov. Na jednotlivcovi sa môže spáchať aj nespravodlivosť, len aby bol výsledný súčet prospešnosti čo najvyšší (napr. aby sa dosiahla čo najrýchlejšia kapitulácia Japonska, a teda čo najnižšie množstvo mŕtvych, prezident Spojených štátov rozhodol zhodiť atómovú bombu na masy civilného obyvateľstva).



Konanie je teda správne vtedy, keď sú jeho následky optimálne pre šťastie všetkých, ktorých sa konanie týka.

### **2.5.3. Diskusia o utilitarizme**

Poukážme si na niektoré aspekty novej diskusie o utilitarizme. Musíme sa pri tom obmedziť len na krátke charakteristiky, ktoré nemôžu ani približne ukázať celú diferencovanosť diskusie.

a) Utilitarizmus konania alebo utilitarizmus pravidiel? Klasický utilitarizmus sa zaoberal predovšetkým jednotlivým činom. Kritika utilitarizmu však právom poukázala na skutočnosť, že bežnej morálnej skúsenosti odporuje, aby sa mravné hodnotenie konania (napr. vraždy, znásilnenia, krádeže, klamstva) dalo uskutočniť len v závislosti od utilitaristickej kalkulácii konzekvencií. Určité správanie sa nám často javí už bezprostredne ako správanie nemorálne. Okrem toho pre všeobecný úžitok má veľký význam práve fakt, že niektoré pravidlá si robia nárok na sociálne prijatie. Zdá sa však, že dôsledný utilitarizmus konania má tendenciu takéto pravidlá destabilizovať, pretože podrobuje svojmu kalkulu každé jednotlivé konanie. Mnohí utilitaristi chcú tejto námietke uniknúť zavedením „utilitarizmu pravidiel“ (J. O. Urmsom, R. B. Brandt). Ak je zástanca utilitarizmu dôsledný, musí brať do úvahy aj dôsledky, ktoré vyplývajú zo stabilných pravidiel konania. Stabilné pravidlá konania sú určite sociálne užitočné, preto každé konanie sa musí zhodovať s pravidlami konania, ale tieto pravidlá treba posudzovať na základe utilitaristického kalkulu. Samozrejme, ak to kalkul dôsledkov dovoľí, pravidlo sa dodržať nemusí, utilitarista totiž nepraktizuje „uctievanie pravidiel“.

b) Hedonistický hodnotový princíp vyhovuje? Mnohí utilitaristi prijímajú Benthamov názor, že hedonistická základná hodnota (slasť, radosť, šťastie) sa má chápať čisto kvantitatívne (na základe intenzity, trvania), a že sa má odhliadať od kvalitatívnych rozdielov. Ale ako sa majú kvantifikovať kvalitatívne úplne heterogénne druhy slasti? Podľa Benthamovho výroku hrať kolky je práve tak dobré ako čítať básne, ak je rovnako veľká kvantita pôžitku. John J. C. Smart sa snažil tento názor vyvrátiť príkladom človeka, v ktorom by sa dalo elektrickým stimulovaním jeho mozgu vyvolať rôzne pocity slasti, potešenia a spokojnosti. Môžeme takéto šťastie priať sebe i druhým ľuďom? Dá sa dobro v utilitaristickom zmysle chápať ako šťastie elektricky stimulovaného človeka? Podľa Smarta skutočné šťastie nemôže spočívať len v spokojnosti, dobré musia byť aj príčiny spokojnosti. Podľa B. Williama je to v rámci utilitaristickej etiky nemožné, pretože v dobrom živote vôbec nejde o hedonisticky chápané šťastie, ide v ňom skôr o uskutočňovanie zmysluplných cieľov, životných plánov a vstupovanie do vzťahov.

c) Konzekvencialistická prognóza. Utilitarizmus požaduje, aby sa pri morálnom posudzovaní konania a pravidiel prognostikovali alternatívne množiny dôsledkov. Mali by sme teda porovnať prognostikované alternatívne stavy sveta. Mnoho sa diskutuje o tom, do akej miery je vôbec možné túto požiadavku splniť. Ako sa dá predvídať konanie iných ľudí? S akou pravdepodobnosťou fungujú takéto prognózy? K tomu sa pridáva ešte jeden problém. Podľa S. Kagana sú zbytočné odlišenia medzi zapríčinením a tolerovaním zla, medzi intenciou a predvídaním zla. Teda som zodpovedný nie

len za svoje konanie, ale aj za to, čo pripustím, a čomu nezabránim. Utilitarista bude preto napr. ľahšie vydierateľný zločincami.

Williams vyčíta utilitaristom, že ak sa chápe táto zodpovednosť dôsledne konzekvencialisticky, potom zodpovednosť jednotlivca siaha do nekonečna, pretože prakticky zahŕňa všetky skutočnosti sveta. Tým sa však zodpovednosť ako konkrétna zodpovednosť rozplynie. R. M. Hare prišiel k výstižnému záveru: podľa neho dokonalý utilitarista by mal byť „archanjel“, ideálny pozorovateľ, ktorý zachytí všetko. Spaemann tvrdí, že taká etika by sa stala neznesiteľnou pre jednotlivca. Viedla by k paradoxnému výsledku, že iba experti a odborníci by mohli presnejšie určiť to, čo je správne. Neodborník nemá celkový pohľad na zložité spojenia dôsledkov. Normálni ľudia by potom neboli v plnom zmysle morálnymi subjektami. Aby konali správne a zodpovedne, vždy by sa museli orientovať podľa úsudku expertov. Takto sa človek môže ľahko dostať pod vplyv ideológov a technokratov (v záujme vedeckého pokroku sa nehladá na obeť: experimentovanie na embryách...).

d) Protirečenie bezprostrednej morálnej skúsenosti. Utilitaristická etika popiera aspekty morálnej skúsenosti, ktoré sa javia ako neodmysliteľné: pozornosť na konajúci subjekt, jeho motívy, úmysly, cnosti, charakter, citové väzby, záväzky, životné plány; pozornosť na sociálne vzťahy, čiže na spravodlivosť, práva, absolútne zákazy. Môžeme postaviť aj takúto otázku: čo by znamenalo pre ľudské vzťahy, ak by boli všetci ľudia naozaj konzekvencialistami, a ak by to každý vedel? Človek by mal asi zvláštny pocit, keby vedel, že niekto, kto mu ďakuje za láskavosť, to robí len preto, že ho chce povzbudiť, aby mu dotyčný aj v budúcnosti preukazoval láskavosti. Alebo ak sa niekto dozvie, že ten druhý mu ďakuje len preto, aby si získal jeho priateľstvo, už je po priateľstve. V spoločnosti plnej utilitaristov utilitarizmus nemôže fungovať. Práve vzdvihnutie týchto aspektov viedlo k neustálym revíziám utilitaristickej etiky, pri ktorých sa vždy narazilo na dve ťažkosti: alebo sa vysvetlí morálna skúsenosť pomocou utilitaristických kategórií, a tak sa deformuje, alebo sa etika bude chcieť prispôbiť morálnej skúsenosti a pritom stratí svoju identitu, prestane byť dôsledne utilitaristickou.

## 2.6. Krátka konfrontácia

Prešli sme si niektoré základné modely, ktoré sú v dnešnej etickej diskusii v ponuke. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že sa všetky zaoberajú tou istou vecou, pretože všetky rozprávajú o morálke. V skutočnosti však každý model chápe pod morálkou niečo iné, kladie si inú základnú otázku a ináč vidí aj celkovú morálnu skúsenosť. Hoci táto rozdielnosť spôsobuje nemalé ťažkosti, obsahuje aj vzácnu indíciu. Poukazuje na fakt, že morálna skúsenosť je veľmi komplexná záležitosť: prostredníctvom konania upravujeme situácie, spolupracujeme, uspokojujeme túžby a vášne, hľadáme šťastie, stretávame sa s povinnosťou, riadime svoj život, rozhodujeme sa, posudzujeme vhodnosť rozhodnutí tak našich ako aj iných ľudí.

Morálne filozofie sa odlišujú v čítaní tejto komplexnej skutočnosti. To, čo jedna vidí, iná nevníma, čo považuje jedna za dôležité, druhá stavia na okraj. Túto selektív-

nosť spôsobujú odlišné metafyzické, antropologické, gnozeologické predpoklady, ale aj praktické sociálne a politické problémy danej historickej doby. Niektoré filozofické predpoklady uľahčujú, iné zasa zabraňujú prijatie rôznorodých aspektov morálnej skúsenosti. Preto sú niektoré etické modely reduktívnejšie vzhľadom na iné, ktorým sa darí viac priblížiť morálnu skúsenosť. Charles Taylor vidí kritérium správnosti toho ktorého etického modelu práve v tom, či sa v danom modeli nájdeme, či nám pomôže vyjadriť to, čo prežívame, a tak odhaliť našu identitu. Jedna morálna filozofia dokáže svoju silu v porovnaní s inými, ak sa jej podarí vyriešiť problémy, ktoré iné riešiť nevedia a vysvetlí im, aj prečo toho nie sú schopné. V nasledujúcej konfrontácii sa sústredíme len na dve otázky: 1. ako jednotlivé modely chápu morálku vôbec, a či je taká morálka akú predkladajú vôbec možná; 2. aký obraz podávajú o subjekte konania a či tento obraz zodpovedá všeobecnej skúsenosti.

### **2.6.1. Aká morálka?**

Aby malo vôbec zmysel hovoriť o morálke, tak morálka musí spĺňať isté požiadavky. Aby morálka zostala morálkou musí v prvom rade umožniť konajúcemu subjektu nájsť dôvody jeho konania, s ktorými by bolo možné súhlasiť alebo ich kritizovať. Morálka predsa znamená poriadok, pravidlo, podľa ktorého sa človek rozhoduje. Bez takéhoto poriadku by sa ľudské skutky stali niečím svojvoľným, nezmyselným, stratili by sa v náhodnosti a chaose. Bez takého poriadku by vôbec nemalo zmyslu rozprávať a argumentovať o správnosti prijatého rozhodnutia. Zdôvodniť konanie však znamená nárokovať si na pravdu, ukázať, že daný čin bolo dobré urobiť. To sa dá iba vtedy, ak existujú nejaké normatívne kritériá správania, ktoré stoja ešte pred rozhodnutím, konvenciou, alebo osobnými záujmami. Rozhodovanie sa deje na základe týchto normatívnych kritérií; ak by neexistovali, ľudská sloboda by nebola viac ako obyčajnou svojvoľou. Potom by sa ani nedalo hovoriť o nejakom morálnom poriadku.

Druhou nevyhnutnou požiadavkou na morálku je, aby bola schopná ponúknuť dôvody konania, ktoré by boli univerzálne platné, aby mohli fungovať ako spoločné pravidlo pre všetkých. Každý by sa v týchto dôvodoch mal nájsť, a podľa nich by mal usmerňovať aj vlastné túžby a záujmy. Iba ak existujú takéto univerzálne dôvody, bude možné hovoriť o rovnakej hodnote každej ľudskej osoby, bude možné odsúdiť otroctvo, akúkoľvek diskrimináciu, rasizmus, mučenie atď. V dejinách to bola práve myšlienka univerzálnej spravodlivosti, ktoré podnietila ku kritike a zmene mnohých sociálnych a politických systémov.

Každá morálka by mala chrániť isté dobrá absolútnym spôsobom. Istým činom sa človek musí bezpodmienečným spôsobom vyhnúť. Rozprávanie o absolútnych zákazoch a absolútnych dobrách môže dnes niekomu pripadať ako útok proti tolerancii. J. T. Edelman odpovedá, že kto žiada od iných, aby sa kvôli tolerancii vzdali všetkých absolútnych dober, sám považuje práve toleranciu za dobro absolútne. Považuje teda indiferentnosť za niečo bezpodmienečne platné. Kto však požaduje absolútnu indiferentnosť, nemôže ju postaviť na žiadnom základe. Akýkoľvek dôvod v prospech absolútnej indiferentnosti by ju anuloval, ukázal by, že nie je až taká absolútna. Ak by morálka nepredkladala človeku absolútne dobrá, len by sa snažila zladiť život ľudí

s rôznymi záujmami, premenila by sa na ideológiu, ktorá je v službe silnejšieho. Vzájomný boj by bolo niečo nekritizovateľné. Kde by všetci ľudia boli egoisti, kde by každý hľadal len svoj prospech, tam by morálka dokonca ani nemohla fungovať ako ideológia, pretože nikomu by ani nenapadla myšlienka nejakej spravodlivosti, ktorá by stála nad osobným prospechom. Dokonca aj obvinenie morálky z ideológie potvrdzuje jej oprávnenosť. Každá obžaloba morálky má zmysel len tam, kde sa považuje za čosi neodmysliteľné.

Ak si prejdeme jednotlivé moderné modely etiky zistíme, že ani jeden pred týmito požiadavkami nie je schopný uspieť. Hobbesov model etiky ako sociálnej spolupráce nechce pripustiť existenciu nejakých normatívnych kritérií, ktoré by existovali už pred samotnou konvenciou. Ak však takého kritériá neexistujú, potom žiadne konvencia nedokáže človeka skutočne zaviazat'. Tak ako sa môže odhodlať k jej dodržiavaniu, tak isto sa z nej môže bez nejakej výčitky stiahnuť. Všetko je v moci jeho radikálneho rozhodnutia. Humov model nechce predkladať nejakú normatívnu morálku, čím ju vlastne ruší. Morálka sa však zrušiť nedá, každý praktický subjekt ju vo svojom konaní predpokladá. Kantova autonómna vôľa, ktorá uznáva len zákon, ktorým sa sama zaviazá, sa javí tiež ako radikálne indiferentná: môže sa zaviazat' ako aj od tohoto záväzku upustiť a nikto ju nemôže preto kritizovať.

### **2.6.2. Aký konajúci subjekt?**

Doteraz sme sa snažili zodpovedať na otázku: aké podmienky by mala morálka spĺňať? Zistili sme, že obstojí len taká morálka, ktorá ponúka dôvody konania, dôvody, ktoré sú univerzálne platné, a ktoré chránia niektoré dobrá absolútnym spôsobom. K takémuto chápaniu morálky však nemožno priradiť hocijakú koncepciu konajúceho subjektu.

Hobbesov utilitaristický subjekt stratil schopnosť poznať pravdu a túžiť po dobre. Rozum prestal mať dominantnú úlohu v poznaní dobra a stal sa len nástrojom v uspokojovaní individuálnych potrieb. Kým zostane subjekt utilitaristickým, žiadna morálka nebude ani mysliteľná ani uskutočniteľná. Nezištný dar, láska k druhému, obetovanie seba tu neprichádzajú do úvahy. Individualistická spoločnosť, ekonomicky postavená na trhovom hospodárstve tvorí živnú pôdu práve pre takéto chápanie subjektu. Ďalší a pravdepodobne rozhodujúci faktor rozšírenia utilitaristického chápania spočíva v skepticizme voči ľudskej schopnosti poznať pravdu. Kým človek nebude schopný poznať pravdu, zostane utilitaristickým, neschopným morálky. Ale človek nedokáže zostať čistým utilitaristom a nikdy sa nebude vedieť úplne zrieknuť pravdy; nedokáže vnímať pravdu len ako ideológiu v službe nejakej moci. Ideológia sa dá kritizovať len v mene pravdy.

Hume nám ponúka subjekt riadený vášňami a morálnym zmyslom. Zdalo by sa, že takýto subjekt by mal byť disponovaný, vhodný pre morálku. V skutočnosti však hlavnými činiteľmi konania Humovho subjektu sú vášne; dokonca aj morálny zmysel je len jeden druh vášne. Ak takýto subjekt posudzuje konanie, tak len z hľadiska uspokojenia morálneho citu, nedokáže posudzovať konanie druhých od vlastného záujmu. Humov subjekt nie je schopný preniknúť k hlbšiemu zmyslu vášní, nie

je schopný ich interpretovať a súhlasiť s nimi; nevlastní slobodnú vôľu, preto ani nie je schopný morálky.

Kazuistika zasa predkladá subjekt, ktorý je radikálne slobodný, vlastní indiferentnú slobodu. To znamená, že vôľa nevlastní žiadnu inklináciu k dobru, rozhoduje sa bez dôvodov. Preto zostáva radikálne slobodná a indiferentná aj voči morálnemu zákonu, ktorý je pre ňu čímsi úplne cudzím. Ak by však bola sloboda úplne indiferentná, nedokázala by nikdy vyjsť z tejto svojej indiferentnosti, aby sa pre niečo rozhodla. Ani Boží zákonodarca by ju nedokázal zaviazať, nenájde v nej totiž nič, na čo by sa dalo apelovať. Ak by sme boli subjektami radikálne slobodnými, morálka by pre nás nebola možná.

Radikálne slobodný subjekt sa stane v Kantovej etike autonómnym subjektom. Takto chcel Kant zachovať morálny zákon aj bez Božieho zákonodarcu. Morálny zákon má dať hranice utilitaristickému subjektu, aby vôľa zostala slobodná. Zdalo by sa, že sa Kantovi podarilo zladiť morálku s utilitaristickým subjektom. Koncepcia autonómneho subjektu však naráža na nemalé ťažkosti. Ťažko sa napr. chápe vzťah *Wille* (vôľa) a *Willkür* (svojevôľa). *Wille* ja autonómna vôľa, ktorá sa podriaďuje zákonu rozumu. *Willkür* predstavuje *liberum arbitrium*, slobodu voľby, ktorá zostáva indiferentná a môže rozhodnúť, či uposlúchne skôr morálny zákon alebo inklinácie empirickej prirodzenosti. Pre ich odlišný charakter *Wille* a *Willkür* nemôžu byť identické. Ale nedajú sa ani odlíšiť: *Willkür* totiž nemôže mať sídlo v empirickom subjekte, ktorý podlieha prirodzenému determinizmu; nemôže mať však sídlo ani v transcendentálnom subjekte, pretože tým by sa *Wille* stala zbytočnou, keďže už *Willkür* sama by sa mohla zaviazať k zákonu rozumu.

Ďalej sa vynára aj otázka, či je autonómny subjekt kompatibilný s utilitaristickým subjektom. Napriek Kantovým očakávaniam musíme konštatovať, že nakoniec autonómny subjekt pred subjektom utilitaristickým kapituluje. Nadvláda autonómneho subjektu by bola možná iba v prípade, že by sám mal nejaké ciele. Pretože sa však jedná o rozum autonómneho subjektu, ktorý zostáva čisto formálnym, takého vlastné ciele autonómny subjekt nemá. Ciele určuje nakoniec utilitaristický subjekt, čo znamená kapituláciu autonómneho subjektu. Morálny zákon môže stavať osobným cieľom len hranice, obmedzenia, ale tieto ciele nemení. Chápanie šťastia zostane pre každého subjektívne. Má však zmysel dodržiavať tieto obmedzenia len z čistej lásky k povinnosti? Utilitaristický subjekt nemá dôvod, aby kategorický imperatív uposlúchol.

Výsledok doteraz prevedenej konfrontácie medzi modernými modelmi etiky je zarážajúci: konajúci subjekt, či už ide o ten utilitaristický či radikálne slobodný, alebo ide o kombináciu oboch, sa nedá zosúladiť s morálkou. Preto je na mieste otázka: ako sa to mohlo stať? Odpoveď nachádzame v nesprávnom začiatku. Uvedené etické modely začali ponukou svojej koncepcie praktického subjektu, a až potom naň chceli aplikovať nejakú morálku. Kazuistika predpokladá radikálne slobodný subjekt, ktorý potom treba zaviazať Božím zákonom. Podobne utilitaristický subjekt bolo potrebné následne presvedčiť, že morálka je preň užitočná. Žiadna z týchto koncepcií nepripúšťa, že by v konajúcom subjekte mohla existovať vôľa, ktorá by vlastnila prirodzenú inklináciu k nejakému normatívnemu cieľu, k dobru, ktoré presahuje človeka.



### 2.6.3. *Impostácia etiky dobrého života*

Po vzájomnej konfrontácii jednotlivých etických modelov sa zdá najvyhovujúcejšou práve impostácia etiky dobrého života. Táto impostácia chápe morálku nie ako niečo vonkajšie, ale ako vnútorný poriadok túžob a slobodných skutkov. Morálny poriadok stavia pred človeka cnostné ciele. Konajúci subjekt je disponibilný pre morálku, pretože jeho sloboda nie je indiferentná, ale prirodzene orientovaná, ťahaná k dobru. Ak by človek nesledoval svoj pravý cieľ, protirečil by tým svojej prirodzenosti. Táto možnosť mu samozrejme zostáva, pretože vlastní slobodu voľby. Ale *liberum arbitrium* nie je celá sloboda. Podstata slobody spočíva v možnosti dosiahnutia dokonalého dobra. Vďaka rozumu a vôli je človek schopný dosiahnuť aj svoj posledný cieľ, život s Bohom. Spoločná ľudská prirodzenosť je aj základom pre naozajstnú ľudskú spoluprácu. Dobro druhého nie je pre subjekt ničím cudzím, práve naopak, v spoločnom dobre človek nájde aj svoje dobro. Hlavnou témou morálky teda budú otázky: aký život je naozaj dobrý, ako sa môžeme stať lepšími a ako viesť lepší život tak jednotlivo ako aj spoločne?

Impostácia etiky dobrého života sa ukazuje ako najsilnejšia, lebo si všíma aj tie aspekty morálnej skúsenosti, ktoré zostali v iných modeloch nepovšimnuté. Predchádzajúce modely nepovažujú subjekt za skutočného autora konania, nepozerajú na konanie z hľadiska prvej ale tretej osoby: t. j. z hľadiska zákonodarcu, nestranného pozorovateľa a sudcu. Subjekt prestáva byť autorom svojho konania, ak by nebol slobodný, čiže ak by jeho konanie bolo len výsledkom účinných príčin (Hume). Ale ani samotná možnosť rozhodnúť sa pre nejaké konanie ešte nestačí, aby bol subjekt jeho skutočným autorom. Subjekt v kazuistickej morálke a v Kantovej etike sa síce môže rozhodnúť, či bude dodržiavať zákon alebo nie; utilitaristický subjekt tiež môže zvážiť, aké pravidlá spolupráce prijme, a či ich bude dodržiavať, alebo aký čin bude maximalizovať úžitok; ale v žiadnom zo spomenutých prípadov subjekt nie je celý zapojený do rozhodnutia tak, že by išlo o jeho bytie. Prostredníctvom konania človek nielen uspokojuje svoje potreby, vytvára vzťahy, produkuje výsledky, ale hlavne vyjadruje alebo zrádza seba samého, autodeterminuje sa. Preto v perspektíve prvej osoby sa človek pozerá na život ako na celok, a z tohto hľadiska zvažuje, čo má robiť. Preto je posledný cieľ, alebo úmysel v morálke tak dôležitý. Morálna filozofia by podľa I. Murdocha mala čerpať aj z literatúry, ktorá sa práve zameriava na vnútorný život človeka, na jeho hľadanie zmyslu, túžby, neistoty, ťažké rozhodovania. Človek nielen aplikuje všeobecný zákon na jednotlivé prípady, ale snaží sa viesť niekam celý svoj život.

Ľudské skutky, ak sa na ne pozeráme z pohľadu ich autora, sa nezdajú ako izolované atómy, naopak vnímame ich začlenené do osobných dejín. Človek objavuje, že v jeho živote nebolo všetko dobré, že sa môže aj mýliť, ísť proti sebe. Okrem cností objavuje v sebe aj neresti. V živote človeka je skrytá istá pravda, poriadok, ktorý sa však dá narušiť. V každom prípade jeho život získava jednotnú podobu osobných dejín. Do týchto dejín vstupujú všetky slobodné činy, nielen tie, ktoré podľa moderných etík súvisia s morálkou, s povinnosťami a právami voči druhým. V impostácii etiky dobrého života téma osobného života, ktorú moderné etiky vytlačili nabok v prospech verejnej etiky, zaberá centrálnu miesto.

Etika dobrého života je pozorná aj voči poslednému cieľu života. Pýta sa na jeho pravý zmysel, v čom spočíva šťastie. Hľadá to, čo je skutočne dôležité, aby sa ľudský život realizoval v plnosti. Určite nie je etikou egoistickou, pretože vidí ľudské naplnenie v cnostnom živote. Podľa tejto etiky, kto koná, produkuje aj dobrý stav vecí, ale musí ho zvažovať na základe cností; spolupracuje, ale riadi sa pritom cnosťami; plní si povinnosti a rešpektuje práva určené cnosťami. V etike dobrého života sú nevyhnutné aj normy, ale nachádzajú svoju opodstatnenosť v tom, že ich plnenie môže napomôcť cnostnému životu. Človek však môže aj minúť cieľ, miesto toho, aby sa stal cnostným, môže prepadnúť neresti, jeho život sa môže stať biedny a nešťastný. Etika dobrého života sa preto musí konfrontovať aj s ľudskou krehkosťou, s morálnym zlom a vinou. Púšťa sa do týchto problémov, ktoré ostatné etické modely z dôvodu ich impostácie zanedbávajú.

Aby človek dokázal múdro riadiť svoj život, musí uvažovať. Morálne uvažovanie však nie je právneho alebo ekonomického typu, nedá sa zredukovať na presnú aplikáciu noriem, alebo na šikovný výpočet výhod a nevýhod. V etike dobrého života sa morálne uvažovanie podobá skôr uvažovaniu umelca, ktorý vie múdro veci zložiť, skomponovať. Subjekt musí byť pozorný na danú situáciu, emotívne vnímať okolnosti, pripomenúť si minulosť a myslieť na budúcnosť, aby tak mohol vymyslieť spôsob konania, ktorý by bol v danej situácii najsprávnejší.

Dobrý život je ťažkou úlohou, ktorú by praktický subjekt nezvládol bez primeranej prípravy. Etika dobrého života preto pokladá za absolútne nevyhnutné zaoberať sa formáciou svedomia, morálnym vývinom a spôsobom nadobúdania cností. Aj tu musíme konštatovať, že iné etické modely považujú človeka za viac menej dohotoveného. Ani utilitaristický ani radikálne slobodný subjekt nepotrebuje nejaký veľký rast. Etika dobrého života tiež vie, že dobrému životu sa človek môže naučiť len v spoločenstve s druhými, preto si stavia za úlohu študovať aj dnešnú spoločnosť a jej vplyv na morálny rast jednotlivcov.

Z doterajšej konfrontácie etických modelov sa teda zdá najlepšou impostácia etiky dobrého života, pretože najviac zodpovedá bežnej morálnej skúsenosti. Ak odmietame impostácie iných etických modelov, to ešte neznamená, že by sme ich odmietli blokovo a nič z nich neprijali. Ako sme videli, etika dobrého života je schopná integrovať z iných etických modelov všetky prvky, ktoré patria k morálnej skúsenosti. Preto môže spokojne zohľadniť okrem pohľadu prvej osoby aj pohľad druhej (Levinas) alebo tretej osoby, bude si všímať vzájomnú spoluprácu, morálny zákon, Božie prikázania, dobrý stav vecí, citový život, poriadok rozumu atď. Etiku ako náuku o dobrom živote načrtli Aristoteles a Tomáš, to však neznamená, že ak prijímame ich základnú impostáciu, prijímame s ňou všetko, čo povedali k etike. Pri predstavovaní Tomášovej etiky sme už naznačili niekoľko problematických bodov, ku ktorým sa bude potrebné vrátiť.

### 3. PRAKTICKÉ SPROSTREDKOVANIE VEDOMIA

Po dlhej konfrontácii etických modelov pristúpime teraz k budovaniu niektorých základných pilierov etickej stavby. Medzi ne určite patria témy: morálny zákon, svedomie, cnosti. Ešte predtým ako pristúpime k týmto základným témam považujeme za vhodné zaoberať sa témou praktického sprostredkovania vedomia. O čo v nej vlastne ide? Ak hovoríme o vedomí, myslíme tým na prítomnosť subjektu seba samému, na syntetickú identitu človeka, ktorá sa formuje práve v morálnom konaní. Prečo hovoríme o vedomí, to si objasníme neskôr. Nateraz je dôležité si uvedomiť, že identita človeka sa buduje postupne, nie je mu daná dopredu ako niečo hotové. V tejto kapitole nám pôjde práve o objasnenie tejto dejinnej cesty človeka k seba samému. Morálna teória by zostala čisto intelektualistickou, keby hľadala morálny ideál bez prihliadania na konkrétne historické a praktické formy ľudských vzťahov, v ktorých sa tento ideál tvorí. Výraz „praktické sprostredkovanie vedomia“ chce teda povedať, že subjekt môže prísť k svojej identite len prostredníctvom praxe, konania; musí prejsť cestou svojich osobných dejín. Človek je od začiatku prítomný sám seba vďaka formám jeho praktickej skúsenosti. Takého tvrdenie koriguje rozšírený intelektualistický predsudok, podľa ktorého je prítomnosť subjektu seba samému myslená ako niečo a priori, ako figúra, ktorá nie je historicky sprostredkovaná. Tento predsudok má dlhé dejiny, nachádzame ho tak v naturalistickej perspektíve staroveku ako aj v novovekej perspektíve subjektu.

#### 3.1. Dve odlišné perspektívy

##### 3.1.1. Naturalistická perspektíva

V naturalistickej perspektíve sa skrýva predstava celého sveta ako nejakej faktickej danosti, ktorú má ľudská myseľ jednoducho zaregistrovať bez toho, aby sa nechala ovplyvniť vlastnými duševnými stavmi, citmi, vášňami. K objektívnej pravde všetkých vecí sa podľa tejto perspektívy dá prísť aj bez prihliadania na subjekt a jeho slobodné rozhodnutia. Ľudské dielo stojí voči prírode (*natura, physis*) v antitetickom vzťahu ako artefakt, t. j. ako niečo umelo vytvorené. Takáto predstava celej skutočnosti vedie k predstave človeka ako nejakej „veci“ medzi ostatnými vecami. Človek má svoju „prirodzenosť“, ktorá sa dá zdefinovať aj bez ohľadu na jeho neisté subjektívne pocity a skutočné správanie. V takto objektívne poznanej ľudskej prirodzenosti by sa mala dať nájsť aj prirodzená norma (*lex naturalis*) ľudského konania. Eтика by sa mala dať pekne vydedukovať z metafyziky, či antropológie. Úlohou svedomia potom bude len aplikovať na jednotlivé činy univerzálny zákon vychádzajúci z ľudskej prirodzenosti.

Ľudská prirodzenosť sa v tejto perspektíve definuje zospodu: na základe najbližšieho druhu a špecifickej odlišnosti. Špecifikum u človeka predstavujú jeho najvyššie duchovné mohúcnosti: rozum a vôľa. Človek je rozumný živočích, hovorí známa Aristotelova definícia. Vôľa je rozumový apetít, t. j. inklinácia konať podľa rozumu. Rozum ako základný princíp konania stojí v protiklade k vášňam, pretože len rozum po-

zná univerzálny poriadok, kým vášne smerujú iba k čiastočným dobrám, ktoré môžu byť často egoistického charakteru.

V doterajších úvahách sme aj my častejšie spomenuli pojem ľudskej prirodzenosti. Ak kritizujeme naturalistické chápanie ľudskej prirodzenosti, to ešte neznamená, že tento pojem nemá opodstatnenie. Preto si ho bližšie objasníme, hlavne z hľadiska miesta, ktoré zastáva v etike. Etika sa zaoberá dobrým životom a dobrý život je taký, ktorý zodpovedá ľudskej prirodzenosti. Prirodzenosť vecí však nie je sama osebe zjavná. Poznávame ju na základe úkonov, ktoré sa z nej rodia. Cesta k poznaniu prirodzenosti teda prechádza cez analýzu úkonov vlastných danému súcnu. Konanie nám odhaľuje prirodzenosť, lebo ako hovorí klasická formulácia: *agere sequitur esse*.<sup>1</sup> Na základe prirodzených procesov môžeme zistiť, čo je pre dané súcno prirodzené, normálne, čo sa uskutočňuje všeobecne a pravidelne. To však neplatí v prípade človeka. Človek neprichádza k vlastnému dobru na základe presne determinovaných prirodzených procesov. Človek ako duchovná bytosť je otvorený voči mnohým veciam, môže mať rozličné koncepcie dobra. Práve preto, u človeka „normálny prípad“ alebo to, čo sa uskutočňuje pravidelne, nie je absolútnym kritériom pre určenie vlastného, dobrého, prirodzeného. Naopak, len poznanie samotného dobra nám môže povedať, čo je vlastné a normálne pre človeka; v čom teda pozostáva dokonalosť primeraná ľudskej prirodzenosti.

Práve preto jestvuje etika. Etika nie je filozofia prírody ani prírodná veda. Normy správania u človeka sa nedajú vydedukovať z nejakej dopredu poznanej prirodzenosti. Akokoľvek sa to môže zdať paradoxné, ale najprv musíme poznať, „čo je dobré pre človeka“, aby sme vedeli povedať, čo je „ľudská prirodzenosť“, a aby sme ju primerane interpretovali. V etike nie je teda poznanie ľudskej prirodzenosti východiskovým bodom, ale skôr jedným z jej dôsledkov. S týmto by súhlasil aj Tomáš, ktorý tvrdí, že etika sa nezaobera už existujúcim poriadkom, ktorý človek konštatuje v poznaní, ale poriadkom, ktorý rozum produkuje v úkonoch vôle. Tento poriadok je poriadkom cností. Ak sa teda hovorí v etike o prirodzenom poriadku, myslí sa tým na skutočnosť, že človek vlastní isté prirodzené inklinácie, ale k ich naplneniu sa dá prísť len prostredníctvom slobodnej vôle. Poukazovanie na prirodzenosť preto nechce určiť, čo je dobré pre človeka, toto poukazovanie má inú funkciu: je argumentom proti etickému relativizmu a vonkajškovosti. Inými slovami, prirodzenosť označuje, že človek vlastní pravdu svojho bytia, ktorú môže zradiť, a že existujú isté etické parametre, ktoré nie sú uložené človeku len zvonku, či už zo strany pozitívneho alebo Božieho zákona, tieto parametre človek nachádza vnútri. Aby sme poznali, čo tieto parametre obsahujú, nemôžeme sa už utiekať k ľudskej prirodzenosti, ale potrebujeme robiť hermeneutiku ľudského konania.

Spomenuli sme, že v naturalistickej perspektíve sa konanie posudzuje z hľadiska jeho vzťahu k rozumu.<sup>2</sup> Dôvodom príliš silného zdôrazňovania rozumu môže byť aj

---

1 Táto formulácia sa často používa práve v naturalistickom zmysle, akoby som mal najprv poznať *esse* a z neho vydedukovať aké má byť *agere*. My tvrdíme opak, z *agere* spoznáme *esse*.

2 V tomto bode sa ani Tomáš nedokázal úplne oslobodiť od istého naturalizmu.

prirodená obrana človeka pred prípadnými sklamaniami. Rozum so svojou vedou by mal človeka ochrániť pred každou ilúziou. Rozum chápaný objektivisticky však produkuje len vedu bez svedomia, nezapája slobodu ani city, chce poznať dobro a zlo, a pritom sa vyhnúť ťažkej úlohe veriť a chcieť. V konaní však nejde len o rozumnosť, ale predovšetkým o syntetickú identitu subjektu, ku ktorej sa človek dopracuje len prostredníctvom svojich dejín, ak uverí prvému príslubu života a rozhodne sa za ním vydať.

Tzv. „antropológia mohúcností“, v ktorej je subjekt vnímaný ako už niečo dohotovené, si hneď všíma pluralitu mohúcností, na základe ktorých analyzuje konanie a stratí zo zreteľa, že v ňom ide o vlastnú identitu človeka. Rozum pri posudzovaní dobra by sa mal čo najviac oslobodiť od vášní, citov a duševných stavov. Nevšímať si svoje duševné stavy, ale znamená nezohľadniť vedomie. Nie je náhoda, že staroveká a stredoveká filozofia nepoznala termín, ktorý by vyjadroval to, čo sa v novoveku myslí pod pojmom vedomie (*coscientia*), čiže bezprostrednú prítomnosť seba (subjekt stojí sám pred sebou). Vášne, čiže emotívna stránka morálnej skúsenosti majú neodmysliteľné miesto vo formovaní vedomia, tak v zmysle morálneho vedomia (svedomia) ako aj v zmysle subjektivity subjektu (prítomnosť seba). Prostredníctvom emócií sa subjektu otvára príslub, sľubná budúcnosť, predstava vlastnej identity, čiže dobro, ktoré umožňuje chcenie a konanie. V naturalistickej perspektíve však vnímanie dobra ako cieľa činnosti je čistou záležitosťou rozumu. Čo tu chýba, je práve vedomie, čiže to, čo je v človeku najpodstatnejšie a súčasne najťažšie zachytiteľné, jeho ja, prítomnosť seba samému. Vedomie určite nie je len „poznanie“ seba. Je skôr tajomnou vlastnosťou, pre ktorú si človek hovorí „ja“. „Ja“ je prítomné v každom čine, v každom vzťahu, v poznaní i konaní.

### **3.1.2. Novoveká antropológia subjektu**

Vedomie je nielen niečo oveľa pôvodnejšie ako poznanie seba, ale aj niečo bohatšie a komplexnejšie ako akékoľvek sebaopoznanie. Vedomie je základom každého poznania i konania; nie je prirodzenosťou, v zmysle, že nie je určené dopredu, pred praktickou skúsenosťou subjektu. Ale vedomie zostáva aj dlžníkom voči prirodzenosti,<sup>3</sup> pretože predpokladá komplex spontánnych inklinácií, ktoré umožňujú človeku prvé skutky, ktoré môžeme označiť ako „infantilne“. Vedomie okrem toho zostáva dlžníkom aj vo vzťahu k dejinám, t. j. realizuje sa iba prostredníctvom prvých foriem konkrétneho konania. Tieto formy konania sú nevyhnutne poznačené kvalitou jazyka, kultúry, prítomnosťou osôb a udalostí, ktoré umožňujú dieťaťu „chcieť“, a teda uskutočniť svoju prvú praktickú identifikáciu.

Vedomie človeka nie je raz navždy zadefinovanou a uzavretou skutočnosťou. Hneď od začiatku je sprostredkované skutkami, cez ktoré sa subjekt hľadá i nachádza. Subjekt sa nájde, dôjde k svojej prvej identifikácii, k vedomiu seba prostredníctvom vďačnej skúsenosti prijatia zo strany rodičov. Táto prvá identifikácia tvorí základ

---

3 Sartrov výrok „existencia predchádza esenciu“ preto nemôže platiť u človeka v absolútnom slova zmysle.



pre ďalšiu, dôležitejšiu identifikáciu, ktorú by sme mohli nazvať morálnou, dokonca náboženskou, ale každopádne slobodnou.

Program novovekej filozofie, ktorý chce vychádzať z vedomia a nie z naturalisticky chápanej skutočnosti je určite správny. V konkrétnych prevedeniach však pozná mnohé omyly, ktoré musia byť podrobené kritike. Novoveká perspektíva sa v protiklade k naturalistickej nazýva aj perspektívou antropocentrickou, pretože sa nezameriava na prírodu (*natura*), ale na subjekt. Rizikom tohto myslenia je, že sa stane subjektivismom, ktorý neprijíma žiadnu objektívnu pravdu, ani objektívny (alebo morálny) poriadok sveta. Podrobiť kritike by bolo treba predovšetkým postulát metodického pochybovania, podľa ktorého by subjekt mal prísť k svojej pravej identite prostredníctvom pochybovania o celej sociálnej a kultúrnej formácii, ktorú predtým prijal. Cez takéto pochybovanie sa však vytratí aj samo vedomie, pretože sa stane prázdny a nevysloviteľným obalom, oddeleným od všetkého toho, čo osoba prežíva a koná. Pretože všetko to, čo osoba prežíva a robí, je poznačené formami konkrétneho života, teda jazykom, obyčajami, tradíciou a vôbec kultúrou vo všeobecnosti.

Podrobiť kritike by sa mal aj ďalší tzv. osvietenecký predpoklad, ktorý je úzko spätý s predchádzajúcim. Vedomie sa podľa neho môže oslobodiť od všetkých sociálnych predsudkov iba vtedy, ak odmietne všetko, čo sa mu nejaví ako jasne evidentné. S Descartesom by sme povedali, že sa treba držať len „jasných a odlišných ideí“ (*clara et distincta*). V skutočnosti však človek nevlastní žiadnu jasnú a odlišnú ideu, takú, ktorá by sa vnútila vedomiu, aj keby sa rozhodol pochybovať o jej pravde. K pravde sa dá dostať len keď v ňu človek uverí a žije podľa nej, nie keď ju hneď na začiatku podrobí skúške. Podľa osvieteneckého predsudku by sa malo dať prísť k poznaniu bez slobody. Dosahovanie tohto ideálu poznania sa zverilo vede (*scientia*), ktorá sa úplne odcudzila múdrosti (*sapientia*). Novoveké etické teórie sa mali podobať Newtonovskej vede, mali vychádzať z jednoduchých princípov, aby tak boli každému prístupné a zrejmé.

Ani novoveké myslenie teda nedokázalo dostatočne skĺbiť subjektívne vedomie s jeho objektívnym, historickým sprostredkovaním. To má dopad aj na morálku, ktorá sa stáva stále viac odtrhnutou od konkrétneho života, nesie so sebou silnú idealistickú črtu. Kým v scholastickej tradícii formálne idealistický charakter prirodzeného zákona bol kompenzovaný materiálnou závislosťou jeho obsahu od obyčajov, ktoré boli všeobecne prijímané a stáli v pozadí teoretických spracovaní. Dnes však ohľadom noriem správania už nemožno počítať so všeobecným konsenzom, preto idealistický charakter normy vedie nevyhnutne k formalizmu. Takýmto formalizmom je poznačené aj dnes veľmi obľúbené odvolávanie sa na hodnoty a ľudské práva. Pod hodnotami sa skrývajú ideálne princípy, ktoré sú zadefinované bez prihliadnutia na konkrétnu historickú skutočnosť; nedá sa o nich ani argumentovať, pretože sú predmetom čistej intuície.

### 3.2. Ťažká syntéza dejinnosti a pravdy

Kým v naturalistickej perspektíve sa pozeralo na konanie skôr z objektívneho hľadiska, bez veľkého dôrazu na vedomie a syntetickú identitu subjektu, v novovekej

antropológii sa pod vedomím predstavovalo niečo, čo vlastní človek apriori; vedomie nepotrebuje konanie, čiže nepotrebuje byť historicky sprostredkované. Našou hlavnou tézou je, že vedomie nie je raz navždy dohotovené, ale sa dotvára prostredníctvom konania, je prakticky a dejinne sprostredkované. Táto téza však naráža na vážny problém: ako zosúladiť dejinnosť a pravdu? Zdá sa, že uznanie dejinnosti vedomia, a tým aj svedomia skompromituje možnosť, aby mohlo mať charakter kategorického imperatívu. Nájst syntézu medzi dejinami a pravdou tvorí jednu z najťažších úloh filozofického uvažovania.

### 3.2.1. Sigmund Freud

Problémom utvárania vedomia chápaného ako syntetická identita subjektu sa zaujímajú aj empirické vedy ako psychológia a sociológia. Základom psychoanalytickej teórie, ktorú Freud (1856 – 1939) vyvinul je kladený dôraz na nevedomé aspekty osobnosti. Na rozdiel od vtedajšej psychológie, ktorá sa sústreďovala na vedomé stavy, Freud považoval za najdôležitejšie systematické skúmanie nevedomia. Podobne ako väčšia časť ľadovca leží pod vodnou hladinou, tak aj väčšia časť ľudskej osobnosti leží pod úrovňou vedomia. Vo Freudovej topografii psychiky sú tri úrovne: nevedomie, predvedomie a vedomie. Nevedomie obsahuje všetky aspekty našej osobnosti, ktoré si neuvedomujeme. Obsahy predvedomia ešte síce nie sú na úrovni vedomia, ale sú mu pomerne ľahko prístupné; mnohé nápady a myšlienky si uvedomíme, keď sa na ne sústredíme alebo sa ich snažíme vyvolať, pričom nie sú stále prítomné na úrovni vedomia. Až tretia úroveň zodpovedá vedomiu, ktoré obsahuje všetko, čo si bezprostredne uvedomujeme. S Freudovým objavom nevedomia definitívne padla descartovská predstava ľudského subjektu ako čistého vedomia s jasnými obsahmi.

V knihe *Ego a id* prezentoval druhý, odlišný pohľad na osobnosť; rozvinul štrukturálny model osobnosti, ktorá pozostáva z *id*, *ega* a *superega*. *Id* (ono) je najprimárnejšou zložkou osobnosti, s ktorou dieťa prichádza na svet. *Ego* (ja) sa začína vyvíjať krátko po narodení, len čo dieťa začne komunikovať s prostredím. *Superego* (nadja) je morálnou stránkou človeka a rozvíja sa postupne, ako rodičia alebo iní dospelí vstúpajú dieťaťu spoločenské hodnoty a normy. *Id* môžeme považovať za nevedomú časť osobnosti, kým *ego* a *superego* majú nevedomé, predvedomé, ale aj vedomé aspekty. *Id* nerozozná „správne“ od „nesprávneho“, nepozná možnosti a obmedzenia reálneho sveta, nemá nijaké zábrany. Jednoducho, vyhľadáva uspokojenie a riadi sa iba princípom slasti. Freudov pojem *id* skutočne vystihuje dieťa tesne po narodení. Časom sa však osobnosť komplikuje, vzniká *ego* a *superego*, osobnosť sa rozvíja a formuje vďaka interakcii vrodenej povahy jednotlivca a jeho skúseností so sociálnym a fyzickým svetom.

*Id* je sídlom ľudských pudov, inštinktov. Ľudia majú vrodené pudy života (*Eros*) a pud smrti. Pudy života podporujú a podnecujú prežitie jedinca a druhu. Aspekty pudov života sú hlad, smäd a sexuálny pud. Pudy majú energiu; psychická energia pudov je hnacou silou ľudskej aktivity. Energia pudov života sa nazýva *libido*. Termín *libido* sa často používa ako synonymum pre sexuálnu energiu, keďže Freud sa venoval najmä tomuto aspektu pudov života. Pud smrti sa prejavuje buď priamo, ako v prí-

pade samovraždy, alebo nepriamo, keď sa ľudia, napríklad automobiloví pretekári, žoldnieri a iní odvážlivci venujú činnostiam s veľkou mierou rizika. Vo všeobecnosti však platí, že pudy života bránia priamemu splneniu túžby po smrti.

Energia, ktorá poháňa osobnosť, pochádza z pudov. Táto energia však nie je neobmedzená. Ako sme už uviedli, sídlom pudov je *id*. A práve *id* dodáva energiu ostatným zložkám osobnosti – *egu* a *superegu*. Freud videl ľudskú osobnosť ako energetický systém: osobnosť vlastne zodpovedá danému rozloženiu energie medzi *id*, *egom* a *superegom*. Uvedené rozloženie sa však ustavične mení, a preto je veľmi ťažké presne predvídať ľudské správanie. Napríklad niekedy nás väčšmi poháňajú pudy, inokedy sa riadime „princípom reality“, pretože prevláda *ego* a niekedy zasa silnejšie počítujeme morálne záväzky, lebo na nás vplýva *superego*.

Podľa freudovskej teórie osobnosť spočiatku pozostáva iba z *id*. Novorodenci hľadajú len slasť, nepoznajú realitu a neuvažujú o nej. Čoskoro sa s ňou však stretnú, napríklad nedostanú najesť zakaždým, keď pocítia hlad, čo v nich vyvolá nepríjemné pocity a frustráciu. Z interakcie dieťaťa s fyzickým a sociálnym prostredím vzíde nový rozmer osobnosti. Subjektívne fungovanie čoraz častejšie dopĺňa tzv. skúška reality, rozlišovanie vonkajšieho a vnútorného sveta. *Ego* sa rozvíja práve vďaka interakcii s realitou. Kým *id* je výhradne subjektívne, *ego* predstavuje tú stránku osobnosti, ktorá má sklon k objektívnosti, to znamená, že sa snaží rozlišovať medzi túžbou a realitou. *Ego* sa riadi princípom reality, neberie do úvahy len impulzy, želania, túžby, ale hľadáaj to, ako ich možno reálne uspokojiť. *Ego* funguje ako riadiace centrum osobnosti a podľa vonkajších alebo vnútorných okolností buď uvoľňuje, alebo brzdí prejavy základných pudov.

Osobitnú inštanciou *ega*, ktorá sa týka morálnych hodnôt, nazýva Freud superegom. *Superego* vzniká ako výsledok oidipovského komplexu; predstavuje rodičovské a spoločenské hodnoty, inkorporované do každého jednotlivca a tvorí tretiu zložku osobnosti. Vplyv *superega* najvýraznejšie vnímame ako istý druh súdneho systému, ktorý Freud nazval svedomím. Svedomie je prísny a nekompromisný vnútorný sudca našich myšlienok, úmyslov a činov. *Superego* sa usiluje o dokonalosť a zriedka sa uspokojí s niečím, čo dokonalé nie je. V tomto ohľade je nerealistické ako *id*. Predsa však jeho prítomnosť v človeku je niečím potrebným. Psychopatické osobnosti, u ktorých *superego* nie je dostatočne vyvinuté sa správajú impulzívne, zaujíma ich iba sebauspokojenie, na následky nemyslia, necítia takmer žiadnu vinu, aj keď niekomu ubližia. Freud sa však touto pozitívnou funkciou *superega*, ktorá pomáha *egu* riešiť konfliktnú situáciu medzi *id* a realitou, venuje len okrajovo. Dôvodom môže byť aj jeho upriamenie na neurózy (nie na psychózy), pri ktorých je *ego* v základe už vyformované.

Freud kládol dôraz na konflikt medzi našou vrodenu túžbou po slasti (pričom slasť znamená uvoľnenie sexuálnej a agresívnej energie) a existenciou civilizovaných spoločností. Človek je vo svojej prirodzenosti „divé zviera“, ktoré chce druhých využívať, aby dosiahol uspokojenie svojich pudov a nechce sa dať „skrotiť“ socializačným procesom. Primárnym výsledkom socializácie človeka, ak tento proces nabehne, je vina. Vina je vnútorná autorita (funkcia *superega*) stojaca na mieste vonkajšej autority, ktorej je priamym dôsledkom. Jednoducho povedané: ak konáme na základe impul-

zívnych túžob, zisťujeme, že nás čaká trest a odoprenie lásky. To vedie k odmietaniu inštinktívnych túžob a k strachu z prirodzených sklonov. *Superego* preberá funkciu dozorca nad našim správaním. Ak spoločnosť kladie na jednotlivcov príliš veľké požiadavky, stúpne hladina frustrácie a pudy môžu náhle vyraziť na povrch a vyústiť do protispoločenského správania. Existuje aj ďalšia možnosť, keď sa naša pudová energia nemá kde vybiť, môže to mať za následok neurotické stavy: strata sebaúcty, stavy úzkosti, depresie, závislosti. Pokiaľ je civilizácia schopná poskytnúť ľuďom spoločensky prijateľné spôsoby uvoľnenia libida, mnohé problémy sa síce nevyriešia, ale sa zmiernia. Pudová energia sa dá totiž presunúť (*sublimácia*) do inej, náhradnej aktivity, ktorá je spoločensky prijateľná. Spoločenský pokrok je možný práve vďaka *sublimácii*; pudová energia sa využíva pri písaní kníh, maľovaní obrazov, budovaní mostov, pri vedeckých výskumoch, riešení matematických rovníc atď.

K Freudovmu vysvetleniu ľudskej osobnosti by sme mohli vzniesť viacero námetok alebo skôr otázok: pudy sú naozaj len čistou energiou, ich smer je už dopredu, pred stretnutím sa s realitou, naturalisticky zadaný? Realita, stretnutie s druhými znamená pre pudy len obmedzovanie? Norma neupresňuje dobro, ktoré svedomie hľadá, ale len potláča pudy? Alebo je pravda, že tzv. pudy, čiže emotívna stránka človeka je už nositeľom zmyslu, ktorý však potrebuje byť interpretovaný a upresnený. Stretnutie s druhými potom nebude vnímané len ako obmedzovanie pudu, ale ako nevyhnutná podmienka, aby subjekt mohol nájsť seba samého. Freudovo terapeutické riešenie moderného nervozizmu spočíva v znížení normatívnych požiadaviek (*superego*). Freud v záujme psychického zdravia kritizuje celú spoločnosť. Ak sa však psychické zdravie povýši na jediné kritérium pre morálne normy, starostlivosť o človeka prinesie so sebou anestéziu, umŕtvenie všetkých ľudských vzťahov. Hlavným predmetom tejto starostlivosti sa stanú pocity viny, akoby ich bolo treba všetky odstrániť. Práve prostredníctvom pocitu viny sa však buduje svedomie človeka.

### **3.2.2. K. G. Jung**

Uviedli sme, že Freuda zaujímali predovšetkým neurózy, nie psychózy. Hlavný zdroj neuróz videl v spoločnosti, ktorá kladie na jedinca prehnané požiadavky. V dnešnej permissívnej spoločnosti bez otcov, v ktorej je všetko dovolené, však problém psychóz vystupuje s väčšou naliehavosťou. Psychózy, t. j. poruchy osobnosti spôsobené problémami s identifikáciou sa nachádzajú v prácach K. G. Junga. Jeho záujem sa sústreďuje okolo procesov identifikácie (individuácie), ktoré sa v súčasnej spoločnosti značne skomplikovali. Negatívna stránka súčasnej spoločnosti nespočíva podľa neho v prísnosti morálnych požiadaviek vzhľadom na pudovú stránku subjektu, ale v slabých symbolických ponukách sociálneho kontextu, na základe ktorých by sa mohli pudy integrovať na úrovni vedomia subjektu. Nevedomie pre Junga nepredstavuje neformné jazero energie, ktorá sa potrebuje uplatniť; je to skôr pudový zdroj, ktorý má svoju štruktúru, ktorú človek hneď nepozná. Aby sa uskutočnil proces individuácie, vedomie sa musí k týmto formám dostať. Tieto formy sa nachádzajú v archetypoch, o ktorých svedčia sny, antické symbolické tradície, hlavne mýty a náboženské tradície vôbec, zvlášť tie východné. Uprednostňovanie antických a orientálnych tradícií je

potrebné interpretovať vo svetle symbolickej úbohosti novovekej racionalistickej západnej kultúry poznačenej pozitivistickou a vedeckou mentalitou.

V tomto opise situácie, v ktorej sa nachádza súčasný človek, treba priznať mnohé aspekty pravdy. Netreba však zabúdať, že aj za Jungovými výskumami stojí lekársky záujem. V strede pozornosti je znova psychické zdravie. Morálka však nechce pomôcť človeku, aby sa vyhol každej bolesti. Bolesť nie je najväčším zlom pre človeka, najväčším zlom je skôr strata zmyslu a nádeje u človeka, ktorý trpí. Nietzsche reagoval veľmi rýchlo na zvýšený terapeutický záujem modernej spoločnosti poznámkou, že prekliatím nie je utrpenie, ktoré tlačí na človeka, ale ak človek nemá prečo trpieť a ešte skôr, ak nemá prečo žiť. Z tohto pohľadu treba interpretovať aj Jungovo pozitívne hodnotenie náboženstva. Náboženstvo sa tu stáva účinným prostriedkom proti úzkosti. Ale náboženstvo, ktoré človek prijíma len na dosiahnutie zdravia, prestáva byť náboženstvom. Náboženstvo nechce „služiť“ zdraviu človeka, naopak, vyzýva človeka k „službe“; iba ak sa človek vloží to tejto služby, môže nájsť svoju slobodu.

### **3.2.3. E. H. Erikson, J. Piaget, L. Kohlberg**

V rámci psychológie by sme mohli spomenúť ešte ďalších významných autorov, ktorý sa zaoberali štúdiom cesty, ktorou človek musí prejsť, aby sa dopracoval k svojej identite. Bol to práve E. H. Erikson (1902 - 1994), ktorý zaviedol termín „kríza identity“. Osobnosť podľa neho prechádza ôsmimi štádiami - v každom z nich sa musí vyrovnávať s určitými úlohami, krízami či konfliktmi, ktoré sú pre konkrétne obdobie charakteristické. Úspešné riešenie kríz posilňuje dynamiku, stabilitu, úspešnosť a reálnosť postojov osobnosti voči sebe i okolitému svetu. Neúspešné riešenie zapríčiňuje labilitu a zraniteľnosť aj voči úlohám v ďalších štádiách. V každom štádiu môže osobnosť získať spôsobilosť, charakteristickú pre dané obdobie. Tým, že postavil štúdium identity osoby do centra svojho záujmu, ho priviedlo aj k skúmaniu sociálnych vzťahov a kultúrneho kontextu, v rámci ktorého sa identita človeka buduje.

Obdobie „skrytosti“, latencie prestáva byť pre Eriksona obdobím čakania. Práve v ňom dieťa skúma celý svet a preniká do kultúry. Erikson nie náhodou volá toto obdobie školským vekom, lebo práve prostredníctvom školy môže dieťa splniť úlohu typickú pre jeho vek. Učenie sa tu môže zdať len niečím čisto vonkajším, akoby ešte identita dieťaťa nebola v hre. Práve preto, že sa dieťa o svoju identitu nemusí obávať, starosť o seba prenecháva ešte na svojich rodičov, môže byť také vnímané a otvorené svetu. Bude až úlohou adolescencie, aby si na základe celej dovtedajšej skúsenosti subjekt zadefinoval svoju identitu. Dospievanie popisuje ako konflikt medzi potrebou integrácie seba samého do spoločnosti a potrebou vyrovnáť sa s nejasnými požiadavkami tejto spoločnosti. Adolescent by mal byť nakoniec schopný nájsť v nej svoje vlastné miesto a objaviť svoju hodnotu ako člena spoločenstva.

Spôsobilosti, ktoré si človek nadobudne v jednom období sa nepridávajú k tým predošlým, skôr sa všetko prepracuje z hľadiska širšej perspektívy. Každé vekové obdobie poukazuje na ďalšie obdobia. Pravda každej fázy sa ukáže naplno až po ukončení celého cyklu. Túto silnú intuíciu však Erikson už nerozvinul. Práve ona by nás



mohla priviesť k symbolickému charakteru vedomia, jeho poznania i praktických úmyslov. V každom životnom období, dokonca v každom jednom skutku je v hre všetko. Preto sa musia v nasledovnej fáze prebrať hodnoty a významy osvojené v predchádzajúcich fázach. Práve kultúra pomáha jednotlivcovi tieto významy aj vyjadriť.

Jean Piaget a Lawrence Kohlberg študovali vzťah rozvoja poznania a morálneho vývoja detí, preto sa ich teórie označujú ako kognitívne. Piaget študoval hru detí a v náväznosti na ňu určil aj štádiá rozvoja morálneho svedomia. V 1. štádiu dieťa (do 2-3 rokov) ešte nevlastní morálne svedomie; znakom toho je neschopnosť hrať sa. Jeho pohyby ešte nemožno považovať za hru, ide skôr o jednoduché motorické cvičenie. V 2. štádiu (morálna heteronómia) svedomie hodnotí čin za dobrý alebo zlý nie na základe úmyslu, ale na základe materiálneho dôsledku činu a jeho zhody s pravidlami. Znakom tejto skutočnosti je, že dieťa (4-8 rokov) napodobňuje spôsob hry od starších, bez toho, aby bolo schopné prispôbovať pravidlá a už vôbec nie vymyslieť si nové. O 3. štádiu (od 9-10 rokov ďalej) dieťa prechádza od heteronómnej morálky k morálke autonómnej. Úsudky jeho svedomia začínajú byť uvážené a majú osobný ráz. Motivácie a dôvody konania už nesledujú čisto inštrumentálnu logiku uspokojovania bezprostredných potrieb. V tomto štádiu dieťa nielenže vie pochopiť pravidlá hry, ale je už schopné ich aj meniť, prispôbovať novým situáciám. Okrem toho sa hra stáva čoraz viac aj prostriedkom socializácie.

Kohlberg ide podobnou líniou, ale používa rozdielnu metodológiu. Skúma hlavne motivácie ľudí, ktoré stoja za rozličnými riešeniami predložených morálnych problémov. Na základe týchto motivácií odlišuje tri úrovne alebo štádiá zrelosti svedomia: 1. štádium - predkonvenčné: deti sa chcú vyhnúť trestu a uspokojiť vlastnú potrebu. Správanie sa hodnotí podľa pravidiel, ktoré platia v príslušnej kultúre a podľa následkov činu (trest, pochvala) alebo podľa fyzickej autority predstaviteľa pravidiel. 2. štádium - konvenčné: deti sa snažia splniť očakávanie druhých a chcú robiť správne veci, lebo je to dobré pre skupinu, rodinu. Za morálne hodnotné sa považuje to, čo spĺňa očakávania druhých. Dochádza k identifikácii s osobami a skupinami, ktoré reprezentujú istý sociálny poriadok. Správne konanie znamená konať svoju povinnosť, dodržiavať pravidlá. 3. štádium - pokonvenčné: ľudia riadia svoje správanie podľa vlastných hodnôt a princípov, ktoré sú platné a použiteľné nezávisle od autority skupín či osôb, ktoré tieto princípy zastupujú, a nezávisle od vlastnej identifikácie s danými skupinami. V tomto štádiu je možné odlíšiť dva stupne, dve orientácie. V prvej je človek zameraný na zákonné správanie, je si vedomý relativity svojich hodnotových postojov a názorov, a preto kladie dôraz na pravidlá konania smerujúceho k nájdeniu konsenzu. V druhej orientácii sa človek zameriava na všeobecne platné etické princípy. Tieto princípy sú abstraktnej povahy (kategorický imperatív), nejde o konkrétne morálne pravidlá. V podstate ide o univerzálne princípy spravodlivosti, vzájomnosti i rovnosti ľudských práv a rešpektovania dôstojnosti človeka ako jednotlivca.

V týchto pokusoch treba oceniť snahu sledovať morálny vývoj jednotlivca v jeho postupných fázach. Poukazujú na fakt, že aj morálne modely v rôznych vekových obdobiach nie sú identické. Nemožno však prehliadnúť skutočnosť, že za týmito „empirickými“ prácami stojí vždy istá „filozofická“ koncepcia. Určiť, aké je štádium naj-

vyššieho morálneho vývoja, aké chápanie morálky je najdokonalejšie nie je vecou psychológie, ale morálnej filozofie.

### **3.2.4. Sociológia**

Morálnou otázkou sa mnohorakým spôsobom zaoberala aj sociológia, hlavne pri vypracovávaní všeobecnej teórie sociálneho fenoménu. Upozornila na prechod z tradičnej organickej spoločnosti ku komplexnej modernej spoločnosti. Pre É. Durkheima, zakladateľa sociológie, morálka nepredstavuje len jednu z mnohých vyjadrení sociálneho života. Morálka naopak tvorí najpodstatnejší odraz sociálneho života vo svedomí jednotlivca, svedomie jednotlivca je utvárané spoločnosťou. Émile Durkheim chcel vymaniť sociológiu z klamlivého zväzku s psychológiou, preto odlišuje medzi osobným svedomím a kolektívnym svedomím. Kolektívne svedomie nie je čosi psychologické, ale objektívne; predstavuje komplex sociálnych faktov, ktoré možno objektivisticky konštatovať. Sociálne fakty sú „veci“, ktoré majú objektívnu, od subjektov nezávislú existenciu. Je to niečo vonkajšie, plne determinované, akoby väzenie, v rámci ktorého sa subjekt pohybuje. Preto sociológia môže byť plnohodnotná empirická veda.

Durkheimov príspevok do problematiky, ktorou sa zaoberáme však spočíva v jeho detailnom popise fenoménu modernity. Modernita predstavuje prechod zo starej spoločnosti k spoločnosti novej, oveľa komplexnejšej. Tento prechod má za následok vznik fenoménu *anómie* (bezzákonnosti). Príliš mnohoraké, urýchlené sociálne rozdelenie práce neumožnilo primerané vytvorenie nových foriem kolektívneho svedomia. Tým narástla konfliktnosť sociálnej skupiny a podstatne sa znížila schopnosť adaptácie jednotlivcov. Durkheim tak formuloval centrálny problém vzťahu jednotlivca a spoločnosti v dnešnej dobe.

Vzťahmi svedomia a spoločnosti sa zaoberal aj druhý zo zakladateľov sociológie, Max Weber. Vo svojej sociálnej teórii opisuje rozdelenie, dokonca fraktúru, ktorú prežívajú dnešní ľudia, medzi osobným svedomím a objektívnymi sociálnymi vzťahmi. Svedomie sa stalo v dôsledku technickej a byrokratickej mentality, ktorá vládne v modernej spoločnosti výlučne subjektívne, akozmické. Procesy racionalizácie a byrokratizácie viedli k odstráneniu chápania poriadku sveta ako niečoho posvätného, preto tento poriadok prestal plniť úlohu referenčného rámca pre svedomie. Tým sa vytratil vzťah medzi objektívnym poriadkom a svedomím. Objektívny poriadok je vytváraný súhrnom jednoduchých faktov, ktorými sa zaoberá veda, nie svedomie. Predmetom záujmu svedomia sú hodnoty, ktoré nemajú s faktami nič spoločné. Preto je pre Webera sociológia avalutatívna veda, ktorá len popisuje fakty, nechce ich hodnotiť. Na rozdiel od Webera, sme presvedčený, že práve táto fraktúra medzi hodnotami a faktami robí morálne svedomie dnes veľmi krehkým, pretože človek nedokáže priľnúť k hodnotám bez podpory foriem sociálnej objektivizácie.

V poslednej dobe sa sociologické myslenie čoraz viac zaoberá krízou individuálneho svedomia, ktorá vyplýva z nových foriem súčasnej spoločnosti. Predstavitelia Frankfurtskej školy sa snažili prepojiť sociológiu s psychológiou, vytvoriť syntézu medzi Marxom a Freudom. M. Horkheimer vidí v prostriedkoch spoločenskej komunikácie prítomnosť násilného kolektívneho otca, ktorý sa snaží preniknúť do všetkých ob-

lastí a riadiť ich. S pokrvným otcom majú deti len citový vzťah, ako treba žiť sa učia z televízie. To spôsobuje psychologickú krehkosť jednotlivcov, pretože tí sa viac utiekajú k vonkajšiemu napodobňovaniu a stávajú sa stále viac manipulovateľnými, riadenými zvonka.

Komplikovanosť procesu formovania osobnej identity je predmetom skúmania mnohých súčasťných sociológov, hlavne z anglickej a americkej časti. Treba tu spomenúť hlavne práce Th. Luckmanna a P. Bergera. Krehkosť osobnej identity kladú do súvislosti s krehkosťou axiologických evidencií, ktoré ako jediné môžu priviesť subjekt ku konaniu, prostredníctvom ktorého prichádza k vlastnej identite. Bez týchto evidencií sa konanie stane čisto hypotetickým, oddeleným od osobnej identity. Nedostatok axiologických evidencií je spôsobený hlavne fragmentáciou jednotlivých oblastí spoločného života, čo subjektu sťažuje vytvoriť si syntetický pohľad na celú skutočnosť. Človek si má svoj celkový náhľad na svet (*Weltanschauung*) vytvoriť sám, ale práve preto zostane len kontingentným pohľadom, ktorý môže subjekt hocikedy zameniť za iný.

Luckmann poukazoval na krízu identity, ktorá má svoje príčiny v komplexnej spoločnosti. Osobná identita sa stala privátnou záležitosťou. To je asi najrevolučnejšou skutočnosťou modernej spoločnosti. Fragmentácia inštitúcií už nedokáže štrukturovať široké oblasti osobného života, a tak vznikla privátna zóna. To vyvoláva ilúziu autonómie, ktorá je typickým znakom osoby v modernej spoločnosti. Popis oddelenia osobného, subjektívneho svedomia od objektívnych foriem spoločnosti ponúka vysvetlenie aj na krízu príslušnosti jednotlivca k verejným inštitúciám ako napr. k Cirkvi, alebo na stále rastúci jav subjektívizácie viery a morálneho svedomia. Subjektívizmus svedomia nesie so sebou neustále vedomie svojvoľnosti všetkých morálnych hodnotení.

### 3.3. Fenomenológia konania

Praktické sprostredkovanie vedomia by sme mohli nazvať aj prvou fenomenologickou evidenciou. Aby sme porozumeli pôvodnej praktickej kvalite vedomia, treba sa pozrieť na *časové členenie konania*. Ľudské konanie má dva časy: čas, v ktorom subjekt koná spontánnym spôsobom a čas, v ktorom sa subjekt má rozhodnúť. Obrazy takéhoto členenia nájdeme v biblickom zjavení, ale aj v univerzálnej antropologickej skúsenosti.

Najvýraznejšou biblickou paradigmou je udalosť exodu, ktorá bola opakované v Biblii premeditovaná, až po jej posledné spojenie s Ježišovou paschou. Exodus je cestou od prísľubenia k naplneniu, ktorá vedie cez skúšku. Ľud prešiel skúsenosťou oslobodenia z Egypta, ktoré naznačovalo prísľub zmluvy medzi Bohom a jeho ľudom. Naplnenie prísľubu si však žiada od ľudu vedomé uznanie a slobodné prijatie. Preto mu bol daný zákon, aby zmluvu nielen pasívne zakúsil, ale aby si ju aktívne vybral.

Medzi antropologické skúsenosti, ktoré ukazujú paradigmatickým spôsobom členenie medzi spontánnym konaním a konaním chceným, patrí vzťah dieťaťa k rodičom a vzťah muža a ženy: v oboch prípadoch pocit úžasu z obdržaného daru zvláštnej pozornosti poukazuje na úlohu odpovedať na očakávanie druhého.

### 3.3.1. Časové členenie konania

Antropologická podoba času zahŕňa pamätanie toho, čo sa udialo v minulosti i očakávanie toho, čo príde v budúcnosti. Ľudský život je časovo členený, obsahuje dva typické časy života: v prvom človek s údivom objavuje sľubný poriadok v ľudských veciach, ktorý dáva odvalu dúfať a chcieť; v druhom, naopak človek zostane zarazený pred smutným objavom nedostatočnosti poriadku. Naozaj múdry je ten, kto vie spojiť tieto dva časy, ukáže, že sa navzájom nevyklučujú. Vie uznať pravdu zapísanú v úžase nad poriadkom, ktorý prekvapil človeka na začiatku jeho cesty a súčasne odsudzuje hlúposť človeka, ktorý by si namýšľal, že už pozná celý poriadok vecí. Poriadok je známy len Bohu a človek má v tento poriadok uveriť, nedá sa nijakým spôsobom dopredu vyskúšať.

Viera, chápaná v antropologickom slova zmysle, je forma, ktorá konštitučne patrí k vedomiu subjektu. Bez viery by sa morálna skúsenosť nedala vysvetliť. Bez nej by sa človek nerozhodol pre veľkú vec, ktorá sa mu anticipovane ukázala ako dobrá, hodná túžby a viery. V morálnom rozhodovaní vždy ide o rozhodovanie sa pre niečo, čo ešte človek úplne nevlastní, len verí a dúfa, že jeho úsilie dôjde k naplneniu. Nejde tu však o vieru, ktorá by stávala len na ľudských silách, naopak, počíta s vyšším poriadkom. Tento poriadok má podobu Božej vernosti voči svojim príslubom. Božiu vernosť človek môže spoznať, len keď v ňu uverí. Postoj viery tvorí alternatívu k druhému postoj, v ktorom chce človek všetko dopredu vyskúšať, aby sa tak vyhol riziku a prípadným ilúziám.

#### SLUBNÉ SKÚSENOSTI

Na začiatku konania teda stoja sľubné skúsenosti, na základe ktorých sa subjekt ponúka náčrt jeho identity. Hoci príslub hneď od začiatku motivuje konanie, predsa nie je známy reflexívnemu rozumu. Vysvetľovanie konania na základe „cieľa“, ktorý by sa dal poznať už pred konaním a odhliadnuc od neho, sa zdá byť nedostatočné. Vo svojom konaní človek nemá iba uvedomelé ciele, ale má hlavne očakávania. Očakávanie sa nedá určiť objektivisticky, bez vzťahu k identite subjektu a bez voľby, prostredníctvom ktorej človek prichádza k identite. Bez očakávaní by konanie človeka nebolo možné. Očakávanie je objektívnym východiskom konania, i keď si ho subjekt hneď neuvedomuje reflexívnym spôsobom; vyplýva z bezprostredných, spontánnych foriem konania, ktoré dávajú konkrétnejší obraz pre skrytú túžbu a odhaľujú jej intencionálny profil, čiže jej zameranie na nejaký predmet. Bez konkrétneho predmetu by z túžby zostal len nejasný nepokoj. Povieme, že každý človek túži po šťastí, ale kým toto šťastie nedostane konkrétnu podobu, nebude schopné motivovať človeka k nejakej činnosti, zostane len prázdny priánim.

V morálke sa očakávania označujú ako „dobro“, ktoré chce človek svojím konaním dosiahnuť. O aké dobro ide? „Dobro“, o ktoré sa človek usiluje prostredníctvom foriem konania zodpovedá sľubnému zmyslu, ktorý sa ukázal v určitých ľudských činnostiach. Keď hovoríme o morálnom dobre, nemyslíme tým na nejaké hmotné dobré, ale na konanie, ktoré sa javí ako atraktívne, ako niečo sľubné, čo nám sľubuje dokonca naplnenie našej identity. Preto ak sa pýtame na posledné dobro človeka, a potom po-

vieme, že ho niektorí ľudia vidia v peniazoch, alebo v Bohu, nie je to celkom správne vyjadrené. Mali by sme skôr povedať, že posledné dobro pre niektorých spočíva vo vlastní peniazí a pre iných v kontemplácii, či v láske k Bohu, čiže v konaní. Morálne dobro je charakteristikou konania, nie je to substanciálne dobro, alebo nejaká vec.<sup>4</sup>

Prekvapujúca skúsenosť dobra predchádza vôľu. Vôľa neexistuje ako niečo, čo je už vybudované pred konaním. Tým samozrejme nechceme sklznúť do indiferentnej predstavy vôle. V dialektickej konfrontácii s modernými modelmi etiky sme videli, ako je dôležité vnímať vôľu ako niečo, čo vlastní prirodzenú inklináciu po dobre. Ak teda hovoríme o „prirodzenej vôli“ ako o tej, ktorá nie je predmetom predchádzajúcej voľby, ani si ju subjekt nemusí vždy uvedomovať, nejde o niečo, čo je už dopredu postavené. Prirodzená vôľa sa stane známou, mojou, stane sa vôľou len historicky, cez spontánne konanie. Práve v spontánnom konaní subjekt získava skúsenosť dobra. Ide o skúsenosť, ktorá sa dá nazvať skôr „pasívnou“, pretože nie je vyslovene chcená, ale práve ona umožňuje následné „aktívne“ sledovanie dobra v konaní subjektu. Aj keď nazývame túto skúsenosť pasívnou vzhľadom na jej prekvapivý charakter zakúsenia dobra, aj táto skúsenosť má už podobu konania, a to konania spontánneho, bezprostredného, nie vedome zvoleného.

Ricoeur vo svojom diele *Filozofia vôle* jasne poukázal na fakt, že dobrovoľné konanie má základ v tom, čo nie je dobrovoľné.<sup>5</sup> Ľudská sloboda potrebuje byť motivovaná. Motívy činnosti sú často viazané na telesnosť človeka (hľad, smäd, sexuálny pud) a na jeho relacionálny charakter, pre ktorý ľudská sloboda by nebola možná, ak by nebola vyprovokovaná niekým iným. Motív, ktorý vedie k činnosti, má hneď podobu konania, ktoré sa ukazuje subjektu ako možné a súčasne sľubné. Prísľub sa týka skutočného spoznania a realizovania záhadnej túžby, ktorá od začiatku tvorí tajnú identitu samotného subjektu. Motivácia k činnosti sa vždy týka neúplnosti subjektu, ktorý kráča k svojej vlastnej identite.

Motív, nakoľko provokuje k činnosti, vedie subjekt, aby vstúpil do dejín, aby sa snažil v konkrétnom konaní odhaliť evidenciu, ktorá ho nejakým spôsobom už od začiatku konštituuje. Od svojich dejinných udalostí očakáva objasnenie a naplnenie toho, čo už on nejakým spôsobom je, alebo skôr, čím už túži byť, ale ešte to nepozná. Prvou formou vedomia subjektu je psychologické vedomie, ktoré sa otvára vnímaním sľubného charakteru konania. Považujeme za falošnú myšlienku, ktorá je vo filozofickej a teologickej literatúre veľmi rozšírená, že psychologickou identitou by sa mala za-

---

4 Tomáš rozlišoval medzi *finis cuius* (vec) a *finis quo* (cieľ pre človeka, čiže konanie alebo praktické dobro). Niektorí autori ešte odlišujú praktické dobro od morálneho dobra. Praktické dobro je pre nich širším pojmom, zahŕňa aj technické činnosti (*facere*), kým morálne dobro sa týka len konania z hľadiska poslednej identity človeka (*agere*).

5 Rozpráva o troch úrovniach konania. Na úrovni „projektu činnosti“ slobodná voľba predpokladá motivácie, ktoré nemusia byť dobrovoľné. Na úrovni „realizovania projektu“ slobodné ľudské chcenie predpokladá to, čo nie je úplne dobrovoľné: fyzické schopnosti, emócie, zvyky. Na tretej úrovni „prijatia situácie“, aby človek mohol konať, musí prijať isté nevyhnutné danosti: svoju povahu, biologický život, existenciu nevedomia.



oberať iba experimentálna psychológia, kým filozofia a teológia by sa mali obmedziť na morálne svedomie. Takto by sa potvrdilo oddelenie psychologického momentu skúsenosti od momentu slobodného.

Sľubné skúsenosti sú poznačené silným emotívnym prežívaním, človek zakúša hlavne údiv. Odkrýva sa mu v nich zmysel jeho túžob. Naproti tomu je známe obviňovanie, že kresťanská morálka je príliš racionalistická, pretože oddeľuje rozum od emócií. Napr. Nietzsche a Freud odmietajú kresťanskú morálku z dôvodu, že potiera túžby, a naopak, navrhujú morálku autorealizácie, v ktorej by sa dal ľudským životným silám voľný priebeh. Úlohou kresťanskej filozofie je ukázať, že kresťanská nádej a morálka nie je pre túžbu žiadnou prekážkou, naopak, poukazuje na jej naplnenie.

Emócie sa nemôžu interpretovať iba tak, že sú jednoduchou rezonanciou vnútra, ktorá poukazuje na to, či vonkajšia realita zodpovedá našim túžbam. Emócie obsahujú zmysel. Zmysel má formu veľmi všeobecného prísľubu. Vnímanie (viac citové) zmysluplnosti života predchádza uznanie (viac rozumové) tohto zmyslu. Aby sa však prvá, spontánna skúsenosť nestratila, aby sa postupne nejavila ako jednoduchý klam, je nevyhnutné, aby v nej človek uznal prísľub, t. j. slovo, ktoré ho predchádza a súčasne ho vyzýva, umožňuje mu odpovedať, dať svoje slovo, veriť, dúfať, sľúbiť, jedným slovom žiť. Prísľub vyzýva slobodu, preto je aj samým základom morálneho angažovania.

Cit obsahuje zmysel, alebo skôr, nie cit, ale vec, ku ktorej sa cit obracia človeka interpeluje. Cit v skutočnosti obracia subjekt na niekoho iného. V tomto zmysle má cit intencionálnu hodnotu. Toto treba silne zdôrazniť proti psychologizmu emotívneho prežívania, ktorý redukuje cit na prežívanie alternatívy príjemného a nepríjemného, pôžitku a bolesti. Pocit je naopak počiatočnou formou vnímania reality, teda je poznaním. Presnejšie cit je prvou formou vnímania zmyslu skutočnosti, vďaka nemu si začínam všimnúť, že skutočnosť sa ma týka a ako sa ma týka. Emócie hýbu k činnosti, pohýňajú k chceniu. Určujú mi úlohu odpovedať na provokáciu, ktorú mi realita ponúka.

Citové vnímanie zmyslu je prvou podmienkou konania a súčasne z neho vychádza aj samotná povinnosť konať. Konanie je povinné nie kvôli nejakému vonkajšiemu tlaku zo strany druhých, ale preto, aby subjekt zostal verný sebe samému.<sup>6</sup> Napr. povinnosť syna poslúchať otca neznamená ustúpiť pred jeho „mocou“; synovská poslušnosť vyjadruje skôr fakt, že len keď syn privolí vôli otca, bude môcť odhaliť sľubný charakter svojho života. Povinnosť, alebo nevyhnutnosť chcieť vyplýva z prvých foriem konania. Môžeme ju popísať nasledovným spôsobom: len slobodnou voľbou sa človek môže zmocniť svojich dejín, svojich spontánnych skúseností, v ktorých sa skrýva prvé hodnotenie skutočnosti. Len keď človek slobodne prijme za svoje prvé skúsenosti, tieto sa stanú naozaj jeho, a on sa stane sebou samým, čiže subjektom v plnom slova zmysle.

---

6 Pre Kanta otázka povinnosti bola prvou otázkou etiky. Táto otázka však nemôže byť prvou otázkou. Pred otázkou povinnosti stojí otázka dobra. „Som povinný“ robiť to, čo je „dobré“, pretože to je dobré. Dobro nie je dobré, pretože je povinné. Opak je pravdou, povinnosť potrebuje svoje zdôvodnenie, svoj základ, ktorý nájde v dobre.

Konanie tvorí nevyhnutnú podmienku, aby človek prišiel k sebe, aby sa stal sebou samým. Konanie stojí medzi mnou a mnou, medzi psychologickým vedomím a morálnym vedomím seba. Naozaj chcieť môže len ten, komu sa konanie javí ako podmienka svojho bytia, ako podmienka sebautvárania. Ak by tomu tak nebolo, činnosť by sa premenila na čisté vonkajšie správanie. Presne tak chápe konanie teleologická etika, pre ktorú je správanie čistým prostriedkom k dosiahnutiu želaných výsledkov, ktoré sú od tohoto správania oddelené. Nie je dôležité, či danú činnosť vykonám ja, alebo niekto iný, len aby jej výsledok bol pre mňa užitočný. Teleológia, hoci sú tak silno zameraný na sledovanie dôsledkov, si zabudli všimnúť ten najdôležitejší dôsledok konania, že svojim konaním sa subjekt autodeterminuje. Ak vraždí, stáva sa vrahom, odhliadnuc od „výhod“, ktoré toto konanie môže spôsobiť.

### SKÚŠKA SLOBODY

Nie vždy však konkrétne konanie splní prísľuby, ktoré na začiatku motivovali iniciatívu konania. Naopak, pri hlbšom uvažovaní sa javí, že medzi nejasným očakávaním, ktoré motivovalo konanie a skutočným výsledkom existuje stále isté sklamanie. Nestačí povedať, že sklamanie spočíva v tom, že sa nám prihodilo niečo nepríjemné. Sklamanie spočíva v tom, že naše očakávania sa nespĺnili, nenaplnili sa očakávania, ktoré sa však zdali oprávnenými na základe prvých skúseností a doteraz motivovali naše správanie. Práve vo fakte sklamania človek spozná, že správanie, hoci sa zdalo byť niečím samozrejým, v skutočnosti bolo vyvolané nejakým očakávaním. Kvôli spontánnemu charakteru tohto správania, človek si toto očakávanie vôbec neuvedomoval, preto sa nemohlo stať predmetom slobodnej voľby. Iba v okamihu, v ktorom sa očakávanie nespĺnilo, sa stane jasným, že sa preň treba rozhodnúť, že očakávať znamená veriť. Očakávanie nemožno zredukovať na emotívnu dispozíciu; očakávanie objektívne predstavuje vieru v prísľub, angažuje slobodu, predpokladá voľbu. Aby mohol človek očakávať, musí sa aj sám zaviazat', dať prísľub, uzavrieť so životom zmluvu. A zmluva sa dá uzavrieť vtedy, keď človek vyjadrí svoje očakávanie, keď vyzná svoju nádej, vieru v prísľub.

Sklamanie ďalej poukazuje na fakt, že človek môže v sebe živiť aj klamlivé očakávania, ktoré sa síce zrodili v prvej spontánnej skúsenosti, ale v skutočnosti neobstoja. Núti človeka, aby sa pýtal na pravý zmysel prvých skúseností: aký bol skutočný prísľub, ktorý sa v nich skrýval? Múdry človek je ten, ktorý uvažuje, je opatrný, nechce podľahnúť lacným ilúziám. Medzi dobrami poznanými na začiatku života a poznaním ich definitívnej pravdy stojí ľudské konanie. Presnejšie, alternatíva medzi vierou a nenásytnou, žiadostivou túžbou. Iba v akte viery človek môže uznať za jednotlivými dobrami Božiu iniciatívu. Na začiatku možno človek hľadá úspech, ktorý sa javí dosť materialisticky, ale toto hľadanie skrýva v sebe čosi viac. Tak ako morálku netreba vysvetľovať príliš idealisticky, ako to urobil Kant, ktorý z nej vylúčil akýkoľvek záujem subjektu, akoby to bolo niečo egoistické. Tak ani na úspech sa netreba pozerat' príliš materialisticky, cez hľadanie úspešného života človek môže dôjsť k skutočnej pravde.

Rozdiel medzi očakávaním a výsledkom je rozdielom ontologickým: poukazuje na transcendentný charakter prísľubu. Význam skúšky pre slobodu v celom svojom

dosahu sa dá pochopiť, iba ak sa uzná tento transcendentný, čiže náboženský charakter prísľubu, ktorý je zapísaný už do prvého vďačného prijatia života. Vďačná skúsenosť môže prejsť, dokonca sa dá s určitosťou povedať, že sa pominie. To však neznamená, že by človek mal brať späť spontánny prísľub, ktorý dal na začiatku svojho života. Vernosť tomuto prvotnému prísľubu je možná iba za podmienky, že sa vyslovene vyzná náboženský zmysel sľubného začiatku, a súčasne sa úprimne prijme skúška našej slobody. Vzhľadom na túto skúšku možno chápať aj morálny imperatív. On dá praktickú formu viere, čiže uznaniu božieho plánu, ktorý stojí pri začiatkoch prekvapujúceho zázraku života. Iba prostredníctvom skutočnej poslušnosti tomuto imperatívu je možné dôjsť k poznaniu pravdy prísľubu zapísanom v tomto pláne.

Figúru pokúšenia treba chápať ako figúru príťažlivosti takého ľudského projektu, ktorý nechce riskovať svoj život, naopak, chce si ho ušetriť, hlavne v takých formách konania, ktoré sa zdajú byť ešte príliš neisté. Pokúšenie radí: v živote existuje najprv čas, kedy si človek môže vyskúšať rôzne možnosti a až potom príde čas, keď sa bude treba rozhodnúť. Život človeka zostane neistý, kým sa nespozná jeho zmysel a hodnota. Ale z druhej strany tento zmysel sa nedá nájsť a určiť ináč, ako prostredníctvom konania. Iba prostredníctvom konania môže človek nájsť cestu životom. Na druhej strane konanie zostane niečím sterilným, ak zostane len pri skúšaní. Subjekt nemôže získať najprv predbežné poznanie, ktoré by mu potom umožnilo rozhodnúť sa s istotou a bez rizika. Sloboda, ktorá sa šetrí, lebo sa chce vyhnúť skúške, je sloboda, ktorá sa stratí.

Pokúšenie všetko dopredu vyskúšať sa týka tak konania iných ako aj môjho konania. V prvom prípade človek zaujme podozrievavý postoj voči druhému, pretože ten ho nejakým spôsobom sklamal. Cíti potrebu vyskúšať ho, čiže nemá voči nemu žiadne očakávania, len chce skúsiť, či sa mu dá veriť. Takáto stratégia nesie so sebou isté klamstvo voči druhému, a ak ten príde na to, že je len skúšaný, pravdepodobne zaujme obranný postoj, uzatvorí sa. Tak sa stratí ten „magický“ moment začiatku, ktorý vzbudil ich vzájomnú dôveru. Vzťah medzi dvoma možno bude pokračovať, ale zostane na čisto utilitaristickej úrovni; nebude viac schopný poučiť subjekt o prísľube, ktorý jediný je v stave umožniť plné realizovanie slobody človeka vo forme úplného darovania sa. Vo vzťahu k druhému hranicu medzi naivitou a dôverou je veľmi ťažko odhadnúť. Človek by určite nemal všetkým naivne dôverovať, ale nemôže byť ani tak podozrievavý, že by nebol schopný nikomu dôverovať. Pre dôveru je nevyhnutná, ako uvidíme cnosť pravdivosti.

Aj v druhom prípade, ak ide o moje konanie, môže subjekt tiež zaujať podozrievavý postoj. Začne pochybovať o kvalite svojho konania o správnosti svojich motívácií. Preto si nasadí akoby masku, začne svoje vnútro pred druhými skrývať. Toto nebezpečenstvo je reálne hlavne v dnešnej komplexnej spoločnosti, kde sa zdá ľahšie pohybovať medzi druhými, ak človek svoje hlboké city skrýva. Podobné nebezpečenstvo hrozí najmä adolescentom, ktorí sa v sebe nevyznajú, preto svoje vnútro úzkostlivo strážia, nechcú ho ukázať navonok; preto sa ich správanie často javí len ako hranie sa na niečo. Ak sa však človek chce ušetriť, ak naplno neangažuje svoju slobodu, svoju identitu vo vzťahoch, ktoré prežíva, tieto vzťahy zostanú povrchnými a sterilnými

mi vzhľadom na jeho osobný rast. Systematické šetrenie svojej slobody vo vzťahoch živí pochybnosť o pravdivosti samotných vzťahov a v konečnom dôsledku živí pochybnosť o možnosti nájsť poriadok, ktorý jediný by umožnil naozaj chcieť, sľubovať, zaviazat sa, prijať zodpovednosť za svoje konanie. Začiatočná morálna neistota, ktorá je pochopiteľná sa kvôli tejto stratégii môže premeniť na neistotu chronickú.

Človek nenájde istotu, že sa oplatí žiť, ak bude všetko skúšať, či to zodpovedá jeho túžbam a žiadostivostiam, ale iba ak uverí prísľubu, ktorý mu bol daný cez prvé pekné skúsenosti života, ktoré mu umožňujú začať žiť a chcieť. Nejesť zo stromu (*Gen 2 - 3*) znamená žiť v znamení nádeje v splnenie prísľubu. Aj v čase, keď ešte konanie nemôže mať charakter posledných rozhodnutí, musí mať už podobu viery a nie skúšky. Veriť, znamená aj očakávať poznanie imperatívov a plného angažovania svojej slobody.

Ak človek pokušeniam, ktoré sa mu núkajú podľahne, koná morálne zlo. Teraz by sme sa mali pokúsiť o naznačenie, v čom toto morálne zlo spočíva. Snáď prvou podobou morálneho zla je tá najmenej determinovaná, ale aj najhlbšia: zrieknutie sa veľkej úlohy chcieť, uspokojenie sa s pasivitou. Morálne zlo spočíva v úniku od slobody, človek sa oddá vyhľadávaniu uspokojenia svojich chůtok, prestáva naozaj chcieť. Už sv. Augustín hovoril, že zlo nemá účinnú, ale len nedostatočnú príčinu, čiže za zlom nestojí silná vôľa, ale skôr nedostatočná vôľa. Táto prvá forma morálneho zla nemôže byť však oddelená od materiálneho priestupku. Ide o formu, ktorá ešte zostáva nedeterminovaná, ale je koreňom každej materiálne určenej formy morálneho zla a poukazuje na jej kvalitu. V tomto svetle formálneho určenia koreňa zla sa bude javiť každý priestupok ako lož, klamstvo: čiže ako čin, ktorý objektívne predstavuje úmysel, ktorý však subjekt v skutočnosti nemá.

#### KONKRÉTNNA PARADIGMA: VZŤAH MUŽA A ŽENY

To, nad čím sme doteraz uvažovali skôr abstraktne, teraz chceme ilustrovať na konkrétnom príklade vzťahu muža a ženy. Tento vzťah nepredstavuje len jednu z mnohých figúr vzťahu, ide skôr o archetyp, na základe ktorého sa dá chápať každý iný ľudský vzťah. Vzťah muža a ženy je miestom, kde sa dá jasne pozorovať, v čom spočíva recipročný vzťah medzi ľuďmi, vzájomný záväzok, zmluva. Od tohto vzťahu sa odvíjajú všetky ďalšie vzťahy. Okrem toho vzťah reciprocity medzi ľuďmi tvorí zasa privilegované miesto (*princeps analogatum*) pre pochopenie morálnej skúsenosti. Nie náhodou sa vo Svätom písme spomína, že celý zákon spočíva v láske k Bohu a k blížnemu. Len cez vzťah sa subjektu otvára vnímanie zmyslu celej reality a tým aj jeho života.

Na začiatku vzťahu muža a ženy stojí zaľúbenie, prvé stretnutie, ktoré má skoro magický, prekvapivý charakter. Toto stretnutie sa „udeje“, nie je vyslovene chcené. Udeje sa pred zámerným úmyslom dvoch ľudí, ale súčasne predstavuje naplnenie ich túžob. Preto v nich vyvolá bezprostredný súhlas so stretnutím. Konečne sa zdá, že človek našiel zmysel svojej skrytej túžby, celý svet sa javí ako niečo zmysluplné.

V skúsenosti zaľúbenia sa črtá ďalšia evidencia: človek príde k svojej slobode, k schopnosti totálneho darovania sa, len keď je vyprovokovaný niekým iným. Druhý

ma interpeluje, pozerá sa na mňa, v túžbe druhého môžem nájsť seba. Stretnutie muža a ženy má silné citové zafarbenie, ale cit tu nie je len cítenie sa, cit sa vzťahuje na druhého, má intencionálnu hodnotu. Emotívne prežívanie hýbe vôľu, hýbe spontánne ku konaniu. V spontánnom konaní sa človek už k niečomu zaväzuje. Zmysel stretnutia môže človek objaviť, len keď naň bude odpovedať prakticky. Tak objaví, že je schopný lásky, a že sa pred ním črtá sľubná budúcnosť.

Zaľúbenie teda predstavuje vo svojej spontánnosti skôr pasívnu skúsenosť, pretože vzájomná láska je tu vnímaná skôr ako dar, človek pri nej však vôbec nezostáva pasívnym, naopak, zisťuje, že je schopný darovať sa. Skúsenosť zaľúbenia určite nie je niečo egoistické, naopak, pobáda človeka k mimoriadnej veľkodušnosti. Pri kritike Hobbesovej etiky sme videli, že ak by bol človek totálny egoista, nič by ho nedokázalo premeniť v toho, ktorý je schopný lásky. Veľkodušnosť, vlastnú skúsenosti zaľúbenia však treba pestovať a chrániť, pretože aj tie najvzácnejšie veci sa dajú pokaziť.

Aj do vzťahu muža a ženy po čase vnikne istá ťažkosť, podozrenie, či v ich prvom stretnutí nešlo o ilúziu. Muž začne podozrievať ženu, či z jej strany nešlo len o zvädzanie a naopak žena môže začať pochybovať, či sa za rozhodnou iniciatívou muža neskrývalo isté násilie. Pochybnosť sa týka úmyslov a nabúra záväzok. Má zostať človek verný tomuto vzťahu? Podozrenie však nezostane len pri úmysle toho druhého, ale naruší aj poriadok, ktorý mi skutočnosť spontánne vsugerúva. Detská dôvera sa začne vytrácať. Človek stojí pred alternatívou: buď uverí počiatočnému prísľubu, ale začne celú realitu podrobovať skúške.

### 3.3.2. Od cítenia k chceniu

Prechod od spontánneho konania k slobodnej voľbe sa ukazuje ako druhé narodenie, ktorým sa začína život ducha. Druhé narodenie má podobu slobodného činu, preto sa nedá považovať za fakt, za niečo urobené raz navždy; zostáva neustálou úlohou, povinnosťou subjektu. Predsa však, aby sa tento druhý zdroj mohol uskutočniť, človek musí zažiť *plnosť času (kairos)*, skúsenosť bezpodmienečného dobra, ktorá ho uschopní, aby sa mohol darovať celý, determinovať sa. Prvé skúsenosti života otvorili zmysel, prísľub, pre ktorý sa má človek definitívne rozhodnúť. Iba keď dospeje k takejto voľbe, dospeje k svojmu pravému narodeniu.

J. Maritain rozpráva o „prvom slobodnom skutku“, ktoré uskutoční dieťa, keď sa rozhodne neurobiť niečo zlé, napr. nezaklamať, len preto, že „je to zlé“; nie preto, že by zarmútilo rodičov, alebo dostalo trest, ak by sa na jeho klamstvo prišlo. Tak isto, ak sa rozhodne urobiť niečo dobré, urobí to jednoducho preto, že „je to dobré“. V tej chvíli prvýkrát vezme život do svojich rúk a vstúpi do sveta morálneho dobra, kde sa mu dobro ukáže ako niečo bezpodmienečné. V motíve konania dobra je skryté niečo, čo presahuje jednoduché empirické dôvody vyhľadávania pôžitku. Za morálnym dobrom človek vníma poriadok, ktorý sa nedá zredukovať na empirickú skutočnosť. Ako by však mohol existovať takýto poriadok, ak by nevychádzal zo skutočnosti, ktorá presahuje všetko, čo je; zo skutočnosti, ktorá je samotným Dobrom. Človek nedokáže zaangažovať celé svoje bytie, ak nenájde transcendentný poriadok. Bezprostredným predmetom skutku, o ktorom rozprávame, je morálne dobro, ktoré si



človek v rámci svojich možností uvedomuje. Ale hneď od začiatku dobrý skutok smeruje, či si to subjekt uvedomuje alebo nie, až k Dobru samotnému, čiže k Bohu.

Ako príklad toho, čo znamená bezpodmienečné dobro, nám poslúži skúsenosť vďačnosti. Kedy človek pocíti skutočnú vďačnosť? Dnes sa odsudzujú mladí, že nevedia byť vďační, prečo je tomu tak? Vďačnosť človek nepocíti, ak síce niečo dostane, ale súčasne si uvedomuje, že mu ešte veľmi veľa chýba. Ľudská túžba je nesmierna, a preto pocit vďačnosti je možný len vtedy, ak v nejakom dobre človek zahliadne uspokojenie celej jeho túžby. Manželka sa teší darčeku od svojho manžela, pretože v tomto geste sa skrýva celá jeho láska. Kto sa v úžase skloní pred drobným kvietkom, je to preto, lebo v ňom zazrel Božiu krásu. Ak je dnešný človek nevďačný, je tomu tak preto, lebo prestal byť vnímavý na to, čo ho presahuje.

Rozlišovanie dvoch časov konania, spojené s nevyhnutnosťou plného času pre možnosť završenej formy konania, ešte neznamená, že človek by nebol slobodný hneď od začiatku. Hneď od začiatku môže človek sebou disponovať. Ale sloboda má rôznu podobu v rôznych časoch. Ešte pred tým ako subjekt spozná bezpodmienečný charakter prísľubu, ktorý jediný mu umožní disponovať celým svojím životom, pozná sľubný charakter života. Jednoduché vnímanie zmyslu života tvorí základ pre skutočné uznanie tohto zmyslu. To, že život ponúka zmysel, znamená, že sľubuje plné šťastie. A to, že človek uverí tomuto prísľubu ešte pred tým, ako by úplne poznal jeho skrytú pravdu, je podmienkou, aby činnosť, na ktorú sa neustále podujíma, bola naozaj jeho; alebo presnejšie, aby konanie naozaj odhalilo subjektu posolstvo ohľadom jeho identity.

Skutočnosť plného času mnohí moralisti označujú kategóriou *základnej voľby*. Pod týmto pojmom však netreba myslieť na skrytú, transcendentálnu supervoľbu, ktorú by subjekt urobil mimo mnohých tzv. kategoriálnych volieb. Sloboda subjektu sa nerealizuje inak ako prostredníctvom historicky determinovaných skúseností; podľa ich historickej determinovanosti majú väčšiu, či menšiu možnosť poukázať na evidenciu toho bezpodmienečného dobra, pred ktorým subjekt vidí povinnosť determinovať sa, aj keď sa mu neukáže hneď adekvátnym spôsobom. Kategóriu základnej voľby treba chápať ako formálny profil ľudského konania, ktorý charakterizuje hneď od začiatku každú jeho formu. V každom slobodnom skutku je totiž v hre posledný osud človeka, ktorý sa nikdy nedá považovať za úplne uzavretý.

## KULTÚRA

Prechod od prvých foriem spontánneho konania určovaného citom k formám slobodného konania, v ktorých si subjekt uvedomuje zmysel konania a slobodne sa preň rozhoduje, je veľmi komplexnou záležitosťou. Stretávajú sa tu psychologické procesy, kultúrne procesy a slobodné rozhodnutia subjektu. V prechode od spontánneho pocitu k slobodnému činu hrá rozhodujúcu úlohu kultúra. Pod kultúrou rozumieme systém významov, prostredníctvom ktorých sa uskutočňuje sociálna objektivizácia zmyslu života. Kultúra má predovšetkým symbolický význam: objektívne formy sociálneho života majú formačnú úlohu vzhľadom na svedomie jednotlivcov. Ponúka im vnímanie významu, zmyslu celého sveta. Kultúra vypracuje intencionálnu hodnotu pocitu do obrazov dobrého života, ktorý sa teší všeobecnému uznaniu.

Medzi rôznymi formami kultúry (tradície, obyčaje, náboženské ríty atď.) má prvoradá dôležitosť *slovo, jazyk*. Jazyk nejakého národa nám môže poslúžiť aj ako paradigma na pochopenie fenoménu kultúry: kultúra, tak ako jazyk má svoju objektívnu sociálnu determinovanosť, má podobu všeobecného kódexu (sústavy znakov), predsa však k tomuto kódexu má prístup len ten, kto ho používa, kto žije skúsenosť sociálnych vzťahov. Ťažkosť teoretického prístupu k fenoménu kultúry spočíva v tom, že sa nedá realizovať ináč, ako z perspektívy samotnej kultúry. Aj v tomto zmysle kultúra má univerzálny charakter, ktorý si neprotirečí s jej partikulárnosťou a historickou kontingentnosťou. Univerzálnosť kultúry je univerzálnosťou intencionálnou, týka sa pohľadu na celý svet a jeho význam, hoci uhol pohľadu na tento celok je vždy partikulárny, historicky kontingentný. Preto fenomén kultúry uniká „vedeckému“ prístupu, ak sa pod týmto prístupom myslí odhliadnutie od každého partikulárneho pohľadu. Dnes sa idea kultúry buď úplne popiera, alebo sa považuje za neškodnú antropologickú zvláštnosť, niečo také ako folklór. V Európe sa hlása veľký rešpekt k miestnym kultúram, ide však skôr o rešpekt muzeálny, ktorý nemá dopad na kvalitu spoločného života.

Slovo tvorí dôležitú formu kultúry, lebo predstavuje prvé artikulovanie zmyslu života. Zmysel sa človeku ponúka prostredníctvom osvojeného jazyka. Medzi slovom a vedomím existuje veľmi úzky vzťah. Nedá sa povedať, že vedomie sa zrodí iba zo slova, pretože je už nejakým spôsobom prítomné aj v dieťati (*infans* – ten, čo ešte nevie hovoriť). Predsa však vedomie je v ňom prítomné len ako praktická možnosť, ktorá sa má uskutočniť. Iba prostredníctvom slova sa počiatočné vedomie dieťaťa môže vstúpiť do dejín: môže sa prejaviť, žiadať niečo od iných, alebo sa im vyjadriť vďačnosť. Slovo a recipročný vzťah k druhým tvoria podmienky osobného vedomia, chápaného ako identitu subjektu so sebou samým, so svojím životom rozloženým do časového horizontu a do rôznych miest. Tým, že človek povie slovo, prijíma spoločný poriadok, môže sa ním zaviazat', disponovať sebou.

Slovo predpokladá jazyk a jazyk zasa predpokladá praktickú blízkosť ľudí (*Lebenswelt*). Obraz života, ktorý je vyjadrený slovom sa tvorí v sociálnych vzťahoch prostredníctvom rozmanitých kultúrnych foriem, hlavne obyčajov (*ethosu*). Vzťah medzi spontánnou vitálnosťou a sociálnymi kódexmi zmyslu, hoci je veľmi komplexný, zostáva niečím neodmysliteľným. Ak by tento vzťah chýbal, vitálna spontánnosť by sa stala niečím nezvládnuteľným. Subjekt by nedokázal prejsť z emotívneho správania k správaniu slobodnému a intencionálnemu. Subjektu bude hroziť, že zostane stále infantílym: z jednej strany násilníckym (*prepotente*) ako dieťa, a zo strany druhej aj nemohúcim (*impotente*) ako dieťa. Nemohúcnosť, o ktorej hovoríme, sa prejavuje v postoji človeka, ktorý zostáva divákom a nie protagonistom svojho života, pretože je stále zmietaný v privaloch svojich citov. Pod násilnosťou zasa rozumieme vlastnícky postoj dieťaťa, ktoré si nárokuje všetko ochutnať, všetko dať do úst. Práve slovo otvára priestor pre intencionálne konanie, t. j. také konanie, ktoré stvára úmysel subjektu, a tým aj jeho identitu.

Kultúrne sprostredkovanie zmyslu však nie je bez nebezpečenstiev. Kvalita kultúry môže byť nedostatočná, ako môže byť nedostatočné aj slobodné prijatie foriem

kultúry jednotlivcom. Svedomie jednotlivca môže a má kriticky posúdiť kvalitu ethosu.

## ZÁKON

Teoretické vysvetľovanie pojmu zákona sa v západnej tradícii odvolávalo hlavne na chápanie zákona latinským právom. Biblické chápanie zákona zostalo úplne v úzadí. Všeobecne sa myslí, že iba rozumu prináleží úloha určovať materiálne obsahy morálneho imperatívu, kým viere patrí len úloha poukázať na formálnu alebo transcendentálnu perspektívu morálnej poslušnosti. To však nie je pravda.

Zákon je síce istým spôsobom známy svedomiu odjakživa, toto univerzálne poznanie však nie je výlučným dielom rozumu. Rozum nijakým spôsobom negarantuje jednoznačné vysvetľovanie zmyslu predpisov zákona. Tieto predpisy sa dajú vysloviť len za základe ethosu. Vlastný morálny význam zákona sa dá determinovať len prostredníctvom slobodného činu subjektu, ktorý uzná jeho platnosť. V tomto zmysle pravda morálneho zákona sa dá poznať len vo viere. Iba konkrétne uskutočňovanie zákona stváraňuje spôsob konania, cítenia, túžby a nakoniec privedie k poznaniu tej pravdy, ktorá jediná sa ukáže ako prameň slobody. Nedá sa oddeliť poznanie pravdy od jej uskutočňovania, akoby jedno predchádzalo druhé jednosmerným spôsobom.

Zákon nie je jediný, ktorý usmerňuje človeka k dobru. Ešte pred zákonom stojí prísľub. Zákon vykonáva úlohu hlavne v čase skúšky, v prechode z detstva do dospelosti, ale aj v iných fázach života keď sa prechádza z magického okamihu, ktorý svedomie prekvapí, k okamihu, ktorý si žiada námahu, prácu, slobodné zaangažovanie. Ale zmysel cesty je naznačený prísľubom. Úloha zákona je len parciálna, sekundárna. Zákon má len zabrániť človeku, aby si nepomýlil cestu, aby nešiel tou, ktorá mu ponúka bez miery predĺžiť detský vek. Zákon sa stavia proti arbitráži subjektu, ktorý sa nechá viesť výlučne emotívnou spontánnosťou. (Desiate prikázanie, nepožiadaš, sa nepridáva k zoznamu ostatných prikázaní, predstavuje skôr ich syntetickú interpretáciu.)

Sám zákon neukáže zmysel konania. Prísľub, ktorý sa ukázal v praktickej skúsenosti presahuje zákon. Hovoriť o vonkajšom správaní je ľahšie, ako hovoriť o zmysle, ktorý dáva správaniu hodnotu. Zmysel má transcendentný charakter, poukazuje na niečo, čo stojí mimo tohto sveta. Tu väzí riziko zákona, ktorému je človek vystavený: riziko chápať a plniť zákon bez zamerania sa na dobro, ktoré ide za predpisy zákona. Očakávať, vykonávať a uznať toto dobro môže len svedomie človeka. Keď sa poslušnosť zákonu deje bez vzťahu k dobru, zákon sa stane niečím čisto farizejským.

## OBYČAJE (ETHOS)

Zákon má skôr negatívnu formu, poukazuje na nesprávne cesty. Ethos sa naopak zameriava na pozitívne predstavenie zmyslu, dobra, dobrého života, ktorý stojí za to, aby k nemu všetci smerovali. Obyčaje sú najstaršou, alebo aspoň najrozšírenejšou formou usmerňovania správania, existovali ešte pred ich reflexívnym potvrdením.

Práve preto, že ethos má pozitívny, nielen zakazujúci charakter, musí sa obracať k praktickým príkladom, mýtom, eposom, idealizovaným historickým postavám. Ony ponúkajú skupine základ pre spoločný konsenzus. Zmysel týchto rozprávání sa

konkretizuje v konkrétnom príklade života vychovávateľov. Ethos ponúka ešte presnejšiu determináciu zmyslu ako ju môže ponúknuť jazyk, alebo všeobecnejšie, kultúra národa.

Zákon má teda skôr formu zákazu. Nie je možné všeobecným a abstraktným spôsobom pozitívne určiť zmysel a dobro. Aby jednotlivec spoznal zmysel, musí vychádzať z evidencií šťastného realizovania vzájomnej blízkosti. Determinovanie pozitívneho, singulárneho, konkrétneho imperatívu, ktoré môže urobiť iba individuálne svedomie. Svedomie však môže byť formované aj negatívnymi imperatívmi, ktoré odsudzujú typické formy priestupku. Zákaz, ktorý odsudzuje relatívne presné konanie, ako napr. vraždu, cudzoložstvo, ponúka človeku *paradigm*, ktorá môže ujasniť posúdenie mnohých skutkov, dokonca len myšlienok, ktoré samy o sebe nemajú dostatočnú jasnosť. Hnev, ktorý porovnáme s vraždou, dostane väčšiu jasnosť, čo sa týka jeho skrytého zmyslu, t. j. jeho zlého zmyslu.

## SVEDOMIE

Zakazujúci charakter zákona tvorí dostatočne jasný znak potreby, aby subjekt našiel vyššiu normu vzhľadom na zákon, ktorá by mu umožnila chcieť, a tým by dala vlastnú morálnu formu jeho konaniu. Zákon sa vzťahuje skôr na bezprostredné, objektívne formy správania, a nie na subjektívnu formu chcenia. Ľudský čin sa však nedá posúdiť z morálneho hľadiska bez nazerania na úmysel, intenciu subjektu. Úmysel je vlastne identita subjektu, ktorú chce realizovať prostredníctvom konania. Iba svedomie subjektu môže posúdiť morálnu kvalitu svojich činov, hypotetický vonkajší sudca to nemôže objektivizovať. Tento fenomenologický fakt vysvetľuje, prečo svedomie tvorí *najbližšiu normu* morálneho konania. Termín vedomie/svedomie (*conscientia*) sa tu chápe ako prítomnosť seba, ako postavenie sa tvárou v tvár k sebe. Prítomnosť seba má objektívne *náboženskú* podobu, má formu viery v prísľub, ktorý sa nedá dopredu vyskúšať.

Pred konaním svedomie nevlastní vedomé a dobrovoľné úmysly. Subjekt nemá konzistentnú identitu pred konaním. Predsa však svedomie nie je úplne bez akýchkoľvek úmyslov. Svedomie samo by sa totiž dalo definovať ako úmysel, túžba, alebo skôr prosba. Úmysly svedomia musia byť dobrovoľne prevzaté subjektom, jeho slobodou. Iba týmto slobodným prevzatím sa realizuje jeho skutočná identita. Hovoríme o identite morálnej, alebo duchovnej, nie o jednoduchej psychologickej identite. Osoba nenájde vlastnú, zrelú identitu vo formách uspokojovania vlastných citových potrieb, ale iba ak uspokojí potrebu slobody, t. j. ak nájde vec, pre ktorú sa oplatí slobodne darovať svoj život.

Rodina sa môže stať miestom, kde sa ukáže takáto vec, ale iba za predpokladu, že sa stane symbolickým systémom, ktorý interpretuje celý svet. Vzťah k rodičom má pre dieťa vždy posvätný charakter. Prvá psychologická identita nachádza v kruhu rodiny vhodné podmienky aby sa sformovali city, emotívne dispozície, čiže samo emotívne vnímanie celého sveta. Ale iba prechod z tejto prvej, nedokonale identity do druhej - spojenej so sociálnym kontextom, s kultúrou - umožní dospieť k zodpovednosti, čiže ku schopnosti povedať o sebe druhým a odpovedať im. Práve tento pre-

chod sa dnes javí ako ťažký a zložitý; žiadalo by sa totiž nájsť v kultúre slová a vhodné obrazy, ktoré by vyjadrili obraz sveta nadobudnutý v prvej rodinnej skúsenosti života. Verejná kultúra sa však javí veľmi odlišná od rodinnej skúsenosti. Preto identite hrozí, že zostane iba psychologická.

## RÍTUS

Medzi kultúrne formy, ktoré umožňujú prechod od spontánneho cítenia ku slobodnému chceniu zastáva svoje dôležité miesto aj rítus. Rítus patrí medzi univerzálne náboženské formy a vlastní silný antropologický a morálny význam. Rítus nie je jednou z mnohých foriem ľudského správania, naopak, je syntetickou formou, ktorú každé konanie musí prijať, aby sa jednalo o skutočné konanie (*agere*), o sebadeterminovanie a nie len „o robenie“ (*facere*), ktoré stvárňuje len vonkajšie veci a pre človeka môže znamenať nanajvýš iba niečo užitočné. Aby konanie mohlo realizovať figúru disponovania sebou, sebaurčenia, zdá sa nevyhnutné, aby sa vzťahovalo na celok skutočnosti, a aby našlo v univerzálnom poriadku autorizovanie konkrétnej voľby v prítomnom okamihu. Rituálna forma konania zodpovedá práve tomuto zapísaniu sa ľudského konania do univerzálneho poriadku.

Tento poriadok subjekt nepozná pred svojim konaním. Naopak, iba po skúsenosti, v ktorej je subjekt interpelovaný celou skutočnosťou, sa mu odhalí univerzálny poriadok. Ide o poriadok morálny, nie kozmologický, nedá sa jednoducho opísať z vonku. Rituálny moment zodpovedá tomu aspektu konania, ktorý si žiada, aby človek na prísľub, ktorý dostal, odpovedal tiež prísľubom. Rozdiel medzi rituálnym a morálnym momentom konania treba interpretovať ako rozdiel medzi momentom, v ktorom človek vyslovuje sľub a momentom, keď ho má prakticky dodržať. Morálny moment odhaľuje pravdu rituálneho momentu; súčasne však rituálny moment je neodmysliteľný, aby sa v morálnom momente života uskutočnila sebadeterminácia, disponovanie sebou.

Črta oddelenosti rítu od každodenných foriem života poukazuje na ich nedostatočnosť. Úlohou rítu je obnoviť život, oslobodiť profánny čas od jeho prázdnoty. Rítus nemá kopírovať život, ale ho má obrátiť. Má ho konečne priviesť ku svetlu, aby sa čas života stal plným časom a nie prázdny. Rituálne slávenie má dať formu a konkrétnosť každodennému životu a nie mu jednoducho ponúknuť energie, ktoré sú potrebné k dosiahnutiu cieľov, ktoré by boli sami o sebe zrejmé.

Rítus má teda dôležité miesto na ceste, ktorou má prejsť sloboda. Uvedieme konkrétny príklad rítu uzavretia manželstva. Dnes sa vo všeobecnosti nechápe vnútorný vzťah lásky a rítu, akoby láska existovala už pred ním, ako hotová vec. Rítus je považovaný len za ceremóniu, slávnosť, sociálne uznanie, verejnú legitimáciu manželstva. Rituálny akt je však aktom, ktorý dáva láske jej skutočnú formu (reálnu a osobnú) a nie len právnu platnosť, alebo ráz väčšej slávnosti. Za nepochopením rítu stojí chápanie lásky ako čistého citu, dokonca ako vášne. Je to redukovanie lásky len na jej prvé spontánne formy, ku ktorým má človek zaujať slobodný postoj. Láska je formou slobody, nielen citov; a sloboda pozná dlhú cestu rastu.

Láska má svoje korene v cite, v skúsenosti zaľúbenia, v túžbe. Cit však zostáva čímisi neurčitým, treba ho interpretovať a prijať rozhodnutie. Napr. prvé šťastné skú-



senosti sa dajú interpretovať dvojako, ako branie, alebo ako dávanie. Rítus umožňuje nájsť základ, celkový horizont sveta (v znamení nezištnosti), vďaka ktorému sa sloboda môže vysloviť, rozhodnúť. Okrem toho v ríte je zahrnutá aj konkrétna, sociálne uznaná, historická forma prežívania manželstva, pre ktorú sa snúbenci rozhodujú. Bez nej by ľudská túžba zostala iba vo fantázii. Rítus je aj svetlom, ktoré naznačuje akou cestou sa má uberať príprava snúbencov. Nemajú kráčať bez cieľa, zmietaní vo vlnách citu, ale majú sa pripraviť na definitívne rozhodnutie. Láska je formou slobody, preto nerastie len časom, ale predovšetkým prostredníctvom rozhodnutí. Kto sa rozhodnutiam vyhýba a chce si lásku len odskúšať, nikdy k nej nedôjde. Láska sa totiž odskúšať nedá, treba v ňu uveriť. Tu stojí dôvod škodlivosti predmanželských vzťahov, alebo manželstiev na skúšku. Ide o hranie divadla, dokonca o lož. Objektívne správanie skrýva v sebe úmysel vzájomného, definitívneho daru, ktorý však sloboda ešte nemá, ešte sa nevyslovila, nerozhodla, zostáva pasívna. Ak sa pred manželstvom ľudia správajú „akoby“ už manželmi boli, po uzavretí manželstva sa budú správať „akoby“ manželmi neboli. V oboch prípadoch sa neberie vážne slobodné rozhodnutie.

## 4. MORÁLNE CNOSTI

### 4.1. Pojem morálnej cnosti

O cnostiach sa v odbornej literatúre, ale i v bežnej reči dlho mlčalo. V súčasnej morálnej filozofii sa však už niekoľko desaťročí vynárajú diela, ktoré sa snažia obnoviť teóriu cností.<sup>7</sup> Spomenieme len niekoľkých významnejších autorov: H. W. von Wright, P. Geach, A. MacIntyre, Ph. Foot, R. Spaemann, V. Jankélévich. Väčšinou sa vracajú k antickému pojmu cnosti a dobrého života.

Čo je cnosť? Termín cnosť (z gr. *areté*) etymologicky značí znamenitú charakterovú vlastnosť, zdatnosť duše, dokonalosť.<sup>8</sup> Podľa Aristotela ide o získané pozitívne dispozície charakteru, kvalifikujúce subjekt k morálne dobrým činom. V tomto klasickom zmysle nie je cnostný ten, kto vedie „bezúhonný život“, nespáchajúc žiadne zlo, aj keď v živote nestojí za veľa, ale ten, kto vždy využíva svoje ľudské schopnosti pre dobro, kto koná dobro majstrovsky, pohotovo, prirodzene, s istotou, stálosťou a radosťou, kto vie rýchlo a správne zhodnotiť každú situáciu. Skráteno: cnostný človek je ten, kto realizuje to, čo Aristoteles nazýva „dobrý život“.

Cnosť sa v scholastickej filozofii definovala aj ako *habitus operativus bonus*. *Habitus* (od slova *habere* – vlastniť) znamená trvalú vlastnosť v zmysle trvalej schopnosti alebo dispozície k určitej činnosti. Cnosť zdokonaľuje operatívnu schopnosť, teda stojí medzi samotnou schopnosťou a dobrým úkonom tejto schopnosti.

#### 4.1.1. Dobré činy a dobrá vôľa

Podobne, v našej perspektíve môžeme povedať, že cnosť stojí medzi základnou voľbou a konkrétnym konaním. Zameranie pozornosti na cnosti nám teda môže pomôcť vyhnúť sa dvom extrémom. Niekedy sa totiž morálka zameriava len na činy, správanie, úkony. Alebo, a to je druhý extrém, sústreďuje sa len na základnú voľbu, ktorá predstavuje najhlbšiu dispozíciu, ktorá realizuje dobrú formu chcenia. Nepýta sa však, aký vzťah existuje medzi konaním a dobrou vôľou, medzi skutkami a úmyslom.

Pod základnou voľbou sa často rozumie len „vnútorné“ rozhodnutie, formulovanie úmyslu bez konania. A norma konania sa zasa hľadá iba v nazeraní na potreby druhých bez ohľadu na úmysel subjektu, ktorý koná. Tento úmysel, alebo vnútorná dispozícia je však niečo dôležité aj vo vzťahu k druhému. Druhý chce byť považovaný za blížneho, nechce len materiálnu pomoc. „Humanitárna“ kultúra dneška redukuje morálku len na morálku vonkajších skutkov. Druhý však nepotrebuje len chlieb, potrebuje pomoc, aby dozrel vo svojej slobode, potrebuje lásku. O láske, na druhej strane, však nestačí len rozprávať, nestačí sa pohybovať len vo svete fantázie, treba prísť ku konkrétnym skutkom. Odmietnutie cností v modernej dobe bolo spôsobené práve

---

7 Porov. D. Smreková, Z. Palovičová, *Dobro a cnosť. Etická tradícia a súčasnosť*, Iris, Bratislava 2003.

8 Latinské slovo *virtus* je odvodené od slova *vir* – muž. Pôvodne znamená virilitu – mužnosť alebo jednoducho vynikajúcosť, bravúrnosť, morálnu dokonalosť.

rozporom medzi „cnosťami“ navonok „zbožných“ ľudí a ich konkrétnymi formami správania.

Uvažovanie o cnostiach, o kvalite citov a správania, by malo pomôcť vyhnúť sa tomuto nebezpečenstvu: že sa človek bude pokladať za dobrého, ale nestane sa dobrý. Cnosti predstavujú akýsi medzičlánok medzi dobrými skutkami a dobrou vôľou. Nie sú len niečo imaginárne, a starostlivosť o cnostný život nie je nepríjemnou narcistickou starostlivosťou o seba, o vlastný obraz. Človek, ktorý chce robiť druhým dobre, ktorý chce robiť dobré skutky, nemôže zabudnúť na kvalitu svojho srdca. Dobrý strom rodí dobré ovocie a z plnosti srdca hovoria ústa.

#### **4.1.2. Cnosť, zvyk a vášeň**

Treba priznať, že napriek pokusom vrátiť sa k teórii cností na akademickej rovine, v bežnom živote zostáva cnosť znevažovanou hodnotou, alebo sa o nej prakticky mlčí. Slovo cnosť je mŕtve, alebo sa vyskytuje už len v katechizme. Niekedy sa s výrazom „cnostný človek“ viažu zosmiešňujúce predstavy vyciveného človeka bez života a vášne. Okrem toho vládne nedôvera, pohrdanie a kritika k mnohým postojom, ktoré boli v minulosti vydávané za cnosť: napr. pokora, trpezlivosť, vernosť, sebaovládanie, usilovnosť atď. Inokedy sa zasa cnosť redukuje na jednoduchý zvyk, zautomatizovanú činnosť. Skúsme sa teraz pozrieť na tieto dve otázky: či je cnosť len zvykom, a či skutočne oberá človeka o životný elán a vášeň.

Zvyk predstavuje zautomatizované správanie, pri ktorom sú rozum a vôľa odstavené. Zvyk, si nevyžaduje pozornosť mysle a srdca, preto je veľkým uľahčením výkonu manuálnych činností. Človek nemusí pri všetkých svojich každodenných činnostiach vynakladať energiu na zvažovanie a rozhodovanie, či sa do nich pustí a ako ich má vykonať. To, čo sa uskutoční na základe číreho návyku, vlastný skôr charakter vždy rovnakého, monotónneho a stereotypného, čo je úplný protiklad morálnej cnosti. Cnosť nie je slepé opakovanie, ale uvedomelé a slobodné hľadanie dobra. Cnosť, ktorá by bola obyčajným zvykom, by nestála za nič. Ak by zvykovosť vstúpila do duchovnej roviny konania, ako je napr. štúdium, dialóg, starosť o druhých atď., stala by sa nie cnosťou, ale skôr nerestou. Naozajstnú cnosť treba vidieť ako umocnenie slobody, správneho uvažovania a rozhodného konania. Vo fenomenologickej analýze konania sme videli, že človek môže hľadať dobro, iba ak ho už raz zažil ako nezištný, prekvapivý dar, dokonca ako dar z hora. Pretože morálna skúsenosť má náboženskú povahu, naozajstná cnosť je možná len vďaka posvätnému poriadku, ktorý umožňuje našu slobodu. Bez náboženskej skúsenosti by sa celý život premenil len na opakujúci sa zvyk.

Druhou otázkou je, či cnosť zabraňuje človeku prežívať svoj život s radosťou, či dokonca s istou vášňou. V predchádzajúcej kapitole sme videli, že ľudské konanie by sa nedalo vysvetliť bez prvých spontánnych skúseností, v ktorých city a vášne hrajú dôležitú úlohu. Kritizovali sme predstavu, v ktorej by sa city na jednej strane a rozum s vôľou na strane druhej brali ako niečo autonómne a navzájom oddelené. Povedali sme, že už v citových skúsenostiach je skryté vnímanie celej reality a jej zmysel; a v nich korení aj samotné vôľové chcenie. City však treba aj uznať, spracovať, inter-

pretovať, zaujať k nim postoj a prijať slobodné rozhodnutie. Morálne cnosti, ktoré zdokonaľujú človeka a celé jeho konanie, sa preto musia týkať aj citov a vášní. Cnosť nie je teda jednoducho sila vôle alebo rozumnosť. Cnosť nie je ani podriadenie sa kategorickým imperatívom, vedomiu povinnosti. Cnosť je skôr vnútorná harmónia človeka a všetkých jeho schopností. Mierny človek vášnivo túži po tom, čo je skutočne dobré. Mravne silný človek vášnivo prekoná všetky nebezpečenstvá a prekážky, ktoré sa mu kladú do cesty. Spravodlivý voči bližnému nevykonáva iba svoju povinnosť, ale ho miluje ako seba samého a miluje to, čo je dobré pre iného, akoby to bolo dobré pre neho samého.

Nositelom morálnej cnosti je preto vždy ľudská túžba. Citová túžba tvorí princíp konania. Afektívne je aj efektívne. Aj podľa Aristotela „nie je dobrý, kto sa neteší z krásneho konania: veď nikto nenazve spravodlivým toho, kto sa neraduje zo spravodlivého konania, ani štedrým toho, kto sa neteší zo štedrých skutkov“. Morálna cnosť je teda citová spriaznenosť celého človeka s dobrom, preto vlastní aj kognitívnu funkciu: cnosť nielen umožňuje vykonávanie dobra s ľahkosťou a stálosťou, ale dokonca bez nej by človek dobro ani neobjavil. Cnostné konanie je teda také konanie, ktoré aj v konkrétnosti spontánne a s istotou zachytí to, čo je v skutočnosti dobro. Cnostný človek je spravidla schopný správne a pohotovo zhodnotiť situácie a zvoliť dobro. Aj ten, kto nie je cnostný alebo je len nedokonale cnostný, si môže zvoliť dobro. Nie však na základe prirodzenej citovej spriaznenosti s dobrom, ale na základe čistého vedomia povinnosti, na základe poslušnosti zákonu. Cnosť a zákon sa nevyklučujú, práve naopak, poslušnosť zákonu pomáha človeku stať sa cnostným. Tak isto sa cnosť nevyklučuje ani s vedomím povinnosti. Naopak, pre cnostného človeka je morálna povinnosť identická s tým, čo sa mu javí ako dobré, s tým, v čom nachádza radosť. Cnostný človek vlastní subjektívny záujem pre ozajstné dobro. Ozajstné dobro, to, čo je v súlade s povinnosťou, nie je pre neho nejakou ťarchou, ale jeho vlastný záujem. Tak je morálna cnosť najvyšším umocnením slobody.

Povedali sme, že cnosť prináša jasnejšie videnie dobra, radosť, tým však nechceme tvrdiť, že k dobrému životu nepatrí aj námaha, obeta, bolestné hľadanie. Na jednej strane sa treba vyhnúť doloristickej predstave, že dobrý skutok môže byť len ten, ktorý nesie so sebou obeť, námahu, bolesť, zriekanie; akoby činnosť urobená s radosťou, záujmom, osobným uspokojením bola *de facto* morálne menej hodnotná. Ale na strane druhej, nie je správna ani predstava, že k cnostnému životu námaha nepatrí. Dobro, ku ktorému smerujeme nás vždy presahuje, nech by sme boli akokoľvek cnostní. Preto k cnostnému životu patrí aj bolestné zriekanie sa starých predstáv a spôsobov života, neustále hľadanie, počúvanie druhých, kráčanie vpred. To, čo robí morálne konanie hodnotným však nie je veľkosť námahy (nie sme masochisti), ale veľkosť lásky k dobru a autenticnosť v jeho hľadaní.

#### **4.1.3. Morálna cnosť ako stred**

Napriek tomu, čo sme povedali o vzťahu cnosti k vášniam, môže v nás zostať ešte skrytá námieta, či predsa len cnosť neurobí z človeka niekoho priemerného, niekoho, kto je až tak vyrovnaný, že už nie je schopný kypieť radosťou. Malé neresti ne-

dodajú životu šťavu? Pripomeňme si starú slovenskú pieseň, v ktorej sa spieva: „môj manžel vo všetkom vzorný je, nefajčí, netančí, nepije... keby len jedinú chybičku mal, hneď by mi milší sa stal“. Námetka môže vzísť aj z pomýleného chápania Aristotelovej definície cnosti ako „stred“ medzi dvoma extrémami (*in medio virtus*).

Častokrát sa táto stredovosť chápala ako priemernosť, polovičatosť, ako postoj nepreháňania. Ale toto nie je Aristotelova mienka: pre neho stred predstavuje to, čo je najlepšie; cnosť je v strede medzi nerestnými krajnosťami. Napr. mravná sila, statočnosť je stredom medzi opovážlivosťou a zbabelosťou; štedrosť je stredom medzi márnosťou a lakomstvom; veľkomyselnosť je stredom medzi nadutosťou a malomyselnosťou; prívetivosť je stredom medzi lichotením a svárivosťou. To, čo je správne, čiže stred sa teda nedeterminuje podľa jednoduchej kvantitativity vášne, ale podľa súladu s tým, čo je dobré. Aristoteles hovorí, že zjesť jedlo za desať mín je iste veľa a za dve míny je málo. Ale to neznamená, že stred cnosti pozostáva v jedení za šesť mín. Pre atléta ako Milon je to príliš málo. Pre začiatočníka v gymnastike je to príliš veľa. Alebo nakoľko je dovolené túžiť po vlastnej manželke? Túžiť po nej „mnoho“ ani zďaleka nemusí znamenať „príliš“. Ale túžiť po manželke iného rovnakou mierou, dokonca v akejkoľvek miere je už príliš. V tomto prípade nejstuuje žiaden stred.

Za mienkou, že malé neresti tvoria akési nevyhnutné korenie života, stojí nesprávna predstava cnostného človeka ako niekoho nudného, bez tvorivosti a nápadov, neschopného nadchnúť sa a vášnivo sa do niečoho pustiť. V skutočnosti sú to však práve neresti, ktoré ztročujú človeka a vrhajú ho do stereotypu. Nerestí nie je len alternatívnym spôsobom života, predstavuje skôr úpadok ľudského bytia a slobody. Podobne ako mylné poznanie nie je len jednoducho iným typom poznania, ale skôr chybou poznania. Zvoliť si zlo, konať zlo nie sú iné typy realizácie vlastného bytia, ale skôr nedostatok realizácie ľudského bytia. Človek, ktorý má zlú alebo nesprávnu vôľu, nie je niekto, kto jednoducho vidí veci iným spôsobom, ale niekto, kto vidí vždy menej.

#### **4.1.4. Cnosť a sloboda**

Celá Aristotelova definícia cnosti znie takto: „Morálna cnosť je habitus týkajúci sa voľby, pozostávajúci v strede vo vzťahu k nám, determinovaný úsudkom rozumu, presnejšie akoby ho determinoval rozvážny človek“. V tejto definícii je obsiahnutá jedna dôležitá pravda, a to, že cnosť zdokonaľuje slobodu, uschopňuje človeka správne sa rozhodovať, rozhodovať sa tak, ako by sa rozhodol múdry, dobrý, plne slobodný človek. Cnosť pomáha človeku jasnejšie vidieť zmysel svojho života voliť si správne kroky a pevne vykročiť na cestu k jeho naplneniu. Cnostné konanie nakoniec robí človeka plne slobodným, schopným konať dobro.

V ľudskom konaní nejde iba o konanie „dobrých diel“, ale o to, aby sme „my sami boli dobrí“. Dobrými alebo zlými sa stávame slobodne, na základe toho, čo si volíme a čo konáme. A človek je dobrý, ak je dobrá jeho vôľa. Toto je základný bod toho, čo sa rozumie pod „morálnosťou“, ktorá, ako to správne poznamenal Kant, nemá žiadnu inú užitočnosť než produkovať seba samú ako dobrú vôľu. Morálnosť vlastní *telos* ako svoj vnútorný štrukturálny princíp: a ten nie je, tentokrát v protiklade



s Kantom, sloboda ako nezávislosť vôle od každej inklinácie i vzťahov, ale je to sloboda ako orientácia k dobru, v ktorom nachádzame seba samých. Konanie dobra nasycuje vôľu, aj keby všetko ostatné išlo zle. Toto nasýtenie vôle voláme šťastím. Stať sa šťastným je to, čo v skutočnosti koniec koncov chceme všetci. Ale šťastie je pravým privilegiom dobrej vôle, čiže pravej slobody.

Aj výchova k cnostiam je teda výchovou k slobode a deje sa v tiež v slobode. Začnime historickou poznámkou, ktorá sa zdá byť vhodná na objasnenie tejto témy. Otvárame problém bludného kruhu aristotelovskej náuky o cnostiach. Táto etika pozná dva základné princípy: 1. nejestvuje žiaden *habitus* správneho úsudku o činnosti (rozumnosť, ktorá poznáva dobro) bez morálnej cnosti; 2. nejestvuje žiadna morálna cnosť bez rozumnosti, nadobúdanie morálnej cnosti rozumnosť predpokladá. Aristoteles prijíma tento bludný kruh ako fakt, ktorý vyplýva jednoducho z prirodzenosti morálnej cnosti. Oba princípy majú svoju opodstatnenosť. Aristoteles ich obraňuje v polemike s platónskou teóriou cností.

Vo *Faidonovi* Platón vyjadruje mienku, že zmysly a city sú ako také prekážkou pre cnosť. Zmysly a vo všeobecnosti ľudská telesnosť prekážajú pochopeniu pravdy. A v tomto pochopení spočíva pravá cnosť, ktorá je tu identifikovaná s *phronesis* (rozhľadnosť) s poznaním, ktoré sa vzťahuje na konanie. Celá Cnosť spočíva v poznaní, preto by jej najviac prospelo, keby sa duša oddelila od tela. Celá aristotelovská etika chce byť vyvrátením tejto tézy. Podľa Aristotela cnosť pozostáva z poriadku citov stanovenom v súlade s praktickým rozumom. Rozhľadnosť však tento poriadok citov aj predpokladá. *Phronesis* je poznaním dobra, ale nie na základe metafyzického poznania, lež na základe citovej spriaznenosti s dobrom. Ako sa teda dá vyjsť z bludného kruhu?

Aristotelovo riešenie predpokladá úzky vzťah medzi etikou a politikou. MacIntyre ukázal, že pre Aristotela praktický rozum potrebuje morálne cnosti, a tie zas potrebuje včleniť do *Polis*. *Polis* predstavuje spoločenské inštitúcie, predovšetkým zákony a právo; ale aj školu a nadovšetko domáce spoločenstvo, rodinu. Morálne cnosti sa formujú v rámci spoločnosti, ktorá je riadená múdrymi ľuďmi a múdrymi zákonmi. Osobná rozhľadnosť, ktorá má formovať morálne cnosti, ale na teraz ju subjekt ešte nevlastní, je tu akoby suplovaná múdrosťou zákonov a druhých ľudí. Toto by mal byť kľúč k možnosti výchovy k cnostiam. Veď otázka znie: ako spoznáme, ktoré činnosti máme vykonať, ak cnosť ešte nie je sformovaná? Na základe akej motivácie môžeme vykonať činnosti v súlade s cnosťou? Odpoveď znie: na základe uznania autority iného.

Aby také uznanie skutočne viedlo k cnosti, čiže nielen k vonkajšiemu rešpektovaniu príkazov, musí byť založené na vedomí dobroprajnosti toho, kto je nositeľom autority. Prvý krok k cnosti spočíva vo vykonaní toho, čo nám niekto prikazuje, aby sme urobili radosť osobe, ktorá autoritu vykonáva, čiže, pre lásku k nej. Citová orientácia k dobru je teda umožnená uznaním autority ako niekoho, kto je „dobrý“. Pred láskou k spravodlivosti je láska k osobám, ktoré sú spravodlivé.

Výchova sa nedá nahradiť donucovaním. Sloboda si vyžaduje výchovu v slobode. Ak chce autorita viesť k cnostiam, nesmie slobodu potláčať. Priateľstvo, dobroprajnosť, láska sú práve tie typy vzťahov, ktoré jedinú môžu sprostredkovať vzťah au-

tority a slobody. Láska k osobe toho, kto vykonáva autoritu, je jedinou formou uznania tejto autority, ktorá je úplne v súlade so slobodou. Pretože láska je práve úkonom slobody. Výchovu teda nemožno jednoducho identifikovať so „socializáciou“. Socializácia je v najlepšom prípade výsledkom výchovy. V horšom prípade je však len obyčajnou karikatúrou výchovy: jednoduchým „vštepovaním“ modelov správania, čiže konformizmom.

Doteraz povedané vystihuje len jednu stránku procesu výchovy k cnostiam. Keďže výchova k cnostiam musí byť vždy aj výchovou k rozumovému pochopeniu, tento proces nadobúdania cností musí mať aj intelektuálny aspekt. Osvojovanie cností znamená aj postupné porozumenie dobra. Nadobúdanie cností nie je procesom bez rozumovej stránky. Uznanie autority na základe poznania dobroprajnosti osoby toho, čo ju vykonáva, práve umožní to citové poznanie, ktoré umožní umocnenie rozumu, a ktoré oslobodzuje k vlastnej rozumnosti. To, čo sa vykonáva v procese každej pravej výchovy, je určitý druh transferu cností prostredníctvom citového vzťahu medzi osobami. Koniec procesu je viac ako len usporiadanie citov, lebo je us pôsobením vlastného praktického úsudku v súlade s cnosťami.

Cnostné konanie nie je nikdy čisto afektívne, ani nie je obyčajným zvykom. Cnosť vlastní racionálnu štruktúru; zahŕňa poznanie dobra, a preto sa ohľadom nej dajú určiť aj kritériá pravdy. K pravde, ktorá je v cnosti ukrytá však človek nepríde bez konania. Aristoteles to vyjadril vo svojej definícii cnosti, keď označil práve rozvážneho človeka za toho, kto svojim rozumom určuje, kde sa nachádza cnosť. Nejde teda o hocaký rozum, musí ísť o rozum rozvážneho, cnostného človeka, toho, ktorý je v štáte najlepší. Iba rozvážny človek je stelesnením morálneho rozumu.

#### **4.1.5. Vnútoraná spojitosť medzi morálnymi cnosťami**

Žiadna morálna cnosť nemôže byť dokonalá, ak sa nevlastnia aj všetky ostatné. Cnosti nie sú dokonalosti izolované jedna od druhej, ale formujú živý organizmus. Cnosti sú len odlišnými aspektmi zložitej jednoty. Nie sú jednoducho dokonalosti jednotlivých schopností, ale vždy aj cnosti morálnej osoby. Morálna osoba je komplexný celok, ale má aj vnútornú jednotu. A rovnako aj konanie človeka vo svojom dejinnom rozmere ako dejiny života alebo životopis človeka, formuje jednotu. Cnosti nie sú postavené vedľa seba, naopak, spolu dajú formu jedinečnosti subjektu, tomu, kto vlastní vnútornú jednotu (*monachós*). Ak sa na cnosť pozeráme z hľadiska jej najpodstatnejšej kvality, tak je len jedna. Meno tejto jedinej cnosti je viera. Toto je klasická náuka o *connexio virtutum*: o spojitosti cností.

Tak môže byť rozvážnosť dokonalá len vtedy, ak subjekt vlastní všetky ostatné morálne cnosti. A naopak, tieto cnosti nemôžu dosiahnuť svoju dokonalosť, ak chýba rozvážnosť. Nespravodlivosti sa človek dopúšťa nielen preto, že mu chýba cnosť spravodlivosti. Dochádza k tomu obvykle pre nemiernosť alebo pre nedostatok sily. Ale aj nedostatok v cnosti spravodlivosti môže zapríčiniť činy, ktoré sú zbabelé alebo nemierné. Kto koná morálne zle, spravidla sa prehreší proti mnohým cnostiam. A morálne dobré činnosti sú vždy za spoluúčasti miernosti, odvahy a spravodlivosti. Odvaha a smelosť pre niečo nesprávne nie je cnosť sily: podobnú odvahu nebudeme chváliť.

Jednotlivé cnosti sú teda mnohoraké formy dobrej morálnej dispozície človeka. Táto dispozícia ak ju pozorujeme pri koreni je jedna a jednoduchá, dá sa však popísať prostredníctvom jej mnohých tvárí. Ak pozorujeme veci pri koreni, ak pozeráme na „srdce“, tam si dobrá dispozícia zaslúži meno „viera“, alebo „láska“. Na tejto najhlbšej úrovni však zostáva nejasným, čo si vlastne cnosti vyžadujú, a ako sa môže uskutočniť ich formovanie a rast. Cností je veľa, lebo je veľa foriem konania a života. Budeme sa teda teraz zaoberať cnosťami v plurále; to nám pomôže ešte presnejšie dokresliť aj cnosť v singuláre, čiže všeobecné chápanie cnosti. Iba z konkrétneho popisu cností sa dá prísť k teórii o cnosti.

Sústredíme našu pozornosť na bežný život sociálnych vzťahov a na jeho prepojenie so vzťahom k Bohu. Najprv sa budeme zaoberať spleťou myšlienok a nálad, ktorú sme pomenovali *akédia*. *Akédia* paralyzuje konanie a tvorí opak cnosti, preto nám umožní utvoriť si prvú predstavu o syntetickej idey cnosti. Následne prejdeme k pozitívnym formám cností, pričom sa budem držať ich klasického rozdelenia na štyri kardinálne cnosti. Budeme postupovať zdola, od tej najskromnejšej, miernosti, prejdeme k sile a nakoniec sa zastavíme pri spravodlivosti.

Pripomeňme ešte tri citlivosti, ktoré nás sprevádzali pri tomto náčrte cností. Prvá citlivosť sa týka bezprostrednej skúsenosti každého človeka. Ide nám o morálnu skúsenosť človeka žijúceho v tejto rozvinutej spoločnosti. Budeme postupovať z perspektívy svedomia, a teda aj z jeho psychologických foriem. Poslúžime si tu fenomenologickou metódou.

Druhá citlivosť sa týka spojenia jednotlivých cností s jedinou syntetickou kvalitou morálnej dispozície človeka. Už sme spomenuli, že mnohé cnosti nerozdeľujú, len determinujú jedinú cnosť. Toto tvrdenie nie je nové, zastáva ho celá tradícia morálneho myslenia. Zdá sa nám však, že to, čo je prijaté na principiálnej rovine, sa potom pri preberaní jednotlivých cností stratí. Preto budeme opakovane poukazovať, ako sa v jednej cnosti nachádza všetko. Napr. keď budeme rozprávať o žiadostivosti, dotkneme sa témy zákona, ktorá sa samozrejme netýka len miernosti, ale celej morálky.

Tretia citlivosť je úzko spätá s predchádzajúcou. Aby sa prekonalo vzájomné oddeľovanie jednotlivých cností a oddeľovanie témy cností od ostatných tém morálneho charakteru, pri každej cnosti sa budeme snažiť ukázať, že sa v konečnom dôsledku jedná o vieru, nádej a lásku. Morálka má totiž vnútorné náboženský charakter. Nedá sa pozeráť na morálnu skúsenosť iba ako na aplikáciu pravdy, ktorá bol spoznaná inde. Morálna skúsenosť pôvodným spôsobom štrukturuje samu náboženskú skúsenosť. Chceme sa však vyhnúť riziku hneď redukovat' morálne cnosti na cnosti teologálne. Psychologický moment pri analýze cností nemožno vynechať. Boj viery sa uskutočňuje v konkrétnosti, nielen vo fantázii.

## **4.2. Akédia a cnosť**

### **4.2.1. Cvičenie sa v cnostiach: kontrola myšlienok**

Podľa Aristotela sa cnosť nadobúda opakovaním úkonov zodpovedajúcej cnosti. To znamená, že prostredníctvom opakovanej voľby správnych, miernych, odvážnych

činností si človek nadobudne cnosť rozvážnosti, miernosti, odvahy. Podľa mníšskej tradície hlavný spôsob učenia sa v cnostiach spočíval v kontrole myšlienok. Jeden z púštnych otcov, Evagrius Ponticus, tvrdí, že pre ľudí vo svete je nebezpečný vzťah k veciam, pretože ten môže ich pravé túžby pomýliť. Aj vzťah k ľuďom nesie so sebou riziko, že ho človek povýši na to najvyššie miesto, že si ho zabsolutizuje. Mních, ktorý žije sám a bez vecí je viac vystavený nebezpečným myšlienkam, a tomu, že sa kvôli nim zamotá sám do seba. Môžeme povedať, že aj dnešný človek sa nachádza v podobnej situácii ako dávni mnísi. Veci a osoby mu nechýbajú, ale vzťah k nim akoby v dnešnej spoločnosti zoslabol, človek žije viac zamotaný do seba, do svojho psychického sveta. Konfrontácia s mníšskou tradíciou preto môže byť aj dnes veľmi osožná.

Moderní autori kritizujú mníšsku tradíciu, že vyzdvihovala aspekt „cvičenia“ sa v cnostiach, akoby bolo treba prerušiť bežný život, a zamerať sa len na starosť o svoju dušu. Zdá sa, že úsilie o rast v cnostiach si zo svojej podstaty vyžaduje zanechanie bežného života, aby sa človek mohol zamerať na seba, na svoje myšlienky, predstavy, spôsob cítenia, skôr ako na spôsob konania. „Odpustili by sme im,“ hovoria, „ich nejakú tú zlú myšlienku, ak by urobili dobrý skutok navyše.“

Myšlienky, ktorými sa zaoberala mníšska tradícia, stvárnajú práve kvalitu konania a nemajú živiť len imaginárnu cnosť. Zlé myšlienky, ktorých sa bolo treba zbaviť, zabraňujú subjektu spoznať vážnosť prítomného času ako príležitosti, ktorá si zasluži naše zaangažovanie a živia naopak iluzórne očakávanie, že neskôr príde čas, v ktorom sa budeme môcť angažovať. Zlé myšlienky nie sú len formulované idey, sú to predovšetkým nálady, predstavy, ktoré spôsobujú, že sa subjekt zatočí do seba. Mníšska tradícia ich vyjadrovala súhrnným spôsobom termínom *akédia*, t. j. nuda alebo úzkosť.

Aj bez špeciálnej analýzy duchovného stavu súčasného človeka sa zdá byť presvedčivá táto diagnóza: práve nuda a úzkosť sú choroby, na ktoré najviac trpí dnešný človek. Sú symptómami oddelenia človeka od jeho mnohých aktivít a jeho obsesívneho zatočenia sa do seba. Nuda je znakom zdĺhavého, zbytočného, ťažkého charakteru toho, čím sa človek zaoberá. Úzkosť je zasa znakom nejasnej absencie tej veci, ktorá jediná je dôležitá. Aká je to vec, to úzkosť nevie, ale konštatuje ju ako neprítomnú. Nuda a úzkosť podnecujú tretiu sestru, smútok, ktorý je tiež bez presného predmetu. Bežne sa považuje skôr za niečo, čo človeka postihne, nie za nerosť, ktorá si žiada obrátenie.

Nuda, úzkosť a smútok definujú duchovnú klímu, ktorá zabraňuje veľkodušnej činnosti a koncentruje človeka na seba a na svoje myšlienky. V úsilí oslobodiť sa od seba ujde do sveta fantázie, pritom však zostáva v pasivite. Aby sa vyliečil z *akédie*, aby našiel silu, čiže cnosť, človek musí zabudnúť na seba, zbaviť sa vnútorného odporu a veľkodušne konať. Iba v tomto zmysle je dobré zaoberať sa svojimi myšlienkami, aby sa zabránilo nejasnému zosilneniu nálad. Iba takto sa odstráni to rozdeľenie, ktoré oddeľovalo našu prítomnosť od toho, čo robíme.

#### **4.2.2. Akédia ako únik z prítomnosti**

Evagrius nám ponúka dosť podrobný opis *akédie*, či skôr, opisuje mnícha, ktorý trpí na toto zlo. „Démon *akédie*, nazývaný aj démon poludnia, je najhorší zo všet-

kých; priblíži sa k mníchovi okolo štvrtej hodiny a drží ho až do ôsmej. Najprv spôsobí, že slnko spomalí svoj beh, dokonca sa zdá, že zastalo; zdá sa, že deň má päťdesiat hodín. Potom démon prinúti mnícha stále sa pozeráť von oknom, alebo vyjsť z cely a pozorovať slnko, či je deviata hodina ešte ďaleko; pozeráť sa sem a tam, či náhodou nejaký priateľ... Okrem toho mu vnukne hlbokú averziu k miestu, kde sa nachádza, tiež k jeho životnému stavu, k manuálnej práci; a dokonca hu presvedča, že v jeho bratoch niet lásky, a že niet nikoho, kto by ho utešil. A ak sa náhodou stalo, že v tých dňoch niekto mnícha zarmútil, démon si aj tým posluži, aby podporil jeho averziu. Démon teda vedie mnícha, aby túžil po iných miestach, kde ľahšie nájde to, čo potrebuje, kde bude môcť nájsť menej ťažké remeslo, ktoré mu umožní aj viac zarobiť. (...) Démon tu ešte pridá spomienku na príbuzných a na predchádzajúci život; ukazuje mu, aký dlhý je život a aká namáhavá je askéza. Používa skrátka všetky stratégie, aby mních opustil celu a ušiel.“

Pozrime sa bližšie na túto stať, pretože nám akoby ponúkala geometriu ducha. Začína sa s opisom pomalého plynutia času. Ide tu o vnímanie prítomného okamihu, nie o chronologické plynutie. Čo je prítomnosť pre mňa? Prítomnosť *per eccellenza* je moje vedomie/svedomie, komplex foriem ducha, prostredníctvom ktorých sa realizuje moja prítomnosť mne samému. Veci a osoby, ktoré naplňajú prítomný čas sú vskutku málo prítomné v mojej pozornosti. Najviac prítomný som ja sám sebe. V istom zmysle je to správne, ale táto prítomnosť sebe môže nabráť obsesívnu formu zatočenia sa do seba. Potom sa rodia mnohé, aj nevedomé stratégie, ktoré pomáhajú ujsť z tejto ťaživej prítomnosti.

Známky týchto stratégií môžu byť pocity úzkosti, nudy, ktoré živia v nás túžbu po niečom inom, čo by nás vytrhlo z prítomnosti. Takáto túžba zasa plodí tendenciu k túľaniu sa mysle (*evagatio mentis*), ktorá tvorí jednu z najväčších pokušení v živote. „Smutné sú všetky dni bedára, lež človek jasnej mysle má vždy sviatok,“ (*Prís 15, 15*) hovorí biblické príslovie.<sup>9</sup> Pred pocitom tiesne, ktorý ťa tlačí, sa nemáš žalovať na dni, ale sa máš pozrieť na kvalitu svojho srdca. Treba odstrániť smútok srdca, aby sa kvalita dní zmenila. Obraz cely, ktorá sa zrazu stala príliš tesnou, ťaživou, je obrazom mnícha a jeho srdca.

Pomalé plynutie času, unikanie mysle, obrazy predošlého života chcú odradiť mnícha od nastúpenej cesty. Ide o skúšku, akou prešiel aj Izrael na svojej ceste púšťou. Preferovanou hodinou skúšky je poludnie, hodina horúčavy a hladu. Pripomíname, že mních jedával jedenkrát za deň o deviatej (našej pätnástej) hodine. Dopoludnie bolo naozaj veľmi dlhé. Aj my, hoci sa sťažujeme, že máme málo času, keď sa nám ponúkne šesť hodín času, aby sme sa venovali jednej veci, zisťujeme, že nie je ľahké naplniť taký dlhý čas. Dôvod nie je ani tak v únave, ako skôr v núde. Vec sa zdá úplne samozrejmalá a nevinná, predsa však v nej treba vidieť príklad radikálnej slabosti ducha, ktorý nie je schopný chcieť, ak ho nepodporuje chuť.

Čas, ktorý sa vlečie, je obrazom prázdneho času. Neexistuje v ňom nič hodnotné, čo by mohlo vyprovokovať moju slobodu. Jeden z dôvodov sa skrýva aj v tom, že

---

<sup>9</sup> Don Bosco našiel na slnečných hodinách seminára nápis, ktorý vyjadroval podobnú myšlienku: „Utrápeným hodiny ubiehajú pomaly, no veselým priamo letia“.



na poludnie niet tieňa, ale bez tieňa sa stráca hĺbka vecí. Život potrebuje tieň, samozrejme nie nejaký umelo vytvorený, ale tieň, ktorý sprevádza Božiu transcendentnosť, ktorú ľudské oko nemôže pojať. V človeku však existuje pochybná túžba zbaviť sa každého tieňa. Osvietenecká mánia po jasnom a zreteľnom poznaní chce premeniť neisté poznanie svedomia na bezpečnú vedu. Veda si nevyžaduje osobné zaangażovanie. Dôsledkom vedeckej mentality sa však svet zmenší a človek v ňom nenájde viac potravu pre svoj život. Preto poludňajší démon radí opovrhnuť prítomnosťou a ujsť do sveta fantázie.

Mysel mnícha chce preto urýchliť čas, aby čo najrýchlejšie prešiel, aby sa konečne skončila aj práca. Výhodou manuálnej práce je, že necháva myseľ voľnú, aby sa mohla zaoberať Bohom (*vacari Deo*). Averzia k manuálnej práci je znakom slabej disponovanosti hľadať Boha. Keď chýba táto dispozícia, každá práca sa bude zdať ako manuálna, t. j. stereotypná, zbytočná, bez zmyslu, neuspokojí skrytú túžbu človeka. Človek chytí averziu voči všetkému, čo ho obklopuje, túži po iných miestach, po novom remesle, ktoré mu umožní zarobiť viac. jediná vec, ktorú si dokáže predstaviť je zárobok z práce. V skutočnosti nie sú to peniaze, čo zaujíma človeka, ale ak mu je cudzie všetko čo robí, peniaze môžu dať aký taký zmysel jeho práci.

Zostáva nám ešte pozrieť si vzťah k bratom. Akédia vedie k ich vyhľadávaniu, mních opúšťa celu, aby sa pozrel, či niekto neprichádza. Jedná sa však naozaj o túžbu po bratovi? Za akým účelom? Druhý môže odpútať moju pozornosť od seba. Ale pretože neprichádza, alebo prichádza len preto, aby odo mňa niečo pýtal, aby ma zavalil svojim lamentovaním, démon poludnia vnuká myšlienku, že nikto ma nemôže potešiť, v bratoch niet lásky. Averzia k vlastnej prítomnosti sa premení v averziu ku všetkým, ktorí ju nevedia vyplniť. Horkosť ducha sa môže premeniť na arogantné posudzovanie druhých a celého sveta. Posudzovanie druhých, záľuba v rozprávaní o ich chybách, je únikom, aby som sa nemusel zaoberať sebou. Previnenie druhého sa môže stať pre mňa zámienkou, aby som si oddýchol, aby som si ospravedlnil svoju polovičatosť. Láska k sebe tu prevládne pred láskou k bližnému, respektíve pred hľadaním Božej spravodlivosti.

#### **4.2.3. Boj s akédiou: neutieť**

Tomáš Akvinský definuje akédiu ako *tristitia spiritualis boni*, ktorá spôsobuje, že človek pohŕda všetkým, čo sa týka duchovných vecí. Vzbudzuje v človeku nechť pusť sa do dobrého diela, uspáva ho. Ako bojovať proti tomuto zlu? Zápas nie je ľahký, lebo akédia nemá presný predmet. Nejedná sa tu o jednu zo skúšok, ale skôr o radikálnu tvár skúšky ako takej.

Prvou úlohou boja bude necúvnuť, neutieť. Treba zostať, nepodľahnúť pokušeniu odísť inde, tam, kde by bol boj konkrétnejší a efektívnejší. Podstata tohto pokušenia spočíva v úniku z prítomnej chvíle, v zrieknutí sa úlohy chcieť a v hľadaní imaginárneho sveta. Človek, ktorý žije vo svojej fantázii neberie vážne to, čo robí. Je však nevyhnutné, aby sme zostali tam, kde sa nachádzame. To, že sa nám to bude zdať pritesné miesto, nás nemôže prekvapiť: každé miesto na zemi je tesné. Východiskom preto nebude hľadať nejaké iné miesto na zemi, ale hľadať, či sa otvorí nebo.

Ak sa neotvorí nebo, nebude sa dať žiť na zemi, človek umrie zadusením. Pocit, že niet cesty úniku môže napomôcť hľadaniu Boha.

Začali sme teda pojednanie o cnostiach práve jednou nerestou, akédiou, ktorou sa súčasná morálka vôbec nezaobrá. Táto nerest sa nás však týka, a zaoberanie sa ňou nás presvedča o dôležitosti starostlivosti o cnosť. *Akédia* živo poukazuje na fakt morálnej slabosti ducha a na nedefinovateľnú kvalitu prekážky, ktorá paralyzuje morálne sily človeka. Vedie ho, aby dezertoval z boja, aby sa stal len divákom. Boj proti *akédii* je vstupom do morálneho boja vôbec a začína sa rozhodnutím neustúpiť. Benediktínska tradícia definovala tento program výrazom: *stabilitas loci*. Ale aké je to miesto, prečo sa nesmie opustiť? Aké dôvody existujú, aby sme ho považovali za náš pravý domov?

Aby sa dalo odpovedať na tieto závažné otázky, treba sa zaoberať túžbou človeka: tou túžbou, ktorá v nás existuje ešte pred tým, ako by sme si ju boli uvedomili, dokonca skôr, ako by sme boli dospeli k uvedomeniu si seba. Práve táto túžba je domom, v ktorom sa rodíme: existuje pred našou slobodnou iniciatívou a ona určuje disciplínu, zákon tejto iniciatívy. Prijatie danej disciplíny je podmienkou, aby sme mohli zostať doma.

Mnohokrát sa predstavuje zákon ako niečo, čo je v protiklade s túžbou. V skutočnosti je zákon v službách túžby. Orientuje ju takým smerom, ktorý je jediný správny. Iba keď človek uzná tento smer, vyhne sa tomu, aby jeho túžba skončila v nespokojnosti a v prázdne. Prázdna túžba potom vyvedie človeka z domu a vedie ho cestami, ktoré nikam nevedú. Miera túžby, ktorá je sčasti určená zákonom, má súčasne formovať túžbu samu, má sa stať cnosťou. Meno tejto cnosti je miernosť.

### **4.3. Túžba a jej miera: miernosť**

#### **4.3.1. Naše miesto**

Skôme ako sa začneme zaoberať cnosťou miernosti si pripomeňme niektoré aspekty z fenomenológie konania. To nám pomôže prehľbiť zmysel imperatívu, ktorý káže zostať, neutekať. Miesto, ktoré nemáme opustiť, ktoré máme spoznať ako dobré, ako to, ktoré nám určil Boh, je práve to miesto, ktoré sme si zvolili aj sami v jasných chvíľach nášho života. Paradoxne sa však javí aj ako miesto, ktoré stojí ďaleko pred nami. Vyžaduje si preto nastúpiť na cestu, urobiť exodus, aby sme k nemu prišli. Naše pravé miesto je totiž to, čo sme v čase skúšky opustili a stratili.

„Adam, kde si?“ Dialóg Boha s prvým človekom nám ponúka obraz situácie všetkých ľudí, ktorá si vyžaduje morálny zápas. Človek stratil svoj domov, všade si pripadá cudzo a zabudol aj kto bol, stratil svoju identitu. Pokušenie utiecť vyplýva zo zabudnutia na motívy, ktoré ma dávno priviedli k voľbe tohto miesta, aj keď zostáva nejasná spomienka, že išlo o definitívnu voľbu (napr. do manželstva). Keď človek prestane hľadať stratený domov, prestane ísť za pravdou, uspokojí sa so „slušnými spôsobmi“, s prijatými konvenciami. Malé veci sa predsa dajú riešiť oveľa rýchlejšie, ak sa za nimi nehľadá hneď veľká otázka pravdy. Malé klamstvá sú neškodné, hovorí sa. Zostáva tu však jedna nevýhoda, slušné spôsoby nestačia pre formovanie charakteru a neprinesú ani citovú stabilitu, po ktorej dnes všetci tak túžia.

Najvyšším cieľom, ktorý si dnes ľudia kladú, nie je príliš nadnesený „dobrý život“, ale oveľa skromnejší cieľ psychickej vyrovnanosti a zdravia. Zdravie dnes znamená pre človeka viac ako dávne príliš ambiciózne morálne programy. Okrem toho sa dnes konštatuje tendencia vyhľadávať malé a neškodné potešenia: jedlo, luxus, majetok a erotika. Táto tendencia rastie priamo úmerne s rozširovaním oblasti ľudského konania, ktoré nie je podporované motiváciou etickou, ale len utilitaristickou, alebo konvencionalizmom. Malé potešenia a pôžitky sú vyhľadávané aj ako náhrada za slabú citovú stabilitu, o ktorej sme sa zmienili. Tento mechanizmus sa dá takto popísať: ja nepoznám svoju najhlbšiu a najväčšiu túžbu, tú od ktorej závisí dokonca úspech celého môjho života; mám iba prázdne túžby, ktoré hľadajú uspokojenie len v nejakom pôžitku; človek sa tu nesnaží spoznať a objasniť svoje túžby.

#### **4.3.2. Miernosť, podradná cnosť?**

Týmito malými pôžitkami sa svojho času zaoberala cnosť miernosti. V zozname kardinálnych cností stála väčšinou na poslednom mieste. Aj dnes sa táto cnosť javí ako nie veľmi dôležitá, na jej meno sa už takmer zabudlo. Malé pôžitky, aj keď môžu byť niekedy škodlivé, zostávajú predsa len „malým“ zlom, hlavne ak ich porovnáme s veľkými problémami dnešných čias: násilie, krádeže, korupcia, znečisťovanie prostredia atď.

V každom prípade nie je správne klásť otázku v kvantitatívnych termínoch: „Miernosť je viac, alebo menej dôležitá v porovnaní s inými cnosťami?“ Treba sa skôr pýtať: „Miernosť je naozaj cnosťou? A akou cnosťou? Na aký aspekt cnosti poukazuje? Aké zlo sa skrýva v ospravedlňovaní si malých pôžitkov?“ Nemali by sme totiž zabúdať, že cností v skutočnosti nie je veľa; je len veľa mien a figúr, ktorú ujasňujú tú istú vec. V tejto figúre slabosti človeka pred malými pôžitkami sa skrýva pravda, ktorá sa týka celého morálneho života.

Posledné miesto prisúdené cnosti miernosti zodpovedalo poslednému miestu priliehavej mohúcnosti. Filozofi sa dlhý čas zaoberali cnosťami vychádzajúc zo záujmu o *physis* človeka, čiže o to, čím človek je bez ohľadu na jeho konanie a dejiny. Úlohou miernosti bolo postaviť mieru nízkej túžby človeka (*epithymia, concupiscentia*), ktorá robí človeka podobného nerozumným živočíchom. Platón prirovnal túto túžbu ku koňu, ktorý ťahá dušu smerom dole.

Mníšska tradícia nedefinuje cnosti vzhľadom na kritérium tak vzdialené od konkrétnej skúsenosti konania ako je prirodzenosť človeka. Naopak, vychádza z konkrétneho prežívania, z toho, čo človek chce a po čom túži. V každom prípade aj mnísi kladú boj proti prázdnej túžbe na najnižší stupeň boja o cnosť. Evagrius menuje obžerstvo, smilstvo a lakomstvo ako prvé tri zlé myšlienky, žiadostivosti. Sú to tri najrozšírenejšie neresti, dajú sa najľahšie vnímať a aj najviac ponizujú človeka. Robia človeka zlým ešte pred tým, ako sa premenia na čin, kazia jeho oko viac ako sa zdá.

Všetky tieto zlé myšlienky majú formu nedeterminovanej, požadovacej, hladnej túžby. Človek hnaný hladnou túžbou nepozná to, čo naozaj chce, skúša a očakáva od nasýtenia svojej túžby jej vyjasnenie. Naozaj chce? Nie, len skúša. Od pasívnej skúšky očakáva zjavenie toho, čo je pre neho naozaj dobré. Skúšanie je pasívne v tom zmysle, že človek sa odovzdá vonkajšej skutočnosti, aby našiel svoju identitu.

Mníšska tradícia pri preberaní cnosti nehľadá tak konceptuálnu jasnosť, ako skôr psychologický popis a morálneho usudzovanie. Nejde tu o definovanie cností abstraktným spôsobom, ale o prerozprávanie toho, čo človek prežíva. Mníšske úvahy sú oveľa bližšie k biblickej literatúre, ako k morálnym úvahám antickej filozofie. Biblickej tradícii chýba typická citlivosť gréckej filozofie pre hľadanie konceptuálnej jasnosti. Takéto hľadanie je samozrejme nielen správne, ale aj nevyhnutné pri hľadaní pravdy. Predsa však treba uznať, že pojem zostáva niečím formálnym. Pravda, z ktorej človek žije, sa nedá pojmovovo definovať.

Existuje však aj iný dôvod, prečo sa biblické zjavenie dá priblížiť len naratívnou formou. Božie zjavenie je totiž udalosť, ktorá sa má najprv vyrozprávať. Aj o cnostiach a nerestiach sa má v prvom rade rozprávať naratívnou formou, pretože sa týkajú ľudskej túžby, ktorá naberá formu a ukáže svoj zmysel iba časom, prostredníctvom praktickej skúsenosti. Aby sa dal vyjadriť tento zmysel, aby sa dalo rozprávať o chcení, ktoré sa rodí z túžby, je nevyhnutné brať na vedomie čas a praktickú skúsenosť, ktorá sa rozprestiera v čase.

Aby sme našli naše „miesto“, je potrebné vyrozprávať svoje dejiny. Čas a činnosť sú nevyhnutné, aby človek našiel svoje miesto a stratenú identitu. Zaoberanie sa obžerstvom, smilstvom, lakomstvom môže byť užitočné, aby bolo možné dať odpoveď na otázku identity človeka. Toto tvrdenie sa zdá čudné, veď ide možno len o jednoduché slabosti, nie o vyslovené zlo. A predsa, poukazujú na radikálnu formu morálneho zla: človek sa zriekne úlohy chcieť a uspokojí sa s niečím, čo je menej. Podstatou zla je to, že sa človek oddá svojim chúťkam a prestane chcieť.

### **4.3.3. Hľadanie pôžitkov a chcenie**

Ako určiť rozdiel medzi vyhľadávaním pôžitkov a naozajstným chcením? Môže človek vyjadriť svoju vôľu, ktorej sa má stále držať? Dá sa to len vtedy, ak vysloví úmysel, ktorý presahuje konkrétny čin. Presnejšie, keď sa intencionálne zameria na niečo, čo má bezpodmienečnú hodnotu. Iba v tomto prípade ľudské konanie nadobudne formu sebaangažovania, prísľubu, záväzku.

Nové udalosti, nepredvídané skutočnosti, ktoré človeka stále prekvapia, ako aj reakcia druhých na moje konanie, to všetko si žiada úpravy, modifikácie mojich konkrétnych foriem správania. Predsa však tieto úpravy nemajú nikdy úplne stiahnuť moje pôvodné rozhodnutie. Eventuálne budem môcť uznať, že som sa pomýli, že som vyjadril dobrý úmysel, ktorého sa stále držím, ale som nepoužil správne formy. Praktické úpravy sú v službe vernosti pôvodnému úmyslu, neznamenajú jeho odvolanie. Môže sa však stať, že si musím uznať prvotný zlý úmysel, čiže mám vyznať svoju vinu. Potom nejde o vernosť tomuto úmyslu, skôr o to, aby som sa obrátil. Aj v tom prípade sa však na moje predchádzajúce konanie nedá zabudnúť, musím uznať, že patrí mne, mám sa zaň zodpovedať.

Toto všetko je potrebné, aby ľudské konanie bolo dobrovoľné, chcené. Dobrovoľné konanie je také, ktorému zodpovedá úmysel, ku ktorému som sa zaviazal. Ak sa naozaj chcem zaviazat', musí to byť navždy. V akej miere chýba takýto úmysel, v takej miere moje konanie nie je dobrovoľné. Táto nedobrovoľnosť môže byť mnohokrát

aj zavinenou. Prvou formou morálneho zla, ako sme videli, nie je chcenie zla, ale nechcenie. Toto nastane, ak sa nechcem viazať na to, čo už robím, ak sa v tom nechcem plne zaangażovať, až neskôr možno prijmem zodpovednosť za vykonané dielo. Naopak, dobré konanie je to, ktoré hneď zaväzuje, ktoré vyjadruje prísľub, viaže subjekt navždy.

Táto téza bude jasnejšou, ak ju aplikujeme na konanie druhého. Skutky druhých sa mi budú zdať dobrými iba vtedy, ak vyjadrujú prísľub, na ktorý sa dá spoľahnúť, a ktorý umožňuje vytvoriť zväzok. Konanie druhého vyjadruje prísľub ešte skôr, ako sa on pre to rozhodne. To zodpovedá univerzálnemu zákonu života, že život anticipuje svedomie a aj samotnú slobodu. Anticipuje nielen v zmysle, že prichádza skôr, ale tiež v zmysle, že ju umožňuje. Chcieť sa dá iba týmto spôsobom: súhlasím so zámerom, ktorý predchádza moju vôľu a v istom zmysle ju vyvoláva. Nestačí však, že sa mi konanie druhého bude len javiť ako prísľub, aby bolo naozaj dobré. Treba, aby druhý tak aj chcel konať, aby vyslovil svoj prísľub, navždy.

#### **4.3.4. Slabá vôľa ako nevernosť**

Ľudia majú voči nám presné očakávania. V našom konaní chcú vidieť nás samých, chcú mať v ňom potvrdenie o vzájomnom zväzku. Ak za gestami nestojí náš prísľub, dochádza k sklamaniu. Morálne zlo spočíva v konaní bez prísľubu. Nevernosť nie je len jedným z hriechov, ale je podstatou hriechu. A predsa, vernosť nie je dnes veľmi praktizovanou cnosťou. To však neznamená, že si ju ľudia nevážia, hlavne pokiaľ ide o vernosť toho druhého. Jej slabé praktizovanie závisí od faktu, že sa každému zdá, že mu chýbajú vhodné okolnosti, aby ju mohol praktizovať. Zdá sa, že chýbajú tie pôvodné zväzky, ktoré jedine umožňujú takú ťažkú vec ako je vernosť. Stáva sa, že sa mnohí cítia oklamaní tým druhým, ale sami si ťažko uznajú svoju nevernosť. Aj túto asymetriu treba chápať z pohľadu vyššie spomenutej pravdy: naše správanie samo sľubuje viac, ako my sami vedome a dobrovoľne chceme.

Vernosť sa nemeria výlučne vedome urobenými prísľubmi. Meria sa naopak prísľubom zapísaným do našich skutkov a postojov ešte pred vedomým rozhodnutím. Tento prísľub máme uznať ako náš, aj keď sme ho hneď na začiatku neformulovali. Prísľub zapísaný do našich skutkov ešte pred vedomým úmyslom odzrkadľuje fakt, že naša vôľa je anticipovaná spontánnymi formami života. Iba v uznaní prvotného prísľubu, ktorý predchádza moju vôľu i vôľu druhých, prísľubu, ktorý stojí na začiatku vzájomných vzťahov, nachádzame základ, ktorý umožňuje naozaj chcieť, slobodne prijať za svoj život, ktorý sme akoby zázračne prijali.

Či sa to týka zväzkov priateľstva, lásky medzi mužov a ženou, alebo vzťahu medzi rodičmi a deťmi, vždy konštatujeme túto skutočnosť: vzájomný zväzok je starší ako rozhodnutie subjektu. Rozhodnutie musí prísť, ale deje sa na základe spontánnej blízkosti, ktorá interpeluje slobodu a plodí morálnu povinnosť.

Aby bol skutok dobrovoľný musí sa vzťahovať na niečo absolútne. Túto nevyhnutnosť interpretovala filozofická tradícia vo vzťahu k rozumu, nie k prísľubu zapísaného v pôvodných formách života. Rozum mal byť jediným kritériom konania, ktorý sa vymykal z kontingentnosti empirického sveta. Proti kritériu rozumu sa stavalo níz-



ke kritérium vášne. Vôľa mala vychádzať len z rozumu. Vášeň totiž nevie kam mieri, preto to nemôže ani chcieť. Žiadostivosť len skúša, robí pokusy. Hodnota toho, o čo sa človek pokúša sa uvidí až podľa výsledkov a ich výhod.

Kritérium pôžitku, uspokojenia neznámej túžby odporuje myšlienke, že človek môže chcieť bezpodmienečným spôsobom. Ono totiž, aby posúdilo hodnotu konania, sa odvoláva na „divácke“ konštatovanie, týka sa vždy minulosti, nie budúcej činnosti. Kantova kritika všetkých zmyslových kritérií konania je v tomto ohľade správna. Kto koná na základe týchto kritérií, nekoná vedomým a dobrovoľným spôsobom.

Proti Kantovmu pohľadu však existujú známe námietky: čistý rozum, bez akejkoľvek skúsenosti a emotívnych pocitov môže vyjadriť presný praktický imperatív? Prvé praktické ohodnotenie sveta sa nedeje prostredníctvom citovej skúsenosti? Prvé formy skúsenosti, ako aj prvé formy vedomia sú totiž tie, ktoré sa charakterizujú emotívnou rezonanciou, ktorú skutočnosť vzbudí v ľudskej duši (*psyché*). Podoba motívu a dobrovoľného úmyslu konania nemôže dať do zátvorky citové formy konania. Naopak, práve v týchto formách treba vidieť skrytý prísľub, zmysel a nielen pôžitok, či uspokojenie nejakej potreby.

Emócie hovoria človeku o jeho najpodstatnejšej túžbe. Iba keď človek započuje tento hlas, nájde princíp, ktorý ho hýbe, aby začal chcieť. Emócie skrývajú v sebe zmysel našej existencie. Život sa začína spontánnym spôsobom, ale nemôže zostať čistou spontánnosťou. Človek má odpovedať, zobudiť sa zo sna, uveriť a dať svoje slovo. V morálnom zaangažovaní sa rozhoduje o srdci, o identite človeka.

#### **4.3.5. Túžba a zákon**

Doterajšie úvahy, ktoré sa môžu zdať príliš abstraktné chceme teraz konkretizovať ich aplikáciou na tému žiadostivej túžby, ktorá predstavuje patologickú formu túžby. Táto aplikácia nám umožní nájsť význam zákona a jeho vzťah k miernosti.

City skrývajú v sebe prísľub. Aj negatívne city, ako sú strach, antipatia, závišť, žiarlivosť rozprávajú o prísľube. Zaiste predstavujú prekážky na ceste k vzájomnému stretnutiu, ale aj ako prekážky svedčia o podstatnej dôležitosti prísľubu, ináč by nás tak neboleli. Aj závišť a žiarlivosť hovoria svojím spôsobom o dôležitosti blízkeho vzťahu. Okrem toho tieto city hovoria aj o tom, že priateľská blízkosť nie je len čosi vďačné a spontánne, ale si vyžaduje aj námahu a angažovanie.

Zákon ako taký sa stavia práve do služby bratských vzťahov, do služby vernosti pôvodnej skúsenosti. Ak zakazuje, to nie preto, aby šiel proti túžbe človeka, ale aby ju chránil. Zákon vykonáva svoju dôležitú úlohu práve v prechode z detského štádia života do dospelosti. Učí človeka kráčať po vlastných nohách, rozhodovať sa, ďakovať, sľubovať, pýtať si. Toto všetko dieťa ešte nevie: ono si nárokuje, kričí, ale nepýta; teší sa z vecí, ale neďakuje; vie byť veľkodušné, ale nevie sľúbiť. Prechod z detstva do dospelosti prináša so sebou krízu a zákon je tu preto, aby človeku pomohol. Dospelý už nechce všetko ochutnať, vie čakať, svoje očakávanie zamerať istým smerom, vie povedať ďakujem a vie poprosiť.

V tomto kontexte treba chápať aj cnosť miernosti. Potom sa nebude zdať ako podradná cnosť, ktorá je užitočná len nato, aby ovládla niektoré nízke pudy, ktoré

ohrozujú psychologickú vyrovnanosť človeka. Skôr sa bude javiť ako jedno z mien, ktoré ukazujú syntetický zmysel cnosti, ktorá robí človeka slobodným a zodpovedným. Je jedným z mien, a predsa hovorí o zmysle všetkého, nielen o jednej časti. Celý zákon totiž mieri k tomu, aby urobil človeka miernym, aby vedel počúvať a dať slovo a nebyť ovládnutý nejasnou žiadostivosťou bez úmyslu.

Najznámejšou syntézou celého zákona je láska k Bohu a k blížnemu, ale existuje aj iná syntéza, ktorá hovorí: „Nepožiadáš!“ (*Rim 7, 7*) Inými slovami, nerob z tvojej slepej a hluchej túžby, ktorá je bez úmyslu a bez slova, najvyššiu mieru dobra a zla. Je nevyhnutné pozrieť sa na túto druhú syntézu, aby aj tá prvá dostala jednoznačný význam; nie je totiž hneď jasné, čo znamená milovať. Druhá syntéza je tiež výstižnejšia, ak hneď nejde o určenie spravodlivosti, ale o nájdenie hriechu. Spravodlivosť sa však nedá nájsť, ak sa nenájde aj hriech. Zdá sa, že práve žiadostivosť je podstatnou formou hriechu (porov. 1 *Jn 2, 15 - 17; Gen 2, 6*). Žiadostivosť je zlou odpoveďou človeka v čase skúšky, keď sa má ukázať, čo nosí v srdci. Srdce sa tu nechápe v romantickom zmysle ako sídlo citov, ale ako miesto, kde sa rodia rozhodnutia a úmysly. V čase skúšky sa najviac vyjadrí sloboda človeka.

Doteraz sme hľadali zmysel cnosti miernosti. Čo si však vyžaduje jej každodenné praktizovanie? Morálne úsilie o nápravu nemiernej túžby spočíva práve v askéze, čiže v dobrovoľnom zriekaní, v pôste, v disciplíne očí? Musíme uznať, že idea cvičenia sa v cnostiach, hlavne v nosti miernosti v nás vzbudzuje inštinktívny odpor. Nejedná sa tu však o odmietnutie každého pôžitku a časného dobra, nejde ani o doložismus, ani o masochizmus.

Hlavnou formou cvičenia sa v cnosti miernosti nie sú arbitrárne zriekania, ale „poslušnosť v utrpení“ (*Hebr 5, 8*). Utrpenie je to, keď nás niečo sklame a vyvoláva v nás inštinktívne šomranie. Vyjadruje tajnú a ťažkú pochybnosť, ktorá sa týka celého života. Cnosť miernosti sa má postaviť proti takejto zatrpknutosti, má spozorovať vnútorné lamentovanie, ktoré môže byť aj bez slov, a proti tomuto posolstvu zúfalstva má postaviť posolstvo nádeje. Horkosť ducha sa dá zmieniť predovšetkým spomienkou na šťastné dni, v ktorých sa skrýva príslub, ktorý ani chvíľkové utrpenie nemôže vyvrátiť.

Opraviť pocit horkosti a zatrpknutosti sa dá skôr postavením sa pred Boha, ako len čistou vôľou, alebo samým rozumom. Pred Bohom sa má človek znova pozrieť na slová lamentácie, má formovať svoje city a nie ich preskočiť. Vzťah k Bohu nie je niečo ako *by pass*, ktorý preskočí šomranie, ale ho neopraví. Treba sa vyhnúť tomuto „mystickému prikrývaniu“ vnútra. Pociť horkosti sa dá liečiť aj priateľstvom, nie aby sme brata pochovali pod našimi lamentáciami, ale aby sme spoločne hľadali dokonalú radosť (*perfetta letizia*), ktorú nič na tomto svete nemôže vziať. Príkladom je sv. František, ktorý vysvetľuje bratovi Leovi, čo je dokonalá radosť: „Keď počas zimnej noci, za fujavice zabúchaš na bránu kláštora, brat ťa nespozná a ešte ti vynadá, to je dokonalá radosť. Toto nie je masochizmus, to je nájdenie tej pravej nádeje.“

Prvou formou cvičenia sa v miernosti je teda učenie poslúchať v utrpení. Týmto spôsobom sa človek vyhne riziku zakrývať reálne neresti imaginárnymi cnosťami. Cnosť nespočíva v mimoriadnych skutkoch, ale v obrátení svojich myšlienok a konaní. Tým sa však nechce úplne poprieť užitočnosť dobrovoľných zrieknutí a pôstu.

Dobrovoľné sebazaprenia sa týkajú nenásytnej túžby, ktorá sa u každého prejavuje ináč. Umŕtvovanie sa netýka všetkých apetítov (chutí, zmyslov), ale len toho jedného (*inconsistenza principale*), ktorý v nás spôsobuje nesmiernu túžbu. Zistiť, o ktorý apetít ide, a ako majú vyzeráť formy jeho umŕtvovania, to si vyžaduje dobré sebazpoznanie.

Pre poznanie seba je potrebné počúvanie iných, ktorí nás niekedy poznajú lepšie, ako my sami. Kto je dosť pokorný, kto je disponovaný počúvať, pochopí aj z náznakov, zo žartov na jeho účet, čo mu chcú povedať. Je dobre mať však aj niekoho, kto nás vedie.

Čo sa týka pôstu, hoci mu v asketickej tradícii patrí pevné miesto, dnes sa veľmi nepraktizuje. Niektorí radi nahradia pôst almužnou, ale tu ide o dve rozdielne veci. Stačí jednoduchá psychologická citlivosť, aby sa našiel úzky vzťah medzi jedlom a úzkostlivosťou. Keby kŕmenie neprinášalo dieťaťu aj základnú istotu, v dospelom veku by sa mu jedlo nemohlo stať istým druhom obsesie. Pre dieťa jedlo neznamená totiž len potravu, prijímanie jedla je prvou formou, v ktorej sa uskutočňuje osobný vzťah. V jedle sa nám sprostredkuje osobné prijatie.

Posadnutosť jedlom sa týka tak trochu každého. Kto vníma prítomnosť ako čosi prázdne, je veľmi zamestnaný myšlienkou na jedlo. Táto vtieravá myšlienka je tým silnejšia, čím je človek vzdialenejší od duchovných vecí, ak od nich uteká. Duchovné veci nenaplnia brucho, ale môžu nasýtiť tú najhlbšiu túžbu.

#### **4.3.6. Miernosť a kultúra obrazu: virtuálna realita**

Pôst, ktorý je v dnešnej dobe veľmi potrebný, sa asi nemusí týkať až tak jedla ako skôr túžby všetko vidieť. Žijeme v civilizácii obrazu, chceme sa všetkého zmocniť práve očami. Táto túžba sa zdá byť celkom nevinná. Dokonca nám pripadá ako niečo nevyhnutné, aby sme poznali našu dobu a s každým sa vedeli porozprávať. To, čo vidíme však nezostáva čistým predstavením, obraz nezostane úplne mimo nás. Umožňuje našej fantázii žiť život, ktorý nie je náš, odcudzuje nás seba a ponúka možnosť uniknúť zo svojej prítomnosti, ktorá sa nám zdá príliš tesná, tak ako pripadala mníchovi jeho cela. Pokušenie očí spočíva v tom, že človek chce vyskúšať všetko bez toho, aby ho to nejakým spôsobom zaväzovalo. Napr. reality show, dokonca aj nezainteresované pozeranie správ môže z tohto dôvodu otupovať svedomie.

Rozhodnutie porozprávať sa s manželským partnerom alebo so synom, navštíviť priateľa či prečítať si knihu namiesto pozerania televízie, sa niekedy človeku zdá takmer hrdinským činom. Je veľmi ťažké zrieknuť sa toho, čo sa zdá veľmi príjemné a bez námahy. Únava a právo na oddych hneď ospravedlnia povolenosť človeka. Práve preto pôst od televízie je veľmi účinnou formou cvičenia sa v miernosti, ktoré pomáha zvládnuť vágnu, prázdnu túžbu človeka. Túžba všetko vidieť, ktorá sa dnes prejavuje v sledovaní všetkého, čo nám ponúkajú súčasné komunikačné prostriedky je najľahšou a najevidentnejšou formou odvekého sklonu človeka, ktorým sa asketická tradícia staroveku široko zaoberala. Myslíme na *evagatio mentis*, na fantazírovanie, blúdenie mysle, ktoré je najvýraznejšou charakteristikou *akédie*.

Prvou formou blúdenia mysle je jej roztržitosť, rozlietanosť. Človek sa zasype množstvom záležitostí, len aby sa nemusel zaoberať tým najdôležitejším. Ak stojí pred

nami ťažšia úloha, ľahko si nájdeme niečo príjemnejšie na prácu. Všetko to, čo nás vytrháva z prítomnosti, sa zdá byť príťažlivé. Takto hrozí každému dielu, že zostane nedokončené. Východiskom z tohto stavu je nájdenie hlbokého duchovného (morálneho, náboženského) úmyslu, na ktorom je postavená prítomná činnosť. Bez takéhoto úmyslu ľudský duch zostane prázdny, nezamestnaný a činnosť sa zameria len na bezprostredné uspokojenie.

Druhou formou blúdenia mysle je zvedavosť, ku ktorej sa hneď viaže tretia forma, mnohovravnosť. Tieto nie sú materiálne odlišené od rozlietanosti mysle, skôr predstavujú jej dve podoby na rovine poznania a na rovine slova. Sklon vedieť všetko o všetkých, a každému o tom hovoriť je živý slabou konzistenciou osobného života. Zvedavosť a ohováranie nie sú zlom len preto, že škodia druhým, ale hlavne preto, že sú znakmi „ľahkosti“ osobného života. Rozprávanie o druhých sa väčšinou zvrhne na rozprávanie o ich chybách, pretože si človek chce ospravedlniť „ľahkosť“ vlastného života tým, že ju premieta na ostatných. Ak toto sú skryté korene zvedavosti a mnohovravnosti, potom je jasné, prečo treba byť v tejto oblasti ostražití. Je tiež jasné, ako sa mýlia tí, ktorí si ospravedlňujú svoju prostorekosť: „Čo je na tom zlé, veď hovorím len pravdu.“

Sv. Tomáš spomína aj ďalšiu formu *evagatio mentis*, je ňou nepokoj tela, keď človek nevie obstáť na jednom mieste. Nepokoj duše sa odrazí aj na telesnej nervozite. Netýka sa to len neurotických tikov, ale aj neusporiadaného aktivizmu, v ktorom si človek musí vymyslieť stále niečo nové na prácu. Týka sa to tiež mánií cestovania. Všetko sa zdá byť dôležité, len ak nás to vyťahne von z nášho domu a mesta. Tomáš tu rozpráva o poslednej forme *evagatio mentis*, o nestálosti. Sv. Benedikt považoval túlajúcich sa mníchov za najhorších zo všetkých, pretože náročné hľadanie niečoho iného v duchovnom slova zmysle si zamieňajú s hľadaním nového miesta. Netreba zmeniť miesto, ale spôsob života.

Poznanie všetkých týchto foriem blúdenia mysle môže človeku pomôcť nájsť vhodné formy dobrovoľného zriekania, aby cez ne dokázal zvládnuť svoju vágnu túžbu.

#### 4.4. Cnosť sily

V tradičnej schéme cností pred miernosťou stojí cnosť sily (zmužilosti). Tomuto poriadku cností, ako sme hovorili, zodpovedá hierarchia mohúcností človeka. Sila sa týka druhého zmyslového apetítu, bojovnosti (*irascibile*). Tento apetít je len zmyslový, pretože zodpovedá sklonu človeka, ktorý predchádza poznanie a rozum. Realizuje sa ako *passio* a nie ako *actio*, ktoré prislúcha len rozumovému apetítu, samotnej vôli.

V koncepcii scholastického myslenia bojovnosť sa podstatne líši od žiadostivosti (*concupiscibile*). Kým žiadostivosť hľadá príjemné dobro, bojovnosť túži po dobre, ktoré je náročné. Cnosť miernosti sa zameriava na zvládnutie žiadostivosti tým, že sa ju snaží obmedziť, kým cnosť sily chce umocniť apetít bojovnosti.

Scholastika pri vysvetľovaní cností čerpala veľa z gréckeho dedičstva, ktoré však ešte nepoznalo tzv. skromné cnosti, ako sú trpezlivosť, pokora, ochota poslúžiť, odpustiť. Grécka filozofická tradícia totiž nepoznala náboženský profil cností, pre ktorý

cnosť disponuje človeka, aby konal dielo, ktoré v ňom začal Boh a nie dielo, ktoré by bolo len naše. Božie konanie predchádza to ľudské a umožňuje ho. Od človeka sa žiada stála disponovanosť očakávania.

Jednou z najhlavnejších nerestí človeka v kresťanskej perspektíve je netrzeplivosť, ak človek chce sám začať svoje dielo a pritom nič od nikoho nečaká. Naopak, veľmi dôležitou cnosťou bude trzeplivosť, ktorá sa netýka len niektorých momentov života, ale je podstatnou charakteristikou cnosti vo všeobecnosti. V kresťanskej tradícii sa dokonca často nahrádza pohanská cnosť sily cnosťou trzeplivosti, ktorá je charakteristickou cnosťou človeka v ťažkých fázach konania. V skutočnosti tu nejde o náhradu, skôr kresťanská tradícia interpretuje cnosť sily ako trzeplivosť, pretože sa prekonal autarkický obraz človeka.

Aj mníšska tradícia spomína cnosti a neresti spojené s bojovnosťou. Hneď po prvých troch zlých myšlienkach (lakomstvo, smilstvo, obžerstvo) menuje ďalšiu: hnev. Nejedná sa v nej o príťažlivosť zmyslových vecí, ide tu o narušený vzťah s druhými. Sloboda má však bojovať proti tejto myšlienke, nemá podnecovať spontánnu inklináciu. Zdá sa, že mníšska tradícia a grécka filozofia si v tomto protirečia. Nejde však o skutočné protirečenie, pretože bojovnosť zostáva zmyslovým apetitom a žiadna zmyslová vec sa nedá jednoznačne morálne kvalifikovať; pred slobodným rozhodnutím nie je ani dobrá, ani zlá. Dobro a zlo sa týkajú len slobody. Sloboda zmyslovej inklinácie interpretuje a na ich základe sa rozhoduje, takto to chápali aj Gréci. Priblížime si tento spôsob interpretovania a rozpoznávania inklinácie bojovnosti. Rozpoznávanie začína psychologickým opisom konkrétnych foriem, ktoré naberá táto inklinácia. Začneme cnosťou trzeplivosti, potom prejdeme k cnosti odvahy. Obe tieto cnosti prináležia ku kardinálnej cnosti sily.

#### **4.4.1. Trzeplivosť**

##### **ROZPOZNANIE**

Na trzeplivosti možno veľmi jasným spôsobom vypozerovať všeobecné pravidlo, ktoré platí pre všetky cnosti: cnosť je ocenená skôr keď ju vidím na inom, mne hneď nepripadá ako výhodné konanie. Toto všeobecné pravidlo treba chápať vo svetle iného antropologického princípu, o ktorom sme hovorili: pri zrode morálneho ocenenia stoja formy spontánneho a bezprostredného konania, nie rozumové poznanie. Vnímanie sľubného charakteru celého sveta umožňuje ľudskú slobodu. Tento sľubný charakter sa ukazuje práve vo vzťahoch, keď nás druhí priateľsky prijmu. A trzeplivosť je základnou súčasťou priateľského prijatia. Oveľa skôr, ako sa stane ideálom pre mňa, ona je svedectvom druhých o ich postoji ku mne.

Upresníme si figúru priateľského prijatia, aby sme videli úzky vzťah medzi priateľstvom a trzeplivosťou. Chápanie priateľstva nielen z čisto psychologického, ale morálneho hľadiska sa dá len z pohľadu času. V prvom okamihu sa nám javí naše prijatie zo strany druhých ako niečo, čo dostávame úplne zadarmo. Až v druhom momente sa ukáže aj jeho zaväzujúci a namáhavý aspekt. Dva aspekty blízkosti druhého, ten vítajúci a ten náročný sú asymetrické a v istom zmysle následné. Samozrejme nejde tak o chronologickú následnosť, ako skôr o významovú prioritu.



Prvé pozvanie, ktoré dostane naša sloboda od iných musí byť bezpodmienečné a zadarmo, a tak sa musí javiť aj navonok.<sup>10</sup> Iba pod touto podmienkou sa budú zdať aj následné očakávania a požiadavky druhých ako vhodné, veľkodušné a nie kupecké; aj ony sa budú javiť ako znaky priateľstva. A práve tento bezpodmienečný charakter pôvodného priateľstva nachádza v trpezlivosti voči nám svoje vyjadrenie. Pozrime sa ako.

Ocenenie trpezlivosti druhého sa nerodí z dôvodu, že je to pre nás pohodlné, milé, alebo užitočné pre iné ciele. Rodí sa naopak z posolstva, prísľubu, ktorý mi druhý mlčky odovzdáva. Trpezlivosť druhého robí jeho prítomnosť pre nás „odpočívajúcou“. Prvou psychologickou formou ocenenia trpezlivosti je práve „odpočívajúci“ charakter spoločenstva s druhým. Prítomnosť druhého je braná ako samozrejma, neznepekčuje, ale druhý je naozaj prítomný, nie je tu tak, akoby tu ani nebol.

Odpočívajúca črta druhého neznamena, že je tichý, nevybuchne a nič od nás nežiada. Sú aj také osoby, ale nezdať sa trpezlivé, skôr zhasnuté, necitlivé akoby neprítomné. Vôbec nepôsobia odpočívajúco, naopak, pripadajú ako nudné a únavné. Samozrejme, ak je niekto arogantný, plný seba, možno si ocení spoločenstvo amorfných, necitlivých a pritakávajúcich osôb. Ale skutočná trpezlivosť je iná. Vyjadruje sa formou počúvania a pozornosťou voči nám; nevyklučuje ani očakávania na nás, dokonca si to istým spôsobom žiada.

Možno je trochu prehnane hovoriť o očakávaní. Trpezlivá osoba svojou pozornosťou voči mne skôr vzbudzuje vo mne záujem o to, na čo myslím, čo hovorím a čo robím; dokonca o to, čo som. Nie je totiž také samozrejmé, že sa skutočne zaujímam o to, čo ma zamestnáva. Mnohokrát sa zdá, že sme nútení robiť veci, ktoré nás nezaujímajú, iba nás prenasledujú. To, že druhý sa zaujíma o to, čo robím, robí jeho prítomnosť odpočívajúcou; nie v zmysle vedenia k zotrvačnosti, ale v zmysle, že jeho prítomnosť nás povzbudzuje, aby sme sa s celou dušou vrátili k sebe. Ocenenie si trpezlivosti druhého súvisí s predchádzajúcou nespokojnosťou, so samotou, s neschopnosťou ceníť si to, že žijeme.

Trpezlivosť druhých s nami nás prekvapí o to viac, ak sme sami zakúsili, ako je niekedy ťažké počúvať druhých a zaujímať sa o nich. Okrem prekvapenia môžeme v trpezlivom prijatí vidieť dokonca prísľub: možno je vo mne čosi viac a lepšie, ako som si to ja, ponechaný na seba, dokázal uvedomiť. Trpezlivosť druhých voči nám si teda ceníme, oveľa menej však vidíme hodnotu tejto cnosti, ak sa máme o ňu sami usilovať. Moderná doba sa vyznačuje skôr netrpezlivosťou: chceme všetko, ľahko a rýchlo. Príkladom takejto netrpezlivosti je Goetheho Faust.

Faust opovrhuje trpezlivosťou, pretože nenávidí čas, trvanie, čakanie. Tiež chce všetko a hneď. Kvôli jednej šťastnej chvíli predá Mefistofelovi svoju dušu. Netrpezlivosť súvisí s nemiernosťou, nechce prijať žiadnu mieru, nechce čakať, dúfať, veriť. Zameranosť na prítomný okamih, bez vzťahu k dejinám, je dôsledkom falošnej predstavy, že človek môže prísť k sebe okamžite, sám, bez druhých. Naopak, iba trpezlivosť umožní človeku, aby sa našiel, a to vo vzťahoch, v čakaní, vo viere. Iba tam môže človek objaviť tajomstvo svojej existencie.

---

10 Don Bosco hovorieval: „Nestačí mladých milovať, musia aj vedieť o tom, že sú milovaní“.

## PRIZNANIE A NÁPRAVA

Keďže sa netrpezlivosť dnes nepovažuje za nerest, človek si ju ťažko bude vedieť priznať. Ak si aj vyčíta, že bol občas nervózny, že sa na niekoho kvôli maličkosti nazlostil, bude to skôr považovať za niečo normálne, čo sa vo vzťahoch bežne stáva, poprípade to prisúdi svojej prchkej povahe, ale veľmi ťažko si to prizná ako morálnu vinu. Ako slabosť svojho charakteru. A ak si dnešný človek aj vyčíta, že bol nervózny, nebolí ho zrada morálnej cnosti, ktorú by si vážil, skôr mu prekáža vlastná labilita, že ešte nedosiahol psychologickú vyrovnanosť. Bolí ho viac, že mu padla jeho narcistická predstava o sebe, a nie, že niekoho urazil.

Netrpezlivosť môže uzdraviť len skutočné priznanie si viny, t. j. priznanie si zlého úmyslu, nielen slabosti svojej povahy. Analyzovať úmysel znamená hľadať skutočnú príčinu netrpezlivosti. Netrpezlivosť sa v prvom rade môže týkať drobných prác, ktoré sa nám zdajú monotónne, nekonečné, ubíjajúce našu tvorivosť. Netrpezlivosť pramení z nepomeru medzi túžbou, ktorá je obrovská a dielom, ktoré je maličké. Človek nedokáže objaviť, ako sa v tom malom diele môže práve on celý realizovať. Inokedy zasa človek narazí na veci, ktoré ho nechcú poslúchať (Murphyho zákony). Človeku padá jeho sen o všemohúcnosti, netrpezlivosť mu pripomína, že je len stvorenstvom, nie Stvoriteľom.

Najčastejšie sa asi netrpezlivosť prejavuje vo vzťahu k iným: buď druhí sklamali naše očakávania, alebo nám prekážajú ich očakávania voči nám. Aj tu sa za netrpezlivosťou skrýva túžba vyhradiť druhému v mojom živote presný priestor. Druhý musí odpovedať na moje očakávania a odo mňa môže čakať len to, čo mu ja určím. Toto redukuje druhého na môj tieň. Nechcem prijať skutočnosť, že druhý tvorí nevyhnutné sprostredkovanie, aby som našiel seba. Ja by som sprostredkovanie chcel prekročiť. Formácia predstavuje víťazstvo dobrých očakávaní nad falošnými nárokmi.

V trpezlivosti sa skrýva sila, ktorá nám pomáha znášať druhých (láska) a nepríjemnosti života (nádej). Milovať druhého je náročné a nesie so sebou aj znášanie jeho chýb. Dnes sa výraz „znášanie druhých“ veľmi nenosí. Chceme byť milovaní, nielen znášaní a na to sa ani nám nechce niečo znášať. Trpezlivosť nás naopak učí, že znášanie druhých patrí k životu, je to niečo eticky dobré, pretože druhí nie sú bez chýb. Prijatie druhého, aj vtedy, keď sa ho snažíme napomenúť, si vyžaduje trpezlivosť. Bez trpezlivosti by som bol ako slon v klenotníctve.

V konečnom dôsledku si trpezlivosť vyžaduje náboženský základ. Trpezlivosť nie je stoická necitlivosť, ktorá sa nenechá ničím vyrušiť.<sup>11</sup> Trpezlivosť je skôr viera v absolútny základ, ktorá umožní nezľaknúť sa odlišnosti druhého ani nepríjemností, ktoré patria k životu. Treba vsadiť na vzťah s druhým, aj keď sa v ňom ukážem zraniteľným. Náboženský základ je zárukou, že sa vzťahy stanú naozaj reálnymi, postavenými na slobode a nakoniec ma privedú k tajomstvu môjho života.

---

11 Nastaviť tomu, kto mi ublížil druhé líce, neznamená necitlivosť, ale trpezlivú snahu o budovanie priateľstva. Kto chce ísť vo vzťahu do hĺbky, musí byť pripravený utŕžiť nejakú tú ranu.

#### 4.4.2. Odvaha

Kto sa vydá na cestu konania dobra, narazí vždy aj na ťažkosti. Ťažkosti môžu byť buď vnútorné alebo vonkajšie. Vnútorné ťažkosti sa týkajú našich nedokonalostí, zdravia, povahových či morálnych slabostí. Vonkajšími ťažkosťami sú často iní ľudia alebo nesprávne spoločenské štruktúry. Ak človek chce žiť spravodlivo, musí vlastniť silnú dávku odvahy. Veľmi veľa nespravodlivosti má svoj pôvod práve v nezvládnutom strachu: človek sa snaží obohatiť aj na úkor ostatných, lebo sa chce zabezpečiť pred budúcnosťou, ktorej sa obáva; matka ide na potrat, lebo sa bojí o svoje zdravie, o svoju budúcnosť; dieťa klame, lebo sa bojí trestu a študent odpisuje, lebo sa bojí, že ho vyhodia zo školy; mladý muž sa bojí zaviazat' na celý život, lebo sa bojí, či to zvládne. Aj tu vidieť, ako sú jednotlivé cnosti navzájom späté. Nestačí ponúknuť ľuďom jasné normy, ktoré sa týkajú spravodlivosti, ak sú vlastníckmi aj iných cnosti.

#### ROZPOZNANIE

Nie každý druh smelosti je hneď cnosťou odvahy. Ten, kto sa nebojí nebezpečenstiev v páchaní nespravodlivosti, nevlastní cnosť odvahy. Existujú hrdinovia, ktorí sú v skutočnosti zločincami. Nič nie je klamlivejšie ako hrdina, ktorý odhliada od otázky pravdy a spravodlivosti. V dnešnej spoločnosti sa odvaha cení oveľa viac ako mnohé iné cnosti, a práve preto treba byť pri rozpoznávaní pravej odvahy pozornejši.

Pravá odvaha žije z viery v prísľub, a preto sa stavia proti každému zastrašovaniu. Čo je odvaha, to sa dá vyčítať s prvých, spontánných foriem konania. Existujú spontánne odvážne činy ako aj ocenenie týchto činov prichádza mnohokrát úplne spontánne. Ako každá iná morálna cnosť, aj odvaha je najprv inklináciou, až potom sa môže mať cnosťou. Aristoteles rozprával o tzv. „prirodzenej cnosti“. Prirodzená cnosť, podľa našej perspektívy, spočíva v spontánnom konaní, ktoré ešte nie je slobodne zvolené. V tomto spontánnom konaní sa už ukazuje pravda o danej cnosti, ale ide o pravdu skrytú, ktorú treba interpretovať.

V spontánných formách odvahy sa skrýva pravda, že človek dokáže čeliť náročným prekážkam na svojej ceste, len ak ho drží viera v prísľub. Prísľub však stojí vždy mimo nás, nedá sa úplne zadefinovať a brániť ako nejaké naše vlastníctvo. Pravdu o našom živote si nemôžeme dopredu zabezpečiť, treba k nej odvážne kráčať. Ak sa však človek zriekne viery v absolútny prísľub, ktorý vedie jeho cesty, veľmi ľahko začne vyhľadávať falošné podoby odvahy, začne sa starať o to, aby vyznel ako niekto odvažný. Inými slovami: ľudia sa boja nasledovať veľké ideály, nechcú riskovať svoj život, preto sa uspokojia s málom. Na druhej strane však nechcú vyznieť ako zbabelci, preto sa musia postarať o obraz seba ako odvážneho človeka.

Falošná odvaha má vždy teatrálnu podobu, človek sa chce zdať. Subjekt vystavuje na obdiv skúšku, ktorej sa chce podrobiť vo svojich riskantných podujatiach (napr. rýchla jazda). Ide však o skúšku umelo vytvorenú, ktorá nemá nič spoločné s pokorným prijatím tej skutočnej skúšky života. Dokonca aj taká pekná skúsenosť, akou je skúsenosť dobrovoľníctva sa dá prežiť málo odvážnym a teatrálnym spôsobom: dnes ti dám všetko, ale nechci, aby som sa k niečomu zaviazal aj na zajtra.

Inou karikatúrou odvahy je antikonformizmus, kde človek ukazuje svoju odvalu tým, že nechce byť ako ostatní. Nechce smelo hľadať pravdu, chce sa len zdať za každú cenu iný, ísť proti prúdu. Paradoxne sa však takýto človek stáva úplným konformistom, pretože sa prispôobil spoločnosti, ktorá si dala nálepku „antikonformistická“. Uznáva za pravdivé len to, čo je nové, a všetko, čo jej nevoní, označí za konzervatívne.

Spomenieme ešte jednu falošnú napodobneninu odvahy, ktorá je rozšírená hlavne medzi adolescentmi. Ide o rôzne formy provokácie, prostredníctvom ktorých chcú na seba upútať pozornosť. Hoci je ich vystupovanie často drzé, stojí za ním zvyčajne len ich vnútorná neistota. Pozornosť na seba sa snažia upútať aj extravagantnými spôsobmi oblečenia alebo správania.

### PRAVÁ ODVAHA A STRACH

Aby sme spoznali najzákladnejšiu podobu odvahy, treba sa spýtať, čo stojí na začiatku chcenia. Vôľa sa nerodí sama do seba, bez vzťahu so všetkým tým, čo stojí vonku, mimo nej. Keby sme chceli budovať našu identitu bez vzťahu k vonkajšiemu svetu, dospeli by sme len k imaginárnej, nereálnej identite. Súčasne však budovanie identity zostáva našou úlohou, bez nášho úsilia sa k nej nedôjde. Byť odvážnym v najzákladnejšom slova zmysle teda znamená s dôverou sa otvoriť životu. Práve deti ukazujú, v čom spočíva odvaha. Deti sú odvážne lebo dôverujú a svet ich zaujíma : vnímajú ho ako niečo nové a sľubné.

Táto odvaha detí ich neoberá o strach. Aj deti sa všeličoho boja, no môžeme sa od nich naučiť, že odvaha a strach sa vzájomne nevyklučujú. Podľa Aristotela odvážny nie je ten, kto necíti žiaden strach, ale ten, kto napriek strachu dokáže robiť to, čo vidí ako správne. Aj kresťanské učenie je v tomto jasné: bázeň charakterizuje človeka, ktorý pozná veľkosť úlohy, ktorá pred ním stojí, ale prísľub z Božej strany, že táto úloha sa dá splniť, pretvára a premáha strach.<sup>12</sup> Odvaha sa nerodí zo spoliehania na vlastné sily, ale z dôvery v ľudí, v morálny poriadok, v absolútne. Strach dokáže paralyzovať človeka len vtedy, keď vo svojom živote nenašiel tento základ.

Strach sa veľmi často týka druhých ľudí, keď sa bojíme ich súdu. Preto v zložitých situáciách človek radšej vyhľadáva samotu, aby ho nikto v jeho skúške nevidel. Máme strach, že niekto zistí, že máme strach. Strach, podobne ako každá neresť sa postupne nabaľuje. Bojíme sa, či sa nebudeme báť; hneváme sa, že sme sa nahnevali; sme netrpezliví so svojou netrpezlivosťou atď. Pretože druhých vidíme hneď ako potenciálnych kritikov, nechceme ich ako svedkov svojej skúšky. Strach sa však v samote ešte zväčšuje. Práve skutočné priateľstvo pomáha prekonať paralyzujúci strach, integrovať našu slabosť, dať jej meno, správnu mieru. Ak sa človek naučí „chváliť svo-

---

12 V Belgicku sa nedávno uskutočnil jeden prieskum, podľa ktorého sa veriaci boja smrti viac ako neveriaci. Nie je na tom nič čudného. Existuje totiž aj oprávnený strach. Ak sa veriaci viac boja ako neveriaci, nie je to preto, že by viera zbytočne komplikovala život, ale preto, že umožňuje reálnejší a hlbší pohľad na život. Preto môžeme právom povedať, že skutočným ópium ľudstva, ktoré ho uspáva, nie je viera, ale nevera.

jimi slabosťami“, potom už nemusí míňať mnohé energie na ustráchanú obranu ne-reálneho obrazu o sebe.

Druhí ľudia nám môžu naháňať strach aj svojimi prehnanými požiadavkami. Často od nás žiadajú príliš. Preto naša odpoveď býva veľmi opatrná, aby si snáď nemysleli, že sa k niečomu zaväzujeme na stálo. Človek si radšej drží od druhých odstup. Anonymita v dnešných mestách, povrchnosť vzťahov na pracovisku, ticho vo vlakoch sú toho svedectvom. Bojíme sa nepredvídateľných požiadaviek toho druhého, lebo ho berieme hneď ako nepriateľa. A pretože strach má veľké oči, požiadavky druhých zvykneme aj nafúknuť. Veľkodušná odpoveď nie je možná bez dôvery. Dôverovať ale neznamená naivne každému všetko sľúbiť. Dôverovať znamená veriť, že s druhým sa dá komunikovať a vysvetliť mu, prečo niekedy musíme povedať „nie“. <sup>13</sup>

Pred súdom druhých sa dá obrániť aj odvolaním sa na vlastné svedomie: urobil so to, ako som najlepšie vedel, svedomie mi nič nevyčíta. V takomto vyjadrení je obšiahnutá hlboká pravda: koniec koncov človek sa nemusí báť ničoho iného ako súdu vlastného svedomia. Za každým strachom stojí ten najväčjší, že sa ocitneme vinní pred vlastným svedomím. Odvolávanie na vlastné svedomie nás môže obrániť pred druhými, nestačí však na ospravedlnenie celého nášho života. Preto sa človek musí obrátiť na vyššiu inštanciu a pýtať sa na pravdu svojho života samého Boha.

Posledný zmysel odvahy a strachu sa dá zachytiť len vo vzťahu k absolútnu. Človek neprežije jeden deň bez toho, aby rukolapne nevnímal, že život mu bol darovaný. Morálna povinnosť má svoj základ práve v tejto skutočnosti: celý život mi bol daný a celý ho mám aj ja darovať. Ak sa pod morálnym imperatívom vníma niečo menej ako dlh celého môjho života, stane sa morálny imperatív niečím kupeckým a otrockým. V tomto zmysle sa medzi vierou a morálkou nedá urobiť deliaca čiara. Ak sa to urobí, ako je tomu dnes, morálka sa zbanalizuje a stratí cenu. Ani medzi vierou a odvahou sa nedá nájsť podstatný rozdiel. Veriť znamená zrieknuť sa radikálneho strachu, ktorý radí zachrániť si život. Odvaha naopak vedie človeka, aby svoj život daroval. Radikálnym etickým problémom potom bude, nájsť to, čomu sa oplatí dať všetko.

## **4.5. Spravodlivosť a vzťah k druhým**

### **4.5.1. Spravodlivosť**

Latinská tradícia definuje spravodlivosť ako habitus, ktorý disponuje „dať každému to, čo mu patrí“, reguluje teda vzťahy medzi ľuďmi, hlavne čo sa týka výmeny dohier. Spravodlivosť sa podľa rozličných oblastí medziľudských vzťahov rozdeľovala na výmennú, distribučnú a zákonnú. Výmenná alebo komutatívna spravodlivosť riadi vzťahy medzi seberovnými. Distribučná spravodlivosť sa týka tých, ktorým je zverená starostlivosť o spoločné dobré, ktoré majú spravodlivo rozdeľovať. Zákonná alebo le-

---

13 To, že dôvera a veľkodušnosť neznamenajú naivitu pekne vidieť v biblickej stati o požičiavaní (*Sir* 29, 4 - 7). Autor tu nechce od požičiavania odrádzať, chce len poukázať na ťažkosti, na ktoré sa má ten, čo požičiava pripraviť.



gálna spravodlivosť zasa prislúcha tým, ktorí majú do spoločného dobra prispievať (napríklad platením dane).

Pretože celá morálka sa týka vzťahov (k sebe, k druhým, k Bohu), spravodlivosť sa považuje za syntetickú cnosť, ktorej patrí najvyššie miesto. Iba z pohľadu spravodlivosti sa dajú oceniť ostatné cnosti. Keby im chýbala spravodlivosť, prestali by byť cnosťami. Z mnohých hľadísk zostáva spravodlivosť aj dnes tou najdôležitejšou cnosťou. Dieťa, ktoré prestáva robiť veci len preto, že sú mu prikazované, začína hľadať predovšetkým to, čo sa mu zdá „spravodlivé“. Aj v súčasnej morálnej diskusii na poli filozofie, téma spravodlivosti zaberá centrálné miesto. Žiaľ, táto diskusia uprednostňuje rozprávať skôr o norme, o spravodlivých pravidlách ako o cnosti spravodlivosti. Rizikom dnešnej spoločnosti je, že sa spravodlivosť zredukuje len na zákon.

Ako príklad reduktívneho pohľadu na spravodlivosť uvedieme utilitaristickú etiku, ktorá len predkladá na teoretickej rovine, ako sa v bežnej mentalite dnešných čias vníma spravodlivá výmena dohier. To, ako sa chápe dobro výrazne mení aj chápanie spravodlivosti. V konzumnej spoločnosti sa dobrá a služby ponúkajú cez obchod, a tým sa menia na obyčajný tovar. Výmena vecí prestala mať symbolický charakter, cez ktorý sa prostredníctvom vecí ponúkalo niečo viac ako len nejaký predmet. Dobro je zväčša definované na základe ľudských potrieb, ktoré sú zasa chápané solipsistickým spôsobom. Aby človek poznal svoje potreby, nemusí sa pozerieť na vzťah k druhým, stačí, ak sa bude pozerieť sám na seba. Na potreby sa zväčša pozerá ako na biologickú alebo prinajlepšom na psychologickú skutočnosť. Psychologická povaha dobra (zdravie, blahobyt) nahrádza jeho pôvodnú morálnu povahu. Spravodlivosť preto nemusí byť cnosťou, ktorá by upravovala celý medziosobný vzťah, stačí, ak bude spĺňať funkciu regulovania výmeny takto chápaných dohier.

Zúžený pohľad na dobro mení pohľad na spravodlivosť, lebo mení pohľad na celkový medziľudský vzťah, hlavne čo sa týka bratskej pomoci. Druhý sa nemôže o mňa starať, nanajvýš mi môže pomôcť uspokojiť moje potreby. Celková starosť druhého o moju osobu sa vníma ako urážka mojej dôstojnosti, pretože útočí na moju slobodu. Človek predsa nemôže byť odkázaný na pomoc niekoho iného. Na dobrá, ktoré potrebujem mám právo, môžem si na ne robiť nárok. Stále viac vystupujú do popredia osobné práva jednotlivcov voči druhým ľuďom, ale predovšetkým voči spoločnosti ako takej. Na sociálny vzťah sa nepozera ako na formu vzájomného uznania, skôr sa naň hľadí ako na niečo, čo je „užitočné“ pre všetkých, vzhľadom na ich potreby. Utilitarizmus, ako sme videli v druhej kapitole, nakoniec zabraňuje vytvárať skutočné ľudské vzťahy.

Spravodlivosť nemožno chápať úzko len ako korektnosť v obchodnej výmene dohier. Spravodlivosť je široký a dynamický pojem, zahŕňa všetky konkrétne formy, tak materiálne ako aj sociálne, prostredníctvom ktorých sa uskutočňuje vzájomná pomoc a uznanie. Nemožno pochopiť, čo znamená spravodlivosť, ak nevyjdeme zo skúsenosti priateľstva, t. j. spontánnej blízkosti ľudí. Skúsenosť priateľstva predchádza, aspoň po stránke chronologickej, samotnú skúsenosť legality, čiže sociálne a právne štruktúrovaného spolunažívania. Tradičná antinómia medzi láskou (priateľstvom) a spravodlivosťou platí iba relatívne. Spravodlivosť sa niekedy definuje ako minimál-

na miera lásky a uznania, ktoré treba dať všetkým v rámci danej spoločnosti (táto miera sa môže meniť podľa rozvoja spoločnosti).<sup>14</sup> Spravodlivosť však nemôže existovať bez lásky, láska je motorom spravodlivosti. Kto by sa v živote chcel riadiť len čistou spravodlivosťou bez lásky, určite by stratil aj samotnú spravodlivosť. Spoločnosť, ktorá je založená len na dožadovaní práv jednotlivcov sa dlho nemôže udržať. Budovanie tzv. „spravodlivej spoločnosti“ paradoxne takmer odstránilo možnosť priateľských vzťahov.

Otáznou zostáva aj samotné chápanie spravodlivosti. Čo znamená dať každému, čo mu patrí? Čo mi skutočne patrí? Veď život sám je vo svojej podstate darom. Tie najkrajšie veci v živote sa dajú prijať len ako dar, nedajú sa od druhého vymáhať na základe práva. A potom, aká veľká je moja potreba a čo obsahuje? Človek nepotrebuje od druhých len materiálnu pomoc, potrebuje v prvom rade ich blízkosť a priateľstvo. Lebo priateľstvo mieri k osobe, nielen k nejakej biologickej potrebe, a preto prináša oveľa väčšie uspokojenie. Aby sme pochopili, čo je spravodlivosť, musíme sa najprv pozrieť na cnosť priateľstva.

#### **4.5.2. Priateľstvo**

##### **RÔZNE FORMY BLÍZKYCH VZŤAHOV**

Priateľstvo, chápané ako dispozícia hľadať dobro druhého, je natoľko radikálna zložka ľudského života, že preniká všetky formy osobných vzťahov. Len na základe priateľstva prichádzam k sebe a dozvedám sa, o čo v ľudskom vzťahu ide. Od priateľstva závisí dokonca aj samotná možnosť vidieť hodnotu všetkých ostatných vecí. Bez priateľov by sa nám nechcelo žiť, aj keby sme vlastnili všetky ostatné dobrá. Dokonca môžeme povedať, že ostatné dobrá nestratia hodnotu len vtedy, ak ich máme komu darovať, ak máme blízkych ľudí, ktorým naše bohatstvo (nielen materiálne) môžeme poslúžiť.

Pozrime sa teraz na jednotlivé formy blízkych vzťahov, ktoré nám môžu pomôcť odhaliť niektoré zákonitosti, charakteristiky, ktoré sú priateľstvu vlastné. Prvou a základnou formou priateľstva je vzťah lásky muža a ženy, o ktorom sme už hovorili. Teraz sa budeme zaoberať ďalšími formami priateľstva: prejdeme si vzťahy synovstva, otcovstva, bratstva a priateľstva chápaného v užšom slova zmysle.

a) Synovstvo je vedomie, že ťa splodili druhí, oni umožnili, aby si existoval, takým či oným spôsobom ťa chceli, priviedli ťa na svet, na svetlo. Druhí sa o teba starali, živili ťa, opatrovali, chránili, „pritisli si ťa k lícu“, naučili ťa chodiť, rozprávať; skrátka mali ťa radi. Syn je dlžníkom týmto druhým, svojim rodičom: na začiatku nič nespravil, iba prijímal. Byť synom znamená objaviť, že nie som niekto „kto sa sám priviedol na svet“; je to skúsenosť milosti. Druhí ťa nezištne darovali tebe, anticipovali ťa. Druhí ťa prijali bez podmienok. Skúsenosť synovstva teda vzbudzuje úžas, uznanie a vďačnosť. Dar, ako vždy vzbudzuje úlohu a odpoveď, ktorá sa zapisuje do konkrétneho správania, ktoré je prejavom synovskej zodpovednosti.

---

14 Na tomto mieste by sa patrilo spomenúť otázku ľudských (prirodzených) práv, ktoré nemôžu platiť abstraktne odmysliac si konkrétne možnosti danej spoločnosti.

b) Skúsenosť otcovstva a materstva je vzťahom, ktorý aj napriek odlišnosti medzi otcovstvom a materstvom obsahuje niekoľko spoločných a významných črt. Dieťa je a nie je mnou; je druhým ja a predsa som to nie ja; je mojím a nie je mojím; je mojím dieťaťom, a predsa si ho nemôžem úplne privlastniť. Dieťa nie je „niečo“, nedá sa vyrobiť, akoby bolo nejakým predmetom: je jednoducho druhým, totiž nie je len niekto, na koho sa ja pozerám, ale tvár, ktorá sa pozerá na mňa. Iste, dieťa je chcené, očakávané, plánované ale vždy prichádza zďaleka, spoza našich túžob a schém, zatiaľ čo zostáva pokušením chcieť, aby bolo také, aké ho chceme mať my. Dieťa je druhý, ktorý má byť prijatý s vierou a dôverou, bezpodmienečne. Iste, človek môže a má túžiť, aby bolo dieťa zdravé a inteligentné, ale dieťa sa prijíma z jednoduchého dôvodu, že je; byť dieťaťom znamená zažiť, že nás niekto chcel a prijal z jednoduchého dôvodu našej prítomnosti. Dieťa prijíma starostlivosť a opateru, v ktorej bude môcť jedného dňa rozoznať znaky lásky, ktoré ho raz uschopnia milovať. Dieťa je budúcnosťou (*advenire*), ktorá ide až za projekty a predpokladané možnosti, preto je nositeľom nádeje. V tomto zmysle sami rodičia sú jeho dlžníkmi, pretože sa od neho učia, že život sa dá prijať vtedy, keď sa daruje. Jeho prítomnosť učí rodičov radostnému zmyslu života, ktorého sú ochrancami, súčasne divákmi aj protagonistami; protagonistami práve preto, lebo sú vďačnými divákmi.

Byť otcami a matkami nie je len darom a spontánnou skúsenosťou, ale aj úlohou. Skúsenosť otcovstva a materstva ide ďalej ako je telesné splodenie, alebo jednoduchá materiálna starostlivosť, implikuje spoločné dejiny, vzťah zodpovednosti a rizika, vzájomné dávanie a prijímanie, vzťah, ktorý sa vie chytiť vhodných príležitostí a prijať aj skúsenosť odstupu, vzdialenia. Z negatívneho pohľadu zasa hlavným pokušením, ktoré prekáža otcovskej a materinskej láske je nárok na vlastnenie a programovanie dieťaťa. Týmto spôsobom sa upadne do potreby cítiť sa nevyhnutným, alebo do ilúzie, že máme riadiť dieťa, manipulovať ho, používať násilie, ktoré nerešpektuje jeho odlišnosť a rozdielnosť. Vychovávať znamená vždy pomáhať druhému (malému stvoreniu), aby nás nepotreboval, aj keď nám zostane drahý.

c) Skúsenosť byť bratom alebo sestrou dovoľuje deliť sa o synovstvo: byť dieťaťom znamená byť jedinečný, ale nie sám. Mój brat je iný, odlišný odo mňa, ale je podobne ako ja synom mojich rodičov. Delí sa so mnou o synovstvo: som jedinečný, ale brat medzi bratmi.

Bratstvo je radikálnou skúsenosťou rovnosti, v odlišnosti a v spoločnom pôvode, je vzťahom medzi rovesníkmi, teda skúsenosťou vzťahu medzi rovnocennými, skúsenosť vzájomnosti (*reciprocity*). Tam sa človek učí vyjednávať, súťažiť, bojovať, spolupracovať, konfrontovať sa a zmerať si sily. Môžu tu vzniknúť a skutočne aj vznikajú dvojznačné pocity ako závisť, rivalita, žiarlivosť atď., ale bratský vzťah zostane ako zväzok, ktorý je daný, nie ľubovoľne chcený. Bratstvo je skúsenosť blízkeho vzťahu, ktorý sa zrodí z príbuzenstva s druhým a trvá počas celého života: bratia zostávajú bratmi aj po smrti svojich rodičov alebo po ich rozvode.

Bratstvo je pôvodný zväzok daný raz navždy: môžeme sa škriepiť, ale zostaneme bratmi. Neredukuje sa iba na biologický zväzok, znamená viac. Samozrejme aj bratstvo sa môže premeniť na vymáhanie práv, na nárok ovládať druhého a manipu-

lovať ním, na ilúziu, že vieme o druhom všetko a môžeme ho vtesnať do našej schémy. Bratstvo zostane nielen anticipovanou peknou skúsenosťou, ale aj úlohou, ktorú treba naplniť rôznymi formami a v rôznom čase.

d) Priateľstvo v úzkom slova zmysle je skúsenosťou univerzálneho rozšírenia bratstva za jednoduchý pokrvný zväzok: je otvorené pre všetkých. Nie je výlučné: každý človek môže byť mojím bratom, každý človek je môj brat! Priateľstvo je peknou skúsenosťou absolútnej a dokonalej reciprocitu v cieľoch a v záujmoch vo vzájomnej výmene, ktorá je dynamickou rovnováhou medzi dávaním a prijímaním, medzi očakávaním a prísľubom, keď nikto iba nedáva ani iba neprijíma. Preto priateľstvo je formou, ku ktorej smeruje každý ľudský vzťah. Priateľstvo je túžba po dokonalej vzájomnosti, ale napriek tomu zostáva stále krehké a žiada si chcenie, dobrú vôľu. Aj tu vystupuje úloha slobody: mnohé priateľstvá sa rozbijú ak sa dvaja uzavru do žiarlivého vlastníctva, ktoré samo priateľstvo odsudzuje na zánik.

### HLAVNÉ ZÁKONITOSTI V PRIATEĽSTVE

Ak pod priateľstvom rozumieme dispozíciu hľadať dobro druhého, a to s ľahkosťou a radosťou, musíme priznať, že priateľstvo nie je vždy a v každom prípade hneď cnosť. Priateľstvo je najprv citom. Cit priateľstva predchádza cnosť, ktorá sa na rozdiel od citu vyznačuje stabilitou. Cnosť prináleží k forme chcenia, nielen k forme cítenia. Stabilitosť cnosti priateľstva však neznamená fádnu zotrvačnosť vzťahu, ktorý by zostal stále rovnaký. Prostredníctvom prvých citových foriem priateľstva sa človeku zjaví pravda o druhom, o prísľube, ktorý trvá večne, a ktorý si tiež žiada z našej strany darovať sa navždy.<sup>15</sup> Praktické formy, v ktorých sa toto darovanie konkrétne uskutočňuje, si vyžadujú stálu pozornosť, dokonca stále obnovovanú tvorivosť, nielen hluché opakovanie.

Priateľstvo žije hlavne z nezištnosti, nedá sa kúpiť, dá sa len prijať ako dar. Nezištnosť zostane v priateľstve zákonom: to, čo mi bolo dané zadarmo, ma zaväzuje tiež k nezištnej odpovedi. Nemám pozeráť na výhody, ktoré mi z toho môžu vyplývať. Aby som sa vedel darovať, musí mi život a radosť druhého pripadať ako niečo veľmi drahé.

Ďalšou charakteristikou priateľstva je to, že platí navždy, má charakter zmluvy. Priateľ nie je len dočasný komplic, ktorý by zostal pri mne len dovtedy, kým mu to prináša výhody. Máme však my možnosť sľúbiť, dokonca sľúbiť navždy? Určite takúto možnosť máme, ale nepochádza z nás samých. Aby pri sľube nešlo o nafúkanú trufalosť, musí stáť na inom, transcendentnom základe. Prísľub, ktorý sa skrýva v šťastnej skúsenosti priateľstva, skôr ako by bol prísľubom jednej alebo druhej strany, je prísľubom Božím. V našich gestách sa skrýva viac, ako sme do nich vložili, je v nich ukrytý zmysel, ktorý presahuje naše pôvodné úmysly. Iba keď vo viere uznáme tento zmysel, naše gestá sa stanú skutočne slobodné a pravdivé. Najprv cez gestá spontánne sľúbime to, čo ešte poriadne nepoznáme. Potom máme spoznať a chcieť to, čo sme

---

15 F. Nietzsche to celkom pekne vystihol: „Pravá láska myslí na daný okamih a na večnosť, ale nikdy na čas trvania.“

prisľúbili. V tomto sa priateľstvo silne podobá na príbuzenské vzťahy: vzájomné puto existuje ešte pred slobodnou voľbou. Je to ďalšie potvrdenie povahy našej slobody: musí byť anticipovaná.

Bez priateľstva človek nemôže dôjsť k skutočnej pravde, ktorá je väčšia ako my sami. Bez priateľstva človek nemôže ani spoznať, čo znamená spravodlivosť. Na druhej strane, ak by priateľstvo nestálo na pravde a spravodlivosti, rýchlo by sa pokazilo a premenilo na niečo menej. Priateľstvo, ak chce zostať pravé, nesmie sa uzavrieť, musí zostať otvorené. Niektorí veľmi pekne poznamenali, že priatelia nie sú tí, ktorí si hľadajú do očí, ale tí, ktorí pozerajú jedným smerom. Priateľstvo je zdravé vtedy, keď človeka neuzatvára, ale otvára.

#### **4.5.3. Pravdivosť**

Privilegovanou, aj keď nie jedinou formou tejto priateľskej výmeny je „slovo“ ako miesto prístupu k tajomstvu druhého, prostredníctvom ktorého sa nám on sám odhaľuje. V slovách nejde len o prenos informácií, ale o vytváranie vzťahu. Slovo vyjadruje vnútro, ak je vnútro rozdelené, prejaví sa to aj v slove. Nestačí sa preto obmedziť na tréning vo vyjadrovaní, ale na zmenu vnútra.

Dnes sa veľmi cení, ak vie byť človek úprimný. Úprimnosť sa však nevníma ako cnosť, ale ako vlastnosť charakteru: „Ja som už raz taký, čo na srdci, to na jazyku“. V slove však nejde len o úprimnosť, o vyjadrenie seba, slovo má destinátora, ktorého treba rešpektovať. Teda v slove má ísť predovšetkým o pravdu a pravda sa týka vzťahu. Pravda v osobnom dialógu nie je len zhoda vysloveného s faktami. Pravdivosť veľmi súvisí s typom vzťahu. Ak blízkej osobe niečo veľmi dôležité zamlčím, objektívne sa môže cítiť oklamaná. Ak prezradím zverené tajomstvo, hoci neklamem, idem proti pravde priateľstva, ktoré je medzi nami.

Pravdivosť si žiada aj odvahu a predovšetkým dôveru. „Tiché osoby“ sú často tie, ktoré sú veľmi citlivé a uvedomujú si dvojznačnosť, nedokonalosť svojho slova, preto radšej mlčia, čakajú na príležitosť, keď to budú môcť lepšie povedať. To ich však robí uzavretými a neprispieva to k ujasňovaniu vzťahov. Vzťah sa môže rozvíjať len cez slová, ktoré, hoci zostanú nedokonalými, vyjadrujú našu ochotu hľadať spoločnú reč. Podobne ako všetky cnosti, aj pravdivosť je založená na viere. Bez viery by neexistoval ani skutočný dialóg. Kto by bol presvedčený, že už vlastní celú pravdu, nedokázal by nikoho počúvať. Ak verím, že spoločne kráčame k pravde, nájdem odvahu niečo povedať a tiež dôveru, že ten druhý to pochopí.

#### **4.5.4. Pokora**

S pravdivosťou ide ruka v ruke pokora. Pokora sa týka pravdy o sebe, sebaúcty, vnímania vlastnej hodnoty. Spomenieme najprv niektoré falošné podoby pokory. Prvou podobou je slaboch, ktorý sa robí malým a neschopným, len aby sa nemusel do ničoho aktívne zapojiť: „Ja to neviem“. Tak sa aj boháč pred človekom, ktorý od neho niečo pýta, zrazu premení na chudáka, ktorý v podstate nič nemá. Inou podobou falošnej pokory je pohrdanie: človek znevažuje to, čo mu chýba: napr. chváli nevedomosť a vieru babky. Toto však nie je pravá pokora. Babka, ktorá pokornou bola



si naopak vážila múdrych ľudí a čerpala z ich múdrosti. Alebo, iný prípad, ak nič nemám, môžem sa s tým chváliť: „Aspoň sa nemusím báť zlodejov a aj starostí mám menej“.

Pokora ale neznamená malé zmýšľanie o sebe alebo pohrdanie hodnotami, ktoré nevlastníme. Pokorný človek chce veľa, ale pravdivo a nespolieha sa pritom len na svoje sily.

## 5. ZÁKON

Pojem zákona má charakter, ktorý by sa dal charakterizovať ako kozmopolitický. Nachádza sa totiž v každej oblasti ľudského poznania: vo vedách prírodných (fyzika, chémia), humánných (psychológia, sociológia, kultúrna antropológia), sociálnych (ekonomika, politika, civilné právo), ekleziálnych (kanonické právo). Už táto jednoduchá skutočnosť dáva tušiť, že rozprava o zákone v jednej oblasti zahŕňa vzťah s inými oblasťami, v ktorých sa tento pojem, aj keď len analogickým spôsobom nachádza.

Dnešné chápanie toho, čo prináleží pod zákon, sa zdá byť niečo negatívne. Súčasný trend, ktorý kladie na prvé miesto práva jednotlivca sa pozerá na zákon ako na nepriateľa slobody. Dobro, ako sa hovorí, nemôže byť diktované zákonom, ale iba osobnou spontánnosťou. Fakt, že sa treba podriaďiť zákonu, ktorý obmedzuje osobnú slobodu je nanajvýš tolerovaný ako nevyhnutné menšie zlo, aby sa v spoľžití vyhlo zákonu silnejšieho. Na rozdiel od súčasných náhľadov a predsudkov by mala morálna filozofia ukázať, že zákon vôbec nie je ničím, čo sa stavia proti slobode, práve naopak, je podmienkou slobody. Chceli by sme vyjadriť našu tézu zdanlivým paradoxom: „Zákon vás urobí slobodnými.“

### 5.1. Historický vývoj témy zákona

#### 5.1.1. Zákon v staroveku a v patristike

Prvé úvahy na tému morálneho zákona nachádzame u gréckych sofistov 5. a 4. st. pred Kr. Konštatovali vtedy existujúce, často veľké, rozdiely medzi zákonmi platiacimi v rôznych mestách (*polis*). Preto usúdili, že existujú dva typy zákonov: a) pozitívne, stanovené autoritou v úzkom okruhu mesta; b) prirodzené, ktoré vyplývajú z prírody (*physis*) a majú univerzálnu platnosť.

Náuka o prirodzenom morálnom zákone však nachádza svoje privilegované rozpracovanie v stoicizme. Stoický výraz pre morálny zákon znie: „*Vivere secundum naturam*.“ Príroda je predovšetkým konkrétna *physis*, riadená zákonmi biologického charakteru, ktoré sú vlastné živým bytostiam, zvlášť človeku. Tieto zákony nie sú však čisto materialistické. Príroda je totiž podľa stoikov preniknutá božským logom, ktorý riadi celý kozmický poriadok. Tento poriadok sa dá poznať výsostným spôsobom, a to ľudským rozumom. Preto život podľa prirodzenosti, teda podľa rozumového poriadku stanoveného logom, by sa dal definovať aj ako *vivere secundum rationem*.

Vplyv stoického myslenia je znásobený rímskymi právnikmi 2. st., ktorí, aby obhájili právne dedičstvo pochádzajúce z republikánskej tradície sa nechajú široko inšpirovať stoicizmom. Jeden z nich, Ulpianus, zanechal definíciu prirodzeného zákona, ktorá sa stala všeobecne známou počas prvej scholastiky: „prirodzený zákon je to, čo príroda naučila každého živého tvora.“ Stoický vplyv sa spájal aj s myšlienkou *ius gentium*, vyjadrujúcou celok právno-morálnych noriem, ktoré boli záväzné pre všetky národy a riadili predovšetkým vzťahy medzi národmi.

Stoicizmus ponúka ďalšiemu uvažovaniu morálny zákon obsahujúci tri prvky: biologická príroda, ľudský rozum a boží zákon. Tieto tri prvky, v rôznych vzťahoch me-

dzi sebou, popierané alebo podčiarkované, zostali dodnes konštitučnými členmi ťažkej rovnice morálneho zákona.

Cirkevní otcovia neprevzali dedičstvo stoikov nekriticky. Podstatným zásahom bolo nahradenie stoického panteizmu kresťanským kreacionizmom. V kresťanskej perspektíve dochádza k odmýtizovaniu tak prírody ako aj rozumu. Logos sa s nimi nestotožňuje, príroda a rozum sú skôr miestom, kde sa dá spoznať Boží logos. Rozum a príroda nie sú referenčným bodom pre morálne konanie preto, lebo sú súčasťou božstva, ale preto, lebo svedčia o Božom poriadku, ktorý Boh do nich vtlačil, keď ich stvoril. Život *secundum naturam/rationem* je morálnym natoľko, nakoľko sa zhoduje s poriadkom, ktorý do nich vložil Stvoriteľ.

### **5.1.2. Stredovek: syntéza sv. Tomáša**

Pozri skriptá s. 19 - 21.

### **5.1.3. Moderné myslenie v kresťanskej morálke**

S príchodom novoveku sa Tomášova syntéza rozplynula. Pri koreňoch tohto procesu stojí Ján Duns Scotus a hlavne Viliam Ockham. To, čo stojí na základe novej teologickej koncepcie, je chápanie božej absolútnej slobody; a v závislosti od tohto chápania sa mení náhľad na ľudskú slobodu a na zákon.

*Božia sloboda.* Aby zostala absolútna božia sloboda nedotknutá, bude treba ukázať, že ho neviaže ani zákon, ktorý on sám určil. Každý boží zákon, aj ten, ktorý riadi morálne konanie človeka patrí pod božiu ľubovôľu, ktorá ho môže odvolať alebo zmeniť podľa chuti. Podľa Ockhamovej hypotézy by dokonca Boh mohol prikázať stvoreniu, aby ho nenávidelo, a v tom prípade by nenávisť k Bohu tvorila dobrý čin.

*Sloboda človeka.* Pretože Boh nie je viazaný zákonom, z toho vyplýva, že ani morálnosť človeka nie je viazaná na prirodzený zákon. V analógii s Božou slobodou aj ľudská sloboda je chápaná ako nezávislosť od zákona. Na rozdiel od Tomášovho pohľadu, kde bola sloboda chápaná ako účasť na zákone, tu sa zákon javí ako čosi cudzie vzhľadom k slobode. Ako nezávislá na zákone sa nebude sloboda považovať za smerujúcu k Dobru. Sloboda sa tu skôr chápe ako *indiferentná sloboda*, ako autonómna moc rozhodnúť sa medzi dobrom a zlom, ako *liberum arbitrium*.

Vyhlasenie nezávislosti slobody od prirodzeného zákona vyvolá protirečenie v chápaní prírody (*natura*). Príroda oddelená od slobody sa stane čímsi objektívnym, tak v naturalistickom, ako aj v racionalistickom slova zmysle. Naturalistické redukovanie vyplýva z neuznania prirodzených inklinácií ako tých, ktoré stoja pri koreňoch slobody; ľudská prirodzenosť sa chápe len v biologickom zmysle.

*Zákon.* To, že sa tak zdôrazňuje nezávislosť slobody ešte neznamená, že by prirodzenosť a morálny zákon boli vymazané z moderného myslenia. Prirodzený zákon neurčuje samotný dynamizmus slobody, predstavuje len nariadenia, pred ktoré je postavená sloboda, aby si volila. Tým, že spojenie zákona a slobody nie je viac zabezpečené vzájomnou participáciou, spojenie sa dosiahne odvolávaním sa na absolútnu božiu autoritu, ktorá zaväzuje ľudskú slobodu dodržiavať zákon. Zákon už nebude chápaný ako vyjadrenie účasti ľudskej slobody na božej slobode, ale ako niečo, čo zvon-

ku tlačí na slobodu. Z vnútorného princípu slobody sa zákon stane vonkajšou povinnosťou. To, čo dáva zákonu morálnu kvalitu, nie je fakt, že orientuje slobodu k Bohu, ale skutočnosť, že zákon je stanovený Bohom. Morálny zákon sa zakladá výlučne na Božej vôli. Božia vôľa je zdrojom morálnej povinnosti, jej zodpovedá vôľa človeka, ktorá bez ohľadu na iné dôvody sa musí tejto morálnej povinnosti podriaďovať. Koncepcia morálneho zákona je preniknutá voluntarizmom.

Na Ockhamovu koncepciu, ktorá spája hodnotu zákona len s arbitrárnou vôľou Boha, reaguje tradícia, ktorá sa odvoláva na sv. Tomáša, a ktorá chce obnoviť založenie zákona na ľudskej prirodzenosti. Hlavným predstaviteľom tejto snahy je dominikán Francisco de Vitoria (1490 - 1546). Nazdáva sa, že morálny zákon má dostatočný základ aj keď sa odhliadne od Božej vôle, ktorá ho prikazuje zachovávať. Prirodzené inklinácie, nakoľko sú stvorené Bohom, sú dobré a smerujú k dobru. Preto morálny zákon nie je niečo vonkajšie vzhľadom k ľudskej prirodzenosti, patrí k nej vnútorne. Predsa však, jeho prílišný naturalizmus, ktorý bol reakciou na Ockhamov voluntarizmus, končí až tam, že sa stratí z dohľadu vzťah prirodzeného zákona k Bohu. Aby človek konal z morálneho hľadiska dobre, nemusí byť výslovne zameraný na Boha ako na svoj posledný cieľ. V tomto sa tomistická tradícia vzdáva od Tomáša, pre ktorého bol prirodzený zákon integrovaný v božom zákone.

Do tomistickej tradície sa začleňujú aj jezuitskí teológovia. (Po objavení Ameriky si ich misionári kladú viaceré morálne otázky.) Medzi nimi Gabriel Vazquez (1549 - 1604), ktorý sa pozerá na prirodzenosť z racionalistického hľadiska. Podľa neho sa nám prirodzenosť ponúka ako otvorená kniha, v ktorej rozum môže ľahko prečítať predpisy (logicky ich vydedukovať). Odvolávanie sa na Boha sa stáva stále menej podstatné. Koncepcia morálneho zákona je poznačená silným racionalizmom.

Ockham vo svojom vysvetľovaní morálneho zákona sa natoľko zameriava na božiu vôľu, že skoro zabúda na ľudskú prirodzenosť (etický voluntarizmus). Naopak v tomistickej tradícii sa natoľko začne zdôrazňovať ľudská prirodzenosť, hlavne jej racionalita, že sa skoro zabudne na podstatný vzťah k Bohu (etický racionalizmus). Medzi tieto dve pozície sa postaví Francisco Suárez (1548 - 1617), ktorý sa ich pokúsi zmieriť. Jeho dielo dosiahlo obrovský vplyv tak v teologickom svete ako aj v myslení svetovej filozofie. Vo vysvetľovaní morálneho zákona sa Suárez snaží spojiť racionálny poriadok vydedukovaný z prirodzenosti s poriadkom, ktorý pochádza od Boha. Aby sa dalo rozprávať o morálnom zákone je potrebné ku smerovaniu vyplývajúcich z prirodzenosti pridať záväznosť, ktorá pochádza od Boha. Riešenie, ku ktorému dospel Suárez sa javí ako eklektické a neschopné zladíť do syntézy prirodzenú a božskú dimenziu morálneho zákona. V porovnaní s Vazquezom, Suárez znovu našiel teologický prvok Božej vôle, ale tento prvok zostáva len prídavkom, pridáva povinnosť robiť to, čo nám sama prirodzenosť ukázala.

Nevyriešené napätie medzi antropologickým a teologickým prvkom morálneho zákona tvorí kontext, v rámci ktorého sa rozvinie tak tzv. kazuistika, ako aj svetská filozofia. Jedna sa dá na stranu morálnej heteronómie, druhá bude zastávať morálnu autonómiu. O kazuistike pozri skriptá s. 22 - 23.

#### 5.1.4. Sekulárna filozofia a súčasná morálna teológia: problém autonómie

Úvahy modernej filozofie o morálnom zákone majú svoj pôvod aj v praktickom probléme náboženských vojen. Zánik nábožensko-politickej jednoty cisárstva, následný vznik nacionálnych štátov a rôznych náboženských vyznaní, to všetko vyvolalo nekonečné konflikty. Aby sa vytvorilo pokojné spolužitie, bolo potrebné nájsť základ, ktorý by nebol ani náboženský ani politický. Išlo o regulovanie ľudského konania z hľadiska sociálnej dimenzie, *etsi Deus non daretur*.

S týmto cieľom holandský právnik a teológ, Hugo Grotius (1583 – 1645), načrel do Suárezovej koncepcie zákona. Suárez, ako sme videli, rozlišoval medzi Božou vôľou, ktorá ustanovuje zákon a obsahom zákona, ktorý je prístupný rozumu. Človek získa obsah morálneho zákona priamo z prírody prostredníctvom svedomia alebo *recta ratio*; povinnosť však plniť tento zákon dostáva z Božieho príkazu. Fakt, že morálny zákon je poznateľný aj bez odvolávania sa na Boha, prichádza Grotiovi vhod, aby mohol oddeliť morálny zákon od jeho Božieho základu: prirodzený rozum tvorí dostatočný základ pre morálny zákon. Ďalšie morálne hľadanie 17. a 18. st. sa bude točiť okolo možnosti autonómnej morálky, ktorá môže odhliadnuť od vzťahu k Bohu.

Jedným z najvýznamnejších moderných filozofov, ktorý sa pokúsil nájsť autonómny základ morálky bol už spomínaný Immanuel Kant. Čo sa Tomáš pokúšal spojiť do jednoty, to Kant rozdeľuje: sloboda je oddelená od Boha i od prirodzených inklinácií. Nielenže sa dá poznať obsah morálneho zákona aj bez Boha, ako to tvrdili už predchádzajúci myslitelia, ale podľa Kanta aj sama povinnosť plniť zákon je autonómna, nevychádza z Boha.

Aby sa zabezpečila reálna autonómia morálneho zákona, Kant nielenže odmietne Božiu, ale aj prirodzenú heteronómiu. Aby bol morálny zákon naozaj autonómny, musí vychádzať iba od človeka a od nikoho iného. Ešte presnejšie, musí vychádzať z toho, čo robí človeka človekom. To, čo charakterizuje človeka ako takého je jeho rozum. Podľa Kanta je morálny zákon *faktom rozumu*: *faktom* preto, lebo ho človek pozná v bezprostrednej skúsenosti; *rozumu* preto, lebo vychádza výlučne z neho. Ak je toto zákon, potom morálne konanie bude to, čo vychádza zo slobody, ktorá chce iba to, čo rozum prikazuje. Všetko to, čo ohrozuje čistotu rozumového imperatívu, t. j. inklinácie biologickej prirodzenosti človeka, senzitívnej prirodzenosti, jeho vášne, teda všetko, čo nie je racionálne, nemôže vstúpiť do určovania morálneho zákona. Zákon, ktorý pochádza z podobnej vízie, je zákonom čisto formálnym. Čiže obmedzí sa na čistou formu, formu povinnosti, ale nie je obsahovo určený. Jeho obsahom je formálny kategorický imperatív: *musíš!*

Teologická aj filozofická tradícia nám odovzdali alternatívu v chápaní morálneho zákona. Heteronómia a autonómia tvoria dva póly problémov, okolo ktorých sa točí aj súčasná morálna reflexia na poli teológie. V polovici 60-tych rokov 20. st. sa otvorila živá diskusia ohľadom problému týkajúceho sa autonómie morálky. Tento problém treba chápať v sociálno-kultúrnom kontexte poznačenom procesom sekularizácie, ktorý poznačil modernú a postmodernú kultúru, kde sa formy sociálneho života nijako nevzťahujú k náboženstvu. Pokoncilová morálna teológia sa chcela brániť proti osvieteneckej námietke, že kresťanská morálka je heteronómna, čiže závislá od vonkajších



príkazov. Silná skupina morálnych teológov (A. Auer, B. Schüller, F. Böckle) sa podujala obhájiť tézu autonómie. Táto téza bola zasa ostro kritizovaná mnohými moralistami, biblistami, dogmatickými teológmi (B. Stöckle, Ratzinger, Von Balthasar, Schürmann), ktorých koncepcia sa neskôr označila ako „etika viery“. Napr. von Balthasar kritizuje tézu autonómnej morálky, že stavia na ahistorickom chápaní ľudskej prirodzenosti, kde niet miesta pre zjavenie osobného a slobodného Boha. Autonómna morálka nielen že úplne prehliada Božie zjavenie, ale aj zabúda na dejinný a slobodný charakter človeka.

### **5.1.5. Autonómia alebo heteronómia zákona?**

V alternatívnom vzťahu medzi autonómiou morálky a heteronómiou viery je skrytý základný problém oddeľovania viery od foriem konania. Koreňom tohto oddeľovania je predstava, že subjekt vlastní svoju identitu ešte pred konaním, preto sa mu každý príkaz z vonku bude zdať ako niečo cudzie, heteronómne. Prekonať alternatívu medzi autonómiou morálky a heteronómiou viery sa dá len uznaním základnej chyby, ktorá oddeľuje túžbu subjektu od objektívneho prikázania, moje svedomie od svedomia druhého človeka. Prekonanie alternatívy sa radikálnym spôsobom týka teórie poznania, ktorá by mala prekonať oddeľovanie rozumu od viery, ktoré končí vyhlásením ich vzájomného protirečenia alebo vzťahu nadradenosti či podradenosti.

Ako konfigurovať vzťah rozumu a viery, ak nie prekonaním výlučného nárokovania si rozumu na vlastnenie pravdy a prekonaním iluministickej abstrakcie rozumu, ktorá neuznáva jeho pôvodný dlh voči zmyslom, emóciám, citom, stretnutiu s druhým, voči dejinám, kde sa človeku ukazuje transcendentná pravda, ktorá je ako jediná schopná umožniť jeho slobodu? Prekonanie alternatívy je možné iba uznaním, že rozum a hlavne praktický rozum je svojou vo svojej podstate formou svedomia/vedomia interpelovaného dobrom, ktoré sa ukazuje ako hodné túžby.

Treba znovu konfigurovať vzťah rozumu a viery, prekonať intelektualistické redukovanie viery na racionálne poznanie zjavených „obsahov“, kde sa aj samotné zjavenie redukuje len na komunikovanie vyšších právd. Viera je radikálnou podobou a formou slobody subjektu, ktorý existuje tak, že je zverený sebe samému: sloboda je pôvodnou a konštitučnou charakteristikou osoby. Viera je determinovaním seba samého, je aktom slobody, ktorá sa v dôvere odovzdá tomu, čo sa javí ako hodné viery, bez toho, aby sa to dalo racionálne dokázať a vyskúšať pred rozhodnutím. Alternatíva medzi etikou viery a autonómnou morálkou naopak predpokladá opozičný a dualistický vzťah medzi pravdou a dejinami, rozumom a slobodou, rozumom a vierou, rozumom a citom, normou a túžbou, pričom zakaždým núti zvoliť si jeden z dvoch pólov, v ich predpokladanej falošnej opozícii.

Viera je forma, ktorá konštitučne patrí k vedomiu/svedomiu subjektu, ako možnosť a ako „nevyhnutnosť“ (nielen teoretická), tým že sa má subjekt rozhodnúť pre veľkú vec, ktorá sa mu anticipovane ukázala ako dobrá, hodná túžby a viery. V tomto spočíva morálny charakter skúsenosti svedomia, ktoré sa konštitučne javí ako interpelované. Veľkosť problému si teda vyžaduje komplexné prehodnotenie morálneho poznania. Žiada sa systematická reflexia o morálnej skúsenosti človeka, alebo pres-

nejšie o ľudskej skúsenosti, ktorá je nevyhnutne morálnou skúsenosťou, kde sloboda a dobro sa navzájom spolukonštituuujú.

Zo vzťahu rodičov a dieťaťa jasne vyplýva, že v rámci láskyplného vzťahu sloboda nevníma zákon ako niečo heteronómne. Chápanie zákona ako heteronómnej skutočnosti nezodpovedá pravde, je skôr výsledkom západnej modernej kultúry zameranej na obhájenie absolútnej autonómie individuálnej slobody. Povinnosť odpovedať na lásku, ak je to príkazom milujúceho, nie je arbitrárnym nátlakom. Láska prikázaná milujúcim človekom ponúka to, čo očakáva. Láska zaväzuje milovaného bez toho, aby škodila jeho slobode. Imperatívna sila lásky je v istom zmysle slabá, stojí na výzve toho, ktorý si žiada byť milovaný. Povinnosť lásky nie je silovo vynútená poslušnosť, môže iba vzbudiť milujúcu poslušnosť. Morálny zákon napomáha k tomu, aby bol človek schopný milovať. Zákon sa teda neprotiví slobode, ale je jeho nevyhnutnou podmienkou.

## 5.2. Praktické princípy

### 5.2.1. Prirodzený zákon

Prirodzený zákon a prirodzené právo majú v súčasnej filozofii zlú povesť. Vyčíta sa im, že ponúkajú legalistický, naturalistický, biologický pohľad na morálku. Tento problém treba osvetliť. Treba si predovšetkým uvedomiť, že ak rozprávame o „prirodzenom zákone“, oba pojmy (tak zákon ako aj prirodzený) sa berú analogickým spôsobom. Termín zákon má svoj pôvod v právnom usporiadaní, kde jeho funkcia spočíva v tom, že vedie všetkých k spoločnému dobru. Iba v prenesenom zmysle môžeme rozprávať aj o „morálnom zákone“, ktorý je zameraný na dosiahnutie prirodzeného cieľa človeka. Ale predovšetkým termín „prirodzený“ treba dobre vysvetliť, aby sme sa vyhli mnohým nedorozumeniam.

Pojem prirodzenosť (*natura*) pochádza z latinského slova *nasci* (narodiť sa). Prirodzenosť je niečo, čo človek získal narodením. Prirodzenosť človeka nespočíva len v jeho fyzikálnej a biologickej stránke, ale predovšetkým v jeho duchovnej povahe. Prirodzený mravný zákon sa preto neopiera o biologické štruktúry človeka, ale o jeho špecificky ľudskú stránku. Preto ak katolícke magistérium odsudzuje antikoncepciu, masturbáciu a homosexuálne partnerstvá ako niečo, čo sa prieči prirodzenému zákonu, nie je to preto, že antikoncepcia používa umelé prostriedky, pri masturbácii ide o biologické plynutie spermiami a homosexuálne správanie protirečí fyziologickej komplexnosti muža a ženy. Tieto spomenuté správanie sú odsúdeniahodné, lebo idú proti vnútorným zákonitostiam ľudskej lásky, nielen proti nejakému biologickému poriadku. Samozrejme, duchovný charakter lásky súvisí aj s telesnou stránkou človeka. Metafyzická prirodzenosť človeka zahŕňa biologickú stránku, ale nedá sa zredukovať len na ňu.

Termín „prirodzený“ vyvoláva tiež asociáciu na Rousseauovu teóriu „prirodzeného“ človeka – človeka spätého s prírodou, neovplyvneného výchovou, úplne spontánneho. Aj táto zámena vedie k nedorozumeniu. Prirodzenosť človeka nestojí proti kultúre, naopak práve z nej vyviera civilizácia, kultúra, vzdelanie, výchova – hodnoty špecificky ľudské.

Pojem prirodzenosti je nevyhnutný na vyjadrenie ľudskej podstaty človeka. Filozofi, ktorí by chceli tento pojem poprieť, ho nepriamo používajú, ako napr. Sartre, keď hovorí o „univerzálnych ľudských podmienkach“. Proti existencii ľudskej prirodzenosti vystupujú hlavne filozofi, ktorí nechcú prijať, že človek bol stvorený, že dostal prirodzenosť, že jeho sloboda pochádza z Božej slobody. Okrem filozofov sú tu aj zástancovia humánnych vied, ktorí sa snažia vysvetliť správanie človeka na základe prírodných determinizmov. A nakoniec proti prirodzenému zákonu vystupujú moralisti, ktorí nesúhlasia s manželskou a sexuálnou morálkou ako ju predkladá katolícka Cirkev, ktorá sa pritom odvoláva práve na prirodzený zákon. Ale ak niet ľudskej prirodzenosti, nepadne tým len sexuálna morálka, ale aj každá morálka, ktorá by si chcela nárokovať na univerzálnu platnosť, teda aj sociálna, ekonomická i politická. V mene čoho by sa dalo potom protestovať pred nespravodlivosťou? V mene ľudských práv? Ale ak sa odstráni ľudská prirodzenosť, neexistovala by žiadna „ľudskosť“. Teda, odstrániť pojem ľudskej prirodzenosti sa nedá.

Pridáme ešte jeden dôvod v prospech univerzálneho prirodzeného zákona, ktorý nám vyplýva z fenomenologickej analýzy konania. Človek potrebuje univerzálny poriadok, aby mohol zdôvodniť svoje správanie pred druhými, aby sa mohol zaviazat' k niečomu navždy, aby mohol nájsť zmysel svojho života. Bez tohto univerzálneho poriadku by neexistovala ľudská blízkosť tak, ako sa nám ukazuje vo svojich prvých spontánnych formách života.

### **5.2.2. Nemennosť zákona?**

Ľudská prirodzenosť má tiež dejinný rozmer. Človek je zapojený do dejinného diania a iba prostredníctvom dejín nachádza sám seba. Životné podmienky sa stále a rýchlo menia a čoraz jasnejšie vyvolávajú vo vedomí človeka pocit jeho historickosti a meniteľnosti. V dnešnej dobe človek mení nielen svoje okolie, ale i seba samého: myslí, cíti, reaguje a koná ináč než v minulosti. Veľké historické zmeny sa uskutočnili nielen v životných formách človeka, ale i v životných normách. Ako klasické príklady takýchto zmien sa uvádzajú: otroctvo, zákaz pôžičky na úver (úžera) a náboženská sloboda. Mohli by sme ešte pripojiť zmeny v politických formách (demokracia), zmenilo sa aj postavenie robotníkov, žien atď. No tieto zmeny nás nemôžu privádzať k unáhleným záverom o premeniteľnosti človeka a mravných noriem; treba ich však veľmi obozretne skúmať a posudzovať.

V historických premenách sa prejavuje veľkosť človeka. Zatiaľ čo zvieratá sa dokáže pohybovať iba v nemennom rámci vyznačenom jeho prirodzenosťou, pre prirodzenosť človeka je typické neustále prekonávanie seba samého. Človek neplánuje iba formovanie vecí, ktoré má okolo seba, ale i pretváranie seba. Každou voľbou človek mení aj sám seba, takže nikdy neostáva celkom ten istý. Toto tvrdenie platí aj o spoločenstve ľudí. Nielen jednotlivý človek sa vyvíja a mení, ale sa mení i ľudstvo.

Obdobia vyznačujúce sa rýchlymi zmenami a prudkým vývojom, ako je naše dejinné obdobie, skrývajú v sebe nebezpečenstvo, že popri zmenách a premenlivosti sa pozabudne na nemeniteľné prvky ľudskej prirodzenosti, ako i na príslušné nemenné princípy prirodzeného mravného zákona. Zmena ako je historickosť a ako sú dejiny by

nebola vôbec možná, keby tu chýbal nemeniteľný základ. Historickosť a dejiny majú svoje hranice, a práve tieto hranice umožňujú historický vývoj. Historická udalosť je možná len vtedy, ak jestvuje subjekt identický sám so sebou a obdarený stabilným jadrom okolo ktorého sa dejiny vyvíjajú. Bez tohto nosného a trvalého subjektu by dejiny nejestvovali, ale existovala by číra následnosť na sebe nezávislých okamihov a udalostí. Preto si dejiny vyžadujú subjekt, ktorý ostáva stály a súčasne sa mení.

Človek nielen podlieha dejinám a vývoju, ale dejiny i robí a plánuje ich. Z toho vyplýva potreba nad-dejinných princípov, ak človek chce robiť dejiny nie svojvoľne, ale správne a zodpovedne. Musí vedieť zistiť pravé hodnoty a slobodne ich realizovať. Lebo nestačí vyvolávať a podnecovať zmeny jednu za druhou, len aby sa niečo dialo. Nie každá udalosť je dejinná a hodná človeka, nie každá zmena predstavuje skutočný rozvoj človeka. Človek potrebuje vyššie orientačné body a trvalé normy, ktoré sú nezávislé na premenlivosti okamihu a času a ukazujú mu správnu cestu.

V otázke ohľadom nemennosti prirodzeného zákona treba odlišovať dva aspekty: objektívny, pri ktorom sa treba pýtať, či prirodzený zákon nepodlieha vývoju a subjektívny aspekt, ktorý sa týka skôr nášho poznania tohto zákona. Zmeny v prirodzenom zákone možno chápať dvojako: buď sa vyvíja sám zákon, alebo sa zdokonaľuje len naše poznanie.

Čo sa týka objektívneho aspektu problému, nie je ťažké priznať nemennosť prvých princípov prirodzeného zákona, ako je napr. princíp: „konaj dobro a vyhýbaj sa zlu!“. Ťažko by sa dalo predpokladať, že by sa tento princíp mohol meniť. Situácia sa však zmení, ak sa začneme pozeráť na konkretizovanie prvých morálnych princípov do jednotlivých noriem. Otázka potom znie: aj jednotlivé normy, ktoré vychádzajú z princípov prirodzeného zákona môžu mať univerzálnu a nemennú platnosť? Zdá sa nám, že vzhľadom na odlišnú kultúrnu situáciu sa mení len aplikácia morálnych noriem, aj keď morálny zákon zostáva nemenný. Napríklad kedysi spravodlivosť a láska zakazovali poberať úrok z pôžičky. Za vtedajších ekonomických podmienok vymáhanie úroku predstavovalo neoprávnené obohacovanie sa vlastníka a vykorisťovanie chudáka nachádzajúceho sa v núdzi. Keďže sa dnes funkcia peňazí veľmi zmenila, situácia je obrátená: dokonca sa môže stať, že za určitých okolností neuložiť peniaze do banky vlastnej krajiny bude predstavovať nespravodlivosť voči vlastnému národnému spoločenstvu. V tomto prípade sa zmena netýka samotnej normy, ale len smernice z nej vyplývajúcej, norma sa bude dnes aplikovať inak ako v minulosti. Podobne by sme mohli uviesť príklady zmeny v chápaní vlastníckych práv, otroctva, odstránenia cudzincov a iné.

Na druhej strane treba povedať, že to, čo sa zdá byť zmenou normy, môže za určitých okolností byť iba zmenou poznania. To je subjektívny aspekt problému. Keď hovoríme, že človek je schopný poznať prirodzený zákon, tým ešte nie je povedané, že už od začiatku ho pozná úplne a dokonale, a že sa tu nemôže dopustiť žiadneho omylu. Stáva sa neraz, že postupne sa pozná, čo bolo predtým neznáme. Klasickým príkladom toho sú neľudské krutosti súdnych procesov a trestov niekdajších čias, ktoré my dnes právom pokladáme za úchyľky protiviace sa základnej norme prirodzeného zákona vo veci dôstojnosti ľudskej osoby, zatiaľ čo v tom čase sa to tak nechápalo. Av-

šak zmenené poznanie nikoho neoprávňuje tvrdiť, že prirodzený mravný zákon je iba to, čo ako taký pokladá príslušná doba.

### **5.2.3. Civilné právo a prirodzené právo**

Ako sme už spomenuli, pojem zákona sa zrodil v rámci právneho usporiadania spoločného života. Napriek všetkým výhradám voči Hobbsovej koncepcii treba uznať, že prvou funkciou zákona bola funkcia politická. Zákon mal zabezpečiť dobré spoluzitie. „Právo“ tvorí prvú formu, v rámci ktorej sa začína formovať morálne svedomie človeka. Pojem „práva“ však na začiatku nebol nijako odlišený od morálky. V kultúrach, v ktorých ešte neexistovalo odlišenie medzi právom a morálkou, zákon nemal len zúženú právnu úlohu, tak ako ju chápeme dnes. Právo sa dnes chápe ako spravodlivé rozdelenie práv a povinností jednotlivcov; pritom sleduje hlavne vonkajšie správanie, nie vnútorné dispozície a úmysly. Zákon mal teda ochrániť dobré medziľudské vzťahy.

Na začiatku, v spontánnej podobe sa medziľudské vzťahy nemusia riadiť zákonom. Zostávajú však len na citovej rovine. Kým zostanú v takejto forme, sú vystavené neistote nekontrolovateľnosti citov. Aby sa vzťah mohol stať predmetom chcenia, treba ho pomenovať, vysloviť, vyjadriť jeho zmysel; k tomu slúži kultúra. Vzájomné vzťahy sa začínajú riadiť nepísaným zákonom, ktorým sú obyčaje. Obyčaje tvoria modely správania, ktoré sa javia ako čosi záväzné. Až keď si človek uvedomí rozdiel medzi obyčajami a pravdou, tým že napríklad spoznal obyčaje inej kultúry, postaví sa pred neho úloha aj pojmovo zadefinovať obsah dobrých obyčajou. Na začiatku si totiž ešte neuvedomuje, že ide len o obyčaj; obyčaje boli vnímané ako nepísaný zákon, ktorý predstavoval akúsi „posvätnú“ normu, presahujúcu čisto ľudské nariadenia. Dokonca aj sám pojem „kultúry“ sa objavil až v modernej dobe, po celé stáročia ba tisícročia bola kultúra považovaná za kozmický poriadok, určený viac ako ľudskou autoritou.

Čím sa spoločnosť stáva komplexnejšou, tým viac sa ukazuje potreba zákona, ktorým sa má spoločnosť riadiť. Zákon stále zohráva svoju politickú funkciu. Moderný pojem politiky sa však podstatne líši od toho, čo politika znamenala v staroveku. Dnes sa politika vzťahuje len na zákonnú moc v nejakom štátnom útvare. V dôsledku toho sa striktno oddeľuje politika od náboženstva, právo od morálky. V skutočnosti by sa však politika mala chápať ako „spravodlivé a dobré formy spoločného života“. Politický poriadok by teda nemal byť len organizačnou záležitosťou, nemal by sa zaoberať len zosúladením individualistických záujmom jednotlivcov, ale mal by predstavovať a symbolizovať morálny poriadok.

Samozrejme medzi civilným a morálnym poriadkom existuje jasná odlišnosť, ale nemôžu byť úplne oddelené. Ľudský zákon upresňuje a dopĺňa všeobecné pravidlá prirodzeného práva. Napr. daňové zákony špecifikujú morálnu požiadavku prispievať do života spoločnosti. Civilné právo potvrdzuje a podporuje sankciami prirodzené právo: občianske zákony napríklad trestajú zločiny. Bez prirodzeného práva by civilnému právu chýbal ontologický základ a bez civilného práva by zasa prirodzené právo zostalo málo efektívne.



Spomeňme si však aj niektoré odlišnosti medzi civilným a prirodzeným právom. Civilné právo má integrovať len tie najnevyhnutnejšie morálne normy, potrebné pre spoločný život. Morálna hodnota konania by sa rýchlo vytratila, ak by bolo všetko právne sankcionované. Štát musí nájsť správnu vyváženosť medzi tým, čo ponechá na slobodu a zodpovednosť občanov, a tým, čo bude regulovať zákonom, aby tým pomohol realizovať morálne požiadavky. Právny a morálny poriadok nemajú rovnaký rozsah. Právo, tak civilné ako aj prirodzené, odhliada od osobnej morálky a zameriava sa len na spoločenskú stránku konania, na sociálnu spravodlivosť. Ale civilný poriadok sa zaujíma viac o materiálne správanie, netýka sa vnútorných presvedčení, ktorými sa naopak viac zaoberá morálny poriadok.

Každé právo, aj to pozitívne (t. j. ľudské: civilné a cirkevné), nesie v sebe požiadavku univerzálnosti. Samozrejme ľudské právo vychádza z konkrétnej dejinnej situácie, preto sa jeho normy môžu historicky meniť, predsa však musí stavať na univerzálnom, stále platnom práve. Dnes sa implicitne prijíma myšlienka „prirodzeného práva“ vždy keď sa rozpráva o „ľudských právach“, alebo o medzinárodnom práve. Môžeme povedať, že myšlienka prirodzeného práva tvorí regulujúcu ideu pre každé pozitívne právo. Normy prirodzeného práva sa samozrejme nedajú všetky a do detailov presne formulovať. Ľudská prirodzenosť je skôr morálnym programom, ktorý obsahuje nevyčerpatelné možnosti. Napriek tomu je regulujúca idea prirodzeného práva nevyhnutným základom a garanciou každého pozitívneho práva. Bez tejto idey by bol každý právny poriadok uzavretý sám do seba. Neexistovala by žiadna kritická inštitúcia, ktorá by ho mohla v mene človeka kontestovať. Bez prirodzeného práva by človek zostal hračkou v rukách toho, kto vlastní moc.

Prirodzené právo je pre pozitívne právo nevyhnutné aj z hľadiska jeho záväznosti. Bez prirodzeného práva by všetky ľudské nariadenia neboli nijako záväzné vo svedomí, predstavovali by len vonkajší nátlak postavený na hrozbe trestu. To by sa však priečilo ľudskej dôstojnosti. Skutočnosť, že za právnou požiadavkou stojí požiadavka morálna, je pre človeka niečo oslobodzujúce. Vo svedomí však zaväzujú len spravodlivé zákony, tie, ktoré sú v súlade s prirodzeným právom. Štát nemôže nariaďovať to, čo sa prieči morálnemu zákonu; môže však niektoré skutky a situácie tolerovať, aby sa vyhol ešte väčšiemu zlu. Ak je vždy odsúdeniahodné robiť zlo, nie vždy sa vyžaduje zabrániť ho všetkými možnými prostriedkami. V tomto zmysle štát môže tolerovať rozvod, nadmerné používanie alkoholu, kontrolovaný predaj antikoncepcie atď. Tu je potrebné brať do úvahy, či by úplný zákaz nespôsobil opačné účinky, ako je čierny obchod, nezaistenie práv rodinných príslušníkov a podobne. Je dôležité vychovávať svedomie občanov, aby cháпали, že právna dovolenosť v týchto prípadoch neznamená dovolenosť mravnú.

#### **5.2.4. Princípy prirodzeného zákona**

##### **A) POZNANIE PRINCÍPOV**

K princípom sa prichádzalo deduktívne, vychádzajúc z metafyzickej prirodzenosti človeka. Princípy prirodzeného zákona zodpovedali základným inklináciám človeka. To, že človek vlastní určité inklinácie, že jeho sloboda nie je totálne indiferent-

ná je nepopierateľným faktom. Ak by tomu tak nebolo, žiadna morálka by nebola možná. Ak by sloboda ako taká nevlastnila žiaden poriadok, hľadanie nejakého morálneho poriadku by bolo zbytočnou záležitosťou.

Človeku sú dané len inklinácie, základné smerovanie, ich konkrétnu realizáciu musí nájsť človek sám. Prirodzený zákon nepredstavuje komplexný súhrn noriem, ktoré by mal človek v jednotlivých situáciách len aplikovať. *Lex naturalis* obsahuje len niekoľko princípov, ktoré slúžia ako návody pri morálnom uvažovaní.

Ak sme uznali, v rámci ľudskej prirodzenosti, existenciu niekoľkých základných inklinácií, tým ešte nechceme tvrdiť, že ich môžeme spoznať deduktívnym spôsobom. Ako sme už spomenuli na inom mieste, ľudskú prirodzenosť nepoznávame priamo, môžeme ju spoznať len na základe konkrétnych foriem konania. Treba vychádzať zo zákonov rôznych kultúr a hľadať v nich spoločné jadro, nejakú vyššiu inštanciu, na ktorú sa implicitne odvolávajú.

Inklinácie, ktoré človek vlastní, si nemusí pri svojom konaní uvedomovať. Ani morálne princípy, ktoré z nich vyplývajú, nemusia byť vedome prítomné pri každom zvažovaní nášho konania. My sme rozprávali o spontánnom konaní, pri ktorom človek sľubuje viac, ako si dokáže hneď uvedomiť. Postupne však človek musí pomenovať tento prísľub, aby jeho správanie bolo zodpovedné. Prvé konanie je viac postavené na cite, ale obsahuje nejaký zmysel, ktorý treba interpretovať; tak isto nám prvé spontánne konanie prezrádza niečo o cnosti, o dobrom živote, toto všetko však treba pomenovať. To znamená, že by človek mal hľadať morálne princípy svojho správania, na základe ktorých bude vedieť zodpovedne zdôvodniť svoje konanie.

Na poznanie princípov morálneho zákona majú veľký vplyv afektívne dispozície, teda cnosti a neresti. Cnostný človek robí dobro na základe afektívnej spriaznenosti s dobrom. Cnosť nás učí mať aj správne názory o princípoch. Aristoteles zdôrazňuje hneď na začiatku svojej *Nikomachovej etiky*, že ten, kto žije podľa vášní a nie podľa rozumu, nie je vhodným poslucháčom lekcii z etiky. Nerestí totiž „kazí princíp“, deformuje ho. Ak ide o teoretický úsudok, napr. v oblasti matematiky, tam vášne nemajú vplyv. Naopak v nebezpečenstve sú praktické úsudky, ktoré sú zviazané s citmi. Ak ide o nemierneho človeka, ktorý vie, čo je dobro, hoci ho nedokáže vždy uskutočňovať, princíp sa zachráni. Pomýleným zostane len jeho praktický úsudok vo voľbe činnosti. Naopak, naozaj nerestný človek vlastní na mieste princípov iný princíp, čiže ten, ktorý zodpovedá jeho afektívnym dispozíciám. Preto Aristoteles prirovnáva nemierneho alebo morálne slabého človeka k mestu, ktoré má dobré zákony, ale nevie ich aplikovať. Naopak, nerestný človek sa podobá mestu, ktoré aplikuje zákony, ale tie zákony sú zlé.

Princípy môžu byť zmazané aj v dôsledku návykov spoločnosti (napr. u polygamných spoločností). Tomáš spomína Germánov, ktorí verili, že zabitie zlodeja prichyteného pri čine je ospravedliteľné. Ale existujú aj nezmazateľné princípy, medzi ktoré patrí zlaté pravidlo a samozrejme aj prvý princíp praktického rozumu, o ktorom si teraz niečo povieme.

## B) PRVÝ PRINCÍP PRAKTICKÉHO ROZUMU

Princíp (*arché*) je to, čo tvorí východiskový bod, od čoho niečo pochádza. Praktický princíp hýbe ku konaniu. Prvý princíp praktického rozumu je ten, z ktorého celý proces praktického uvažovania vychádza, a ktorý je sám princípom iných, špecifických princípov. Z našej skúsenosti vyplýva, že úkony praktického rozumu vlastnia svoj vlastný východiskový bod, nie sú dedukciami alebo aplikáciami teoretických úsudkov o tom, čo je človek. Napr. na základe poznania, že patríme k bytostiam, ktoré sa zachovávajú pri živote prostredníctvom výživy, nemôžeme dedukovať, že je „dobré“ živiť sa, v zmysle, že máme pristúpiť ku konaniu. Živiť sa bude dobré, ak je dobré zachovať sa pri živote; a ešte viac, ak je dobré pre mňa zachovať sa pri živote. Ako to môžeme zistiť? V konečnom dôsledku to vieme, pretože skutočne túžime po sebazáchove. Človek pozná túto túžbu ako dobro, ale to nie je zdôvodnenie dobroty sebazáchovy. Naopak, jej dobrota je práve prvá vec, ktorá je základom každého ďalšieho zdôvodňovania. Prvé princípy sú preto prvé, že sa nedajú dokazovať, zdôvodňovať na základe nejakých iných princípov.

Praktický rozum sa konštituuje prostredníctvom túžby, ašpirovania po dobre. Rozum sa stane praktickým iba vďaka túžbe, keď uzná hodnotu dobra. Prvá vec, ktorú poznáva ten rozum, ktorý je praktický, je niečo, „k čomu sa ašpiruje“. Praktický rozum to „niečo“ konkretizuje ako „dobro“. Pojem „dobra“ nie je nič iné než pojem toho, čo je v spojitosti s ašpirovaním. Ale, samozrejme, existuje rovnako to, čo je v protiklade s ašpirovaním, pred ktorým ašpirovanie uteká, voláme to „zlo“. Na základe tejto základnej štruktúry „dobra“ a „zla“ sa formuluje prvý princíp praktického rozumu: „dobro treba konať a zlu sa treba vyhýbať“.

Môže sa to zdať banálne. Ak by sme videli v tomto princípe len úsudok teoretického rozumu, išlo by o čistú banálnosť, tautológiu, išlo by len o vysvetlenie výrazov „dobro“ a „zlo“. Ale takého teoretické tvrdenie, že dobrom nazývame to, čo treba vykonať a zlom to, čomu sa treba vyhnúť, predpokladá práve skúsenosť daného princípu ako „praktického“. Uvedený princíp nie je však tautológiou, lebo „chcieť niečo“ a „vykonať niečo“ nie je rovnaká vec. Preto ani nikdy nepovieme, že vykonanie je čírou tautológiou. To isté platí pre prvý princíp praktického rozumu: veď nás vedie ku konaniu a uskutočňovaniu dobra a k vyhýbaniu sa zlu. Prvý princíp spája dobro s činom, hovorí, že posledným dôvodom konania je dobro, dokonca, že dobro je pre človeka niečo povinné. Záväznosť konania neprichádza zvonku ale zo samotného dobra. Povinnosť, záväznosť a dobro sa nedajú oddeliť. Človek musí chcieť svoje integrálne naplnenie, v ktorom spočíva dobro jeho života. Morálna filozofia by mala ukázať, že takéto naplnenie je možné.

## C) PRVÉ ŠPECIFICKÉ PRINCÍPY

Prvý princíp je nešpecifický. Človek by len na jeho základe nevedel, čo má robiť, v čom spočíva konkrétne dobro. Tak ako rozhodnutie byť dobrým sa musí odraziť v nejakej konkrétnej oblasti, tak aj prvý princíp praktického rozumu sa musí rozvinúť do špecifických princípov. Otázkou je, ako sa tento prvý princíp rozvinie v špecifických oblastiach konania.

Vzťah praktického rozumu k dobru je vzťah daný prírodou. Ak existuje niečo, čo rozum z prirodzenosti pozná ako dobro, tak to vlastní charakter princípu. Človek prirodzene pozná niečo ako dobré, ak k tomu vlastní prirodzenú inklináciu. Preto poriadok princípov prirodzeného zákona nasleduje poriadok inklinácií, ktoré smerujú k ľudským dobrám ako je zachovanie života, poznanie, hra, estetika, vzťah k ľuďom, k Bohu.

Praktický rozum sa opiera o inklinácie, nie je to rozum zavesený vo vzduchu (Kant). Inklinácie sa však stanú dobrami, iba ak sú uznané rozumom za dobrá. Naopak, naturalistická téza znie: prirodzená inklinácia je už ľudské dobro, jednoducho preto, že je prirodzená. Ľudská inklinácia sa však ukazuje ako ľudské dobro len nakoľko je uznaná rozumom ako dobrá a nielen preto, že je prirodzená. Interpretácia impulzu sa neuskutočňuje sama. Len v rozume sa prirodzenosť ukazuje ako ľudská prirodzenosť. Ľudské dobrá sú vždy inteligibilnými dobrami. Rozum sa má k prirodzeným inklináciám ako forma k matérii. Prirodzená inklinácia poznaná rozumom ako dobro je viac ako číra naturálnosť tejto inklinácie. Je už formovaná rozumom.

Praktické princípy, ktoré sa konštituuju prostredníctvom intelektívneho poznania prirodzených inklinácií ako dobrých, nie sú teda identické s prirodzenou inklináciou. Nakoľko sú princípmi rozumu, sú skôr pravidlami, mierami, poriadkom v týchto inklináciách. Bez prirodzených inklinácií by neexistovali ani praktické princípy, ani činnosti. Samotné princípy nie sú tieto inklinácie. Každý praktický princíp je poriadkom rozumu vo vzťahu k prirodzeným inklináciám.

Prirodzený zákon je teda praktický rozum človeka, ktorý produkuje poriadok v inklináciách a ľudských činnostiach. Praktické princípy konvergujú s cieľmi cností. Intencionálne zameranie jednotlivých morálnych cností tvorí afektívny princíp pre rozvážnosť a pre vlastný praktický úsudok. Morálna cnosť je však nielen afektívna štruktúra, ale aj správnosť ašpirovania. Toto tvrdenie predpokladá, že morálna cnosť je formovaná štruktúrami rozvážnosti. Takýto súlad úsudku o činnosti so správnym ašpirovaním nazýva Aristoteles „praktická pravda“ tohto úsudku a nasledujúcich činností.

Inklinácie, podobne ako cnosti, idú spolu, tvoria jeden organický celok. Napr. ašpirácia po sebazachovaní a sexualita sa nachádzajú včlenené do kontextu iných inklinácií. Obe, ako ľudské dobrá, majú niečo spoločné so spolužitím, s komunikáciou, dobroprajnosťou, priateľstvom atď. Preto nie je v protiklade s ľudským dobrom sebazachovania obetovať vlastný život pre priateľa. Vzťahy, ktoré vznikajú na základe sexuálneho impulzu medzi mužom a ženou sa konštituuju prostredníctvom rozumu. Ide o vzťahy, ktoré môžeme nazvať láska, odovzdanie sa jednej osoby druhej osobe, vernosť, zodpovedné rodičovstvo, nerozlučnosť zväzku. Nejde o dobrá, ktoré sa pridávajú k sexualite; sú sexualitou ako ľudským dobrom. Prirodzená inklinácia je tu integrovaná do poriadku rozumu. Prokreácia u človeka nikdy nie je realizovaná takým spôsobom, ako u zvierat. Nespájajú sa dve telá, ale dve osoby. Ľudská reprodukcia je spätá s láskou. Iba v tejto integrácii do celku toho, čo je človek, aj jednotlivé dobrá, ktoré zodpovedajú prirodzeným inklináciám človeka, sa stanú pochopiteľnými ako „dobro pre človeka“.

Aj keď žiadna inklinácia nie je pochopiteľná sama o sebe, pretože dochádza k ich vzájomnému prieniku, predsa sa však dajú medzi sebou odlíšiť. Inklinácie sa navzájom neodvodzujú, ale každá je základná vo svojej špecifickosti.<sup>16</sup> Napr. dobro medziľudskej komunikácie je podriadené dobru ľudského spolunažívania; napriek tomu pravdovravnosť nepochádza od spoločenskosti, ale ako ľudské dobro je bezprostredne vnímané ako dobro.

#### D) ZROD PRINCÍPU SPRAVODLIVOSTI

V dejinách nachádzame viac pokusov, ktoré chcú z jedného princípu deduktívnym spôsobom stanoviť všetky ostatné princípy. Videli sme to napr. u Hobbesa, ktorý chcel z inštinktu sebazáchovy stanoviť všetky normy prirodzeného zákona. Jednotlivé princípy majú svoju historickú genézu, ktorá sa dá zhruba načrtnúť. Napr. zrod princípu spravodlivosti sa mohol uskutočniť nasledovným spôsobom. Každý aspiruje k sebazáchove, z toho pochádzajú potreby živiť sa, obliekať sa, niekde bývať. Aby uspokojil tieto potreby, musí pracovať. K práci potrebuje pôdu, nástroje, z čoho vzniká vlastníctvo. V nároku na si na vlastníctvo však človek začína uznávať aj druhého ako seberovného, ktorý má tiež nárok na vlastníctvo. Vzájomné vzťahy sa začínajú riadiť právom, spravodlivosťou.

Prečo však považujeme druhého ako mne rovného, sa nedá zdôvodniť. Ide o niečo pôvodné. Človek vstupuje do spoločnosti nielen aby uspokojil svoje potreby, ale tiež preto, lebo uznáva spoluprácu, starostlivosť a zodpovednosť za iných, komunikáciu za niečo dobré. Spoločnosť je teda prirodzená potreba človeka. Človek nie je egoista, pre ktorého by spoločnosť znamenala len nevyhnutné zlo. Naopak, medzi ľuďmi existuje prirodzená solidarita. Aj keby človek nemal potreby pre svoju sebazáchovu, bolo by preňho potrebné žiť spolu so svojimi blíznymi. Aj práca v tomto kontexte dostáva nový rozmer. Stáva sa sociálnym a medziľudským procesom: spolupráca, rozdelenie práce, práca ako služba, ako prijatie zodpovednosti za iných a za spoločnosť v jej celku.

Základné uznanie iného ako môjho blížneho môže byť aj zamedzené chybou ohľadom toho, kto je môj blížny. To je fenomén diskriminácie. Napr. iní, ktorí patria k inej rase, alebo ešte nenarodení ľudia, môžu byť neuznaní ako „iní“ a „mne podobní“. Voči nim sa teda nepociťuje puto spravodlivosti. Tu je evidentné, že nezlyháva praktický princíp, ale že pomýlené tvrdenie o skutočnosti kazí princíp v zmysle, že zúži oblasť jeho aplikovania. Diskriminácia, rasizmus, potrat, otroctvo nepochádzajú z inej morálky, ale z iných koncepcií, kto je človek, čiže niekto „mne rovný“.

Ale len čo je iný poznaný a uznaný ako „mne rovný“ vzniká základný princíp spravodlivosti, ktorý našiel svoje vyjadrenie v tzv. zlatom pravidle: „Nerob iným to, čo nechceš, aby iní robili tebe“ alebo pozitívne povedané: „Rob blížnym všetko to, čo by si chcel, aby iní robili tebe“. Tento princíp spravodlivosti nie je nič iné než princíp symetrie práv na základe uznania iného ako mne rovného: tie práva, ktoré mám ja, sú

---

16 Podobná vec platí o cnostiach, hoci navzájom súvisia, nedajú sa odvodiť jedna od druhej. To isté môžeme povedať o nerestiach, ak človek napr. nájde svoju hlavnú chybu, nemôže povedať, že všetky ostatné neresti sú len jej dôsledky.



tiež právami iného. Samotné zlaté pravidlo však nie je parametrom toho, čo dlhujeme inému z prípadu na prípad. Napr. masochista nie je morálne povinný spôsobovať utrpenie iným a stať sa sadistom. Zlaté pravidlo nie je definovaním toho, čo je správne a čo nesprávne, jeho prínos spočíva skôr v tom, že transformujeme to, čo je pre nás skutočne dobré, na dobro, ktoré dlhujeme inému.

Princíp spravodlivosti sa ďalej špecifikuje, tvorí v oblasti rozličných vzťahov činnosti (život, vlastníctvo, komunikácia) rozličné typy (druhy) konania: rešpektovanie života, vlastníctva druhého, hovorenie pravdy. Preto tradícia nazývala princípy prirodzeného zákona, resp. samotné inklinácie aj *semina virtutum*, „semienka cností“. V týchto princípoch sú všetky morálne cnosti prítomne akoby v jadre. Týmto spôsobom sa objasňuje tradičné rozdelenie na prvé alebo spoločné príkazy prirodzeného zákona a na druhotné príkazy. Prvé príkazy sú tie ako zlaté pravidlo, ktoré sa vzťahujú na rozličné oblasti konania. K prvým príkazom patrí napr. „dať každému, čo mu patrí“. K druhým príkazom patrí napr. „treba vrátiť to, čo bolo požičané“, „treba dodržiavať dohody“ atď. Prvé príkazy tvoria komplexný cieľ (alebo všeobecný) cností (na úrovni základných, kardinálnych cností). Druhé príkazy tvoria špecifický cieľ jednotlivých cností. Tento cieľ je identický s predmetom činnosti. Každý predmet činnosti je úkonom špecifickej cnosti.

Spravodlivosť ako princíp sa špecifikuje až po úroveň špecifických typov konania, alebo základnej intencionálnej činnosti, ktorá tvorí predmet skutku: rešpektovanie vlastníctva iného, jeho života, hovorenie pravdy, alebo naopak: kradnutie, vraždenie, klamanie. Otázka, či tu existujú výnimky, samozrejme nemá zmysel. Krádež, hovorí to už jej meno, je vždy zlá a je vždy porušením spravodlivosti. Ak by tu existovala výnimka, znamenalo by to, že krádež nie je krádež. Ale niečo nespravodlivé nemôže byť výnimočne niečím spravodlivým. Tu sa pohybujeme v oblasti morálnej roviny. Na rovine pozitívneho zákona je to trochu inak. Prestúpenie dopravného predpisu je určite vždy prestúpením dopravného predpisu, ale snáď to nie je vo všetkých prípadoch prestúpenie spravodlivosti. Teda otázka, kedy je konkrétna činnosť správna alebo nesprávna, nikdy nie je rozriešená na úrovni samotných princíпов. Práve preto potrebujeme opísať činnosť takým spôsobom, aby sme videli, či zodpovedá určitému princípu, či je s ním v súlade. To sa ale už týka konkrétneho formulovania morálnych noriem.

### 5.3. Morálne normy

#### 5.3.1. Formulácia princíпов ako noriem

Za normálnych okolností sa ľudia spoliehajú na normy sociálneho ethosu. Iba v problémových situáciách sa ich snažia zdôvodniť. Medzi úlohy morálnej filozofie patrí aj zdôvodňovanie morálnych noriem. Normy sú parametre, v súlade s ktorými niečo musí byť vykonané alebo zanechané. Vždy sa vzťahujú k určitej skupine činností, k určitému typu činnosti, svojou povahou sú teda univerzálne. Morálne normy sú parametre vzhľadom na vykonanie ľudských činností, v súlade s ktorými typy činností, ktoré možno vykonať, sú označené ako dobré alebo ako zlé, morálne správne alebo

pomýlené. V určitom zmysle je samotný praktický rozum normou, keďže je parametrom. Rovnako sú normou i praktické princípy.

V úvahe o morálnych normách sa však stavíme do perspektívy pozorovateľa: hľadáme na ľudské činnosti zvonku. Kým morálne princípy sú prítomné v každom praktickom uvažovaní, a pritom si ich človek nemusí vôbec uvedomovať, normy patria do uvedomelého, reflexívneho poznania. Môžeme povedať, že normy sú reflexno-jazykové formulácie princíпов. Norma vlastní dvojité povahu: je založená na praktických princíпов, uvažuje nad nimi a dá im jazykové vyjadrenie. Prostredníctvom noriem hovoríme o ľudských činnostiach z perspektívy „tretej osoby“. Normy teda vyjadrujú praktické princípy a im zodpovedajúce cnosti, sú vyjadrením toho, čo je dobré pre človeka, formulujú takpovediac pravidlá hry pre úspešnosť ľudského života. A súčasne sú aj jazykovým prostriedkom, ktorým ľudia komunikujú o pravidlách hry. Nemožno však vylúčiť, že sociálny, historický, kultúrny aj individuálny kontext - efektívny ethos - otvára možnosť istej plurality konkrétnych noriem.

### **5.3.2. Záonné normy a morálne normy**

Ak hovoríme o normách, treba odlišovať, či ich vzťahujeme na morálne cnosti, alebo hovoríme o záónných predpisoch. Tieto posledné sú známe ako predpisy cestnej premávky, daňové zákony, normy trestného práva, predpisy zákonníka práce, pravidlá skúšok atď. V tejto logike sme náchylní interpretovať aj fenomén morálnej normy, a tak súčasne podstatne falzifikovať daný fenomén.

V čom pozostáva logika pozitívnych legislatívnych predpisov? Hádam najevidentnejšie ju možno odhaliť pri dopravných predpisoch: správne je to správanie, ktoré zodpovedá norme. Norma sa zdôvodňuje prostredníctvom istého cieľa alebo užitočnosti. Môže sa ale stať, že konkrétna činnosť, ktorá zodpovedá norme, sa stavia proti cieľu, pre ktorý bola norma vydaná. V tomto prípade je primeraná *epieikeia*, čiže robí sa výnimka, prestúpiac literu predpisu preto, aby sme zodpovedali jeho zmyslu (duchu zákona), a tak dosiahli jeho cieľ. *Epieikeiu* možno definovať ako schopnosť, ktorou cnostný človek rozoznáva vnútorný zmysel ľudského zákona, aby sa mu mohol rozumne podriaďiť vo väčšine prípadov a rozumne ho nezachovať v prípade dostatočného dôvodu. Je zrejmé, že správne používanie „výnimky“ si vyžaduje osobnú zrelosť, vyrovnanosť a sformované svedomie.

To je logika záónných noriem. Napriek tomu jestvujú etické teórie, ktoré aplikujú práve opísanú logiku normy na fenomén morálnej normy. Ide napr. o tzv. utilitarizmus pravidiel. V utilitaristických teóriách jednotlivé morálne normy nie sú vyjadrením dobra, ale ak sa človek podľa nich správa, prinesie to najlepší úžitok. Pre utilitaristu činnosť „ďakovať“ nie je úkon spravodlivosti, ale prostriedok pre povzbudenie osôb, aby aj v budúcnosti konali dobro a príslušná norma sa vzťahuje na zabezpečenie tohto cieľa. Podľa utilitaristickej logiky nie je dovolené odsúdenie nevinných pre upokojenie rozoštvaného davu preto, že je to samé o sebe nespravodlivé, ale len preto, že tento úkon zničí funkcionálnu schopnosť inštitúcie „trestného práva“. Utilitarizmus pravidiel interpretuje radikálne pomýleným spôsobom fenomén morálnej normy.

Tie etiky, ktoré chápu morálnu normatívnosť podľa modelu zákonnej normatívnosti, sú buď extrémne legalistické a konvencionalistické alebo – druhý extrém – považujú morálne normy iba za artefakty, za niečo, čo je umelo vytvorené, preto sa môžu ľahko prestupovať. Zákonná norma je artefaktom, napr. dopravné predpisy určia, že sa bude jazdiť po pravej strane, ale mohli by to určiť aj ináč. Pri morálnej norme tomu tak však nie je. Morálne normy nie sú umelo vytvorené, aby sa prostredníctvom nich dosiahol nejaký cieľ. Morálne normy sú jednoducho posteriornymi jazykovými formuláciami princípov praktického rozumu, t. j. poriadku morálnych cností. Keď zachováme morálnu normu, nezachováme príslušné pravidlo, ale vykonávame úkon cnosti. Výraz „zachovávať normu“ je len spôsob rozprávania o tomto fakte: v skutočnosti nehovoríme o normách, ale hovoríme o normatívnom charaktere cností. A v skutočnosti, ak sme normálne osoby, v našom správaní nejde o riadenie sa normami, ale o voľbu dobrých alebo zlých činností.

Je tu ešte jeden rozdiel, ktorý stojí za zmienku. Totiž zákonné normy predpisujú vonkajšie správanie, kým morálne normy formulujú základné intencionálne činnosti, ktoré zodpovedajú cnostiam. Vezmime si ako príklad normu, že si treba „stáť za sľubom“. Utilitarizmus, ktorý kopíruje logiku zákonných noriem, popíše sľub ako jazykové vyjadrenie, prostredníctvom ktorého hovoriaci uvádza iného do stavu istoty, že to, čo je obsiahnuté v jazykovom vyjadrení, hovoriaci zachová. „Treba zachovať sľuby“ je rozumná norma, pretože jej rešpektovanie spôsobuje dobrý dôsledok zachovania praxe sľubov. Ale ak je možné predvídať, že prevážia negatívne dôsledky rešpektovania sľubu, môže byť prirodzene rovnako správne nerešpektovať normu, čiže bolo by správne urobiť výnimku z pravidla. Osobitosť utilitarizmu spočíva teda vo vzťahovaní noriem k činnostiam, ktoré sú opísané v ich fyzickej štruktúre uskutočňovania, ale nie ako činnosti v ich morálnej a intencionálnej identite.

Morálne normy sa však nevzťahujú na fyzickú štruktúru vykonania činnosti ale na základné intencionálne činnosti. Činnosti, na ktoré sa vzťahujú takéto normy, musia byť opísané ako intencionálne činnosti. Teda platí, že iba tie činnosti, na ktoré sa vzťahuje intencionálny opis, môžu vojsť pod danú normu. Z intencionálneho hľadiska sľub zaraďujeme pod cnosť spravodlivosti, lebo ten druhý má právo očakávať, že si budem stáť za tým, čo som vyslovil. Splnenie sľubu je úkonom spravodlivosti. Ale slová „sľubujem, že ťa zajtra zabijem“ z intencionálneho hľadiska neznamenajú sľub, ale vyhrážku, alebo komunikáciu úmyslu. Sľub vykonať nejako nesprávnu vec je už nesprávna činnosť, a teda je v protiklade s cnosťou spravodlivosti. Nezachovanie takého sľubu je teda vynechaním nesprávnej činnosti, čiže úkonom spravodlivosti. V tomto prípade nezachovanie sľubu nie je výnimkou z normy, ani neuvádza do nebezpečenstva skutočnosť sľubu, naopak, táto skutočnosť je posilnená.

Spomenieme ešte iný prípad, ak to, čo bolo slúbené, sa stane nespravodlivosťou len dodatočne prostredníctvom zmeny okolností. Ak sľúbim môjmu priateľovi, že mu zajtra vrátim požičanú poľovnícku zbraň a on však medzičasom stratí hlavu a vrátenie zbrane by pravdepodobne viedlo ku krviprelievaniu, vrátenie by bolo napomáhaním vraždy. Tento prípad sa týka dokonca dvoch noriem: „treba vrátiť to, čo bolo požičané“ a „treba zachovať sľub“. Obidve tieto normy sú normami spravodlivosti. Ich

intencionálna identita pozostáva v daní inému toho, čo mu patrí. Ale v tomto prípade by vrátenie zbrane nebolo úkonom spravodlivosti; už nespadá, takpovediac, do tejto intencionálnej identity. Preto nevrátenie zbrane neprotirečí žiadnej z týchto noriem, lebo obidve sa vzťahujú na úkony spravodlivosti: a nevrátenie zbrane je v tomto prípade práve úkonom spravodlivosti. Možno namietat, že v tomto prípade je rozhodnuté o tom, čo je správne na základe dôsledkov. Ale toto nie je námietka. Veď nespravodlivosť vrátenia je založená ja jednom dôsledku, a nie na všetkých predvídateľných dôsledkoch. Jediný dôsledok udeľuje činnosti jej objektívnu a intencionálnu identitu. Dokazuje, že činnosť vrátenia by bola činnosťou „dať možnému vrahovi do ruky zbraň“.

Tým istým spôsobom možno dokázať, že odcudzenie vlastníctva iného nie je krádež (nespravodlivosť), ak „ten, ktorý odcudzuje“, v extrémnej situácii núdze nemá žiadnu inú možnosť zachovať si život (ide o tzv. prípad *Mundraub*), lebo práve v takomto extrémnom prípade nikto nemá právo na svoje vlastníctvo. Na objektívnej intencionálnej úrovni teda neide o krádež, ale o úkon sebazáchovy. Čo sa týka vlastníka, bolo by jednoducho nesprávne v takejto situácii uprednostniť jeho vlastnícke práva. Utilitarizmus popíše krádež (nie intencionálnym spôsobom) ako odcudzenie vlastníctva iného a bude tvrdiť, že prípad *Mundrub* je len výnimkou z normy „nesmie sa kraďnúť“, lebo dôsledky rešpektovania normy sú tu koniec koncov negatívnejšie ako nerešpektovanie noriem. Táto argumentácia obsahuje v podstate možnosť dokázať, že možno niekedy ospravedlniť krádež, až dôsledky krádeže budú lepšie ako tie, ktoré by sa dosiahli, ak by sa vlastníctvo iného rešpektovalo. Preto v konečnej analýze, ako platné by zostali len formulácie typu „nikdy netreba nespravodlivo, čiže bez dostatočného dôvodu kraďnúť, zabíjať alebo klamať“.

### 5.3.3. Absolútne zákazy

Pod absolútnym zákazom rozumieme normu, ktorá hovorí, že konkrétny spôsob činnosti, opísateľný ako intencionálna činnosť, čiže určitý typ základnej intencionálnej činnosti, treba vždy vylúčiť, čo možno tiež formulovať výrazom, že je vždy „zlý sám o sebe“. Väčšina špeciálnych morálnych noriem nie je absolútna, platia len *ut in pluribus*, obvykle, vo väčšine prípadov. Toto „zlyhanie“ noriem v špecifickom prípade je výsledkom nedokonalosti normatívnej formulácie. V norme musí byť formulované aj vykonanie vonkajšej činnosti, ale táto formulácia nie je vždy schopná brať do úvahy, že vďaka okolnosti toto určité vonkajšie vykonanie činnosti môže prijať odlišnú intencionálnu identitu. Uvedieme ako príklad už spomenutú normu „treba vrátiť požičané“ alebo normy týkajúce sa krádeže a rešpektovania sľubov.

Absolútny zákaz sa týka činnosti, ktorá si zachováva vo všetkých okolnostiach svoju intencionálnu identitu, takže vo vzťahu k nej môže byť formulovaná norma, ktorá platí nielen obvykle, ale *semper et pro semper*, vždy a za každých okolností. Takéto normy sú napr. v oblasti cnosti spravodlivosti: nezabiť a neklamať. Obe činnosti však treba dobre zadefinovať z hľadiska ich intencionálnej identity. Nie každé fyzické odstránenie osoby spadá pod normu „nezabiť“. Nespadá pod ňu napr. aplikácia trestu smrti, zabitie vo vojne, zabitie tyrana alebo zabitie v sebaobrane. Pod absolútny zá-

kaz patrí zabitie, ktoré má za cieľ zbaviť sa druhého, pretože jeho existencia je považovaná za zlo (zabitie je cieľom), alebo sa ho chce zbaviť pre získanie iných výhod (zabitie je prostriedkom). Trest smrti,<sup>17</sup> zabitie vo vojne,<sup>18</sup> zabitie tyrana vlastnia odlišnú intencionálnu identitu, ide v nich skôr o znovu nastolenie spravodlivosti. V prípade potratu však ide vždy o zabitie nevinného, v žiadnom prípade to nie je úkon znovu nastolenia spravodlivosti. Plod, ktorý v matkinom lone ohrozuje život matky nie je agresorom, nemá žiadnu vinu, a preto ani nenaruša spravodlivosť.

Druhý typ absolútneho zákazu je klamstvo. Klamstvo je podvodná činnosť na úrovni komunikácie. Znamená to, že je porušením tej časti cnosti spravodlivosti, ktorú voláme pravdovravnosť. Pravdovravnosť je ten typ spravodlivosti, ktorý formuje komunikatívny základ ľudského spolunažívania. Klamstvo je zámerne falošné tvrdenie vo vnútri komunikatívneho kontextu. Komunikatívny kontext je charakterizovaný skutočnosťou, že v ňom existuje ľudské spolunažívanie sprostredkované jazykovou a neverbálnou komunikáciou. Blížny má právo nebyť klamaný, lebo má právo na spoločnosť, preto klamstvo je v protiklade s dobroprajnosťou voči inému a popieraním uznania iného ako mne rovného.

Táto objektívna identita klamstva existuje nezávisle od hlbších úmyslov, s ktorými sa vyslovuje klamstvo: pre ublíženie niekomu, pre výhody, alebo pre zabránenie nevýhod pre seba, pre iného; alebo zo žartu. V konečnej analýze falošné tvrdenie treba považovať za nesprávne, keď iný môže rozumne očakávať, že hovoriaci mu povie pravdu. Rozumne tu neznamená, že to môže predvídať, ale „podľa spravodlivosti“: ved' o kom je známe, že vždy klame, a teda nikto mu už neverí, ten zostáva nespravodlivý.

Môžeme označiť niektoré kontexty, v ktorých zámerne falošné tvrdenie nemusí byť nespravodlivosťou. Napr. v hre, v ktorej ide práve o oklamanie iného, a kde klamanie je súčasťou pravidiel hry, nikto neočakáva, že iný hovorí pravdu, ale len aby rešpektoval pravidlá hry. Falošné tvrdenia sú v tomto prípade súčasťou pravidiel hry. Komunikatívny kontext je modifikovaný v súlade so situáciou hry. Iným prípadom sú falošné správy, komunikačné klamstvá, klamlivé označenia vo vojnovej situácii. Tieto činnosti tiež nemôžu byť považované za narušenie komunikačného spoločenstva, lebo takéto spoločenstvo v tomto prípade neexistuje. Ak je dovolené klamať nástrahami, maskovacími manévrami, tak nie je dôvod, prečo by sa to nemohlo robiť aj jazykovými úkonmi. Aj vo vojne však existujú úkony, ktoré môžu slúžiť na znovu nastolenie komunikačného spoločenstva. Napr. ponuky vyjednávania, ktoré môžu byť označené bielou zástavou. Používanie tejto zástavy na oklamanie by bolo tiež klamstvom.

Máme tu ešte jeden prípad, o ktorom diskutovali aj Kant a Hegel. Niektorí vojde rozzúrení do miestnosti so zbraňou a chce zabiť niekoho, kto sa tam skrýl. V tomto

---

17 V dnešnej dobe, kvôli rozličným dôvodom, ktoré sa tu nedajú rozvádzať, môže byť trest smrti niečím neprípustným.

18 Ideologický pacifizmus, ktorý chápe zabitie v kolektívnej sebaobrane vo všeobecnosti ako amorálne, zahŕňa aj to, že - ak raz treba brániť život - tak je dovolené jednoducho všetko, a teda odlišnosti medzi vojnou spravodlivou, vojnou nespravodlivou, vraždami a masakrami sa stanú bezvýznamné.



prípade sa pýtame, či ten druhý, ktorý je s ním v miestnosti, a ktorý vie o ukrytom človeku, je absolútne povinný povedať pravdu. nepovedať nič nie je problém, ale je dovolené povedať niečo nepravdivé? Zdá sa, že to možno skutočne zastávať: vyslovenie pravdy by sa totiž rovnalo činnosti, ako keby som vložil do ruky útočníka zbraň, takže nepravdivá informácia by v tomto prípade bola činnosťou obrany (vziať mu zbraň z ruky). Ved' v tomto prípade skutočne nemožno hovoriť o komunikatívnom kontexte. Rozumne nemôže očakávať, že mu povieme pravdu.

Všetky doteraz citované príklady noriem pochádzajú z oblasti cnosti spravodlivosti. V prípade cnosti miernosti a sily platia podobné princípy. Samozrejme, aj v oblasti týchto cností existujú činnosti, vo vzťahu ku ktorým možno formulovať normy. „Opíť sa“, ako spôsob slobodného konania je činnosť, ktorou je odstránená vláda rozumu. Tu možno formulovať absolútny zákaz, ale znovu iba vo vzťahu k cnosti miernosti (a teda v etickom kontexte): zákaz platí pre všetky úkony nemiernosti, a nie napr. pre niekoho, koho kvôli nedostatku anesteziologických prípravkov pred operáciou uvedú do stavu totálnej opilsti.

Predchádzajúce úvahy ukazujú, že zakazujúce normy nie sú ničím iným, než formuláciou hraníc ľudského konania. Okrem toho môžu byť chápané ako minimálne podmienky, aby sa ľudské konanie pohybovalo v hraniciach ľudskej identity, v hraniciach toho, čo je dobro pre človeka. Práve preto sú tak dôležité, aj keď nie sú jadrom morálnosti. Absolútne zákazy nemôžu byť správne pochopené mimo kontextu cností. Cnosti však potrebujú aj pozitívne normy. Pozitívne normy neformulujú hranice ale cnosti, ktoré sa pohybujú vo vnútri týchto hraníc. Zákaz tvorí akoby zvodidlá na okraji cesty. Pozitívna, tzv. povzbudzujúca norma tvorí akoby samotnú cestu a jej cieľ. Preto najdôležitejšou témou etiky sú práve cnosti. Problém zakazujúcich noriem nie je teda základným problémom etiky. To, čo treba konkrétne v danej situácii robiť mi však nedokáže predpísať žiadna norma, k tomu je potrebné svedomie.

## 6. SVEDOMIE

### 6.1. Fenomenológia svedomia

#### 6.1.1. Skutočnosť svedomia

Svedomie je miestom, v ktorom sa najbezprostrednejšie ohlasujú morálne požiadavky vznesené na človeka. V otázke pojmu svedomia však panuje dosť veľký zmätok. Filozofi sa nevedia zhodnúť, či sa svedomie musí uznať ako najvyšší princíp konania, alebo ho treba zavrhnúť ako klam, či sa má jeho pôvod hľadať iba v človeku alebo v nadpozemskom svete. Posudzovanie svedomia a skúsenosti s ním sa u bežných ľudí veľmi líšia. Niekoho svedomie trápi, druhý sa oň nestará. Niektorí pre svoje svedomie zomreli, iní sa k nemu správajú dosť bezstarostne. Niektorí by sa ho najradšej striasali, pretože je nepohodlné; iní by radšej stratili všetko ostatné, len nie svoje svedomie, ktoré im slúži ako neomylný ukazovateľ správnosti v zmätkoch života.

Ak sa pýtame na podstatu svedomia, musíme vychádzať zo skúsenosti svedomia. Nie je pritom rozhodujúce, či danú skúsenosť majú všetci ľudia. Ako paradigmu netreba zvoliť žiadnu nápadnú skúsenosť svedomia, napr. Judášovu skúsenosť zradu alebo výčitky svedomia Rodiona Raskolnikova. Podstata svedomia sa ukáže najjasnejšie na nejakom jednoduchom príklade, teda na skúsenosti, ktorú môže zažiť každý. Predpokladajme, že sa vraciame domov z pekného stretnutia. Nechávame v nás doznieť udalosti, nechávame si ešte raz prejsť hlavou rozhovory, na ktorých sme sa zúčastnili. Zrazu sa nás zmocní nejaký nepokoj, možno ešte nevieme prečo, ale potom nás to napadne: v spoločnosti, z ktorej sa vraciame, sme povedali čosi nemiestne, možno aj nechtiac sme niekomu ukrivdili. Stretnutie, ktoré sa zdalo také pekné, zrazu nadobudne temnejšie zafarbenie. Vieme, že nás hryzie svedomie. O tom, že sa v tomto príklade jedná o naozajstný fenomén svedomia, nemôže byť pochyb. Ak by sa aj jednalo o škrupule, ide vždy o škrupule „svedomia“.

#### 6.1.2. Podstatné momenty svedomia

Pozrime sa teraz na podstatné momenty, ktoré sa dajú nájsť v tomto príklade skúsenosti svedomia:

- ide o vnútorný dej. Za určitých okolností sa dá na človeku vidieť, že ho trápi svedomie, môže o tom aj hovoriť, ale samotný dej svedomia sa realizuje výlučne v jeho vnútri;
- zakúšam vždy moje vlastné svedomie, iba ja počujem jeho hlas a tento hlas pochádza z môjho vnútra. Svedomie je obmedzené na jednotlivého človeka;
- svedomie mieri na mňa, stavia ma pred seba samého. Voči výroku svedomia sa nedá stáť nezúčastnene, v neutrálnom postoji. Nikto nemôže mať svedomie za druhého, druhý síce môže apelovať na moje svedomie, môže odsudzovať čin, ale tým sa tento čin nestane ešte vecou jeho svedomia. Moje konanie má natoľko singulárnu normu, vlastnú len mne, že sa v prípade jej prestúpenia

- dá hovoriť o pocite hanby pred sebou a nie pred druhými. Súd druhých nie je indiferentný, ale nie je najvyšší;
- v skúsenosti svedomia je v hre konkrétny človek vo svojej konkrétnej situácii, vo svojich činoch vykonaných a nevykonaných, ale aj so svojimi možnosťami, ktoré môže v budúcnosti realizovať. Bežne sa svedomiu prisudzujú dve odlišné funkcie: orientovať konanie (predchádzajúce svedomie) a kontrolovať ho (následné svedomie). Prvé predstavuje subjektu dobro, ktoré stojí pred ním, druhé naopak posudzuje už vykonané činy. Orientácia do budúcnosti je spätá s rozpoznávaním už prežitej skúsenosti;
  - svedomie je spôsob, ako rozumiem sám sebe, vo svedomí viem o sebe. Týmto poznaním sa samozrejme nemyslí neutrálne teoretické poznanie, ale seba porozumenie zvláštného druhu. Keď sa vo mne ozýva svedomie, tak o sebe viem ako o oslovenom a volanom. To, čo mi svedomie hovorí chápem ako možnosť seba samého, ako možnosť mojej identity;
  - k fenoménu svedomia patrí náhlosť skúsenosti, tá prepadá človeka, prekvapuje ho, prichádza nečakane. Skúsenosť svedomia sa môže pripravovať tiež pomaly, ako nejasný nepokoj, ktorý sa postupne skoncentruje do jedného bodu, až sa stane jasné, čo bolo dôvodom nepokoja. Je to moment jasného prehovorenia svedomia;
  - hovorí sa o hlase svedomia. Svedomie prehovorí v mlčaní vo vnútornom tichu. Svedomie núti človeka k počúvaniu. V každom prípade má teda svedomie pôvodný charakter volania, singulárneho apelu, nemá hneď charakter súdu. Evidencia apelu predchádza tak obsah, ako aj pôvodcu tohto imperatívu. Príkladom je trojité volanie Samuela, ktorý nevie rozoznať, odkiaľ pochádza toto volanie;
  - hlas svedomia vedie človeka do samoty, kde je sám so sebou. To si vždy nevyžaduje aj vonkajšiu osamelosť, svedomie sa môže stať hlasným aj uprostred hluku a veselej zábavy. Prikazuje však, aby ho človek počúval, vedie ho do vnútornej samoty;
  - skúsenosť svedomia je spojené so zvláštnym nepokojom. Človek cíti, že nie je sám so sebou vyrovnaný. Tento nepokoj môže človek pociťovať ako bolesť, hovorí sa o mukách svedomia. Skúsenosť svedomia má rôzne stupne intenzity, môže byť tichým nepokojom, ale i mučivým pocitom bolesti. Svedomie vo svojej pôvodnej podobe má formu výčitky alebo nepokoja, ktorý naznačuje rozdiel medzi tým, čo subjekt robí, a tým čo by mal robiť;
  - z tohto hľadiska môže mať skúsenosť svedomia vnútorný priebeh, začne tichým spôsobom a postupne sa premení v jasný tlak. Môže sa však vo svojom priebehu aj oslabovať a úplne zmlknúť. Stáva sa to vtedy, keď človek prestáva počúvať svoje svedomie;
  - kto skúma svoje svedomie, ten nehľadá dôvod svojho trápenia na svedomí ako takom, ale vo svojom konaní. Svedomie sa vzťahuje na formy činnosti. Človek cíti, že s ním nie je niečo v poriadku, preto sa v ňom svedomie ozýva. Povie mu napr.: „To bezcitné slovo, ktorým si niekoho ranil, nie je v poriadku, ne-

- malo byť vyslovené“. Toto odsúdenie človek zakúša ako vinu. Pocit previnenia sa môže stupňovať, vina sa môže javiť ako zatratenie. Ten, kto je zasiahnutý svedomím môže prepadnúť zúfalstvu, z ktorého nevidí východiska;
- otázka svedomia sa dotýka problému slobody. Vina predpokladá slobodu, vinným sa môže stať len ten, kto bol slobodný urobiť ten čin, za ktorý cíti vinu. Musel mať možnosť neurobiť to, čo vykonal. Iba kto je slobodný, môže pochopiť volanie svedomia, vo svedomí je upozorňovaný na možnosť iného správania. Vie, že konanie závisí od neho. Okrem toho, je človek práve cez svedomie volaný k slobode s cieľom prevziať zodpovednosť za svoje činy. Svedomie je jedným z najvýznamnejších fenoménov, ktoré môže filozofická etika považovať za východisko pri skúmaní slobody;
  - hlas svedomia sa neobmedzuje na odhaľovanie jednotlivých činov, preniká ďalej. Hovorí, že ten kto konal, bol taký, aký byť nemal. Svedomie hovorí, že celé bytie človeka nie je v poriadku. Previnilec si kladie otázku: „Čo si to vlastne za človeka, že si mohol urobiť niečo také?“ Svedomie smeruje od konania k bytiu. Existuje úzky vzťah medzi konaním a identitou subjektu. Subjekt hľadá súlad so sebou, ktorý sa má realizovať prostredníctvom konania, ale ktorý sa v konkrétnom konaní môže aj narušiť;
  - konečne k podstatným momentom svedomia patrí, že sa vydáva za skutočnosť. Svedomie je vnímané tak, že nie je vyvolané tým, kto ho počúva. Prichádza na človeka, prepadá ho, hovorí samo od seba. Svedomie si nárokuje na absolútnu platnosť.

### **6.1.3. Horizont možnosti byť dobrý**

Tým, že svedomie odhaľuje zlú stránku človeka, vystupuje ako ďalší dôležitý moment. Človek by vôbec nevedel, že existuje vina, keby sa mu tým súčasne neotvorila možnosť byť nevinný. Ak má výčitky, že bol necitlivý, súčasne zakúša, že mohol a mal byť milý a láskavý. Táto pozitívna a požadovaná, ale v konkrétnom správaní neuskutočnená možnosť je akoby horizontom, pred ktorým sa čin viny javí ako niečo zlé. Keď človek zakúša, že nie je v poriadku, uvedomuje si možné „byť v poriadku“. Tak je v počúvaní hlasu svedomia konfrontovaný so svojím skutočným možným bytím. Horizont, pred ktorým sa človek chápe ako previnilý, je oným pôvodným poznaním dobra. Tak je teda zlé svedomie tým, čím je, totiž zlým svedomím preto, že má korene v dobre. Je negatívnym a kritickým na základe pôvodnej, samozrejme stratenej a prehranej positivity.

Vzhľadom na skúsenosť svedomia sa v človeku ukazuje istá rozpoltenosť. Nie dve podstatné „ja“, ale dve možnosti bytia človeka vystupujú proti sebe ako rôzne spôsoby sebarozumenia. Na jednej strane sa človek vníma vo svojom faktickom stave previnilo a na strane druhej počuje v hlase svojho svedomia možnosť nevinného, dobrého života. Čo do faktickej skutočnosti je človek vo svojom konaní a bytí previnilý. Tá druhá možnosť byť nevinný a dobrý nie je fakticky skutočná, je onou neuchopenou možnosťou. Ale nie na spôsob ľahostajnej možnosti. Toto autentické „môcť byť“ kladie skôr požiadavku, aby sa stalo faktickou skutočnosťou; požaduje, aby sa človek podľa nej premenil.

Svedomie skrýva v sebe nárok, že sa v ňom odhaľuje pôvodná správnosť života. Preto má toto autentické „môcť byť“ prednosť pred faktickým bytím. Človek vie, že by mohol a mal byť dobrým. Požadované bytie ako autentická možnosť sa chce stať skutočnosťou, a to pravou skutočnosťou. Akým právom však svedomie stavia človeku pred oči pozitívnu možnosť ako autentickú a pravú možnosť, ktorú treba uskutočniť? Tento problém sa ešte vyostruje, ak svedomie tvrdí, že jeho požiadavka platí absolútnym spôsobom. Svedomie vznáša nárok, že má vždy a v každom prípade pravdu, že má bezpodmienečnú prevahu nad človekom, ktorého oslovuje.

Absolútnosť, na ktorú si svedomie nárokuje, znamená etymologicky oddelenosť, nezávislosť na človeku. Človek nevolá svedomie, skôr ono ho zasahuje, postihuje. Človek síce môže prepočítaním alebo ľahostajnosťou svedomie uchlácholiť alebo umlčať; nemá však nad ním moc, aby ho nechal hovoriť ináč, ako ono samo chce hovoriť. Človek môže síce zistiť, že hlas svedomia pochopil nesprávne, ale aj potom je iba svedomie tou inštanciou, ktorá rozhoduje o správnom pochopení.

Proti absolútnosti svedomia však hovoria niektoré fakty. Pre niekoho je vecou svedomia odmietajú vojenskú službu, zatiaľ čo druhý práve kvôli svojmu svedomiu vstupuje do vojska, aby pomohol svojej vlasti. Jeden je vo svojej daňovej morálke bez rozpakov, kým pre druhého je v rozpore so svedomím pripraviť štát i o to najmenšie. Každý tiež pozoruje, že dnes je v rozpore s jeho svedomím mnoho z toho, čo predtým bez pochybností pociťoval ako dovolené. Svedomím nárokovaná absolútnosť sa tak stáva problematickou, dokonca sa môže zdať čistým klamom. Na základe toho by sa dalo povedať, že človeku sa to síce tak javí, akoby bol na neho kladený absolútny nárok, v skutočnosti je ale svedomie určované subjektivitou toho, ku komu sa obracia.

Ale ako môže dôjsť k takému preludu? Nietzsche, ktorý sa týmto problémom zaoberal, chce rozpor medzi faktickou relatívnosťou a nárokovanou absolútnosťou riešiť tým, že svedomie vysvetlí dejinne geneticky. Aby sa človek naučil žiť v spoločnosti, museli mu byť bolestnými trestami vštepené niektoré zákazy. Človek si nakoniec na ne zvykol, až sa pre neho stali istým druhom inštinktu. Čo mu bolo pôvodne uložené zvonka, čo si ukladá teraz on sám. Tak sa v ňom vytvára svedomie. Podobne Freud vysvetľuje svedomie ako hlas super-ega, ktorý je pozostatkom väzby na otca z ranných rokov života jednotlivca. Tieto sociologické a psychologické vysvetlenia zrodu svedomia sú kritizovateľné, obsahujú však aj aspekt pravdy. Svedomie jednotlivca sa nevytvára bez ľudských vzťahov.

#### **6.1.4. Svedomie a ľudská reciprocita**

Človek nemá hotový obraz o sebe pred jednotlivými formami osobných vzťahov. Osobné stretnutie, vzájomná blízka prítomnosť je udalosťou, prostredníctvom ktorej osoba dospeje k prvotnému uvedomeniu si seba. Ide však len o počiatočné sebauvedomenie. Skutočná realizácia sľúbenej identity prechádza cez plnenie očakávaní, ktoré má so mnou ten druhý. Subjekt stojí pred sebou, je prítomný sebe vo forme odpovedi na možnosť, ktorá sa ponúka jedine jemu. Iba možnosť, ktorá sa dotýka identity subjektu je v stave zaangažovať jeho slobodu a dá sa tu dokonca hovoriť o pôvode morálnej povinnosti.



Tento profil konania chápaný ako odpoveď na praktickú možnosť, ktorá sa ponúka subjektu zo strany druhého je potrebné upresniť. Predstavuje pôvodne „extatickú“ črtu subjektu, ktorá vyvracia solipsistickú predstavu o svedomí. Prítomnosť seba je pôvodne sprostredkovaná prítomnosťou pred druhým. Toto sprostredkovanie určuje permanentnú transcendentnosť, excentrickosť ľudského ja. Osobný vzťah tvorí prvú formu toho, čo sa neskôr stane vzorom morálneho vzťahu vôbec. Ak by som odmietol možnosti, ktoré mi druhý ponúka, odmietol by som tým aj seba, svoju realizáciu.

Človek príde k sebe len *prostredníctvom* vzťahu s niekým druhým, tým, že bude na seba pozeráť vo vlastných konkrétnych dejinách, v skúsenostiach života a v konaní. Svedomie je symbolickým miestom pasivity, vlastnej samému subjektu v trojakej forme „citovej“ skúsenosti: vlastného tela, druhého človeka a sociálnych či inštitucionalizovaných vzťahov. Vo svedomí zaznieva cez historické formy konkrétnej skúsenosti apel dobra. Apel, ktorý zaznieva vo svedomí pochádza z „inokade“ a z „hora“: tak nám to svedomie dosvedčuje (GS 16). Svedomie je možnosť bytia slobody a súčasne, nakoľko je hlasom, je „druhým“, ktorý vo mne zaznieva: je vo mne a nado mnou. Vo svedomí sa uskutočňuje syntéza pasivity a aktivity, ktorý umožňuje prekonať alternatívu medzi autonómiou a heteronómiou. Svedomie, nakoľko je sebadisponovaním a súčasne svedčí o hlase druhého, je súčasne autonómne aj heteronómne. Vo svedomí existuje radikálna inakosť, ktorá sa zjavuje v pasivite. Práve v aktivite sa ukáže pasivita, ktorá je základom aktivity. V pôvodnej a konštitučnej pasivite sa stáva zrejším, že zmysel nie je vytvorený subjektom, subjekt ho len slobodne prijíma.

Vo svojej pasivite svedomie svedčí o pôvodnom dlhu. Skúsenosť dlhu ukazuje na radikálnu a konštitučnú situáciu ľudskej existencie. Človek vo svojom svedomí s úžasom objaví, že za seba vďačí Inému. Takýto dlh ho však nepokoruje, naopak, teší ho, vzbudzuje v ňom slobodu a robí ho „zodpovedným“. Svedomie nie je frustrujúce, ale vďačné v objave, že je stále anticipované. Je vedomím dlhu, ktorý sa nerodí zo zapožičania, ale z daru, alebo lepšie povedané, z vedomia dopredu danej milosti.

Vedomie seba je svojou podstatou morálneho charakteru, uvedomuje si dlh a povinnosť slobody vzhľadom k bezpodmienečnému dobru, ktoré sa mu ponúklo. Takého dobro si žiada vieru, že bude uznané za hodné sebadarovania bez toho, aby bolo stále podrobované skúške, alebo vôli zmocniť sa ho. S vďačnosťou zakúsený dlh vzbudzuje v slobode úlohu chcieť dobro, žiť dobrý život, dúfať v to dobro, ktoré jediné môže úplne naplniť ľudskú túžbu. Život sa naplní iba ak sa vo viere priľne k nejakej dobrej veci, ktorá je cennejšia ako sám život, a pre ktorý sa oplatí obetovať. Iba vo viere sa bude javiť dlh ako dobrý, prekoná sa pochybnosť, ktorá chce všetko odskúšať.

Figúra ľudskej reciprocity ide ruka v ruke s figúrou reciprocity náboženskej, ako nám ju ukazuje biblická tradícia. Iba priblíženie sa Boha k človeku vyvolá slobodnú odpoveď viery. Na začiatku stojí Božia iniciatíva, ale táto zapája naplno aj človeka a jeho iniciatívu. Zapojenie je natoľko veľké, že súčasne s Božím zásahom sa rodí svedomie človeka, jeho prítomnosť seba. Človek totiž nemôže realizovať vedomie seba bez vzťahu k druhému. Potvrdzuje to biblická rozprava o zmluve, Izrael sa stane národom iba vďaka Božiemu vyvoleniu.

Súvislosti medzi ľudskou a náboženskou reciprocitou nie sú iba formálne a vonkajšie; kresťanské zjavenie si jasne nárokuje na univerzálnu platnosť, zjavuje pravdu každého vzťahu. Nestačí povedať, že kresťanské náboženstvo prináša so sebou aj svoju morálku; skôr treba povedať, že zjavenie prináša so sebou kresťanskú interpretáciu univerzálnej morálnej skúsenosti. Pravda svedomia je tu definitívne zjavená Ježišom Kristom, človeku je prístupná prostredníctvom viery v evanjelium. Táto eschatologická pravda svedomia musí byť však podrobená dobrej analýze, treba sa pozrieť na jej nevyhnutné sprostredkovania, ináč by sa premenila len v pochybné „alegórie“.

Tvrdiť, že viera prináša so sebou aj zachovávanie prikázaní, nestačí; treba skôr povedať, že viera dokonca spočíva v poslušnosti prikázaniam. Samozrejme treba hneď upresniť, že sa nejedná o jednoduché materiálne zachovávanie predpisov, ale o slobodný súhlas človeka s Božím príslubom. Morálna forma konania je teda podstatnou formou prijatia zmluvy. Rituálne slávenia vedú už od začiatku k tejto forme. Od tejto tézy sa distancuje protestantská teológia, ktorá rozpráva o autokonzistencii viery, bez vzťahu k morálnemu aspektu. Akt viery by sa mal realizovať výlučne vďaka Božieho zásahu, bez ľudského pričinenia. V tejto figúre viery je nemožné uvažovať o vzťahu viery a morálneho svedomia.

### **6.1.5. Svedomie a viera**

Svedomie ukazuje subjektu pravdu, ktorá je v hre v ľudskom konaní; je „hlasom“ a svojím spôsobom „hovori“. Dokonca hovorí tú najdôležitejšiu pravdu, vďaka ktorej subjekt môže dôjsť k vedomiu seba a súčasne k sebadeterminovaniu. Ukázať, že morálne svedomie je radikálne „náboženské“ je nevyhnutnou podmienkou, aby sa dalo ukázať, ako kresťanská viera realizuje pôvodnú pravdu svedomia. Náboženskú povahu svedomia treba chápať pomocou všeobecnej antropologickej figúry viery, ešte skôr ako sa na ňu začne pozeráť z hľadiska kresťanskej skúsenosti.

Figúra viery chápaná vo všeobecnom antropologickom zmysle zodpovedá črte pôvodnej štruktúry svedomia: prvé pekné skúsenosti, ktoré umožňujú a žiadajú si chcenie, obsahujú príslub, ktorý sa dá dosiahnuť iba vďaka viere. Naozaj chcieť sa dá iba pod podmienkou, že človek uverí. Viera a morálka sú úzko prepojené. Zmysel ponúknutý v pekných životných skúsenostiach, ktorý anticipuje dobro vlastné tým skúsenostiam, musí byť chcený a vyžaduje si vieru, aby mohlo dôjsť k jeho naplneniu. Dobrý a šťastný život sa nerealizuje spontánne, alebo magicky: realizuje svoj príslub iba keď človek súhlasí s darovanou skúsenosťou, ktorá vzbudzuje slobodu, umožňuje chcenie a oddanie sa jej (s dôverou a *bezpodmienečným* spôsobom). Úloha svedomia je teda daná „zmyslom“, ktorý otvára sľubnú a uskutočniteľnú cestu, a ktorý sa nerealizuje ináč ako za cenu súhlasu. Každá voľba prináša so sebou riziko. Základná etická otázka je práve táto: „Čo musím chcieť?“ Alebo jednoduchšie: „Čo mám chcieť? Čo si zaslúži, aby som to chcel?“ Aby som chcel práve „toto“, musím veriť, že je to dobré. Sloboda je otázkou viery: viera je najvyššou formou slobody.

Jedným z nedostatkov zástancov autonómnej morálky je naopak to, že oddelujú slobodné konanie od viery. Pozerajú sa na ľudský čin len z materiálneho a objektívneho hľadiska, iba vo vzťahu k zákonu, či je alebo nie je s ním v súlade. Ľudské skut-

ky naopak môžu a majú byť dielom viery. Proti materiálnemu redukovaniu chápeme ľudský čin ako niečo, čo je vo svojej konkrétnosti pôvodne symbolického charakteru. Teória ľudského konania musí rešpektovať jeho konštitutívnu symbolickosť. Ľudské skutky sú symbolické predovšetkým v zmysle, že odhaľujú cieľ (intenciu, úmysel), ktorý je vzhľadom k samotnému činu súčasne imanentný i transcendentný. Úmysel sa dá vyjadriť iba činnosťou, a predsa ju presahuje. Symbolickosť skutku netreba teda chápať ako podceňovanie samotného skutku: konkrétny čin objektívne prezrádza úmysel, aj keď sa nedá automaticky vydedukovať z daného skutku, že istotne v tomto konkrétnom prípade mal subjekt skutočne takýto úmysel, povedaný v objektívnosti činu. Konštitučný symbolický charakter činu, aj keď je sprostredkovaný v objektívnosti, lebo úmysel sa objektívne vyjadri v skutku, predsa ho presahuje, je skutkom vyjadrený, ale nie úplne vyčerpaný.

Ľudské skutky sú symbolickými aj v zmysle, že v nich človek disponuje sebou a seba chápe. Svedomie/vedomie neexistuje „pred“ konaním človeka a jeho dejinami. Praktický subjekt sa ako taký konštituuje, keď sa determinuje pre dobro, ktoré ho interpeluje. Iba v konaní, ktoré je vlastné viere, človek dosvedčuje vernosť dobru, ktoré presahuje samo konanie. V skutkoch sa vyjadruje, bez toho, aby sa na ne zredukovala túžba po úplnosti a završení slobody. Toto umožňuje prehliť výrazy ako „základná voľba“ a „kategoriálne skutky“ v ich vzájomnej implikácii. Človek je schopný sebadeterminácie: skutok naozaj vyjadri svoj zmysel iba keď sa svedomie rozhodne prijať ho ako zmysel a úmysel svojho konania.

Civilná tradícia, kultúra, ethos ponúkajú interpretáciu morálneho určenia človeka. Práve civilná tradícia ponúka svedomiu človeka prvé a nevyhnutné symbolické znaky, prostredníctvom ktorých sa upresňuje zmysel, ku ktorému sa skúsenosť svedomia obracia. Tak skúsenosť svedomia, ako aj civilná tradícia majú radikálne náboženský ráz; formy ethosu poukazujú na pravdu o Bohu. Táto skutočnosť je široko dokumentovaná pôvodnými kultúrnymi formami, ktoré dokresľujú zmysel života. Moderné procesy sekularizácie chcú vymazať z pamäti tento pôvodný náboženský charakter všetkých životných významov.

Kresťanská viera nepotláča kultúrnu tradíciu, ale ju prevezme a posúdi; determinuje odznova jej zmysel odvolávajúc sa na konečné zjavenie. Ježiš neoslobodzuje veriaceho od času a dejín, naopak, naplňa tento čas. Uskutočňuje v čase dielo, ktoré je schopné zjaviť úplnú Božiu pravdu. Stvárnenie morálneho svedomia veriaceho človeka prostredníctvom aktu viery, sa deje na základe konečnej interpretácie, ktorú ponúka Ježišov život univerzálnym dejinám ľudstva.

## **6.2. Svedomie a praktický rozum**

### **6.2.1. Morálne svedomie**

V scholastickej tradícii termín svedomia neoznačuje nejakú mohúcnosť, alebo habitus, ale akt praktického rozumu, ktorý posudzuje morálnosť činu. V tejto lexikálnej voľbe sa skrýva fenomenologická evidencia: svedomie sa pôvodne javí ako činné a účinné iba v konkrétnych, jednotlivých činoch subjektu. Svedomie však nie je hneď

súdom, najprv je pozvaním pozeráť sa istým smerom, k príslubu, ktorý jediný mi môže odhaliť pravdu o mne.

Svedomie teda, ešte skôr ako sa stane súdom, je skúsenosťou, t. j. modalitou cítenia alebo presnejšie, cítenia sa. Každé cítenie je súčasne cítením sa, každé cítenie vyjadruje kvalitu subjektu, vyjadruje ten radikálny vzťah subjektu so sebou samým, ktorý definuje jeho identitu. Cítenie vyjadruje kvalitu svedomia. Každá forma cítenia je súčasne formou svedomia, chápaného v najvšeobecnejšom význame ako prítomnosť sebe, ako státie pred sebou.

Morálne svedomie je však presnejšou a špecifickejšou formou ako emotívne sebauvedomovanie, zahŕňa axiologický poriadok, počiatkové sebaocenenie, ktoré ešte nie je posúdením vlastných skutkov. Cit, ktoré definuje morálne svedomie, sa v tradícii gréckej filozofie nazýval pocitom hanby. Pocit hanby skôr poukazuje na rozpor so sebou samým ako na pokojnú prítomnosť sebe, na rozpor, ktorý by tu nemal byť. Svedomie hovorí o sebe, ale hovorí to vo vzťahu toho, čo som, s tým, čím by som mal byť, s mojím ideálom. Z tohto citu sa postupne odvíja aj rozumové posúdenie svojich činov.

Rozumové posúdenie činov však nemožno chápať ako aplikovania univerzálnych morálnych noriem na konkrétny prípad. Morálny imperatív, ktorý je vždy univerzálny, interpeluje konkrétny subjekt, a teda morálny súd v danej situácii nemožno považovať za jednoduchý prípad univerzálného morálneho zákona. Konanie je vždy konaním jedinečného subjektu. Morálny život má objektívne svoj subjektívny rozmer: má niečo dočinenia nielen s univerzálnymi, nemennými a nadčasovými zákonmi, ale aj s túžbou, ktorá konštituuje subjekt, ktorý sa rozhoduje prostredníctvom svojich skutkov.

Povedali sme, že svedomie je tradične považované za akt praktického rozumu, ktorý posudzuje morálnosť činu.. Pozrime sa na to bližšie. Praktický rozum, ktorý je včlenený do aspirácií, poznáva princípy, ktoré ho vedú až ku konkrétnemu činu. Ale rozum, ako každá duchovná schopnosť, vlastní schopnosť uvažovať nad vlastnými úkonmi. Toto uvažovanie sa vykonáva spontánne. Vôľou môže byť vedený iba stupeň pozornosti, ktorý zameriavame na toto uvažovanie. V tejto forme uvažovania reflexie sa konštituuje habituálne morálne poznanie (*scientia moralis*), ktorého aplikácia na konkrétny čin sa nazýva morálne svedomie. Habitus morálneho poznania Tomáš ďalej rozdeľuje na *synderesis* (habitus prvých princíпов), *sapientia* (svetonázorový postoj) a *scientia* (faktické poznatky). Morálne poznanie môže zostať v spontánnej rovine, ale môže sa z neho stať aj špeciálna vedná disciplína ako je filozofická etika.

Úvaha, reflexia umožňuje jazykovo formulovať naše praktické úsudky a príkazy. Tak vznikajú normatívne vyjadrenia. Tieto vyjadrenia vznikajú až v druhom momente, vznikajú na základe úvahy nad pôvodným úsudkom praktického rozumu. Nakoľko sú aj normy obsahom reflexie praktického rozumu, patria rovnako k praktickému rozumu a môžu ho usmerňovať.

Morálne svedomie je úkonom habitu morálneho poznania čiže úsudkom, ktorý posudzuje konkrétne činy vo svetle tohto poznania. Ak treba, svedomie môže do rozhodovania o vykonaní činu aj zasiahnuť. Svedomie umožňuje, aby človek mohol ešte raz preskúmať svoje úsudky o činnosti, ktoré sú vždy afektívne ovplyvňované z hľadis-

ka ich morálnej hodnoty. Svedomie teda aplikuje prirodzený habitus *synderesis*, diferencovaný danými svetonázorovými postojmi (*sapientia*) a konkrétnymi faktickými znalosťami (*scientia*) na určitú činnosť v danej situácii. Napr. riaditeľ podniku uvažuje, či má bez vyčistenia vypúšťať do rieky znečistenú odpadovú vodu. Habitus prvých princípov (*synderesis*) otvára len všeobecnú morálnu perspektívu: človek by mal konať dobro a vyhýbať sa zlu a nemal by škodiť druhým. Ako sa bude javiť daná situácia, to závisí od jeho ďalších pohľadov, aké miesto v jeho orientácii vo svete majú ekologické úvahy (*sapientia*), nakoľko pozná škodlivosť odpadových vôd, koľko by sa ušetrilo na výdavkoch, aká je právna situácia (*scientia*).

Trojstupňový systém morálneho poznania aplikovaného vo svedomí môžeme nazvať motivačným horizontom človeka, čiže rámcom, v ktorom sa človek motivuje, a v ktorom rieši morálne problémy. Je zrejmé, že v aspekte prirodzeného habitu individuálne svedomia konvergujú; každý človek chce dobro a odmieta zlo. Pretože v prípade svetonázorového postoja a faktického poznania ide zásadne o získané poznanie, môžu sa individuálne motivačné horizonty ľudí veľmi líšiť. Keďže v nich ide o svetonázor a určitý stav poznania, motivačné horizonty sú spoločensky a dejinne sprostredkované a kultúrne i biograficky sa odlišujú. Preto sa individuálne svedomia môžu značne odlišovať v aspekte *sapientia* a *scientia*.

Ako príklad spomenieme biblické podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi. Pre ľudí našej kultúry je výpoveď tohto podobenstva prijateľná. Ale predpokladajme, že miesto udalosti je niekde v Indii, že muž, ktorý padol do rúk zbojníkom je jeden z nedotknuteľných a že pútnik, ktorý neposkytol pomoc, je brahman. Brahman je presvedčený, že nedotknuteľný trpí zaslúžene v dôsledku zákona karmy, a že mu toto utrpenie dáva možnosť, aby uzmieril vinu svojho doterajšieho života. Na základe tohoto náboženského presvedčenia je pre brahmana úplne neprijateľná požiadavka pomáhať každému, kto sa dostal do núdze.

### 6.2.2. Úloha svedomia

Svedomie podľa okolností varuje, dovoľuje, prikazuje alebo zakazuje: ide o konanie, ktoré sme ešte nevykonali, a teda je pred nami, ale si ho predstavujeme, uvažujeme o ňom a plánujeme ho. Na druhej strane sa môže týkať už vykonanej činnosti, ktorú chváli alebo karhá. Karhanie nazývame výčitkami svedomia. Preto rozlišujeme predchádzajúce svedomie, ktoré sa ozýva pred činnosťou a následné svedomie, ktoré sa ozýva po činnosti. Môžeme sa pýtať, ktoré svedomie je rozhodujúce pre morálnu hodnotu činnosti. Keďže je morálna kvalita činnosti závislá na úmysle, ktorý túto činnosť vedie, musí byť rozhodujúce predchádzajúce svedomie. Ak teda definujeme mravne dobrú činnosť ako jej zhodu so svedomím, vždy tým myslíme na svedomie pred činnosťou.

Následné svedomie má dvojakú funkciu: v prípade dobrej činnosti obhajuje konajúci subjekt a v prípade zlej činnosti ho obviňuje a trápi výčitkami. Úsudok svedomia však môže skúmať úsudok o činnosti ešte v úvahe, môže zasiahnuť a prerušiť jej vykonanie alebo môže spôsobiť, že sa vec znova zväži. Svedomie je teda spôsob, ktorým sa morálne poznanie znovu stáva bezprostredne praktickým. Napr. proces praktického rozumu riadený afektívne môže smerovať k úsudku, že „p je dobré“, „p treba



vykonať“. Svedomie však môže zasiahnuť a poznamenať, že „p je bezprávie“ (napr. krádež), a že sa nesmie vykonať. Tak môže svedomie zakázať činnosť alebo aspoň oddialiť jej vykonanie. Ak napriek tomu „p“ je vykonané, stane sa tak proti svedomiu. Dôsledkom je, že svedomie bude vyčítať, obviňovať, karhať. To môže mať vzápätí dôsledok chcieť umlčať svedomie, alebo ľútosť: „nemal som vykonať p“, „vykonať p bolo zlé“.

Ukazuje sa teda dôležitá vlastnosť úsudku svedomia: nevlastní rovnaký stupeň afektívneho včlenenia ako praktické úsudky. Aj svedomie môže byť určite afektívne usmerňované, napr. tak, že budem chcieť morálnu nevedomosť, preto sa nebudem formovať, teda nebudem si formovať svedomie. Môžem tiež neskôr svedomie umlčať prostredníctvom sebaospravedlňovania. Ale v sebe samom je úsudok svedomia úsudkom, ktorý nie je natoľko afektívne viazaný. Preto počujeme hlas svedomia ako hlas, ktorý môže byť v konkurencii s hlasom našej afektívnosti; ako niečo objektívne v protirečení s subjektívnosťou afektivity.

Otázka o objektívnom a subjektívnom je však v tomto prípade otázná: v skutočnosti ide o dve odlišné formy subjektívnosti. V morálke „objektívne“ nemožno chápať ako nejakú faktickosť, ktorá by bola nezávislá od subjektu alebo od neho odlišná (zákon, norma, príroda, poriadok bytia), ku ktorej si potom slobodný subjekt „poznávaním“ a „uskutočňovaním“ vytvára vzťah. Protiklad subjektu a objektívnej normy je odvodený z dualizmu subjekt-objekt modernej morálky zákona. Otázka objektívnosti je otázkou pravdy subjektívnosti. Subjektívnosť konajúceho „ja“ patrí rovnako k objektívnemu svetu, k prírode alebo k poriadku bytia. Rozlíšenie medzi „subjektívne dobrým“ a „objektívne dobrým“, zodpovedá rozlíšeniu medzi tým, čo sa iba „javí ako dobré“, a tým, čo je okrem toho aj „v skutočnosti dobré“. Preto je úskočné hovoriť o svedomí ako o „subjektívnej norme“ na rozdiel od „objektívnej normy“, lebo v tom sa odhliada od otázky pravdy: morálne svedomie môže byť „normou“ iba nakoľko je „pravdivá“, pretože vo svojej subjektívnosti môže byť „objektívna“.

V skutočnosti svedomie je vždy mojím svedomím. Každé praktické poznanie, ktoré vedie činnosť je vždy „mojím“ poznaním. Aj svedomie pochádza z človeka, nakoľko je konajúcim subjektom, ale ukazuje sa – na základe svojej afektívnej nezávislosti – ako hlas pravdy tejto subjektívnosti. Preto posledná a najhlbšia vina človeka je vždy neriadiť sa svojím svedomím. A najväčšie pokorenie pre človeka je silou potlačiť slobodu svojho úkonu svedomia a relatívneho konania. Toto je negáciou človeka alebo jeho sebaopotlačením ako ľudského konajúceho subjektu. To, čo je vykonané v opozícii voči vlastnému úsudku svedomia, je v najvlastnejšom slova zmysle nerozumné, v protiklade s ľudskou identitou, a preto zlé.

### **6.2.3. Omyl svedomia**

Povinnosť riadiť sa vlastným svedomím je odvodená od skutočnosti, že ľudské konanie je konanie rozumné. Nekonať v súlade s tým, čo bolo spoznané ako dobré, je sebaopretím človeka ako morálne konajúceho subjektu. Riadiť sa vlastným svedomím však neznamená jednoducho konať to, čo sa „nám zdá dobré“, ale to, o čom sme si istí, že je to „naozaj dobro“. Kto sa mylí v tomto ohľade, určite sa nachádza v omyle svedomia, ale nasleduje svoje svedomie práve preto, lebo je presvedčený, že mu uka-

zuje pravdu. A práve nakoľko je presvedčený o pravde úsudku svojho svedomia, natoľko ho zaväzuje. V tomto prípade ho svedomie zaväzuje *per akcineds*, čiže preto, lebo ho považuje za pravdivé. Inými slovami, vždy som povinný riadiť sa vlastným svedomím, aj keď sa objektívne mýli za podmienky, že môj omyl je neprekonateľný, a teda nemám žiadne podozrenie o svojom omyle.

Kto však tvrdí, že svedomie nie je viazané pravdou, ale že stanovuje vždy len „dobro pre mňa“, v skutočnosti popiera nutnú zaväzujúcu požiadavku svedomia: berie svedomiu autoritu môcť vo všeobecnosti zaväzovať. Ak chápeme pod „slobodou svedomia“ autonómiu neviazanú na „pravdu svedomia“, tým sa ničí autorita svedomia, čiže jeho záväzný charakter, a teda aj základ tej skutočnosti, že sloboda svedomia je ľudským dobrom. Sloboda svedomia znamená teda slobodu úkonu svedomia. To nemôže znamenať, že svedomie by bolo pôvodcom alebo zdrojom pravdy ohľadom toho, čo je dobré pre človeka. Týmto pôvodcom sú úkony praktického rozumu, tam existuje to, čo je z prirodzenosti správne. Preto je svedomie ako *regula regulata*, normovaná norma, a teda môže sa nachádzať aj v omyle.

Oddeliť svedomie od tohto spojenia s pravdou, znamená eliminovať z ľudského konania rozumnosť a postaviť na miesto rozumného konajúceho subjektu niekoho, kto sa riadi ako dobrom tým, čo sa mu „zdá“ dobrom, bez toho, že by sa staral, či toto zdanie zodpovedá aj pravde.

Keď ide o mylné svedomie, v zásade sú možné dva prípady: omyl nepochádza z vôle (nezavinенý omyl), alebo omyl spôsobila afektívnosť, resp. vôľa (zavinенá nevedomosť alebo omyl). Ak sa človek nachádza nezavinene v omyle svedomia, takéto svedomie ospravedlňuje vykonanie zla alebo krivky. Mylné svedomie tu podstatne súvisí s nedokonalosťou alebo omylom morálneho poznania, ktoré sa aplikuje vo svedomí na konkrétnu činnosť. Morálne poznanie je silno ovplyvnené sociálnym kontextom a kultúrou. V morálnej tradícii poznáme aj rozlíšenie medzi neprekonateľne mylným svedomím a prekonateľným omylom svedomia. Ak je omyl prekonateľný a človek v ňom vedome zotráva, vzniká zavinенá nevedomosť.

V zavinenej nevedomosti svedomia omyl a nevedomosť zväčšujú vinu. Samotná nevedomosť je v tomto prípade už morálnym pokleskom. Tí ľudia, ktorí sa veľmi arogantne odvolávajú na svoje svedomie, v skutočnosti môžu - kvôli afektívnym putám - konať proti svojmu svedomiu alebo so zlým svedomím. Agresívnosť odvolávania sa na svedomie je často znakom zlého svedomia. Serióznosť odvolávania sa na svedomie sa nikdy nedá zistiť zvonku; dá sa tomu len veriť. Preto je veľká možnosť zneužitia svedomia: vlastné sebeckvo, priania a nálady sa môžu vydávať za svedomie. Človek sa môže zapliesť do obmedzených alebo mylných predstáv a nedokáže sa z nich vymaniť: ustrnie vo svojom presvedčení.

V omyle svedomia je veľmi často v hre mylné morálne poznanie, ktoré je aplikované v úkone svedomia. Pre konanie sa teda vynára dvojité požiadavka: formácia svedomia a nadobudnutie morálnych cností, čiže tých afektívnych dispozícií, ktoré človeka uschopňujú konať rozumne. Morálne konanie je tým viac charakterizované morálnou cnosťou, čím viac sa úloha svedomia mení na úlohu diváka, ktorý dané konanie len schvaľuje.

#### 6.2.4. Problematické situácie

V pochybnosti sa človek má zdržať konania. Napr. ak poľovník vidí nejakú postavu a nevie rozoznať, či ide o človeka alebo nejaké zviera, nesmie naň strieľať.

Dejiny morálky ponúkajú niekoľko pravidiel, ktoré môžu pomôcť pri rozlišovaní spleťtých situácií:

1. Dobrý cieľ nemôže ospravedlniť zlé prostriedky.
2. Kolaterálna neintencionálna činnosť, alebo princíp dvojakeho účinku.
3. Princíp totality: dovoľuje sa amputovať nejaká časť tela, aby sa zachránilo celé telo.
4. Spolupráca na zlom konaní druhého: formálna a materiálna stránka.
5. Princíp menšieho zla.
6. Schváli sa tvrdší zákon.
7. Princíp dovolenej sebaobrany.

#### 6.3. Výchova svedomia

Synteticky by sme mohli vyjadriť zmysel výchovy asi takto: „Výchova je dielom otca,<sup>19</sup> ktorý ukáže synovi sľubný a súčasne náročný charakter života.“ Ide vlastne o iniciáciu k slobode. Nevychováva sa len vyučovaním, ale predovšetkým prostredníctvom lásky, ktorú tu nechápeme redukovúco len ako cit, ale skôr ako dobré dielo. Takáto láska predpokladá, že otec sám vidí život ako niečo veľmi dobré. Na tejto rovine bude pravdepodobne treba hľadať najväznejšie ťažkosti výchovy v súčasnosti.

Nevyhnutné sú súčasne dve veci: je potrebné presvedčivé *svedectvo* otca (všetkých vychovávateľov), ale i presvedčivé vysvetľujúce *slovo*. Tieto dve veci musia ísť spolu. Vychovávateľ nemá podávať len suché, neosobné informácie, nemá sa skrývať, ale má ponúknuť pravdu svojho života. V pluralistickej kultúrnej situácii kde nevládne konsenzus v otázke zmyslu života by sa toto tvrdenie mohlo zdať prehnané. Presadzuje sa skôr názor, že osobné presvedčenie sa nemôže predkladať vychovávanému ako niečo normatívne. Výchova by sa tak stala jednoduchou maieutikou, socializáciou, symetrickou výmenou. Vychovávateľ by sa mal zrieknuť akejkoľvek autority vo vzťahu k vychovávanému. Aby však došlo k zrodu slobody, aby vyšla na svetlo pravá identita dospelávajúceho, človek nevyhnutne potrebuje ideálne vzory, s ktorými sa môže konfrontovať. Ideálne vzory sa nemajú predkladať len slovne, ale musia byť podoprené osobným svedectvom dospelého.

Výchovná autorita, ktorá predstavuje schopnosť dospelého pomôcť pri raste (*augere*) mladého človeka, spočíva práve v schopnosti zviditeľniť nádej, ktorá vedie jeho život. Dospelý sa nemôže stiahnuť z tejto úlohy ukázať zmysel, vieru, na ktorej stojí celý jeho život; každý človek žije z viery. Otec, ktorý daroval dieťaťu život mu zostáva ešte dlhý dať nádej života, bez ktorej by sa život nejavil ako dar. Výchova nie je teda symetrickou výmenou, kde by sa nerozlišovalo medzi vychovávateľom a vychovávaným. Otec

---

19 Hovoríme o otcovi, pretože rodič nie je len prvým, alebo najdôležitejším vychovávateľom, on je *princeps analogatum*, ktorý ukazuje, čo vôbec výchova je.

či už chce, alebo nechce, je nositeľom autority pre syna. On už totiž urobil mnohé rozhodnutia pre syna, dal mu život a určil jeho kvalitu. Výchovou mu má dokázať, že tieto rozhodnutia boli urobené pre neho, v jeho prospech, nie iba miesto neho. Musí dokázať, že tie rozhodnutia nezabraňujú synovi v jeho osobnej voľbe, skôr ju umožňujú.

Naším presvedčením je, že morálna filozofia má čo povedať výchovným vedám. Hoci výchova už aspoň pol storočia prestala byť témou hutnej morálnej reflexie. Znie to trochu zvláštne, pretože sama pedagogika sa zrodila ako moderná veda v rámci morálnej filozofie. Výchova je totiž formou konania (*agere*), slobodnej aktivity dospelého voči dospievajúcemu, aby mu pomohol v raste. A ako pre každé slobodné konanie, aj pre výchovnú aktivitu sa vtláča otázka dobra a zla. Na druhej strane však, aj výchovné vedy majú čo povedať morálnej teológii. Fenomenologická analýza konania, ktorú sme predstavili v tretej kapitole, chcela byť vnímavá na konkrétne aspekty dozrievania v slobode, ktoré vyšli najavo aj vďaka humánnym vedám.

Tých, ktorí očakávali od etiky ľahký návod na to, ako formovať svedomie, sme asi sklamali. Cieľom tejto práce však nebolo veci zjednodušovať, práve naopak. Svedomie a jeho formovanie je vecou veľmi komplexnou, netýka sa len formovania jednotlivca, ale celej kultúry, štýlu života, obyčají, zákonov, rodiny, náboženstva. Útek od komplexnosti, prílišné zjednodušovanie je skôr charakteristikou adolescentov, dospelý by mal mať odvahu jej čeliť. Človek s formovaným svedomím nie je ten, kto sa poriadne naučil všetky predpisy a snaží sa ich mechanicky (vyhne sa tak riziku viery) aplikovať, bez toho, aby sa stvárňovalo jeho srdce. Taký človek silno pripomína postavu farizeja. Aj farizej totiž uteká pred komplexnosťou, ktorá je vždy neistá. Aby nemusel veriť, čo je úloha ťažká, uspokojuje sa so zachovávaním jasných pravidiel.

Človek s formovaným svedomím nie je ani človekom, ktorý neuznáva nad sebou žiaden zákon a svoje svojvoľné konanie ospravedlňuje odvolávaním sa na hlas svojho svedomia. Svedomie vedie človeka k pravde, ktorá ho presahuje. Ľudia, ktorí sa enfaticky odvolávajú na svoje svedomie, v skutočnosti môžu konať proti svojmu svedomiu alebo so zlým svedomím.

Človek so zdravým svedomím je naopak človek, ktorý sa naučil hľadať pravdu, rastie vo viere a učí sa chcieť. Chcieť totiž, ako sme videli nie je také jednoduché, ako sa to niekedy zdá. Skutočne chcieť neznamená len skúšať, hypoteticky sa do niečoho púšťať a v čase skúšky zutekať z boja. Chcieť znamená vysloviť úmysel, ktorý presahuje konkrétny čin, intencionálne sa zamerať na niečo, čo má bezpodmienečnú hodnotu. Iba v tomto prípade ľudské konanie nadobudne formu sebaangažovania, prísľubu, záväzku. Dobrovoľné konanie je také, ktorému zodpovedá úmysel, ku ktorému som sa zaviazal. Prvou formou morálneho zla nie je chcenie zla, ale nechcenie. Toto nastane, ak sa nechcem viazať na to, čo už robím, ak sa v tom nechcem plne angažovať, až neskôr možno prijmem zodpovednosť za vykonané dielo. Naopak, dobré konanie je to, ktoré hneď zaväzuje, ktoré vyjadruje prísľub, viaže subjekt navždy.

Konať proti svojmu svedomiu teda znamená predovšetkým utekať pred úlohou chcieť, uveriť, zaviazat sa. Život začína spontánnym spôsobom, ale nemôže zostať čistou spontánnosťou. Človek má odpovedať, zobudiť sa zo sna, uveriť a dať svoje slovo. V morálnom zaangažovaní sa rozhoduje o srdci, o identite človeka.

# OBSAH

Úvod .....	3
<b>1. Filozofická etika .....</b>	<b>5</b>
1.1. Provizórne určenie témy .....	5
1.2. Dejinný pohľad na predmet etiky .....	6
1.3. Morálna teória a skúsenosť v súčasnosti .....	11
1.4. Epistemologický štatút filozofickej etiky .....	14
<b>2. Predstavenie niektorých etických modelov .....</b>	<b>21</b>
2.1. Morálna syntéza sv. Tomáša .....	21
2.2. Kazuistická verzia etiky zákona .....	31
2.3. Empiristická etika .....	34
2.4. Kantova verzia etiky zákona .....	38
2.5. Etika vytvárania dobrého stavu vecí .....	43
2.6. Krátka konfrontácia .....	47
<b>3. Praktické sprostredkovanie vedomia .....</b>	<b>53</b>
3.1. Dve odlišné perspektívy .....	53
3.2. Ťažká syntéza dejinnosti a pravdy .....	56
3.3. Fenomenológia konania .....	63
<b>4. Morálne cnosti .....</b>	<b>77</b>
4.1. Pojem morálnej cnosti .....	77
4.2. Akédia a cnosť .....	83
4.3. Túžba a jej miera: miernosť .....	87
4.4. Cnosť sily .....	94
4.5. Spravodlivosť a vzťah k druhým .....	100
<b>5. Zákon .....</b>	<b>107</b>
5.1. Historický vývoj témy zákona .....	107
5.2. Praktické princípy .....	112
5.3. Morálne normy .....	121
<b>6. Svedomie .....</b>	<b>127</b>
6.1. Fenomenológia svedomia .....	127
6.2. Svedomie a praktický rozum .....	133
6.3. Výchova svedomia .....	138