

AUTONÓMIA VÔLE AKO ZÁKLAD MORÁLNEHO KONANIA

ZUZANA PALOVIČOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

PALOVIČOVÁ, Z.: The Autonomy of Will as the Ground of Moral Action
FILOZOFIA 62, 2007, No 2, p. 164

Most ethicists consider to be the autonomy the fundamental condition of moral action. In the context of various ethical theories the concept of autonomy achieves various meanings. The aim of the paper is to show, how the idea of autonomy established itself in moral philosophy. It pays attention also to different conceptions of autonomy: beginning with its understanding as the highest principle in I. Kant and J. Rawls up to the conceptions, in which the autonomy is the basic condition of authenticity (the discussions of virtues and ideals by Ch. Tylor and B. Williams). Attention is paid also to the objections against underlining the importance of autonomy.

Key words: Autonomy of will – Heteronomy – Authenticity – Life-project – Tradition

Úvod. Jednou zo zásadných ťažkostí morálnej filozofie pred Kantom bola otázka: Ak pripustíme slobodu voľby, čo potom núti človeka dodržiavať morálne princípy? Dejiny filozofie sú plné pokusov zodpovedať túto otázku. Predkantovské pokusy vypracovať etiku ako náuku o správnom konaní postulujú nejaké najvyššie dobro, či už je to blaženosť, dokonalosť, túžba po šťastí, alebo láska k bohu. Snažia sa nájsť spôsob, ako možno toto dobro dosiahnuť. Od Kanta sa v morálnej teórii operuje pojmom autonómie vôle.

Pojem autonómie označuje všeobecne nezávislosť, samobytnosť, samosprávu. Pochádza z gréckeho slova *autonomia* (*autos* – sám, *nomos* – zákony). V antickej filozofii sa používal v politickom kontexte. Označoval štáty, ktoré získali samosprávu, t. j. mali možnosť schvaľovať vlastné zákony a riadiť vnútorné záležitosti nezávisle od cudzej nadvlády. V modernej filozofii sa formuje pojem osobnej autonómie. Túto ideu predznamenal úvahy o tom, ako zdôvodniť zákony tak, aby ich ľudia všeobecne akceptovali.¹

J. J. Rousseau v *Spoločenskej zmluve* (1762) hovorí, že nie sme viazaní riadiť sa zákonmi, na ustanovení ktorých neparticipujeme. Poslušnosť zákonom nastoleným iným spôsobom možno dosiahnuť iba systémom odmienu a trestu, pri ktorých nezostáva žiadne miesto pre ľudskú dôstojnosť. Avšak „poslušnosť zákonu, ktorý človek ukladá sám sebe, je slobodou“ ([10], 219). Rousseau na rozdiel od iných filozofov, ktorí videli v zákone iba reštrikciu slobody, síce nevyhnutnú, ale predsa len reštrikciu, chápe platný zákon ako vyjadrenie slobody.

Podobnú ideu, akú rozvinul Rousseau na pôde sociálnej filozofie, uplatnil Kant v etike. Myšlienke autonómie dal špecifický zmysel a jeho koncepciu možno považovať za predchodkyňu mnohých súčasných teórií. Väčšina etikov považuje autonómiu za

¹ Podrobnú dejinnofilozofickú analýzu pojmu autonómie podáva J. B. Schneewind v práci [7].

základnú podmienku morálneho konania. Tento pojem má odlišný význam v kontexte rôznych etických teórií. Figuruje tiež v debatách o bioetike, politike, vzdelaní, otázke práv, ako aj v politickej filozofii.

Zámerom štúdie je sledovať, v akej podobe sa idea autonómie etablovala na pôde morálnej filozofie. Budeme si všímať rozdiely v chápaní autonómie: od vnímania autonómie ako najvyššieho princípu morálky u I. Kanta a J. Rawlsa až po koncepcie, pre ktoré je autonómia základnou podmienkou autenticity (máme na mysli diskusie o cnostiach a ideáloch Ch. Taylora a B. Williamsa). Budeme tiež sledovať námietky vznášané proti teóriám zdôrazňujúcim dôležitosť autonómie.

I. Kant. Autonómia vôle ako najvyšší princíp morálky. Kant predstavuje zlomový okamžik v etike. Po ňom už nebolo možné prehliadať aktívnu úlohu človeka, ktorý koná morálne. Kant sa rozchádza s celou tradíciou etiky, ktorá hľadala zdroj morálnej záväznosti v ľudskej prirodzenosti,² v tradícii, v božskej či svetskej autorite. Kľúčovou otázkou pre Kanta už nie je to, či je čin rozumný, aby dokázal zaručiť dobrý život, ale či je morálne správny. Preto nastoľuje požiadavku podriadenia subjektívnej maximy konania testu univerzalizácie.

V tomto obmedzení otázky sa už rysuje oddelenie morálky od etiky. Morálne otázky sa týkajú noriem, ktoré platia v medziľudských vzťahoch, ide teda o princípy, ktoré sú zdôvodnené všeobecne a určujú to, čo je správne. Kritériom morálnej platnosti noriem správania je to, že s nimi môže súhlasiť každá racionálna bytosť. A naopak, otázka *Čo je dobrý, naplnený život?* je z tohto rámca univerzálnej platnosti vylúčená. Etické otázky, napríklad otázka hodnôt a životných cieľov, vyžadujú odpovede, ktoré subjektu umožňujú žiť jeho vlastný život spôsobom, s ktorým môže súhlasiť.

Potreba formulácie kategorického imperatívu ako normy správneho konania vyplynula z procedúry podriadenia subjektívnej maximy testu univerzalizácie. Vzniká otázka, s ktorou je konfrontovaná každá etika: Prečo, resp. za akým účelom konáme morálne, t. j. aké motivácie stoja v pozadí morálneho konania? Kant na túto otázku odpovedá pomocou pojmu autonómie vôle. Chápe pod ňou „povahu vôle, vďaka ktorej je vôľa sama sebe zákonom (nezávisle od povahy predmetu chcenia). Princípom autonómie je teda ne- voliť ináč než tak, aby maximy voľby boli zahrnuté zároveň v tomto chcení ako obecný zákon“ ([3], 92). Túto tézu môžeme interpretovať nasledovne: Vôľa je autonómna po prvé, vtedy, keď je nezainterosovaná, t. j. oslobodená od vlastných túžob, záujmov, inklinácií či nátlaku vonkajších okolností; po druhé, keď dokáže stanoviť morálny zákon, ktorý môžu prijať všetky racionálne bytosti, a je schopná konať v súlade s ním. Znamená to, že ho ukladá sama sebe prostredníctvom vlastného rozumu. Z toho potom vyplýva, že len prostredníctvom takto chápanej autonómie ako nezainterosovanej vôle je možný kategorický imperatív, ktorý riadi naše činy.

Kantov morálny imperatív je rozumový princíp, ktorý nemožno odvodiť z túžob,

² Neznamená to, že ľudská prirodzenosť a okolnosti nášho života nie sú dôležité, ale touto cestou nemožno podľa Kanta získať žiadny všeobecne záväzný princíp morálneho konania. Ako píše D. Smreková v štúdiu *Zmysel rehabilitácie pojmu šťastia*, Kant „nepopieral sice dôležitosť ľudskej túžby po šťastí, ale považoval za neprípustné fundovať morálku na takom obsahovo subjektívnom a afektívne zaťaženom pojme, akým je samotné šťastie“ ([11], 248).

záujmov či inklinácií jednotlivcov. Rozum je tou dimenziou ľudskej osobnosti, ktorá presahuje inštinktívnu štruktúru jednotlivca,³ preto morálka, ktorá má platiť nepodmiene a univerzálne, musí byť založená na racionálnej stránke ľudskej prirodzenosti. Len rozumná bytosť je schopná konať podľa predstavy zákonov, t. j. princípov, ktoré si sama ukladá. Preto autonómia, čiže vôľa určovaná rozumom, a nie heteronómia je najvyšším princípom morálky.

Morálna autonómia sa nedá redukovať, ako píše M. Muránsky, len na psychickú dobrovoľnosť, na fenomén vnútorného chcenia. „Pokiaľ človek nepreberie zodpovednosť za svoje presvedčenia, slová a činy, môže hovoriť čokoľvek, prihlásiť sa k čomukoľvek... iba zodpovedný človek môže prijať na seba záväzky a konať tak s rešpektom pred každým iným človekom“ ([6], 567).

Zhrňme: Idea, že morálka je autonómna, sa opiera o schopnosť každého racionálneho bytia zistiť správnosť či nesprávnosť vlastných princípov a určovať svoje konanie rozumom. Predpokladá, že každý človek bude považovať svoju maximu konania za normu vytvárajúcu zákon, ktorý bude určovať aj činy všetkých ostatných a ktorému sa sám bude podriaďovať. Iba v spoločenstve, v ktorom každý koná autonómne, pričom nezasahuje do autonómie ostatných, možno s človekom zaobchádzať ako s účelom, a nie ako s prostriedkom. Morálka zahŕňa v sebe autonómiu vôle, t. j. akceptovanie morálneho zákona, ktorý ukladám sám sebe na základe samotného rozumu. Inými slovami, autonómia nie je časťou kategorického imperatívu, skôr jeho podmienkou.

Z línie Kantových úvah vyplýva, že morálke nemožno uniknúť, morálny zákon zaväzuje každého z nás. Neznamená to, že ľudia robia to, čo by mali robiť, skôr to znamená, že ľudia nemôžu uniknúť pred vedomím toho, ako by mali konať. Že je to tak, to potvrdzuje spôsob, ako v človeku funguje podivuhodná schopnosť, ktorú nazývame svedomím. Ani ten najhorší človek sa nevyhne priznaniu, že mohol konať inak. Touto vetou priznáva, že vie o svojej zodpovednosti za to, čo urobil. Zároveň toto priznanie je konaním, s ktorým by mohla súhlasiť každá rozumná bytosť. Lútosť nad dávno vykonaným činom, bez ohľadu na čas, ktorý medzitým uplynul, svedčí tiež o nadčasovom charaktere mravnej osobnosti.

Idea autonómie u J. Rawlsa. Kantov nasledovník J. Rawls v *Teórii spravodlivosti* (1971) tvrdí, že princípy spravodlivosti sú princípmi, ktoré racionálne a slobodné bytosť môžu prijať v idealizovanej situácii voľby. Predpokladá, že ak v dôsledku závoja nevedomosti ľudia vylúčia svoje individuálne ciele, formy lojálnosti a koncepcie dobrého života, t. j. nebudú mať žiadne informácie o svojom nadaní, vrodenných dispozíciách, o svojej sociálnej pozícii či životných plánoch, tak v tomto „pôvodnom stave“ budú nezainteresovaní a motivovaní získať určité primárne spoločenské formy dobra, t. j. vecí, o ktorých sa predpokladá, že by ich chcel mať každý rozumný človek. Radí k nim občianske slobody, životné šance, právomoci, príjmy, majetok a sebaúctu ([8], 65).

Pozícia, z ktorej J. Rawls odvodzuje princípy spravodlivosti, je analogická uhlu pohľadu Kantovho racionálneho subjektu s autonómiou vôle. Rawlsov pojem osoby,

³ Napriek Kantovej preferencii rozumu je prirodzená stránka osobnosti – ako na to upozorňuje V. Hála – nevyhnutnou podmienkou rozvoja dôstojnosti človeka. Kant vyžaduje rozvoj všetkých prirodzených vláh k dokonalosti ([2], 35).

ktorý je pre koncepciu pôvodnej situácie určujúci, sa vyznačuje dvoma základnými morálnymi kvalitami: schopnosťou mať racionálne životné plány (aj keď človek nepozná ich details, ciele ani vlastné záujmy) a zmyslom pre spravodlivosť ([8], 95). Tieto dve kvality vstupujú do pôvodnej situácie, pretože ľudia majú racionálny záujem utvárať a sledovať svoje životné plány rovnako, ako by mali záujem robiť tak v nejakej spravodlivej štruktúre spoločnosti. Predstava pôvodnej situácie sa opiera o racionalitu zmluvných strán. Predpokladá, že zúčastnení sledujú vlastné záujmy a obmedzenia, ktorým podliehajú v dôsledku závoja nevedomosti, majú rozumovú povahu. Znamená to, že v dobre usporiadanej spoločnosti sa každý bude riadiť prijatými obmedzeniami, zodpovedajúcimi slobode a rovnosti morálnych osôb ako občanov.

Vo svojej neskoršej práci *Politický liberalizmus* (1993) autor bližšie objasňuje, že v jeho koncepcii spravodlivosti mu ide o zdôraznenie spoločnosti ako férového systému kooperácie medzi slobodnými a seberovnými ľuďmi. Preto sa pojem osoby, ktorým operuje pri predstave pôvodnej situácie, týka „verejnej identity“ osôb, t. j. záležitostí základného práva, a nie ich „neinštitucionálnej alebo mravnej identity“, t. j. ich špecifických konštitutívnych väzieb a etických hodnôt ([9], 25 – 26). Hlavným motívom je tu zohľadňovanie faktu sociálnej plurality a pokus oprieť princípy spravodlivosti o idey, ktoré môžu byť obecné zdieľané a ktoré nemajú žiadne etické konotácie.

Rozlíšením úrovne eticko-komunitnej konštitúcie osoby a úrovne rovnoprávných nárokov a slobôd jednotlivých osôb zavádza J. Rawls – ako zdôrazňuje R. Forst – dôležité metodologické rozlíšenie ([1], 49). Obidvom úrovniam zodpovedajú rozdielne otázky a normatívne kontexty: V prvom prípade ide o konštitúciu osoby v jej etickej identite vo vnútri komunity a v rámci normatívnych väzieb, ktoré determinujú sebaurčenie; v druhom ide o právnu štruktúru spoločnosti, ktorá zahŕňa viacero etických komunit. Z teoretického hľadiska sa tieto úrovne reflektujú ako rozdiel medzi „dobrom“ a tým, „čo je spravodlivé“, čiže ako rozdiel medzi etickými, morálnymi a právnymi kontextami. V etických kontextoch ide o otázku dobrého života (otázku hodnôt, životných projektov), v morálnych a právnych o otázku správneho konania podľa obecných platných noriem.

Hoci sa J. Rawls snaží vyhnúť metafyzickej koncepcii človeka spojenej s Kantovou morálkou, v oboch teóriách racionálny subjekt prijíma či poznáva morálne obmedzenie nestranne, t. j. nezávisle od konkrétnych cieľov, po ktorých túži, a koná ako autonómna bytosť na základe princípov, ktoré si sám stanovil. Rozdiel medzi Kantom a Rawlsom vidíme v tom, že kým u Kanta by všetky racionálne subjekty na základe autonómie vôle mali uznať morálny zákon ako racionálne záväzný, aj keď môžu v jeho plnení zlyhať, Rawls netvrdí, že racionálny subjekt je viazaný princípmi, ktoré by mohol prijať v pôvodnej situácii.

Morálne koncepcie založené na morálnej autonómii bývajú kritizované z rôznych hľadísk. Jadrom mnohých kritik je kantovská predstava osoby ako subjektu slobodnej voľby konania, teda subjektu bez kontextu, izolovaného od hodnôt. Medzi týchto kritikov možno zaradiť A. MacIntyra či Ch. Taylora. Iní kritici vytykajú Kantovi, že rozdelil ľudskú prirodzenosť na dve časti, racionálnu a emocionálnu, čo z morálneho hľadiska znamená, že ten, kto koná morálne, nie je celým človekom. Jednou z tohto typu kritik je aj Williamsova kritika, ktorá sa týka spôsobu, akým morálna teória konštituovaná okolo

pojmu autonómie zakladá povinnosti v oblasti kognitívnej schopnosti človeka, a nie v oblasti jeho emócií a túžob.

A. MacIntyre: Autonómia verzus tradícia. A. MacIntyre vo svojej kritike deontologických morálnych teórií uvádza dva argumenty, ktoré podľa neho spochybňujú možnosť nestranného stanoviska v morálnom živote. Podľa prvého argumentu, ktorý sformuloval v práci *After Virtue* (1981), nemôže existovať obecný pojem praktického rozumu; existujú iba morálne pojmy imanentné tradícii; rovnako indivíduá môžu patriť iba do určitej, a nie do transcendentálnej tradície.⁴ Podľa druhého argumentu, ktorý sformuloval v práci *Whose Justice? Which Rationality? (Čia spravodlivosť? Ktorá racionalita?)*, 1988), napriek tomu, že existujú iba morálne pojmy imanentné tradícii, možno racionálne porovnávať a hodnotiť nezlučiteľné a konkurenčné morálne tradície. Obidva argumenty vyjadril v zhutnenej podobe vo svojej habilitačnej prednáške *Privatizácia dobra* z r. 1990.⁵

Svoju argumentáciu rozvíja takto: Morálne pravidlá možno identifikovať a charakterizovať len ako súčasť konkrétnej koncepcie ľudského dobra a spôsobov jeho dosiahnutia. Morálne otázky analyzované oddelene, v izolácii od širších kontextov, sa vždy budú javiť ako racionálne nezodpovedateľné. Je presvedčený, že ak morálku definujeme nezávisle od ľudského dobra, stratíme tým z dohľadu vzťahy medzi rozličnými morálnymi pravidlami, a jedným z dôsledkov je to, že morálne otázky sa začnú prezentovať ako množstvo oddeliteľných, izolovateľných, a preto neriešiteľných problémov. Ilustruje to na príklade chápania klamstva v modernej spoločnosti. Všetci sa zhodujeme na maxime, že človek nemá klamať. Nezhodujeme sa už ale v tom, čo tvorí výnimku z tohto pravidla. Nemám klamať, ak pravda bude nezdvorilá, ak bude bezprostredne ohrozený nevinný ľudský život? Alebo smiem klamať, ak lož prispeje k záchrane nevinného života, ak pomôžem priateľovi z ťažkostí? Je ospravedlnením klamstva to, že nechcem stratiť tvár? Rovnako sa nezhodneme v otázke morálnych reakcií na odhalenú lož. Máme cítiť vinu, hanbu, ľútosť? A ak áno, do akej miery?

MacIntyre ukazuje, že na tieto otázky dávame nezlučiteľné odpovede. Jeden a ten istý druh lži sa v rámci tej istej skupiny ľudí chápe raz ako vážny prečin, inokedy ako menší priestupok a niekedy sa ignoruje. Navyše, nielen že sa nezhodujú ľudia navzájom, ale ani jednotlivci nedávajú na každú z týchto otázok jasnú a konzistentnú množinu odpovedí. Dôvod vidí MacIntyre v tom, že človek sa pohybuje medzi súperiacimi presvedčeniami a za tých istých okolností a v tých istých kontextoch sa prikláňa raz k jednému, raz k druhému stanovisku.

Túto situáciu považuje A. MacIntyre za dôsledok existencie súperiacich a protichodných morálnych a náboženských tradícií (katolíckej, protestantskej, židovskej, sekulárnej), v rámci ktorých vymedzenie pravidiel týkajúcich sa pravdivravnosti a klamstva vždy vychádza z ich vzťahu ku konkrétne vymedzenej koncepcii dobrého

⁴ MacIntyre síce nespochybňuje, že môžu existovať univerzalistické morálne koncepcie – jedným z príkladov je tomistické prirodzené právo –, avšak takéto koncepty si robia nárok na obecnú platnosť iba z pohľadu určitej tradície.

⁵ Inauguračná prednáška A. MacIntyry bola publikovaná aj v slovenskom preklade M. Sitára a J. Šústa v časopise *Filozofia*, 2006, č. 6.

a najlepšieho. Z toho potom vyplýva, že autorita morálnych pravidiel je odvodená z autority obsiahnutej v určitej koncepcii ľudského dobra.

Z tézy, že existujú morálne pojmy imanentné iba tradícii, vyvodzuje, že univerzalistické chápania morálky musia stroskotat, pretože ak odlúčime morálne pravidlá, ktoré vymedzujú správne konanie, od koncepcii ľudského dobra, nedokážeme ich adekvátne zdôvodniť. MacIntyre ukazuje, že moderná etika svojím dôrazom na slobodu a autonómiu jednotlivca síce umožnila zhodu na morálnych pravidlách, ako aj na ich obsahu, záväznosti a na vhodných spôsoboch reakcie v prípade ich porušenia (predpisuje také konanie a jeho obmedzenia, ktoré každá racionálna bytosť smie požadovať od ktorejkoľvek inej bytosti). No zároveň práve na základe autonómie umožnila človeku prijať ktorýkoľvek zo súperiach názorov na ľudské dobro. Znamená to, že zo súperiach a alternatívnych koncepcii ľudského dobra ani jedna nepotvrdila svoj nárok na racionálnu nadradenosť.

Práve vytesnenie otázok dobrého života do neverejnej sféry má podľa MacIntyru za následok sterilitu verejnej diskusie o morálnych problémoch dnešnej doby, nevymedzenosť spoločných verejných maxím a nepredvídateľnosť verejných reakcií, čo poukazuje na rozšírenú neistotu vo vzťahu k vlastnému správaniu a k správaniu iných. Za osobitne dôležité v tejto súvislosti považuje fakt, že v dôsledku vylúčenia otázok dobrého života zo sféry morálky sa isté morálne problémy vôbec nemôžu objaviť vo verejnej sfére ako predmet systematického diskurzu či skúmania, na ktorom by sa zúčastňovala celá verejnosť. Medzi takéto otázky radí „vzťahy medzi deťmi, dospelými, starými a seniormi v rámci rodín, farností, škôl, nemocníc, pracovísk a susedských spoločenstiev“ ([4], 495 – 496). Problém vzťahu k týmto skupinám sa tak redukuje na problém spravodlivého rozdeľovania zdrojov.

MacIntyre je presvedčený, že rozpoznať povinnosti starých voči mladým a mladých voči starým možno iba vtedy, ak vieme, čo je dobré. Ak vylúčime koncepcie dobrého a najlepšieho z verejnej oblasti, nemôžeme podľa neho zodpovedať nastolené otázky, a už vôbec nie otázky spravodlivého rozdeľovania zdrojov. Za presvedčivejšiu v tomto smere považuje tradíciu vychádzajúcu z Aristotela a T. Akvinského, a nie tradíciu vychádzajúcu z Huma, Kanta a Milla,⁶ pretože tá prvá dokáže vymedziť, čo je pre ľudí dobré a najlepšie, čím poskytuje primerané odpovede, ktoré možno uviesť do praxe. V MacIntyrovej tomistickej interpretácii aristotelizmu je „každé ľudské spoločenstvo spoločenstvom praktického skúmania, pričom predmetom tohto skúmania je všetko, čo je aktuálne aj potenciálne dôležité pre vzťah jednotlivcov, z ktorých sa toto spoločenstvo skladá – a aj samotné spoločenstvo – pre jeho dobro“ ([4], 499). Z tohto stanoviska vyvodzuje dva dôsledky. Po prvé, o starých ľuďoch a zároveň aj o učiacich sa i vyučujúcich musíme uvažovať ako o tých, ktorí majú povinnosť rozličnými spôsobmi odovzdávať mladým to, čo sa naučili a čo sa stále sa učia. „Starého rodiča, pratecu a postaršieho suseda musíme znovu pokladať za učiteľov, aby sa tak rekonštituoval starší typ rodiny“ ([4], 500). Po druhé, musíme prestať uvažovať o vyučovaní a učení ako o aktivitách vyhradených pre špecializované oblasti života v rámci škôl a univerzít.

⁶ Zamerat' sa na systematickú analýzu MacIntyrovho chápania tradície, ako aj na kritiku jeho koncepcie by bola náročná úloha, ktorá prekračuje zámer tejto štúdie. Sústreďme sa len na stručné poznámky o tom, čo vyplýva z jeho interpretácie aristotelovskotomistickej tradície pre morálku a etiku.

Z línie jeho uvažovania vyplýva, že prednosti aristotelovsko-tomistickej pozície sa ukázu iba do tej miery, do akej ich budeme vidieť realizované v konkrétnych podobách praxe, v rozmanitosti komunitnej činnosti, vo vyučovaní, v učení. „Diskusia a spor o najlepších podobách praxe musia byť diskusiou a sporom medzi súperiacimi inštitúciami, nielen medzi súperiacimi teóriami“ ([4], 501). Inými slovami, spory o povahu ľudského dobra nemajú čisto teoretický charakter, ale sú, „a to podstatne, záležitosťou praxe“ ([4], 497). Znamená to, že teoretické koncepcie sa presvedčivo konfrontujú až vtedy, keď sa prezentujú v rámci reálneho života určitých spoločností, v ktorých sa jednotlivé špecifické koncepcie uvádzajú do života. Hlavným aspektom akejkoľvek konkrétnej sociálnej realizácie nejakého stanoviska je inštitucionalizácia štandardných reakcií na porušenie pravidiel a na to, čo sa z pohľadu ľudského dobra chápe ako neresti alebo chyby. Sociálne realizovaná spoločenská podoba tomistickej koncepcie ľudského dobra kontrastuje podľa A. MacIntyra s reáliami súčasného liberalizmu. Slabé stránky súčasného liberalizmu možno podľa neho vidieť iba vo svetle inštitucionalizovanej praxe modernej spoločnosti.

Zhrňme: MacIntyre sa pohybuje na inej rovine uvažovania ako Kant a Rawls. Je presvedčený, že to, čo je morálne správne, nemôžeme určiť odvolávaním sa na určitý druh univerzálnosti a neosobnosti, pretože neexistuje nijaké neutrálne, od tradície nezávislé a racionálne zdôvodniteľné kritérium. Existuje iba racionalita tej ktorej tradície. A tu narážame na problém: Ako sa zhodneme na tom, čo je morálne, a čo nie, v prípade stretu dvoch protikladných tradícií? Zisťujeme, že stúpenci každej z nich majú svoju pravdu a sú vnútorne presvedčení, že ich konanie je morálne správne. Z tohto pohľadu ich činy vedie práve vedomie morálnej oprávnenosti, teda to, čo nazývame svedomím. A svedomie je, ako píše F. Novosád v jednej zo svojich esejí o súčasnej dobe, „vždy osobným svedomím. Niet spoločenského, verejného svedomia. Samozrejme, existuje verejná mienka, existujú morálne autority, existuje morálna tradícia, v ktorej žijem. Čo však, ak sa rozhodnem práve z morálnych dôvodov, že verejná mienka sa mylí, že ten, koho sme považovali za morálnu autoritu, sleduje vlastné egoistické záujmy a že morálna tradícia, na ktorú sme sa mohli odvolať, je vlastne len súbor predsudkov, ktoré práve z morálnych dôvodov musím odmietnuť. Znovu tu zostanem sám so svojím svedomím“ ([6], 191 – 192).

Autonómia a autenticita. MacIntyrov model racionálneho porovnávania tradícií zlyháva okrem iného aj v otázke, na čom možno založiť univerzálne platné morálne normy. Otázky nastolené MacIntyrom sa pokúša zodpovedať Ch. Taylor. Podľa neho existujú normy, ktoré majú univerzálnu platnosť, odmieta však, že sú stanovené procedurálnym rozumom. Obhajuje ideu, že tieto univerzálne platné normy – akési *hyperdobra*, ako ich označuje –, ktoré sú pripisované moderne a o ktoré sa opierajú proceduralistické morálne teórie, sme ako historicky vzniknuté zdedili a bez nich nie sme schopní porozumieť vlastným koncepciám dobra.

Ponímanie konštitutívnych foriem dobra ako historicky vzniknutých však nevedie Ch. Taylora k relativizmu, pokiaľ ide o univerzalistické ideály spravodlivosti a morálky. V práci *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity (Zdroje subjektu. Vytváranie modernej identity, 1989)* rozpracováva trojstupňový pojem dobra, ktorý má vy-

svetliť, že univerzálnym ideálom moderny možno nakoniec rozumieť ako kultúrne immanentným predstavám o dobre. V prvej rovine ide o individuálne rozdielne predstavy vydareného života, ktoré sú vlastné jednotlivým osobám. Na druhej úrovni ide o predstavy spravodlivosti a morálky, ktoré platia v spoločnosti ako obecné záväzné kritériá spoločenského konania. Až v tretej rovine možno uvažovať o konštitutívnych formách dobra modernej kultúry, ktoré vytvárajú jej identitu a sú základom predstáv o formách dobra na obidvoch prvých stupňoch. Jedným z konštitutívnych foriem dobra v moderných spoločnostiach je podľa Taylora idea autonómneho subjektu ako nositeľa základných ľudských práv. Druhým je expresivizmus s jeho ideou autenticity, ktorá je spojená s požiadavkou autentického vyjadrenia individuálnych a skupinových identít, či už sú identity kultúrne, národné, alebo iné. Tretím, ale sekularizáciou oslabeným konštitutívnym dobrom je židovsko-kresťanská tradícia. Taylor podčiarkuje, že dnes berieme tieto konštitutívne formy dobra ako reálne, lebo sme ich ako historicky vzniknuté zdedili a bez nich nedokážeme rozumieť vlastným predstavám/koncepciám dobra; nemôžeme ich zmysluplne poprieť, lebo konštituuju univerzum každého možného hľadania zmyslu, v ktorom sa pohybujeme.

Proceduralistickým teóriám, napríklad Rawlsovej a Habermasovej, vyčíta, že to, čo je morálne správne, určujú pomocou abstraktnej kantovskej otázky *Čo mám robiť?*, a tým dávajú odpoveď rovnako záväznú pre všetkých ľudí. Nehovoria však nič o obsahových hodnotách a ideáloch, ktoré človek potrebuje na to, aby mohol žiť svoj život v súlade s poznaním toho, čo je morálne správne. Tým sa z morálneho konania vytráca aspekt etického sebauvedomenia, ktorý je dôležitý pre každého konkrétneho človeka a ktorý by mohol objasniť, ako sú univerzalistické požiadavky práva a morálky zviazané s predstavami dobra, ktoré sú pre moderného človeka konštitutívne.

Taylor je presvedčený, že *hyperdobrá* ako hodnoty nekonkurujú koncepcii obecných ľudských práv, ale tvoria ich základ, na ktorom sa moderným subjektom vôbec javí ako zmysluplné považovať deontologické morálne koncepcie za primerané. Konštitutívne dobro hrá v Taylorovej morálnej teórii dvojité rolu: na jednej strane predstavuje čosi, vo vzťahu k čomu posudzujeme hodnotu našich činov a aspirácií; na druhej strane je tým, vďaka čomu dokážeme konať dobro, „je morálnym zdrojom (príčinou) v tom zmysle, že je to niečo ako láska, na základe ktorej sme schopní konať dobro a byť dobrí“ ([13], 93). Inými slovami, konštitutívne dobrá majú v morálnom živote centrálnu a fundamentálnu pozíciu, pretože slúžia ako zdroj našich morálnych postojov a umožňujú silné hodnotenie; sú niečím, čo konštituuje tie formy dobra, vo vzťahu ku ktorým sa subjekt definuje; zároveň sú tým, čo motivuje človeka konať dobro a byť dobrým človekom.

Podľa Ch. Taylora konštitutívne dobro vyžaduje lásku tých, ktorí ho uznávajú v tom zmysle, že ho obdivujú a rešpektujú. Inými slovami, znamená to nielen konať dobro, pretože to môžeme robiť bez ohľadu na motív konania, ale celý svoj život riadiť s ohľadom na toto dobro, t. j. vo vzťahu k nemu hodnotiť svoje činy, rozhodnutia a aspirácie. Láska k dobru a snaha konať v súlade s ním sú podľa Ch. Taylora nerozlučne späté, preto morálna teória nemá iba „zahŕňať morálne príkazy konať určitým spôsobom posudzovať určité morálne kvality, ale tiež učiť milovať to, čo je dobro“ ([13], 93). Uznanie roly a sily konštitutívneho dobra vyžaduje podľa Ch. Taylora, aby sa kategórie

poznania, činov a emócií, ktoré sa doteraz zvyčajne chápali ako oddelené, znovu spojili. Navyše, konštitutívne dobrá majú podľa neho svoju hodnotu bez ohľadu na to, či ich jednotlivé indivíduá uznávajú.

Taylorova argumentácia týkajúca sa nevyhnutnosti konštitutívnych foriem dobra, ktoré splnomocňujú človeka byť dobrým a konať dobro, pretože sú hodné lásky a rešpektu, umožňuje reštaurovať ideu lásky k dobru ako motivačnú silu, umiestniť ju do centra morálnej teórie. Podľa neho je to láska, čo motivuje ľudí sledovať dobro v živote a konať dobro. Idea lásky k dobru sa vytratila z väčšiny moderných morálnych teórií. Otázka *Čo máme robiť?* nie je podľa neho primárnou otázkou morálnej teórie, pretože túto otázku nemôžeme zodpovedať bez toho, aby sme poznali, čo je hodnotné samo osebe, čo má byť predmetom nášho obdivu, rešpektu či lásky.

Taylorova etika autenticity sa s koncepciami kladúcimi dôraz na autonómiu zhoduje v názore, že normatívna sila morálnych noriem pramení z aktérovej schopnosti konzistentne zachovávať princípy, ktoré si človek stanovil sám pre seba. Na rozdiel od etiky autonómie morálna hodnota nespočíva v bezvýhradnom podriadení konania rozumu či výlučne v ochote dodržiavať formálne princípy, práve naopak, na to, aby sme boli hodnotnými morálnymi bytosťami, nesmieme popierať či potláčať popudy, ktoré nás odvádzajú od morálnych princíпов. Skôr ich máme uznať, a pritom sa v našom správaní nechať viesť morálnym zreteľom. V tomto kontexte autonómia nie je v morálke najvyšším princípom, ale charakteristickou črtou človeka, ktorý kontroluje sám seba, je nezávislý a autentický.⁷ Autonómia je tu vnímaná ako sebakontrola, t. j. schopnosť človeka kriticky reflektovať vlastné preferencie, túžby, želania a prijať ich či pokúsiť sa ich zmeniť vo svetle vyšších túžob a hodnôt.

Rozdiel medzi takto ponímanou etikou a morálkou orientovanou výhradne na autonómiu vôle spočíva v chápaní hodnoty, ktorá má byť pripisovaná našim odchýlkam od morálnych noriem. V rámci etiky autonómie všetky tieto odchýlky zmenšujú hodnotu osoby. Inými slovami, človek by sa mal vo svojom konaní riadiť univerzálne platným zákonom aj za cenu, že výsledkom bude ochudobnenie ostatných dimenzií jeho života. V etike autenticity rozdiel medzi ideálnym a skutočným konaním neznamena nežiaducu nedokonalosť. Ch. Taylor je presvedčený, že autonómia nemôže celkom vyčerpať význam morálnej hodnoty, aj keď tvorí jej nevyhnutnú súčasť. Existujú totiž aj iné ľudské kvality, ktoré možno zahrnúť pod pojem autenticity. Tieto kvality zahŕňajú schopnosť odlišovať tie aspekty života, ktoré možno považovať za kľúčové, od aspektov nepodstatných. Aby človek mohol túto diferenciáciu v živote uskutočniť, musí poznať sám seba, mať empatiu, schopnosť emocionálne prijať nežiaduce charakteristiky svojho skutočného ja.

Teória „životného projektu“ B. Williamsa. Williamsove eseje, zhrnuté v knihe *Moral luck (Morálne šťastie, 1981)*, boli podnetom k tomu, aby sa morálna teória vymanila zo svojej uzavretosti a aby sa obrátila k problémom každodenného života. Týmto

⁷ Pojem autenticity prináša – ako píše B. Šulavíková – nový zorný uhol pohľadu na ľudský život. Núti človeka vnímať samého seba ako niekoho, kto sa nemôže „zbavovať zodpovednosti za to, aký život žije, a vníma ho ako „život s inými“, pristupuje k nemu tvorivo, dokáže ho tvarovať a naplniť zmysluplným obsahom, je otvorený k zmenám a usiluje sám seba nielen spoznať, ale aj meniť“ ([12], 694).

obratom chcel B. Williams sústrediť pozornosť na analýzu etickej skúsenosti s jej existenciálnymi i psychologickými aspektmi. Morálna teória podľa neho akoby zabudla, že to, o čo má v nej v konečnom dôsledku ísť, je napomáhať pri riešení praktických životných problémov. Williamsova práca sa usilovala prelomiť dlhodobé mlčanie teórie vo vzťahu k praxi tým, že dala impulz k znovupremysleniu tradičných morálnych pojmov a k hľadaniu ich nového významu. Vďaka nej začali rezonovať také problémy ako morálny prínos emócií a status dôvodov konania.

B. Williams vychádza z kritiky predchádzajúcich morálnych teórií. Vníma ich totiž ako veľmi dôležitý inšpiračný zdroj konštituovania vlastnej teórie. Z jeho hľadiska etika sústredená okolo pojmu povinnosti nevyčerpáva celý etický vzťah človeka k svetu. Motivácia prameniaca zo vzťahu záväznosti je len jednou z celku motivácií, ktorými sa človek necháva viesť. Povinnosť chápe ako vyrastajúcu z autonómie, avšak odmieta jej čisto kognitívne chápanie. Podľa Williamsa samotný rozum by človeka nedokázal morálne motivovať, keby súčasťou tejto motivácie neboli túžby, záujmy alebo to, čo nazýva projektmi ([14], 5). Tieto faktory pokladá za interné dôvody konania. Vidíme teda, že B. Williams prinavracia do centra etickej reflexie práve to, čo Kant zo sféry morálneho eliminoval. Z pohľadu B. Williamsa charakter človeka sa manifestuje prostredníctvom životných projektov, preto je pojem projektu v jeho teórii dominantný. Vychádzajúc z nich možno podľa neho zistiť, aký je kto človek. Životné projekty poskytujú motivujúcu silu, ktorá pobáda človeka hľadiť do budúcnosti a dáva jeho životu zmysel. Podľa B. Williamsa životné projekty sú „podmienkou našej existencie“ ([14], 12). Ich význam vidí v tom, že poskytujú človeku motivujúcu silu a platformu pre rozvíjanie praktického morálneho úsudku, umožňujúc tak individuálne zmysluplný život.

Bázu životného projektu podľa B. Williamsa tvoria kategorické túžby, ktoré človeka podnecujú ku konaniu. Týmto túžbam nemusíme vždy rozumieť. Nemusí ísť ani o nejaké grandiózne túžby, ale človek ich chce za každú cenu uskutočniť. Ich realizácia však môže znamenať konflikt s požiadavkami morálky.

Podľa B. Williamsa však projekty neposkytujú životný plán v rawlsovskom zmysle, pretože rawlsovská predstava životného plánu a pojem uváženej racionality implikujú podľa neho pohľad na vlastný život ako na niečo, čo treba optimálne realizovať ([14], 12–13). Williams vyčíta Rawlsovi, že jeho koncepcia životného plánu vedie k predstave, podľa ktorej racionálny jednotlivec má konať vždy tak, aby sa nikdy necítil vinný, bez ohľadu na to, ako veci dopadnú. Naopak podľa B. Williamsa naša voľba nemusí byť v okamžiku rozhodnutia vždy racionálne ospravedlnená. Na príklade Gauguina ukazuje, že jeho momentálne rozhodnutie – opustiť rodinu, dobré zamestnanie a solídne majetkové zabezpečenie – možno pochopiť až prostredníctvom reflexie jeho životného projektu, t. j. jeho životnej túžby realizovať sa ako maliar. Z hľadiska racionality nebolo možné Gauguinovu voľbu ospravedlniť. Napriek tomu bol pripravený realizovať svoje rozhodnutie tak za cenu morálneho odsúdenia, ako aj za cenu straty svojho predchádzajúceho životného zázemia.

Autor v tejto súvislosti pojem viny a zodpovednosti nespája len s dobrovoľne vykonanými činmi, ako to bolo v tradičnej etike, ale vzťahuje ich tiež na morálne šťastie, ktoré podľa neho konštitutívnym spôsobom určuje racionalitu a ospravedlnenie činov. Williams chápe šťastie v dvoch významoch: ako vnútorné šťastie (intrinsic luck) a von-

kajšie šťastie (extrinsic luck), t. j. šťastie v zmysle náhody ([14], 26). Znovu premýšľa klasický význam Aristotelovho pojmu šťastia, u ktorého šťastie bolo najvyšším cieľom, na ktorý sa sústreďovalo všetko praktické úsilie človeka. Nepopiera Aristotelovu ideu, že snaha človeka dosiahnuť šťastie je v našom rozhodovaní dôležitým faktorom. Chápe ho však v zmysle vnútorného šťastia, ktoré podľa neho človek môže dosiahnuť len vtedy, ak má prirodzené predpoklady byť úspešný v realizovaní svojho projektu. (V Gauguinovom prípade to znamená, že mal talent).

B. Williams chápe šťastie aj v zmysle náhody. Hoci náhoda nie je začlenená medzi morálne pojmy, zo zorného uhla Williamsovho uvažovania má úzky vzťah k morálke, a to v tom význame, že činy človeka sa vplietajú do mnohých súvislostí vonkajšieho sveta a on sám nemá moc ich ovplyvniť. Inými slovami, konanie človeka nezávisí len od jeho vôle či intencie; závisí nezriedka od náhody, ktorá sa niekedy môže vteliť do podoby vonkajšieho šťastia, pričom rozhodujúcou mierou ovplyvní život konkrétneho človeka. Autor v tejto súvislosti zdôrazňuje, že šťastie hrá v hodnotení činov dôležitú rolu. Dokonca môže meniť hodnotenie z pozitívneho na negatívne a naopak. V prípade Gauguina jediné, čo môže „ospravedlniť jeho voľbu, je samotný úspech“ ([14], 36). Znamená to, že ak je úspešný v realizovaní svojho životného projektu, ospravedlníme jeho voľbu, do popredia v hodnotení sa dostáva vytrvalosť (ako pozitívna črta charakteru), s akou išiel za svojim cieľom. Ak by bol neúspešný, do popredia hodnotenia by sa dostala jeho bezcharakternosť voči blízkym.

Kľúčová otázka znie: Môže človek realizovať životné projekty aj za cenu, že ublíži iným? Otázku možno postaviť aj inak: Nemohol tento projekt realizovať v podmienkach, v ktorých žil? Bol takýto radikálny krok nevyhnutný? Williams diferencuje medzi racionálnym a morálnym ospravedlnením činu, pričom prvé z nich pokladá za záležitosť šťastnej náhody. Racionálne schvaľovanie neznamená však morálnu legitimitu. Gauguinovo rozhodnutie opustiť rodinu je morálne nesprávne bez ohľadu na to, ako dopadne jeho projekt. Morálna hodnota činu nie je záležitosťou šťastnej náhody. Preto môže nastať prípad, že čin je racionálne ospravedlniteľný, ale morálne nie, a naopak.

Williamsove postrehy o Gauguinovi a podobných prípadoch spochybňujú kantovskú predstavu, že morálka je imúnna voči empirickým náhodnostiam našich životov a že poskytuje „ochranu pred nespravodlivosťou sveta“ ([14], 21). Naopak, je presvedčený, že vonkajšie okolnosti môžu zväčšiť či zmenšiť etickú chvályhodnosť života, nielen pocit šťastia. To odporuje modernej tradícii morálnej filozofie, podľa ktorej vonkajšie okolnosti nemôžu poškodiť ani ovplyvniť morálne dobro, ktoré je predmetom etickej chvály či hany.

U B. Williamsa zaráža to, že na jednej strane sa rezolútne dištancuje od utilitarizmu, v rámci ktorého sa pravidlá činu odvodzovali z očakávaného výsledku; na druhej strane pritom sám operuje pojmom úspechu (aplikuje takpovediac utilitaristické kritérium) na ospravedlnenie rozhodnutí a činov. Na obhajobu B. Williamsa treba dodať, že celé jeho morálne uvažovanie smeruje k tomu, aby morálna teória postihla a odrážala život v celej jeho komplexnosti, čo sa má odrážať aj v diverzifikácii a škále morálnych pojmov. To znamená, že kritériu úspechu nepripisuje pri morálnom posudzovaní života ako celku dominantnú rolu. Preto požaduje znovu zaviesť do morálnej reflexie také pojmy ako ľútosť, výčitky, vďačnosť.

Záver. V závere sa znova vráťme k otázke nastolenej na začiatku štúdie: *Akú rolu hrá autonómia v morálnom konaní?* Dospeli sme k názoru, že táto otázka nemôže mať iný význam ako otázka, či chceme morálku zahrnúť do nášho konania. Obrat k otázke *Aký máme motív na to, aby sme konali morálne?* sa neodohráva na pozadí kantovsky chápanej autonómie vôle, ale na pozadí otázky *Ako chceme chápať sami seba?* Ako morálneho človeka, alebo ako egoistu? V tomto kontexte nadobúda autonómia plný význam. Keby sme niekoho, kto sa na základe vlastnej vôle rozhodol vyčleniť z morálneho spoločenstva a zastávať čisto kontraktualistickú pozíciu (t. j. konať morálne, pokiaľ to vyhovuje jeho vlastným zámerom), chceli priviesť k tomu, aby prijal morálku siahajúcu za rámec jeho konania, a navyše aby ju prijal v kantovskom chápaní, nemalo by to zmysel.

LITERATÚRA

- [1] FORST, R.: Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse. In: Velek, J. (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia 1996.
- [2] HÁLA, V.: *Impulsy Kantovy etiky. Kant, Bolzano, Brentano*. Praha: Filosofia 1994.
- [3] KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976.
- [4] MacINTYRE, A.: Privatizácia dobra. Inauguračná prednáška. In: *Filozofia*, 61, 2006, č. 6.
- [5] MURÁNSKY, M.: Imperatív slobody v Kantovej filozofii. (K dvestoročnému výročiu úmrtia Immanuela Kanta). In: *Filozofia*, 59, 2004, č. 8.
- [6] NOVOSÁD, F.: *Doba X. Eseje o formách politickosti*. Bratislava: IRIS 2003.
- [7] SCHNEEWIND, J. B.: *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press 1998.
- [8] RAWLS, J.: *Teorie spravedlivosti*. Praha: Victoria Publishing 1995.
- [9] RAWLS, J.: *Politický liberalismus*. Prešov: Slovacontakt 1997.
- [10] ROUSSEAU, J. J.: O spoločenské smlouvě. In: *Rozpravy*. Praha: Svoboda 1978.
- [11] SMREKOVÁ, D.: Zmysel rehabilitácie pojmu šťastia. In: *Filozofia*, 58, 2003, č. 4.
- [12] ŠULAVÍKOVÁ, B.: Prírodnosť človeka a autenticita. In: *Filozofia*, 60, 2005, č. 9.
- [13] TAYLOR, CH.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- [14] WILLIAMS, B.: *Moral luck*. Cambridge: Cambridge University Press 1981.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6137/26.

PhDr. Zuzana Palovičová, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR