

ŽIADOSTIVOSŤ A JEJ ROLA V PRAKTICKOM USUDZOVANÍ A KONANÍ

G. F. SCHUELER: *Desire: Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action* (Žiadostivosť a jej úloha v praktickom usudzovaní a pri vysvetľovaní konania). Cambridge, Mass., A Bradford Book 1995, 223 s.

Fenomén žiadostivosti (túžby, chcenia) nemá v západnej filozofii už od antiky práve najlepšiu povest'. Napríklad Platón v dialógu *Faidros* použil známu metaforu vozataja, ktorý ju má ako jednu z troch stránok ľudskej duše skrotiť, pretože "keď nás túžba nerozumne strháva k užívaniu rozkoší a ovládne nás, nazýva sa žiadostivosťou. Žiadostivosť má však mnoho mien... každá z jej mnohých foriem, ktorá práve vynikne, spôsobuje, že človeka, ktorý ju má, pomenujú podľa nej; nie je to názov ani krásny, ani dôstojný" (Platón: *Dialógy*. Bratislava 1990, 238 A). Aristoteles, u ktorého sa žiadostivosť spája s neviazanosťou, nedisciplinovanosťou, nestriednosťou a nezdržanlivosťou, v *Etike Nikomachovej* priamo požadoval "trestom zdisciplinovať všetko, čo má sklon k hanebným veciam... Čímsi takým sa ukazuje ľudská žiadostivosť... Túžba po príjemnosti je totiž nenásytná a na nerozumného človeka zo všetkých strán dolieha; ukojenie žiadostivosti stupňuje prirodzenú náklonnosť, a keď sú žiadosti veľké s silné, vytlačia aj schopnosť jasne usudzovať..." Preto "sa má aj žiadostivosť riadiť podľa rozumu" (Aristoteles: *Etika Nikomachova*. Bratislava 1979, 1119 b). Kant síce v *Kritike praktického rozumu* uznával, že človek sa nikdy "nemôže celkom zbaviť žiadostivosti a náklonnosti, ktoré, majú fyzické príčiny, samy od seba nesúhlasia s morálnym zákonom, vyvierajúcim z iných prameňov" (I. Kant: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990, s. 103), podľa neho však "ozajstnou vyššou žiadostivosťou je rozum, a to keď určuje vôľu sám pre seba (keď neslúži náklonnostiam)..." (tamže, s. 45). Tento klasický obraz o ľudskej povahe však obracal hore nohami už Hume, podľa ktorého "rozum je a mal by byť len otrokom vášní a nemôže si nikdy ani nárokovať na nič iné, než im slúžiť a poslúchať ich (D. Hume: *Treatise of Human Nature*. Oxford, Clarendon Press 1989, s. 415).

Akú rolu (a či vôbec nejakú) má teda žiadostivosť v ľudskom konaní, resp. v jeho motivácii, pri zdôvodňovaní a vysvetľovaní? To je hlavná otázka, na ktorú sa snaží po novom odpovedať jeden z obrovskej plejády súčasných anglo-amerických autorov v oblasti filozofie mysle a konania G. F. Schueler (profesor na University of New Mexico v Albuquerque, USA) vo svojej v poradí druhej monografii, nadväzujúcej tak na svoju prvú prácu *The Idea of a Reason for Acting* (Lewiston, Edwin Mellen 1989).

V súčasnej analytickej filozofii sa pracuje prevažne s nasledujúcim modelom (ktorý je zároveň aj modelom zdôvodňovania a vysvetlenia - podľa D. Davidsona tiež "racionalizácie" -) konania:

1. žiadostivosť ako zdroj ("pružina") a
2. presvedčenia ako vedomie o možnostiach realizovať to, čo sa nám žiada,

dávajú vo svojom vzájomnom pôsobení

3. konanie ako výsledok interakcie 1. a 2.

Podľa tohto modelu teda v samotnom konaní, *a fortiori* v jeho zdôvodňovaní a vysvetľovaní žiadostivosť nevyhnutne figuruje, a to ako emotívny a motivačný element. To by znamenalo, že ľudské konanie nie je možné bez žiadostivosti, ktorá je jeho nevyhnutnou (a niekedy - i keď nie vždy - dostatočnou) podmienkou, a že každé konanie, resp. už aj každé praktické usudzovanie je len hľadaním ciest a prostriedkov, ako uspokojiť žiadostivosť, ktorá stojí na počiatku konania a vládne mu (takto sa vlastne ukazuje, ako analytickej filozofii konania a teórii praktického usudzovania vládne humový motív, korigovaný starou platónskou intenciou). A práve tento tradičný model autor monografie skúma a spochybňuje, resp. snaží sa ho korigovať a spresniť. Robí tak predovšetkým na základe rozlíšenia medzi "pravou" žiadostivosťou, predovšetkým zmyslovou, a *intencionálne generovanou žiadostivosťou*, ktorá s pravou žiadostivosťou nemá nič spoločné, resp. len to, že aj ona môže viesť ku konaniu. Prvý druh žiadostivosti je spätý s biologickými potrebami (napr. potrava) a pudmi; druhým sú žiadostivosti, ktoré sa neviažu na biologické potreby a pudy (s. 10-11). K prvému druhu však možno zaradiť aj to, čo by sme mohli označiť ako "chtivosť" alebo "dychtivosť" po niečom, to, čo sa nám "žiada" bezprostredne robiť, a pod. V druhom prípade by žiadostivosť bola nielen predpokladom, ale aj výsledkom uvažovania (deliberácie), teda jeden druh žiadostivosti vedie k deliberácii a druhý je jej výsledkom. Schueler sa tu opiera o rozlíšenie žiadostivostí na "nemotivované" a motivované, ktoré formuloval T. Nagel vo svojej monografii *The Possibility of Altruism* (Oxford, Oxford UP 1970, s. 29-30). Motivované žiadostivosti sú teda tie, ktoré: 1. sú výsledkom rozhodovania alebo deliberácie a 2. majú racionálne alebo motivačné vysvetlenie (zdôvodnenie) (s. 23).

Jedným z príkladov, ktoré Schueler uvádza na objasnenie tohto dvojakého významu slova "žiadostivosť", je tento: žiada sa mi dnes večer zostať doma a čítať, no v škole môjho syna je schôdzka rodičovského združenia. Čo mám urobiť? Napokon sa rozhodnem ísť na rodičovské združenie, pretože cítim zodpovednosť za syna. Vykonal som teda niečo, na čo som nemal vôbec chuť, čo sa mi vôbec nežiadalo, a naopak to, čo sa mi žiadalo v zmysle "pravej" žiadostivosti, som potlačil, resp. nekonal som podľa toho. Napriek tomu môžeme povedať, že ak som šiel na rodičovské združenie, tak som tam šiel vedome a úmyselne, že ma viedla rodičovská zodpovednosť voči synovi, konal som teda intencionálne. Podľa autora i mnohých ďalších analytických filozofov (napr. v práci R. Audiho *The Concept of Wanting*. In: *Philosophical Studies*, 24, 1973, s. 1-21) o tom, čo konám intencionálne, môžeme povedať, že to chcem, resp. že som to chcel vykonať - a to je druhý zmysel termínu "žiadostivosť" (s. 29-31). Žiadostivosť v prvom zmysle možno nazvať aj "chcením" (s. 34), ktoré má obvykle explicitné slovné vyjadrenie vo vete "Chcem x" alebo "Chce sa mi čítať", preto ide o Searlov "propozičný postoj" (*propositional attitude*). Žiadostivosť v druhom zmysle nemá takéto slovné vyjadrenie chcenia, napriek tomu ho však možno považovať za istý druh žiadostivosti a chcenia a označiť ho - ako navrhol D. Davidson - za "kladný postoj" či "náklonnosť" (*pro-attitude*) (s. 35).

Na tomto rozlíšení stavia Schueler celú svoju argumentáciu, ktorou namieta proti úzkemu poňatiu žiadostivosti, ako aj proti úzkemu spojeniu medzi žiadostivosťou a konaním, vďaka čomu vzniká falošná predstava, ako keby sme konali iba na základe "právyh" žiadostivosti. Uvedeným príkladom dokazuje, že v našom praktickom usudzovaní svoje žiadostivosti môžeme aj reflektovať a porovnávať ich s ďalšími požiadavkami na konanie (mravnými, právnymi atď.) a napokon sa rozhodnúť aj tak, že nebudeme konať na základe toho, čo sa nám žiada, ale práve na základe niektorej z týchto ďalších reflektovaných požiadaviek (s. 1).

Autor nesúhlasí ani so stotožňovaním intencionálneho konania s plánovitým či cieľavedomým, resp. účelovým konaním. Podľa neho k intencionálnemu konaniu nám stačia kladné postoje a ako príklad uvádza pozdravenie suseda, ktoré je intencionálne, ale nie účelové (s. 35). Podľa neho nemusí byť intencionálne ani konanie zamýšľané (intendované), stačí že je chcené v tomto širokom zmysle.

Nepochybne existuje aj konanie na základe čohosi iného, než sú naše žiadostivosti, a existujú aj túžby, ktoré po zvážení nie sú pre nás podnetom na konanie. Schueler má pravdu, že konáme aj takto, že toto je vlastne racionalizácia nášho praktického usudzovania a konania, a teda dôkaz toho, že ten, kto takto koná, je racionálnym agansom. Rozpaky a pochybnosti však vyvoláva - a sám autor ich vyjadruje hneď v úvode (s. 5) - otázka, či je jeho rozlíšenie validné, či teda z toho, že niečo konám intencionálne, vyplýva, že to aj chcem konať (s. 35), a či to možno tiež nazvať "žiadostivosťou", hoci len v druhom, širšom zmysle. Podľa môjho názoru, ak sa pýtame, či to, čo konáme úmyselne, aj chceme konať (aspoň v konečnom dôsledku) - napr. ak som súhlasil, že prednesím prednášku alebo napíšem štúdiu, hoci radšej by som si len tak voľne čítal a písal pre seba -, odpoveď by zrejme mala byť kladná - naša intencia je zároveň istou formou chcenia, presnejšie dobrovoľnosti (hoci môže ísť skôr o plnenie povinnosti, záväzku). Nie je však práve najšťastnejšie (najpresnejšie) nazývať to žiadostivosťou (túžbou), pretože tu chýba explicitné vyjadrenie propozičného postoja. V Schuelerovom prípade, pokiaľ by nešlo o (seba)klam(anie), by otec nikdy nepovedal "Chcem ísť na rodičovské združenie" sám od seba, ale svoj kladný postoj či náklonnosť k danému konaniu by vyjadril propozíciou "Idem na rodičovské združenie, pretože viem, že moja povinnosť či zodpovednosť mi velí tam ísť". To, že mi takéto konanie nie je cudzie a že som schopný zvážiť popri tom aj to, čo sa mi žiada, i ďalšie požiadavky, je zrejme dôkazom mojej racionality a sociality ako agensa, nie akejsi racionalizovanej či socializovanej žiadostivosti. Žiadostivosť a kladný postoj (náklonnosť) ku konaniu sú dve odlišné veci, resp. žiadostivosť je len jeden druh kladného postoja, pod ktorý treba zahrnúť ďalej "želanía, pohnútky, vnuknutia a veľké množstvo morálnych názorov, estetických princípov, ekonomických predsudkov, sociálnych konvencií a tiež verejných i súkromných cieľov a hodnôt..." (D. Davidson: *Činy, dôvody a príčiny*. In: FILOZOFIA 49, 1994, č. 8, s. 512), keďže ich všetky môžeme interpretovať ako "dispozície konať za istých podmienok istým špecifickým spôsobom" (D. Davidson: *Problems in the Explanation of Action*. In: P. Pettit, R. Sylvan, and J. Norman, eds.: *Metaphysics and Morality*, Oxford, Blackwell 1987, s. 41). Teda nie kladné postoje sú druhom žiadostivosti (túžby, chce-

nia), ale žiadostivosť je druhom kladných postojov ako širšieho pojmu. Aspoň v tomto sa mi zdá Davidsonova koncepcia presnejšia než Schuelerova.

S čím možno súhlasiť, to je Schuelerov skepticizmus voči "emotivizmu" v teórii konania, ktorý má korene aj v Humovi: aby sme konali, musí sa nám niečo žiadať, a teda dôvod a zdôvodnenie konania bez žiadostivosti neexistuje. To je v podstate stotožňovanie dôvodov konania so žiadostivosťou tak, ako je obsiahnuté aj v tradičnej schéme praktického sylogizmu alebo vysvetlenia konania, proti ktorému autor namieta (napr. podľa D. Stampeho (*The Authority of Desire*. In: *Philosophical Review* 96, 1987, p. 381) sú žiadostivosti jadrom praktického usudzovania, ktoré celé osciluje okolo nich). Podľa Schuelera pravá žiadostivosť nie je ani dostatočným, ani dobrým (dostatočne dobrým) dôvodom na konanie: to, že niekto niečo iba "chce", a vykonal to iba preto, že sa mu to jednoducho "chcelo", nie je racionálne. Podľa neho teda iba žiadostivosť vo význame kladných postojov zdôvodňuje a vysvetľuje ľudské konanie.

Schuelerov návrh na spresnenie tradičného analyticko-filozofického modelu konania a praktického usudzovania teda nespočíva v tom, že sa ho chce zbaviť alebo z neho vypustiť zložku žiadostivosti, ale v tom, že ak sa má tento model zachovať, musíme dať termínu žiadostivosť druhý, širší význam. Podľa neho tento model musí používať termín žiadostivosť v takom širokom význame, ktorý zahŕňa každý mentálny stav agensa, ktorý ho skutočne pobáda, motivuje ku konaniu - je to teda vlastne kladný postoj (s. 50), pretože človek nemôže konať proti tomu, k čomu má kladný postoj (náklonnosť), hoci môže konať proti svojej žiadostivosti (s. 55). A takýmito postojmi môžu byť aj tie najabstraktnejšie úvahy o dobre alebo spravodlivosti (s. 56), preto dobro možno konať aj z týchto dôvodov, teda na základe abstraktnej úvahy, a nie len na základe bezprostrednej žiadostivosti.

Takýto návrh pri aplikácii na praktické usudzovanie vlastne znamená jeho posun od humovského ku kantovskému modelu, pretože podľa prvého z nich (ktorý zastáva napr. A. Goldman) praktické usudzovanie spočíva v zvažovaní našich žiadostivostí a potom vo vyjasňovaní toho, ako uspokojiť najsilnejšiu z nich. Schueler ukazuje, že v praktickom usudzovaní nepracujeme len so žiadostivosťou, ale aj s inými dôvodmi konania, ako napr. v klasickom prípade, keď sa nám chce robiť *X*, ale zodpovednosť nám káže robiť *Y* (s. 31-33). Ďalej, praktické usudzovanie nemusí mať vždy formu praktického sylogizmu, tá je len jeho paradigmatickým prípadom (s. 98). Podľa Schuelera v skutočnom praktickom usudzovaní ľudia nepostupujú tak, ako to opisuje praktický sylogizmus, ale jednoducho hľadajú dôvod na svoje konanie (s. 102). Týmto dôvodom môže byť čokoľvek, s čím sa agens stotožní, čo prijme za svoje, ale vôbec to nemusia byť len jeho *vlastné* túžby, ciele či plány (s. 102). Záverom praktickej argumentácie je totiž vždy súd o tom, čo by agens mal robiť alebo čo je najlepším dôvodom na konanie (s. 103). A takýto záver nemusí byť podporený iba vlastnými, subjektívnymi túžbami, cieľmi či motívmi agensa, lebo potom by napr. potreby druhých, pravda, spravodlivosť atď., slovom čosi "objektívne" či vonkajšie nemohlo byť dôvodom konania (s. 103). Praktické usudzovanie je usudzovanie ako každé iné, t. j. je to myšlienkový (mentálny) proces, v ktorom sa od jedných tvrdení a presvedčení postupuje k druhým, a rozdiel je len v tom, že chceme dospieť k záveru o tom, čo robiť, ako konať (s. 104). A ak tento

myšlienkový proces vedie niekoho ku konaniu (napr. k realizácii sformovaného úmyslu), potom tieto tvrdenia a presvedčenia majú motivačný účinok, motivujú ku konaniu (s. 103). Praktické usudzovanie potom odhaľuje dôvody alebo chcenie agensa, nemusí ich však na rozdiel od praktického sylogizmu explicitne obsahovať (s. 105-106).

Schuelerova koncepcia praktického usudzovania, zdôvodňovania a vysvetľovania konania sa u jeho analyticko-filozofických kolegov stretla s odozvou a diskusia pokračuje ďalej. Otázky, ktoré nastoľuje, najmä otázka, ako je to so žiadostivosťou v našom konaní, by sa mohli (konečne) stať aj predmetom širšej diskusie v našej filozofii.

Emil Višňovský

PhDr. Emil Višňovský, CSc.
Kabinet výskumu sociálnej
a biologickej komunikácie SAV
Dúbravská cesta 9
813 64 Bratislava
SR

MONOGRAFIA PAR EXCELLENCE

MARTIN ŽILÍNEK: *Éthos a utváranie mravnej identity osobnosti*. Bratislava, IRIS 1998, 232 s.

Iba nedávno sa mi dostala do rúk monografia Martina Žilínka *Éthos a utváranie mravnej identity osobnosti*, ktorá ma výsostne zaujala svojím obsahom a spôsobom spracovania problematiky pedagogicko-filozofickej - takže autora možno otvorene nazvať filozofujúcim pedagógom či pedagogickým filozofom. Obe určenia sú vyjadrením šírky jeho vedomostí, tak filozofických, ako aj pedagogických, i kvality ich spracovania.

Osobne sa priznávam, že takú náročnú problematiku zvládnuť na vysokej kvalitatívnej úrovni nie je práca najľahšia - snáď mi to pripomína práce Vladimíra Grulicha, ktorý sa venoval spracovávaniu materiálov filozoficko-pedagogických.

Už samotný názov práce *Éthos a mravná identita osobnosti* je vyjadrením hlbokého zamerania na filozofickú problematiku identity osobnosti a jej éthosu.

Práca je logicky a neformálne členená do siedmich kapitol, pričom každá - bez výnimky - je vyjadrením hlbokého prehľadu autora o takom obrovskom množstve preštudovanej literatúry, ako i jej vedeckého adekvátneho spracovania. Autor sa od sociokultúrnych východísk mravnej kultivácie človeka, humanisticko-axiologickej dimenzie mravnosti, základov teórie utvárania mravnej identity osobnosti, metód stratégie a praktiky utvárania mravnej identity osobnosti, súčasti utvárania mravnej identity osobnosti, obsahových súčastí utvárania mravnej identity osobnosti (čo je výsostne filozoficky zameraná časť monografie) dostáva k ich praktickej pedagogickej realizácii - k prosociálnosti utvárania mravnej identity osobnosti a ďalej až k morálke učiteľského