

MOLIÈRE, DESCARTES, GÉNÉROSITÉ

GÁBOR BOROS, Filozofický ústav ELTE, Budapešť

BOROS, G.: Molière, Descartes, générosité
FILOZOFIA 64, 2009, No 2, p. 133

The article deals with the notion of *générosité*, an important concept of the 17th century moral philosophy, as well as with the metamorphosis of the meaning of this passion and/or virtue. The starting point of this metamorphosis is *générosité* as a virtue of the late medieval and early modern French noble man, whereas the end point is *générosité* as the passion/virtue of Descartes' (equally) rational beings. The paper analyses this phenomenon in Molière's play *Don Juan*, and in Descartes' and Spinoza's texts.

Keywords: Générosité – Virtue – Reason – Cartesianism

Susan James sumarizuje význam toho, čo sa po francúzsky nazýva *générosité*, po latinsky *generositas*, a čo tu budeme prekladať ako šľachetnosť, pokiaľ ide o 17. storočie, takto: „Musíme sa naučiť, že nadobudnutie toho, čo si zaslúži, aby sme sa o to usilovali, závisí len od nás, a musíme si zvyknúť nepociťovať ľútosť alebo výčitky kvôli veciam, ktoré závisia od iných. Tento ústup ako kultivácia – pôvodne stoeckej – autonómie predstavuje ono morálne úsilie, ktoré Descartes nazýva *générosité*. Je to však zároveň i filozofický ideál, ktorý má vplyv na formovanie vedeckej metódy a praxe.“¹

Hlavným cieľom knihy Susan James nie je systematický výskum jednotlivých citov, preto nie je prekvapujúce, že šľachetnosti nevenuje osobitnú pozornosť. Túto medzeru chcem aspoň trochu vyplniť pripomenutím paralely medzi istým literárnym a istým filozofickým fenoménom. Obidva sú späté so šľachetnosťou: Približne v polovici 17. storočia môžeme pozorovať súbežne u Molièra a u Descarta zmenu funkcie tohto pojmu.

Šľachetnosť je jednou z kľúčových kategórií morálnej filozofie tej doby, nie však jej základnou kategóriou; možno preto jej v súčasnosti, ktorá sa vyznačuje záľubou v konštruovaní a dekonštruovaní *zakladaní*, nevenujeme náležitú pozornosť. Patrí do inej domény metafor, ktorú často zanedbávame; spája sa predovšetkým s metaforami završenia, vyvrcholenia, plodu.² Šľachetnosť je pojem završujúci celú morálnu filozofiu 17. storočia.

V ďalšom sa sústredím najprv na pojem šľachetnosti u Molièra a potom uvediem jeho paralely v Descartových analýzach.

V prvej polovici 17. storočia predstavuje šľachetnosť typicky nefilozofickú kategóriu. Znamená základnú cnosť, ktorá symbolicky spájala šľachtu neskorofeudálnej spoločnosti. Jej základ spočíval v akceptovaní zdedených noriem, t. j. noriem, ktoré nepochá-

¹ James, S.: *Passion and Action. The Emotions in Seventy-Century Philosophy*. Oxford: Clarendon Press 1997, p. 244.

² Výrazom „plod“ odkazujem na významnú prácu Geneviève: Rodis-Lewisovej: G. Rodis-Lewis: *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: La générosité*. In: *Les Études Philosophiques*, 1, 1987, 43 – 54.

dzali z autonómnej reflexie na humanitu definovanú ako schopnosť rozumu, a ešte menej z presvedčenia, že i „srdce“ má normy, ktoré sú dôležitejšie než tradícia či rozum. Šľachetnosť teda znamenala spôsob konania, fixovaný ako individuálna zvyklosť, zodpovedajúci vopred daným pravidlám šľachty ako spoločenskej triedy. Jej najznámejšie literárne vzory nachádzame v Corneillových tragédiách. Keď napríklad v *Cidovi* Don Rodrigo zdôvodňuje svoje konanie a spomenie si na svoj vnútorný zápas, ktorý ho predchádzal, hovorí takto:

„Preds' dlho dumal som, či strestať vinníka.
Či strpieť urážku, či sa ti znepáčiť?
Hútal som, že ni ja priprchký nesmiem byť;
či som nie príprudký, nadumal som sa dost',
už skoro premohla ma tvoja čarovnosť,
no ja, vzdor túžbe, som musel byť rozhodný,
vediac, kto stratí česť, že ťa je nehodný.
Ty srdce mužné si prijala v svoju hrud':
ak mám byť nečestný, musíš ma zavrhnúť
(*Qui m' aime généreux me haira infame*).“³

Čiže keby osoba, ktorá by ho milovala, videla jeho šľachetný čin, nenávidela by ho, ak by ho nevykonala. Význam šľachetnosti vieme oceniť v tomto kontexte najmä vtedy, keď zväzíme, že šľachetným činom, ktorý mal Rodrigo vykonať, malo byť zabitie otca milovanej ženy za urážku jeho vlastného otca. V podobnom zmysle sa píše o šľachetnosti i v *Pompée*, kde sa s ňou stretávame ako s najdôležitejšou cnosťou vladára:

„*Les Princes ont cela de leur haute naissance
Leur âme dans leur sang prend des impressions
Qui dessous leur vertu rangent les passions.
Leur générosité soumet tout à leur gloire.*“

Práve v tomto bode sa dostávame k Molièrovi, lebo spomenutá paralela nie je ničím iným ako radikálnou premenou šľachetnosti na cnosť budovanú na univerzálnosti základných schopností ľudského rozumu. Podľa chronológie zmeny možno nie, no podľa logiky zmeny je určite veľmi dôležité, že podľa svedectva Molièrovho Dona Juana šľachetnosť stratila všetky pozitívne črty.

Najprv však umiestnime dve najvýznamnejšie postavy hry, Dona Juana a jeho sluhu Sganarela, na filozofický horizont doby. Začnime prológom, ktorý sa dá chápať aj ako filozofické vyznanie viery. O Molièrovi sa zvykne hovoriť ako o žiakovi Pierra Gassendiho, ktorý bol jedným z predstaviteľov filozofie stojacej proti karteziánu a rozvíjajúcej mechanistickú filozofiu podľa Epikura a Lucretia. Bol priateľom a do istej miery i spolupracovníkom Thomasa Hobbsa, najznámejšieho antikarteziánskeho mysliteľa tej doby. Gassendiho a jeho kruh – ku ktorému patrili ešte Elie Diodati, Gabriel Naudé, François La Mothe le Vayer – neskôr nazvali „libertínskou tetrádou“, kde prívlastok „libertínsky“

³ Corneille, P.: *Cid*. Interpopulart – Študentská knižnica, s. 35 – 36.

treba chápať v zmysle „vzdelaného libertína“ (*libertin érudit*) čiže voľnomyšlienkára. V tej dobe to bola pre človeka, ktorého takto označovali, pochybná sláva. Uvažovalo sa tak, že ten, kto sa príliš oslobodzuje od záväzkov vymedzených tradíciou – či už v teoretickom myslení, alebo v oblasti morálky, politiky či teológie –, ľahko prejde na pozíciu, ktorá je zameraná proti tradičnej teológii, cirkvi. Gassendi začlenil, podobne ako novo-stoici, princíp slasti do kontextu kresťanskej filozofie, avšak o jeho filozoficko-teologickej možnosti a legitímnosti sa viedli ustavičné spory. Náboženský myslitelia, ktorí boli vernejší tradícii, nepovažovali z kresťanského hľadiska za plodné obnovenie učenia antických filozofov. Ešte viac pochybností než stoici budil v nich, vzhľadom na charakter jeho učenia, Epikuros. Na druhej strane zase libertíni si o *parti dévot*, teda o strane požadujúcej prísnejšiu spiritualitu, mysleli, že sú príliš blízko k istému druhu pokrytectva, k tomu, čo sa dnes zvykne označovať, a to práve podľa Molièra, ako *tartuffèrie*.

Vo svetle toho je pochopiteľné, že Sganarelov monológ zo začiatku hry môžeme vnímať ako skryté vyjadrenie toho, čo je Molièrovo – nie však Sganarelovo – vlastné filozofické krédo. Hneď v úvode zdôrazňuje svoje filozoficky dôležité dištancovanie sa od Aristotela a jeho nasledovníkov: „Nech si Aristoteles a celá filozofia vravia, čo chcú.“ Pritom Gassendi tiež začínal svoju dráhu dielom, ktoré vyjadrovalo podobnú protiaristotelovskú naladenosť doby. Ešte zaujímavejšie je však to, že proti scholastikom apeluje na blahodarný účinok tabaku: „Je to vášeň šľachetných ľudí (*honnêtes gens*)... nielenže cibrí um a myseľ rozveselí, ale aj dušu vedie k cnosti a človek sa pri ňom i zdvorilosti, i úcte priuči.“⁴ Kto by si nepoložil otázku, či naozaj len tabaková eufória vtedajšej Európy je dôvodom, prečo Molière–Sganarel pripisuje tejto zvláštnej látke takýto účinok zušľachtľujúci *ducha i dušu*? Pravdepodobne nie, totiž asi ho nepripisuje tabaku, ale látke samotnej. Podľa inštrukcie má Sganarel predniesť svoj monológ „s tabatierkou v ruke“, a slovo *tabatière* sa veľmi dobre rýmuje so slovom ukončujúcim vlastný monológ – slovom *matière* –, po odznení ktorého sa Sganarel obracia na Gusmana, sluhu Done Elvíry. „No dost' už o tom“ – *Mais c'est assez de cette matière* –, čo môže byť pochopené aj ako riešenie hádanky *tabatière*: na rozdiel od aristotelikov Molière–Sganarel nezdôrazňuje vše-stranný účinok tabaku, ale *matérie*, t. j. to, že myslenie i morálka závisia od telesných procesov, od stavu tela. To bolo presvedčenie nielen liberalizmu typu Gassendiho a Hobbsa, ale podobné myšlienky možno nájsť i v Descartových dielach.⁵

To, čo Sganarel hovorí ďalej, pravda, príliš nepodporuje takúto interpretáciu, čo sa týka jeho samého. Veď celá hra má jednu dôležitú filozofickú vrstvu, ktorá sa rozvíja vyslovene v spore medzi ním a jeho pánom, a Don Juan v ňom zastupuje libertínske stanovisko, ktoré môže byť založené na filozofii libertína Gassendiho. Sganarel nezabúda dať týmto javom mená, ktoré boli súčasným divákom veľmi dobre známe: Samozrejme, hneď v druhom výstupe prvého dejstva sa zvrtné reč na *libertína*, na *esprit fort*, ale aj na „drobných nespratníkov“, čo dominuje v celej prvej scéne, kde v dialógu s Gusmanom označuje svojho pána za „najväčšieho lotra“, „besného“, psa, diabla, Turka, kacíra, na-

⁴ Molière: Don Juan alebo kamenná hostina. In: Molière: *Komédie* II. Tatran 1972, s. 9.

⁵ Napríklad v šiestej časti *Rozpravy o metóde* čítame: „... zachovanie zdravia... je nepochybne prvým statkom a základom všetkých ostatných statkov tohto života; lebo i duch závisí tak značne od temperamentu a od dispozície telesných orgánov, že asi treba hlavne v medicíne hľadať prostriedok, ktorý robí ľudí všeobecne múdrejšími a obratnejšími.“ Descartes, R.: *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda 1992, s. 45.

ozajstnú beštiu, epikurejské prasa. Výraz *pourceau d'Épicure*, pochádzajúci od Horatia, sa vzťahuje samozrejme i na filozofa–epikurovca, ktorý „neverí ani na nebo, ani na peklo, ani na vlkolaka“.



René Descartes *N. Balazs 08*

Kto na čo verí, a na čo nie, to ostáva základným motívom i v ďalšej časti. O pár riadkov nižšie sa Sganarel snaží presvedčiť Gusmana o tom, že pre Dona Juana je všetko, čo je „našou vierou“, len „prázdny táraním“. Najdôležitejšie z tohto hľadiska je však tretie dejstvo. Sganarel kúpi v záložni plášť starého doktora, oblečie si ho a porozpráva Juanovi, ako sa vďaka nemu zdvihla jeho autorita ako lekára. A tak sa dozvedáme, že jeho pán si ani odporúčania učených doktorov necení viac než jeho rady, lebo si myslí, že ak sa osvedčia, tak to „spôsobila príroda a priazeň osudu“.⁶ Z filozofického hľadiska to znamená, že Don Juan patrí medzi „naturalistov“, ktorí si myslia, že príroda sama má dostatočnú silu a nie je odkázaná na božiu podporu. V tomto bode sa jeho stanovisko líši od Descartovho. Sganarel je však zvláštny druh človeka. Ak považujeme vieru založenú na autori-

te a vedenie založené na rozume za dve krajné hodnoty jedného kontinua a prijmeme, že Don Juan chce začleniť všetko do okruhu rozumového poznania – aj medicínu odmieta preto, lebo je upísaná tradícii a uľpieva na autoritách –, Sganarela musíme priradiť k druhému extrému. On zase má sklon považovať všetko, čo presahuje okruh normálneho, každodenného vnímania, za nadprirodzené mystérium a pripisovať zasväteným podobnú autoritu, akej sa on tešil v kruhu chorých sedliakov. Čiže z hľadiska zdravého kresťanského názoru má jeho stanovisko iba o čosi bližšie k ortodoxnému názoru než stanovisko jeho pána, od ktorého Sganarel aj v otázkach medicíny požaduje vieru a zbožnosť: „Ako, pane? Tak vy neveríte ani medicíne?... senesovým a kasiovým prehánadlám, ani dávivému vínu?“ Tie sú však ako predmety viery aj pre Sganarela druhoradá. Na ceste za základnou otázkou namiesto nich spomína boha, peklo, diabla, pozemský život a príznaky. Najjednoduchšia odpoveď by zrejme znela: (Neverím) v nič. V priestore rozhovoru, ako bol vytvorený otázkami Sganarela, však pre takúto simplifikovanú odpoveď niet miesta. Namiesto toho odznie „krédo“ Dona Juana: „Verím, že dva a dva sú štyri, a štyri a štyri je osem.“ Táto odpoveď neznamená, že v elementárne pravdy matematiky musíme *veriť*

⁶ Molière: *Don Juan alebo kamenná hostina*. Cit. vydanie, s. 41.

kvôli nejakej *autorite*, skôr to, že ku skúmaniu pravdy vedie jediná cesta a tou je v zásade cesta, ktorou sa dostávame k matematickým pravdám. Preto Sganarel v tomto monológu nemá celkom pravdu, keď odvetí: „Vaším náboženstvom, ako vidím, je teda aritmetika“. Alebo, ak ho chceme pochopiť správne, musíme povedať, že cesta k pravde, ktorú ukazuje veda o číslach, prevzala funkciu cesty, ktorú ponúka, nie vo vzťahu k pochopeniu sveta, ale vo vzťahu k možnostiam dosiahnutia šťastia človeka – náboženstvo. V tomto zmysle Sganarel v druhom výstupe prvého dejstva chtiac-nechtiac presne formuluje jeden z prvkov Don Juanovho myslenia (k druhému sa ešte vrátim): „V tom prípade vám, pán môj, otvorene poviem, vôbec neschvaľujem vašu *metódu*“ (s. 13, pozmenené a podčiarknuté). Monologická odpoveď na zmienené „krédo“ kladie dôraz na tri filozoficky dôležité momenty, samozrejme, bez toho, aby ich predniesla vo forme jednoznačného a jednotného stanoviska. Už len preto, lebo hneď prvým momentom je vedomé zrieknutie sa autonómneho vytvorenia učeného filozofického stanoviska: „... nikto sa nemôže vystatovať, že by mi bol dal čo len štipku rozumu. No tým svojím jednoduchým rozumčekom (*mon petit sens*), s tou byľkou úsudku (*avec mon petit jugement*), čo mám, viem veci posúdiť oveľa lepšie než všetci učenci, čo píšu tie vaše knihy.“ To je veru – v istom zmysle ohlasujúc už Rousseaua – v príkrom rozpore s karteziánskym predpokladom, mlčky prijímaným v tej dobe takmer každým filozofom, podľa ktorého triezvy rozum, súdnosť sa *stávajú* správnymi vďaka kultivovaniu, učeniu, a nie sú také samy od seba. Niet divu, že z tých dvoch filozofických myšlienkových postupov, ktoré nakoniec predsa len dokáže vzniesť proti svojmu pánovi, Sganarel dostane závrat: „Môžem... ísť doprava, doľava, dozadu, dopredu, obrátiť sa (*pri obracaní spadne*)“. To však vôbec neodôvodňuje škodoradostnú reakciu Dona Juana: „Rapotačka spadla.“ Veď tie dve otázky, ktorých sa Sganarel napriek svojej *upadnutosti* dotkol, nie sú ľahko riešiteľné – a Don Juan má šťastie, že sa nemusí nimi zaoberať. Jednou z nich je otázka vzniku: Vznikol svet sám od seba ako nejaká huba a človek sa stáva tým, čím je, vďaka svojim vlastným schopnostiam? Druhá otázka sa týka mysliaceho rozumu: Ako je schopný riadiť telo? Nemožno tvrdiť, že v tej dobe existovalo nejaké uspokojivé riešenie týchto otázok (a možno neexistuje ani dnes).

Vráťme sa však späť k osobe Dona Juana a k druhému prvku jeho myslenia, o ktorom bola reč vyššie. Citovali sme Sganarelovo rozhorčenie, ten citát však má aj pokračovanie: „V tom prípade vám, pán môj, otvorene poviem, že vaše spôsoby nemôžem nijakovsky odobriť a to vaše milkovanie na všetky strany pokladám za nanajvýš nehanebné!“ Sganarel svojím jednoduchým spôsobom sformuluje to isté, čo jeho pán vyjadril sofistikovanejšie: „Milkovanie na všetky strany.“ Mohli by sme tomu rozumieť i tak, že Don Juan je faustovský typ človeka, ktorého ideál šťastia najlepšie spomedzi súdobých filozofov vyjadril Hobbes. Ten totiž neustále pripomína, že neexistuje šťastie ako *finis ultimus*, v zmysle konečného cieľa, po dosiahnutí ktorého prestaneme túžiť. Pokiaľ žijeme, prebúdajú sa v nás stále nové túžby, a šťastie neznamená uspokojenosť, ale absenciu prekážky pri uspokojovaní túžby. Uspokojenie – to je smrť sama. Táto myšlienka je zvlášť pekne vyjadrená v monológu Dona Juana v druhom výstupe prvého dejstva: „Stálosťou by sme sa len zosmiešnili“ – hovorí Sganarelovi (s. 13). *La constance (constantia)* každému súdobému divákovi pripomenula základnú myšlienku novostoickej filozofie morálky budovanú na maxime ranej stoy: Vždy máme žiť v jednote s prírodou, ktorá riadi aj nás a je príbuzná rozumu, čo riadi svet. Pre epikurovsko-faustovskú morálku Dona Juana je však stoický imperatív stálosti smiešny; ani príroda nás nezaväzuje k stálosti, ale skôr

k tomu, aby sme kládli dôraz na variabilitu: „Chcem mať oči otvorené pre prednosti všetkých a každej z nich vzdať hold a splatiť daň, ktorú si naša prirodzenosť vyžaduje.“

Chudák Sganarel sa zmieta v pochybnostiach, ale i tak tuší niečo dôležité: „Vyzerá, akoby ste vy mali pravdu. A pritom ju vskutku nemáte“ (s. 15). Čiže v jednej rovine, v rovine prirodzeného poznania, môže mať jeho pán hoci aj pravdu (*il semble que vous avez raison*), no zároveň tuší, že existuje aj iná rovina, rovina *hodnotenia*, kde pravdu mať nemôže. Pokiaľ ide o druhú rovinu, t. j. o možnosti hodnotiaceho prístupu, Sganarelovi zide na um ako príklad len manželstvo s jeho sakrálnym významom: „Vy sa... zahráivate so samotnou sviatosťou manželstva.“

Poznamenajme mimochodom, že u Hobbsa samého sú dve možnosti, ako humanizovať toto neustále uspokojovanie túžby. Pokiaľ ide o prvú možnosť, cieľom, o dosiahnutie ktorého sa ľudia podľa neho najviac a ustavične usilujú, je získanie alebo rozšírenie moci nad druhými; druhá možnosť je síce výsadou nemnohých, no je o to vzácnejšia a prístupná tým, ktorí sa pokúšajú uspokojovať svoju ustavične sa oživujúcu túžbu po vedení opierajúc sa o poznanie príčin. O týchto možnostiach však príbeh o Donovi Juanovi nehovorí, ale ani ich nevylučuje. Nakoniec, nemožno vylúčiť, že Don Juan, ktorý dobre pozná obmedzenosť Sganarelovej súdnosti, svoje ďalšie motívy pred ním zamlčuje. Veď zabil mocného človeka, čiže ani politické ambície nie sú vylúčené, čo by mohlo dať aj osudnému finále, pripomínajúcemu popravu, určitý zmysel. Priznanie sa k „viere“ v matematiku by zase mohlo naznačovať aj úlohu zvedavosti. No tým by sme sa už dostali na hranicu čirej špekulácie.

K zobrazovaniu zmeny funkcie šľachtivosti u Molièra sa dostaneme bližšie, ak upriamime svoju pozornosť na druhý výstup tretieho dejstva. Zmienená scéna sa končí tým, že Don Juan dá, „z lásky k blížnemu“ (*pour l'amour de l'humanité*) jednu zlatku žobrákovi, hoci odmieta, napriek Don Juanovým a Sganarelovým výzvam, zahrešiť. V tej chvíli Don Juan zbadá človeka, ktorého chcú zabiť traja ozbrojení banditi. Usúdi, že zápas – jeden proti trom – je značne nevyrovnaný, a ide prepadnutému človeku na pomoc, takže banditi utečú. Zachránený šľachtic je Don Carlos, jeden z bratov Done Elvíry, ktorý pri prenasledovaní Dona Juana zablúdil a vzdialil sa od bratov a ich sprievodu. Don Carlos však nevie, kto pred ním stojí, a vyslovuje vďaku svojmu záchrancovi, a to v súlade so svojím chápaním šľachtivých činov v rámci povinností šľachtica: „... dovolte, pane, aby som vám vyjadril svoju vďačnosť za tento nanajvyšš šľachtivý čin.“ Don Juan však odmieta toto chápanie, veď on jednoducho iba nemohol strpieť, aby boli traja proti jednému; keby nebol zakročil, mohli ho pokladať za jedného z nich. (Otázka početnosti sa dostane k slovu i vo štvrtom výstupe, kde Don Juan nezaprie svoje meno: „Hoci ste v presile, nemám vôbec v úmysle zatajovať svoje meno“ – „*et l'avantage de nombre ne m'obliger pas à vouloir déguiser mon nom*“ v pôvodnom texte.) Aj keď hovorí: „V takýchto prípadoch je v stávke naša česť (*notre propre honneur*)“, prvou osobou množného čísla nemá na mysli niečo spoločné medzi ním a Donom Carlosom, založené na nespochybniteľnosti tradičných noriem konania šľachtica. Má na mysli to, čo majú spoločné rozumné bytosti, ktorých city sú prebudené a riadené takými skutočnosťami, akou je napríklad nerovnosť formuly „traja proti jednému“. Je to taká istá „večná pravda“ ako napríklad „dva a dva sú štyri“ alebo „štyri a štyri je osem“, dva „články“ „viery“, z ktorej sa „vyznal“ Sganarelovi. Základom postoja Dona Carlosa je šľachtivosť predchádzajúcej – odchádzajúcej – doby, zatiaľ čo Don Juanova šľachtivosť je odrazom večnej prítomnosti

ľudského rozumu v médiu matematiky. Vidíme tu to isté *quid pro quo*, s ktorým sa neskôr v 20. storočí opäť stretneme v hre Maxa Frischa *Don Juan alebo láska ku geometrii*. Knieža a jeho sprievod vidí v určení rozmerov nepriateľskej pevnosti vrcholný vojnový čin, zatiaľ čo Don Juan riešil, v bezpečnej vzdialenosti od pevnosti, niekoľko pomerne jednoduchých trigonometrických úloh.

Aby ešte viac vyzdvihol prázdnotu šľachetnosti ako dedenej cnosti, Molière postavil dvoch bratov Done Elvíry do situácie, ktorá ukazuje vnútorne protirečivý charakter príkazov takejto šľachetnosti. Na jednej strane šľachetnosť založená na cti prikazuje nezabiť záchrancu nášho života – to je stanovisko Dona Carlosa.

„Zadržte, brat môj! Som mu povinný vďakou za svoj život. Natrafil som na zbojníkov a nebyť jeho meča, nebol by som už medzi živými... V nijakom prípade nedopustím, aby mu niekto siahol na život. Prisahám pred bohom, že ho tu budem brániť pred kýmkoľvek na svete, a ten istý život, ktorý zachránil, bude mu záštitou“ (s. 49 – 50).

Na druhej strane však tá istá šľachetnosť prikazuje nestarať sa o svoj život, keď ide o česť rodiny – to je stanovisko Dona Alonsa.

„Má azda tento dôvod prekaziť našu pomstu? Nech by nám ruka nepriateľa preukázala neviem akú službu, nemôže si tým zaviazať naše svedomie. Ak máme porovnať tento dlh s urážkou, čo nás postihla, vaša vďačnosť, brat môj, je v tomto prípade len na smiech. Česť je tisíckrát drahšia než život! Ak teda človeku, ktorý ju pošliapal, vďačíme len za život, nie sme mu vlastne vôbec nič dlžní!“

Don Carlos sa nechce zrieknuť pomsty, len by chcel zladať tieto dve požiadavky: „Vďaka, ktorou som mu povinný, vo mne vôbec nezotrela pocit urážky. Dovoľte však, aby som mu teraz vrátil, čo mi požičal. Vďačím mu za svoj život a túto podlžnosť chcem na mieste platiť tým, že odložíme svoju pomstu.“ Najlepším dôkazom toho, že takéto riešenie nie je možné je to, že výslednica týchto dvoch vektorov šľachetností nemohla doraziť do cieľa. Vykonanie pomsty sa ponechalo na Komtura, postavu z iného sveta: Ak sa náhodou neocitnú pri jeho mauzóleu, odpadne i pomsta?

Ak odhliadneme na chvíľu od tradičného pozadia príbehu Dona Juana, t. j. od obrovského počtu zvedených žien a – čo je u Molièra prinajmenšom rovnako dôležité – manželstiev, v šľachetnosti, aká sa prejavuje v správaní Dona Juana, môžeme nahliadnuť šľachetnosť novej filozofie, ktorá je založená na rovnakej participácii všetkých ľudských bytostí na rozume. Je tu teda čas na filozofickú analýzu.

Teóriu vášní či afektov Descartes i Spinoza rozpracovali ako analógiu Euklidových *Základov*. Obidvaja formulujú definície, najprv vymedzujú prvotné vášne či afekty a ďalšie potom odvodzujú alebo skladajú z nich. Túto stratégiu najviac vidno v Spinozovej *Etike*, no objavíme ju i v Descartovom diele *Vášne duše*. Preto môžeme aj verziu šľachetnosti v tomto diele analyzovať v kontexte celého jeho systému. Najprv si chcem položiť otázku, či možno zrekonštruovať šľachetnosť na základe toho, čo Descartes hovorí o prvotných vášňach. Odpoveď je naporúdzi: Šľachetnosť tvoria tri prvotné vášne: údiv, láska a radosť. „I podľa môjho názoru možno vzťahovať jedno i druhé (t. j. pýchu i šľachetnosť – G. B.) na ten istý afekt: ten je vyvolaný pohybom zloženým z hnutí údivu, radosti a lásky, tak tej, ktorú prechovávame k sebe samým, i tej, ktorú prechovávame k predmetu, ktorého zásluhou si samých seba vážime.“⁷ Článok 153 uvádza takmer for-

⁷ Descartes, R.: *Vášně duše*. Praha: Mladá Fronta 2002, s. 142.

málnu definíciu: „Skutočná ušľachtilosť, ktorej pôsobením si človek seba samého váži v tej najvyššej oprávnenej miere, spočíva len v dvoch veciach: jednak v poznaní, že človeku nenáleží v skutočnosti nič okrem slobodného užívania vlastnej vôle, a že teda nemôže byť chválený alebo karhaný za nič iného než za to, či s ňou nakladá dobre alebo zle; a jednak v tom, že človek v sebe pociťuje pevnú a trvalú rozhodnosť pre správne používanie tejto slobodnej vôle tak, aby nikdy nezabudol započítať a dokončiť všetko to, čo považuje za najlepšie. A práve v tom spočíva dokonalé uskutočňovanie cnosti.“

Descartes hovorí o „skutočnej“, pravej šľachetnosti, čo predpokladá, že existuje i neskutočná, nepravá šľachetnosť. Vychádzajúc z toho hneď môžeme objaviť istú paralelu s príkladmi z Molièra. Domnievam sa, že ak existuje *nepravá* šľachetnosť, tá môže byť protikladná pravej len v tom zmysle, že je obmedzená, čiže netýka sa univerzálne všetkých ľudských bytostí, pričom platnosť pravej šľachetnosti nie je vo svojej univerzálnosti ničím obmedzovaná. Descartes pravú, donjuanovskú šľachetnosť „vlastnej cti“ stavia proti tradičnej šľachetnosti bratov Done Elvíry, ktorá vedie nevyhnutne k tomu, že ich povinnosti sa dostávajú do vzájomného rozporu.

Čo sa týka samotnej interpretácie definície, mám dva návrhy: Po prvé, rozdeľme túto definíciu na tri vrstvy; a po druhé, pri ich interpretácii prihliadnime k tomu, čo píše Descartes o slobode vôle v štvrtej časti *Meditácií o prvej filozofii*. Predovšetkým si treba položiť otázku: Čo to znamená, že svojou vôľou disponujeme *slobodne*, v čom spočíva sloboda, ktorú môžeme používať v zásade dobre aj zle. Najjednoduchšiu možnú odpoveď nájdeme, ak si pripomenieme príslušný text štvrtej meditácie: „... pretože [vôľa] spočíva iba v tom, že to isté môžeme alebo robiť, alebo nerobiť, t. j. tvrdiť alebo popierať a či nasledovať, alebo odmietat, alebo spočíva skôr iba v tom, že sme k tomu, čo nám rozum predkladá tvrdiť, alebo popierať a či nasledovať, alebo odmietat, natoľko hnaní, že nepociťujeme svoju determinovanosť vonkajšou silou. Totiž aby som bol slobodný, nemusím byť hnaný na dve strany, práve naopak, čím väčšími sa prikláňam na stranu kladu, tým slobodnejšie si ho volím, či už preto, že v ňom jasne chápem dôvod pravdy a dobra, či preto, že Boh tak uspôsobil hlbiny môjho myslenia. Zrejme ani Božia milosť, ani prirodzené poznanie nikdy nezmenšujú slobodu, naopak, skôr ju zväčšujú a posilňujú. Spomenutá ľahostajnosť však, ktorú poznávam skúsenosťou, keď ma nijaký dôvod neženie väčšmi na jednu ako na druhú stranu, je najnižší stupeň slobody a nesvedčí o nijakej dokonalosti v nej, ale len o nedostatku alebo určitej negácii poznania.“⁸

Hoci Descartes túto prvú vrstvu nazýva najnižšou, je nepostrádateľná ako nevyhnutná a dostatočná podmienka toho, aby sme mohli ľudské bytosti za ich rozhodnutia buď chváliť, alebo karhať. Ale ak by sme mali len túto slobodu, ktorú možno užívať dobre alebo *zle*, sotva by sme boli schopní dospieť k stavu pravej šľachetnosti. Na tejto úrovni chýbajú ešte dve veci. Jednak je to „pevné a stále odhodlanie... užívať ju *dobre*“. To možno pokladať za druhú vrstvu. Descartes to nazýva dobrou vôľou – la *bonne volonté*, po latinsky *bona mens* – podobne ako schopnosť mysle, ktorá je z hľadiska poznania nevyhnutná na završenie karteziánskej „prvej filozofie“ a ktorú nazýva *triezvim* rozumom čiže *bon sens* alebo *bona mens*. Slová *bon*, *bien*, *bona* v týchto výrazoch majú pripomenúť čitateľovi božský charakter tvorivej sily, ktorá stojí za vesmírom, ktorá je prvotne dobrá a ktorej poznanie je koniec-koncov predpokladom toho, aby bol schopný zaujať

⁸ Descartes, R.: *Meditácie o prvej filozofii*. In: *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava 1970, s. 99 – 100.

zodpovedajúci postoj k zlu vo svete.

Ak chceme dospieť k plnému pojmu šľachetnosti, musíme mať kultivovanú schopnosť práve zmieneného „triezveho rozumu“, čo nás nedeorientuje pri vykonaní skutkov, ktoré považujeme za najlepšie. Pochopiť túto schopnosť, ktorá môže riadiť našu súdnosť bez toho, aby vyradila jej slobodu, nám môže pomôcť analógia so štvrtou meditáciou. Tretej vrstve pravej šľachetnosti zodpovedá taký stav mysle, keď čistá sloboda ľahostajnosti sa dostáva na vyššiu úroveň vďaka tomu, čo Descartes trochu paradoxne označuje raz ako božiu milosť, raz ako prirodzené poznanie. Jeho vplyvom prvá vrstva slobody stráca svoju hodnotu alebo prinajmenšom sa stiahne do úzadia: Descartes ho prekvapujúco nazýva deficitom poznania, čírou negáciou, namiesto toho, aby poukázal na jeho nepostrádateľnosť. Byť plne šľachetným, čiže plne sa riadiť cnosťou je ten istý stav mysle, ktorý štvrtá meditácia nazýva *plnou* slobodou, čiže stav, keď nemôžeme zostať ľahostajní.

Akokoľvek je však z istého hľadiska gnozeologický základ šľachetnosti prirodzený, nie je prirodzený v tom zmysle, že by si ho mohli jednotlivé mysle jednoducho len prisvojiť. Aj keď môžeme slobodné rozhodovanie považovať za boží dar, dobro vôle môže byť iba výsledkom nášho vlastného úsilia: Vôľa sa musí cvičiť, aby po istom vyčkávaní nepostupovala mechanicky podľa toho, ako rozhodli iní – alebo ako jej našepkali vášne. Táto úloha je opäť analogická tomu, čo nachádzame v *Meditáciách*: Ak chceme niekoho uviesť do prvej filozofie a on či ona sa skutočne chce dostať k stabilnému základu, potom musia zaujať odstup voči názorom, ktoré do nich cez ich zmyslové orgány nakvapkali iní.

Dôležitým cieľom tejto práce je však tiež poukázať na to, že táto rada, podľa ktorej máme zaujať odstup voči názorom iných, neimplikuje ani v teoretickej, ani v praktickej sfére solipsistický odchod zo životného sveta. Vlastne znamená opak. Descartes v jednom liste princeznej Alžbete vyčíta Senecovi nejasnú formuláciu, ktorou ako keby naznačoval, že na to, aby sme boli múdri, stačí, aby sme boli trochu extravagantní. Seneca to určite nemal v úmysle, tým menej Descartes. Jasne to vyplýva z listu princeznej Alžbete zo dňa 15. septembra 1645, v ktorom Descartes sľubuje predložiť najevidentnejšie pravdy, poznanie ktorých je v živote veľmi užitočné. Prvé tri sa týkajú Boha, duše a vesmíru, v ďalších však Descartes ubezpečuje princeznú, že nikto nemôže žiť izolovane od ostatných, od štátu, spoločnosti, rodiny, s ktorými nás spája bydlisko, prísaha vernosti, narodenie. Hoci pravdy, ktoré sa týkajú vecí spoločných s inými ľuďmi, sú formulované tak trochu typicky ambivalentne, nič to neuberá na platnosti ďalšiemu základnému princípu: „A celok, ktorého je časťou, treba vždy uprednostniť pred vlastnými záujmami.“

Pokiaľ ide o spomínané *Vášne duše*, tézy nasledujúce po článku 153, kde sa definuje šľachetnosť, potvrdzujú túto interpretáciu. Hlavný argument v prospech tézy, podľa ktorej šľachetnosť nepripúšťa znevažovanie druhých, jednoznačne vylučuje solipsistickú alebo egoistickú interpretáciu. „Ľudia, ktorí o sebe takéto poznanie a takéto pocity získali, ľahko pochopia, že aj všetci ostatní majú možnosť k tomu dospieť, lebo tu nie je nič, čo by záviselo od druhého“ (článok 154). Descartes bol presvedčený, že „posledný a v tejto veci konečný plod“ jeho pravej filozofickej etiky môže byť zárukou plnej solidarity medzi tými, ktorí si ju osvojili, a nijako sa nemôže vytrátiť alebo naštrbiť v dôsledku nevyhnutnej metafyzickej osamotenosti *ego cogitans*. „Ľudia, ktorí sú takto ušľachtilí, majú prirodzený sklon ku konaniu veľkých vecí, bez toho, aby sa púšťali do tých, ktorých sa necítia byť schopní. A keďže si nič nevážia viac než konanie dobra pre ostatných a pohrdanie vlastným prospechom v danej veci, sú vždy a ku každému dokonale zdvorilí, láskaví

a úslužní“ (článok 156).

Ak sledujeme genealógiu vášní, ktoré nasledujú po šľachetnosti, opäť vidíme, že zo sebestačnosti šľachetných nijako nevyplýva, že sa majú izolovať od druhých: „Dobrá vôľa voči každému človeku je totiž súčasťou ušľachtilosti“ (článok 187). V tomto ohľade môžeme porovnať karteziánsku šľachetnosť so šľachetným činom Dona Juana, ak odhliadneme od neho ako od zvodcu. Sám Descartes v liste Alžbete z 18. mája 1645 píše, že skutočne veľké duše „ak na priateľa doľahne veľký smútok, spolucítia s ním a poskytnú mu všetku pomoc, aj keby tým riskovali svoj vlastný život“.

Ďalej, Descartov výrok o vďake ako jednej zo základných väzieb medzi ľuďmi (článok 293) môžeme spájať s tou vrstvou šľachetnosti, ktorá vedie k družnosti prostredníctvom filozofie. Podľa Descartovej klasifikácie vášní je totiž vďaka istým druhom lásky a ako taká zahrnuje v sebe to isté čo dobromyseľnosť, ktorá je nielen istým druhom lásky, ale navyše „obvykle býva spojená so súcitom, lebo skúsenosť nešťastí, ktoré stretávajú úbohých, privádzajú našu myseľ k hlbšiemu zamysleniu nad ich zásluhami“ (článok 192). A keďže súcit je vášň, ktorú cítia najpravdepodobnejšie práve šľachetní, dostávame sa tým opäť ku šľachetnosti: pre ľudskú spoločnosť sú najužitočnejšími ľuďmi ľudia šľachetní.

Základná paralela medzi Molièrovou hrou a Descartovými analýzami sa však stáva evidentnou vtedy, keď čítame Descartovo typicky ambivalentné stanovisko, pokiaľ ide o to, čo ovplyvňuje vznik šľachetnosti v nás a čím môžeme k jej vzniku prispieť.

„Aj keď neexistuje žiadna iná cnosť, pre ktorú by bol dobrý pôvod tak dôležitý ako pre tú, ktorej zásluhou si samých seba vážime správnou mierou, a hoci Boh pravdepodobne nevložil do našich tiel všetky duše rovnako urodzené a rovnako silné... napriek tomu je zrejmé, že dobrá výchova môže do veľkej miery napraviť vrodené nedostatky. Pokiaľ sa najčastejšie zaoberáme otázkou, čo je to slobodná vôľa, aké výhody môžeme získať z odhodlanosti správne ju užívať a nakoľko sú naopak zbytočné a márne všetky starosti, ktorými sa zaoberá ctižiadostivec, môžeme v sebe vyvolať ušľachtilosť ako afekt a následne si ju prisvojiť ako cnosť. A keďže je ušľachtilosť akoby zavŕšením všetkých ostatných cností a zároveň aj všeobecným liekom na všetky neusporiadanosti vášní, domnievam sa, že si uvedená úvaha zasluhuje nemalú pozornosť“ (článok 161).

Hovorím o typicky ambivalentnom stanovisku, pretože podobná ambivalentnosť charakterizuje všetky Descartove vyjadrenia k otázkam politiky a spoločnosti. Najcharakteristickejšia je druhá časť *Rozpravy o metóde*, kde ohlasuje prevrátenie vedeckých názorov ako svoj cieľ a k tomu dodáva, že sa nemieni zaoberať politickými názormi, lebo nechce postupovať ako tí, ktorých ani pôvod, ani ich majetkové pomery neopravňujú na spravovanie záležitostí politiky, no napriek tomu sa stále do nej miešajú. Pritom celé dielo sa začína v duchu najcharakteristickejšej Descartovej tézy: V súdnosti sú si všetci ľudia od narodenia rovní. Čiže nie je jasné, prečo by pôvod alebo majetkové pomery mali oprávňovať kohokoľvek na spravovanie štátnych záležitostí. S tou istou dvojznačnosťou sa stretávame už predtým, ako keby to bol zápas o dominanciu medzi tradičnou šľachetnosťou v zmysle pôvodom danej šľachtickej cnosti, ktorú zastupujú Don Carlos a Don Alonso, a šľachetnosťou založenou na prirodzenej rovnosti triezveho rozumu, čiže intelektu i vôle.

Nijako by som však nechcel vyvolať dojem, že by sme mali v postave Dona Juana oslavovať hrdinu novej filozofickej etiky. *Don Juan* nie je dramatizovanou inscenáciou

nejakej filozofickej tézy – ani jedna Molièrova hra ňou nie je. Je však dost' poučné, že naznačená dvojznačnosť medzi prológom a vlastnou rolou existuje i v Sganarelovej postave, a z hľadiska hry nová šľachetnosť v scéne Dona Carlosa možno nie je dôležitejšia než Sganarelov prológ. Faustovskú snahu s ohraničeným akčným rádiom, ktorou je postava Dona Juana preniknutá, filozoficky zrejme máme interpretovať ako istú fázu uvedomovania si základných etických otázok sprevádzajúcich otváranie sa bezhraničného univerza. Podobne ako už v *Novom Organone* Francisa Bacona aj tu sa jasne ukázalo, že číre zbieranie skúseností nevedie ku skutočným výsledkom.

Z maďarského originálu Molière, Descartes, générosité. In: *Helikon*, 53, roč. 2007, 1 – 2, 105 – 117 preložil Štefan Németh.