

MOŽNO CNOSŤ UČIŤ?

IMRICH SKLENKA, Prírodovedecká fakulta UK, Bratislava

Otázka, či cnosť možno učiť, sa nevzťahuje iba na proces jej nadobúdania charakteru u človeka a vládnuceho mravu spoločnosti, ani len na proces sprostredkovania všeobecne uznanej úrovne vzdelania. Rozhoduje skôr o podstate cnosti a princípoch, ktoré ju v rozhodujúcej miere určujú, práve tým, že ich vážne skúma. Takto nastolený problém nám umožňuje pochopiť, ako sa táto otázka mohla stať u Platóna a Aristotela v konfrontácii so sofistami podnetom na to, aby prvýkrát v dejinách Západu vypracovali samostatnú etiku, ktorá by mohla byť v zmysle praktického rozumu oporou a orientáciou pre paideu – výchovu.

To bolo iste už vtedy náročné podujatie. Lebo doba, v ktorej boli mravy ešte nepochybné a bezprostredne presvedčivé, doba, v ktorej zákony rodiny a štátu platili ako neochvejný prirodzený a božský poriadok, bola už definitívne preč. Prvé grécke osvietenstvo zasiahlo aj cnosť a hrozilo, že cnosť sa stane iba záležitosťou náhodnosti a ľubovôle. Práve preto sa mládež hrnula, podľa Sokrata slepo, k sofistom. Pochybnosť o záväznosti cnosti, mravov a práva, ktorá kedysi vnútorne udržiavala spoločnosť, zasiahla už široké vrstvy. Túto núdzu, ktorá u starších viedla ku skepse a rezignácii, mládež využila vo svoj prospech a pomocou sofistov zneužila na chytračenie. To bola pochybná živná pôda pre názor, že všetko praktické poznanie (Wissen) a s ním i cnosť možno učiť a že sa jej možno učiť.

Oproti tomuto hrozivému cynizmu, rezignácii a bezuzdnosti bolo treba postaviť mravy znova na pevný základ, ktorý by mohol vzdorovať rozkladnej pochybnosti tých, pre ktorých bola morálka ľubovoľne manipulovateľná a právo iba dočasnou dohodou, ktorá sa dala vo vhodnom okamihu jednostranne vypovedať. Z tohto zorného uhla sa treba pozeráť na Platónovu umelo rozvíjanú Sokratovu otázku, či cnosť, teda poznanie cnosti na rozdiel od tvrdenia sofistov možno učiť, resp. či sa jej možno učiť. Táto povážlivá otázka však nepochádza od nejakého chronického skeptika, ktorý už neverí, že by sa racionálne normy dali aj presadiť a že by určité výchovné či vzdelávacie úsilie mohlo mať aj úspech. Nehovorí to ani nejaký rezignovaný moralista, ktorý je presvedčený, že celý mravný svet je pre jeho svojvoľnosť a beznosť bez cudzej pomoci odsúdený na skazu. Tu hovorí filozof, ktorý vie o zvláštnosti poznania cnosti, a preto sa usiluje znova vrátiť konaniu jeho rozumné základy. Z toho istého dôvodu varoval Sokrates svojou presne mierenou otázkou zároveň pred falošnými nádejami, aby tým upresnil pravý význam praktickej pravdy.

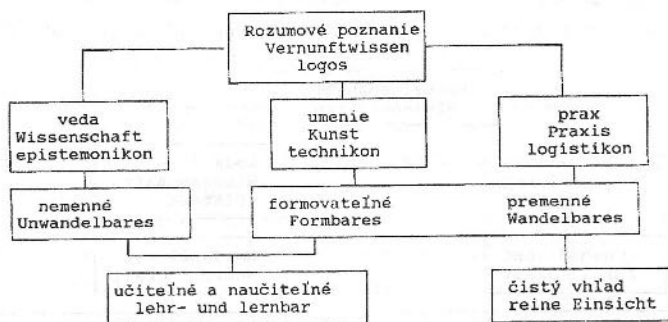
V očiach Platóna smeroval prísľub sofistov, že argumentatívnym poučením prinesú žiakovi poznanie o všetkých veciach a všeobecnú prevahu, k tomu, že mravné poznanie

stratí všetku svoju dôstojnosť. Pri takomto vyprázdení mravnosti potom neprekvapovalo, že sa väčšina občanov domnievala, že dostatočné zdôvodnenie mravov ani nejestvuje. Proti takémuto zdôvodneniu hovorila podľa sofistov už mnohorakosť názorov na to, čo je krásne a dobré. V prostredí týchto značne rozporných názorov nebolo preto nijakým veľkým umením podrobiť cnosť a akúkoľvek morálnu požiadavku zdrvivúcej kritike.

Ak sa človek doposiaľ v prípade pochybnosti o tom ako konať odvolával na všeobecne uznanú cnosť, na oprávnené dôvody alebo uznané zákony, teraz strácala cnosť, právo a zákony zoči voči školeným sofistom akúkoľvek presvedčivosť. Cnosť sa javila dokonca ako slabosť či slabina a spoločne prijatý zákon, rovnako platný pre všetkých, sa ocitol v podozrení, že napomáha iba právu silnejšieho. Tak došlo k rozdeleniu praxe a rozumu, pričom rozum spočíval teraz už iba v tom, aby človek čo najúčinnnejšie presadil v spoločnosti svoje vlastné predstavy a záujmy.

Sofistami propagovaný názor, že cnosť rovnako ako vedomosť či techniku možno učiť, resp. že sa jej možno učiť, sa v očiach Sokrata a Platóna odhaľuje ako neporozumenie toho, čo vlastne cnosť je, čo znamená. Preto téza, že cnosť možno učiť, viedla nakoniec k tomu, že mravný zákon prišiel o svoju dôstojnosť a záväznosť. Etika tým stratila rozumovú bázu a stala sa jednoducho bojom mienok a ideológií. Kto však sprostredkovanie poznania cnosti videl do takej miery iba ako otázku výchovy a poznanie toho, čo je dobré a správne, chápal iba ako manipulovateľný prostriedok, ktorý možno metodicky obrátne použiť pre iné ciele, ten musel nakoniec pokladať z praktického hľadiska všetko za možné a dovolené, pokiaľ je to len užitočné a úspešné.

tab. 1

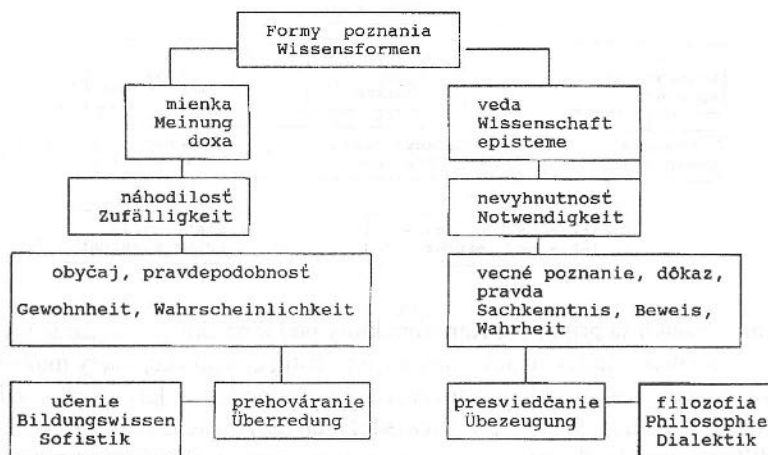


K tomuto úsudku sa pripojil aj Xenofón, ktorý podobne ako Platón zaranžoval rozhovor medzi Sokratom, Kaliasom a Anistenom, aby zistil, či a do akej miery možno cnosť rozvíjať vyučovaním. Ani Xenofón nedôveroval takémuto názoru, lebo sa mu zdal z viacerých dôvodov povážlivý a pochybný. Preto vložil do úst Anistena oproti Kaliasovi veľmi ostré odlíšenie medzi odborným vyučovaním, ktoré sprostredkováva určitú konkrétnu schopnosť alebo známu techniku, a vzájomným porozumením toho, o čo sa v živote máme skutočne usilovať a čo vedie k mravnej kráse a dokonalosti.

Kým v prvom prípade sa vo vyučovaní odovzdávala priamym spôsobom technická schopnosť alebo určitý uzavretý obsah poznania, v druhom prípade spočívala starosť a starostlivosť výuky práve v tom, že sa v človeku nepriamym spôsobom vyvolal zmysel pre dobré a spravodlivé. Táto úloha však ďaleko presahovala sprostredkovanie obvyklých schopností a všeobecne známych obsahov poznania. Tu totiž išlo o to, aby sa v konkrétnom jednotlivom človekovi uvoľnili najvyššie možnosti tak v prirodzenej, ako aj v mravnej a duchovnej oblasti a aby ho priviedli k dokonalosti. Pritom sa pokladalo za samozrejmé, že napodobňovanie iných a osvojenie si cudzieho a nepochopeného poznania nemôže byť cestou, ako sa priblížiť k sebe samému v hlbšom zmysle, alebo ako sa rozumným spôsobom uskutočniť.

Vzhľadom na túto dilemu je veľavravné, že Platón v dialógu Menon dokonca o správnych názoroch tvrdí, že sú síce pekné a môžu priniesť veľa dobrého, napriek tomu však nie sú veľa hodné – iba ak ich možno pevne zakoreniť v duši človeka zdôvodneným myslením. Vzhľadom na sofistické ohrozenie mravného vedomia dožadovala sa filozofia po prvýkrát samostatnej a zdôvodnenej etiky. Jej prvoradá úloha spočívala v tom, aby zložila účet z toho, čo môžu ľudia na základe rozumných dôvodov spoločne vedieť a chcieť. Hľadali sa preto v praktickom zmysle také princípy konania, ktoré by úplne zodpovedali stanovisku rozumu a ktoré by sa tak dali obhajovať presvedčivými dôvodmi. Otázka, ktorú pôvodne adresoval Sokrates sofistom, totiž či cnosť naozaj možno učiť, sa takto vracia teraz späť filozofii. Odteraz sa už totiž ona sama cíti povinná na báze spoločensky existujúceho rozumu, logu systematicky rozvíjať mravnú náuku. Otázka, či cnosť možno učiť, takto pretrvala aj do nasledujúcich období; v priebehu jej ďalšieho rozpracovávaní bola však, ako to ešte ukážeme, rozmanitým spôsobom variovaná.

tab.2



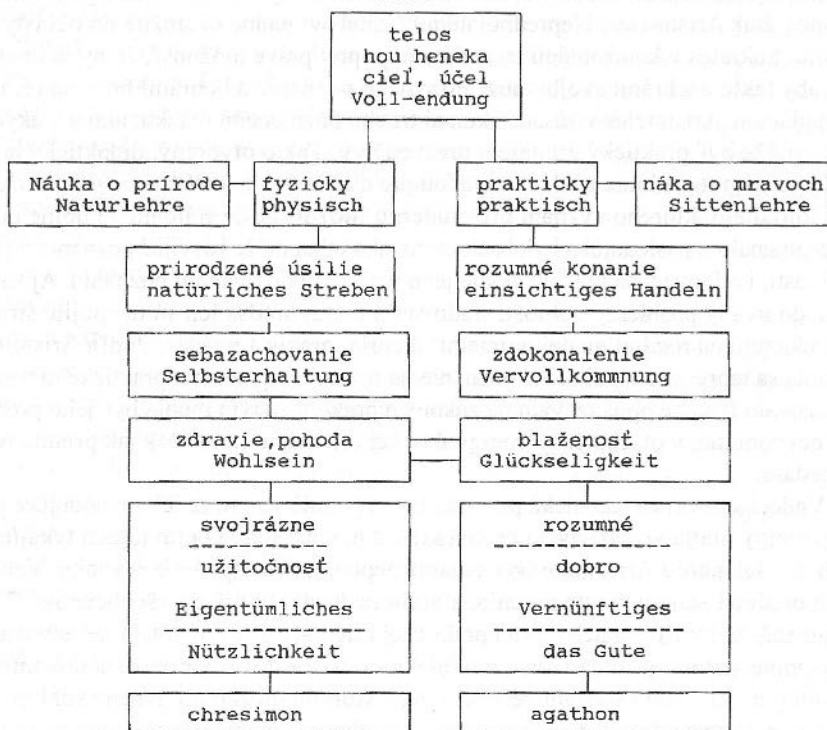
Jasne o tom svedčí aj spôsob, ako staval a metodicky rozvíjal otázku poznania cnosti Platónov žiak Aristoteles. Nepredpojatému čitateľovi padne okamžite do očí istý posun akcentu. Sokrates v konfrontácii so sofistami poprel práve možnosť, že by sa cnosť dala učiť, aby takto zachránil svojbytnosť mravného poznania a ochránil ho pred rétorickou manipuláciou. Aristoteles v zásade skúmal trochu pozmenenú otázku: ako a v akých medziach môže byť praktický argument presvedčivý. Takto otvorený, didaktický horizont problému nám teraz bude základnou niťou pre ďalšie úvahy o *Nikomachovej etike*.

Toto dielo, ktorého význam pre modernú filozofiu ešte stále nie je úplne odkrytý, predznamenovalo v nasledujúcich dobách cestu, ako etika môže rozvíjať poznanie v praktickej oblasti, i odpoveď na otázku, aký je jeho vzťah k teoretickému poznaniu. Aj keď vezmeme do úvahy problémy úplnosti tradovania textu, predsa len sú tu spojitý štruktúry, ktoré ukazujú na rozdiel medzi pojmami: *theoria*, *praxis* a *poiesis*. Podľa Aristotelovho chápania sa teoretické a poietické poznanie na rozdiel od poznania praktického neomylnne vyznačovalo tým, že poukazovalo na zákony a pravidlá, a tým mohla byť jeho presvedčivosť nevyhnutná; v otázkach spornej praktickej orientácie sa to však tak priamo rozhodnúť nedalo.

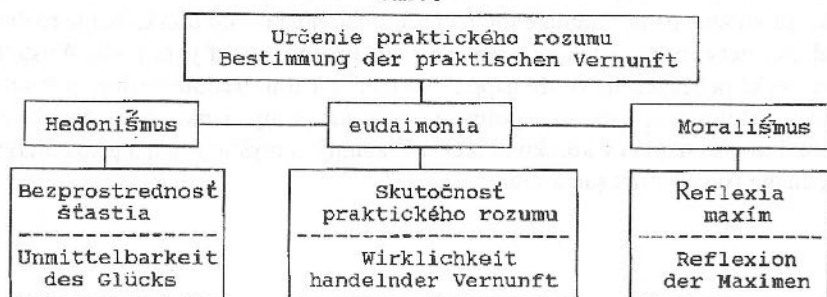
Vedecká *theoria* a technická *poiesis* sa totiž zhodujú v tom, že ich rozhodujúce pravidlá a princípy platia všeobecne, a preto (sa) ich možno učiť. O pravidlách týkajúcich sa *praxis* to však podľa Aristotelovho chápania neplatí alebo aspoň nie rovnako. Vzhľadom na ich predmet sa nevyhnutne menia, a preto nedosahujú prísnu všeobecnosť. To však neznamená, že by v otázkach nejstej praktickej orientácie pre Aristotela nejestvovali nijaké rozumné kritériá posudzovania a nijaké racionálne dôvody pre rozhodovanie. Aj tu jestvujú presvedčenie i spoľahlivé inštalácie, s ktorými možno oprávnené súhlasiť, ak sa v konaní nechceme dostať do rozporu sami so sebou. Konanie má očividne svoje vlastné presvedčivé dôvody; ale ich hlavná inštalácia, múdrosť (*Klugheit*), nemá istotu a nevyhnutnosť, ktorá je vlastná teoretickým a technickým súdom.

A predsa majú *theoria* i *poiesis* istým protikladným spôsobom spoločné dotykové plochy a prechody s *praxis*. Isté otázky konania majú úplne teoretickú a aj technickú povahu; ale napriek tomu tu zostáva veľká oblasť konania, v ktorom sa uplatňuje práve múdrosť (*Klugheit*). To platí najmä vtedy, keď sa ocitáme pred otázkou, s ktorým posledným a neprekonateľným cieľom sa naše konanie môže úplne identifikovať a ktoré prostriedky sú vhodné na dosiahnutie tohto cieľa. Lebo pokiaľ táto otázka nie je rozhodnutá, pokiaľ ešte nehovoríme v takomto zmysle o *eudaimonii*, potiaľ je tu podľa Aristotelovho názoru veľké nebezpečenstvo, že napriek všetkému úsiliu stratíme duchovný život v jeho vnútornej účelovosti. Lebo až v pojme *eudaimonie*, v myšlienke, že sa darí životu ako takému, ktorý sa naplňa v korektnej reči, v rozumných myšlienkach a presvedčivých činoch, chápe ľudská prax sama seba.

tab.3



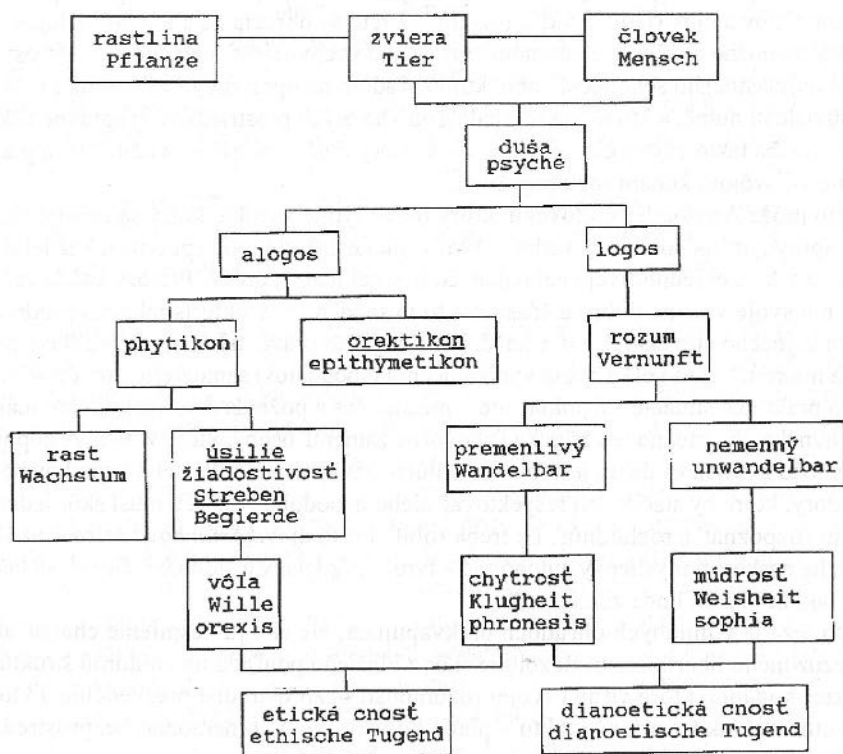
tab.4



A práve v tejto otázke, z hľadiska ľudského konania rozhodujúcej, t.j. v otázke, ako sa v individuálnom i kolektívnom zmysle naplňa ľudský život ako taký, ako ho možno priviesť k jeho najvlastnejším a najvyšším možnostiam, nejestvuje nijaká všeobecne platná norma, ktorú by stačilo jednoducho aplikovať na každý jednotlivý prípad. Rovnako nejestvuje ani istá všeobecne presvedčivá tradovaná náuka, ktorá by raz navždy stanovovala, čo to je to najvyššie dobro pre príslušné konanie. Dôsledkom toho je, že rozumné dôvody, ktoré určujú konanie, (sa) nemožno učiť ani v zmysle techné, ani v zmysle epistémé. Cnosť sa z tohto pohľadu ukazuje ako nenaučiteľná, pretože etické poznanie sa vymyká dôkazu.

Preto *Nikomachova etika* varuje už na začiatku pred falošnými očakávaniami a jasne ohraničuje svoj predmet vzhľadom na možnosti exaktnosti a dôkazu od iných foriem poznania. Hneď na začiatku výslovne zdôrazňuje, že sa v tejto oblasti poznania musíme uspokojiť s „opisom pravdy v hrubších rysoch“. Nakoniec, znalec sa pozná práve podľa toho, že v jednotlivých oblastiach nášho poznania hľadá ten stupeň presnosti, aký pripúšťa sama povaha veci. Bolo by preto iste nesprávne uspokojiť sa u matematika s pravdepodo-

tab.5



dobným zdôvodnením, ale žiadať prísne a nezvratné dôkazy od člena parlamentu, ktorý na základe vlastného názoru uvažuje a rozhoduje v zhromaždení o spoločnom dobre občanov, by bolo rovnako nesprávne.

Ak preto prijmeme Aristotelov návrh, mali by sme podľa predmetu a princípu rozlišovať prinajmenšom dve navzájom jasne odlišné formy dokazovania. Zavádzajúca je už aj veľmi častá predstava, že vedecký argument je nadradený všetkým filozofickým špekuláciám a morálnym reflexiám. *Nikomachova etika* síce vie odlíšiť epistému, vedu, ktorá sa zaoberá poznaním toho, čo je vo veciach nemenné, ale pre Aristotela logistikon, ktoré chce všetko premenlivé uchopiť v jeho zmene a štruktúre pomocou pojmu, ani zd'aleka nie je pôvodným modom rozumu. Na inom mieste Aristoteles zároveň výslovne zdôraznil, že v spornej otázke naučiteľnosti cnosti treba rozlišovať dve rôzne formy cnosti. *Nikomachova etika* stavia preto, aby predišla nedorozumeniam, proti etickým cnostiam, ktoré získavame vďaka vlohám, obyčajom a cvičeniu (étos), dianoetické cnosti, ktoré budujú na názore a úsudku (dianoia).

Etiku preto nemožno chápať ako technickú príručku alebo návod na vzorný a šťastný život. Etika nebuduje ani na absolútnych normách, povznesených nad premeny času a rozmanité chápanie dobra či spravodlivosti. A predsa chce byť pomocou pre tých, ktorí chcú svoje túžby a činy riadiť „podľa rozumu“. Preto sa obracia na chytrosť (Klugheit), ktorú však nemožno chápať v modernom zmysle ako vychytralosť a zradnosť. Chytrosť tu znamená najvlastnejšiu schopnosť toho, kto vzhľadom na opravdivý cieľ vníma to, čo je v tejto súvislosti nutné, a kto to vie so znalosťou vhodných prostriedkov aj správne uskutočniť. Lebo iba takto chytrý človek vie, čo je v danej situácii potrebné a užitočné; a práve tým vedie vo svojom konaní rozumný život.

Preto môže Aristoteles o človeku, ktorý práve týmto vyniká, ktorý sa usiluje nájsť správne správnym spôsobom, povedať: „Vynikajúci usudzuje totiž správne o každej jednotlivosti a v každej jednotlivéj veci nájde, čo je v nej naozaj dobré. Pretože každá vážna činnosť má svoje vlastné dobro a šťastie; a to je snáď najcharakteristickejšia prednosť takto vynikajúceho človeka, že vie v každej veci nájsť to pravé, takže sa pre ňu stáva pravidlom a mierou.“ Táto veľká pocta vynikajúcemu (spoudaios) samozrejme predpokladá, že takéto praktické situácie sa, pokiaľ ide o miesto, čas a požiadavky, opakujú len málokedy – rovnako ako možno len zriedka ľubovoľne zameniť osoby, ktoré v nich vystupujú. Preto nemôžu z hľadiska dobra jestvovať absolútne záväzné pravidlá alebo nepodmienene platné vzory, ktoré by stačilo len rešpektovať alebo napodobňovať. Tu musí skôr jednotlivec sám rozpoznať a rozhodnúť, čo treba robiť. Preto aj *Nikomachova etika* – akoby v predtuche neskoršej myšlienky autonómie – tvrdí: „Vzdelaný a slobodný človek sa bude správať tak, že si sám bude zákonom.“

Táto téza je v mnohých ohľadoch prekvapujúca; ale iste ju nesmieme chápať ako výraz bezuzdného libertinizmu. Rezultuje skôr z hlbšieho pohľadu na vnútornú štruktúru a charakter konania, ktoré vďaka svojej rozumnosti bezprostredne presvedčuje a ktoré práve preto – tak ako v prípade taktu – platí ako vzor, hoci ho nemožno bezprostredne napodobňovať.

Prírodzene, i podľa Aristotela jestvujú aj v oblasti praktického poznania pravidlá a zákony, ktoré treba poznať a zohľadňovať. Nakoniec sú to práve tieto zákonitosti a prin-

cípy, vďaka ktorým možno konanie chápať a v kontexte jeho významu interpretovať. Rozličné činy zároveň mnohoroako navzájom súvisia a konštituuju tak komplex očividných vzťahov, ktorý zvykneme označovať ako „mravný svet“ alebo ako „dejiny“. Ale tieto všeobecné pravidlá a zákony, ktoré spočívajú iba na uznaní a záväznosti, predsa len nie sú jedinou a poslednou mierou, ktorá umožňuje praktickému rozumu v každej jednotlivjej situácii rozpoznať a uskutočniť to, čo je v nej dobré. Poslednou inšinciou zostáva vlastná súdnosť. A práve o tejto súdnosti povedal neskôr Kant, že ju síce možno školiť, ale nie (sa) učiť.

Medzi spomínanými predpokladmi nám pohľad spontánne padne predovšetkým na to zvláštne v každej jednotlivjej praktickej situácii, vďaka čomu ju treba, i keď môže byť v mnohom podobná iným, posudzovať síce rozumne, ale zároveň ako takú, jednotlivjo. Tým sa však ešte neodmieta skutočnosť, že rozumne môže konať iba ten, kto chápe svet mravov a rešpektuje jeho oprávnené požiadavky. Lebo len v poznaní sveta môže rozumný čin uskutočniť mravný zákon, na ktorom spočíva ľudská kultúra i ľudské dejiny. Ale práve tento zákon, rezultujúci bytostne zo vzájomných povinností a vlastného pohľadu, nie je ani prírodným zákonom, ani strnulou normou, ktorú by morálke stačilo iba aplikovať a presadiť. Tou poslednou mravnou a morálnou inšinciou konania preto nemôžu byť ani pravidlá ostrých lakt'ov, známe zo skúsenosti, ale ani zákony štátu.

Poznanie, čo je v danom prípade prospešné a užitočné, ktoré jedine umožňuje zmysluplné a účelné konanie, opiera sa teda síce o doterajšiu skúsenosť a známe zásady, ale vzhľadom na ustavičnú premenu prirodzeného a mravného sveta musí stále rátať s problémami, ktoré si vyžadujú vlastné uvažovanie o tom, čo je prospešné pre zachovanie a zdokonalenie života. Len čisté dodržiavanie inak obvyklých pravidiel a priame porovnávanie s inými osobami a podobnými situáciami môže rozhodovanie aj sťažiť alebo priviesť k omylu. Chytrnosť (Klugheit) vie o tomto nebezpečenstve; preto vie aj o sile a slabosti všetkých zákonov, ktoré umožňujú rozumné spolužitie slobodných ľudí v slove i v čine.

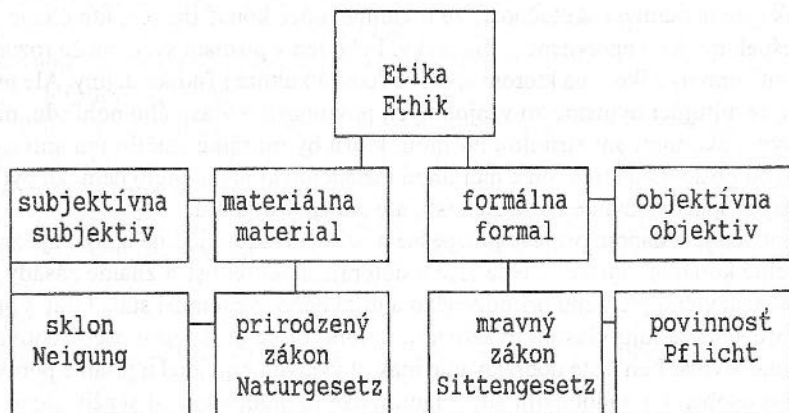
Platón preto na jednej strane zdôrazňoval nevyhnutnosť obvyklých pravidiel etosu a zákonov, ktoré umožňujú ľuďom usporiadané spolužitie. Lebo bez obyčají a záväzností človeku hrozí, že vo svojej hrubosti a barbarstve prekoná aj zvieratá. Na oprávnenosti nomosu sa preto ani v budúcnosti nemá nič meniť. Ale z tohto názoru nevyvodzoval záver, že v týchto pravidlách a zákonoch sú obsiahnuté bezo zvyšku všetky dôvody rozumu.

Proti takémuto chápaniu hovoria predsa nedostatky všetkých obyčajov a platných zákonov, ktoré sa vzťahujú len na častosť prípadov. Potiaľ možno oprávnenne hovoriť o slabosti všetkých obyčajov a mravných zákonov. Platón prirovnal stanovisko zákona alebo platnej normy k nepoučiteľnému starcovi, ktorý sa už nechce naučiť nič nové. Proti takejto strnulosti sa musela chytrnosť (Klugheit) brániť. Zároveň však toto hľadisko nesieme zamieňať s moderným chápaním situačnej etiky, ktorá prenecháva konanie v konečnom dôsledku buď objektívnej náhodnosti, alebo subjektívnej ľubovôli.

Našej bežnej predstave o absolútnej rozumnosti univerzálne platného mravného zákona protirečí aj ďalší argument. Slabosť všeobecného zákona spočíva v tom, že nemôže záväzne rozhodnúť vo všetkých prípadoch mravného sveta, preto k mravnému poznaniu

musela pristúpiť súdnosť, ktorá v konkrétnom prípade rozhodla vzhľadom na miesto, čas a obsah o tom, akú cnosť treba v tej ktorej situácii uplatniť. Úloha súdnosti sa síce odvtedy ani nezabudla, ani nepoprela, ale pohľad na jej funkciu nadobudol v novovekej teórii vedy príliš jednostranné črty. Tak napríklad počiatočná Kantova transcendentálna filozofia zastávala veľmi podozrivú predstavu súdnosti, keď sa jednostranne priklonila k logickému subsumpčnému modelu. Až *Kritika súdnosti* zmiernila túto neostrosť tým, že rozlíšila určujúcu a reflektujúcu súdnosť. Túto diferenciu však Kant už potom nevztiahol späť na praktickú filozofiu.

tab.6



Vzhľadom na význam, ktorý neskôr Kant pripísal schopnosti reflektujúcej súdnosti, vôbec neprekvapuje, že nasledujúca filozofia (Fichte, Schelling alebo Hegel) nadväzovala práve na toto určenie. Našou úlohou tu však nie je v jednotlivostiach opísať prechod od transcendentálneho k špekulatívnemu stanovisku; musíme však poukázať na to, že táto zmena v prístupe zasiahla aj praktické poznanie. Tento proces však zatiaľ nevyvolal náležitú pozornosť. Zmena nazerania postavila aj starú Sokratovu otázku, či cnosť možno učiť, do iného svetla. V každom prípade vývoj myšlienky teleológie, spôsobený neskorou Kantovou filozofiou, viedol u Hegela v etike k návratu k Aristotelovi.

Medzitým nadobudnutá dôvera voči tvorbe typicky morálnych súdov prebudila práve vďaka Kantovi u mnohých nádej, že na tejto racionálnej ceste nájde poznanie cnosti, ak už nie možnosť učenia (sa) a dôkazu, tak aspoň nepriamo, na báze „čistého rozumu“, charakter všeobecnej platnosti. Lebo všetky morálne sudy, ktoré zodpovedali požiadavkám rozumu očisteného od empirie, vyplývali z kategorického imperatívu. Podľa toho bol morálny subjekt zaviazaný, aby sa vo svojich rozhodnutiach nechal viesť len tými maximami, o ktorých bolo možné tvrdiť, že platia rovnako pre všetky rozumné bytosti.

Tak sa racionálnym spôsobom vytváralo morálne vedomie, ktoré si mohlo nárokovať na absolútnu istotu. Ale cena za túto istotu, ktorá navyše konaniu neposkytovala nijakú

konkrétnu orientáciu, bola privysoká. Celá empirická prirodzenosť človeka bola metodicky suspendovaná alebo v záujme čistoty tohto mravného zákona dokonca negovaná. Úloha kritického rozumu spočívala v čisto negatívnom postupe. Mal iba zistiť, ktoré maximy vyhovujú univerzálnym nárokom, pričom všetky ostatné pohnútky konania boli ponechané bokom ako nepodstatné alebo dokonca nemorálne.

Ak už s morálnou interpretáciou sveta predpokladáme aj tento druh praktickej istoty, potom z toho možno odvodiť dva dôsledky, ktoré musia u kritikov morálky vyvolať nevôľu: 1. Morálny súd obsahuje s univerzálnym nárokom zároveň princíp ospravedlnenia, ktorý je vďaka čistým podmienkam rozumu povznesený nad všetky vonkajšie útoky a vnútorné ohrozenia. Z toho by aspoň v tejto oblasti nášho mravného poznania vyplývala možnosť, že určité morálne rozhodnutia by sa dali racionálne vynútiť. Čisté poznanie cnosti by teda za týchto predpokladov bolo možné učiť (sa), lebo by vyplývalo z neobmedzených a nemenných noriem, ktoré by boli imúnne voči akejkolvek sofistickej pochybnosti, bežnej skepse, ako aj oproti iracionalite slepých rozhodnutí. Ale aj to je iba jedna strana morálnej istoty, ktorá za svoju istotu vďaka negatívnemu spôsobu overenia. Lebo kategorický imperatív iba vylučuje maximy, ktoré vyplývajú buď z náhodnej prirodzenosti, alebo z čisto sebeckého úžitku.

Tento nedostatok v určenosti morálnych požiadaviek, ktorým už nakoniec v empirickej realite nič nezodpovedá, upozorňuje nepriamo aj na druhý problém čistej morálnej filozofie. Treba totiž 2. preskúmať, či táto cesta získavania čistých morálnych určení nesuspenduje alebo dokonca neeliminuje podstatne dôležité praktické motívy, ktoré nevyhnutne patria k praktickej filozofii. Lebo aj keď priznáme, že čisté myšlienkové určenia treba ešte aplikovať na empirickú realitu, zostáva nezodpovedaná námietka, že abstraktné požiadavky etiky povinnosti neobsahujú nijaké pravidlo na ich použitie. Nie je isté ani to, či tento morálny spôsob nazerania vôbec môže správne zachytiť mravnú skutočnosť a pochopiť ju v jej rozmanitých požiadavkách.

Takéto námietky oproti čistej morálnej reflexii majú aspoň ten význam, že vracajú empirickému subjektu jeho oprávnené postavenie. Tým zároveň naliehavo ukazujú na núdzu a problémy mravnej chytrosti (Klugheit), ktorej cieľ spočíva práve v tom, aby umožňovala opravdivý ľudský život v premenlivých dejinách a za určujúcich podmienok myslenia. Tento cieľ ľudskej spoločnosti a kultúry zachytil Aristoteles (vo vonkajších podmienkach jeho doby a pod vplyvom predstáv jeho storočia) v myšlienke **eudaimonie** – v myšlienke, ktorú už Kant vo svojej morálnej perspektíve nemohol dostatočne zachytiť, ktorú však Hegel znova nastolil v podmienkach novoveku.

Imrich Sklenka
Wolkrova 13
851 01 Bratislava
SR