

**DOBRO A CNOSŤ V MORÁLNEJ FILOZOFII
V. JANKÉLÉVITCHA**

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: The Good and the Virtue in Moral Philosophy of V. Jankélévitch
FILOZOFIA 57, 2002, No 1, p. 1

V. Jankélévitch is one of the significant, even though not duly appreciated French philosophers of the 20th century. Among Slovak intellectuals his works are almost unknown. The aim of the paper is to examine Jankélévitch's ethical vision presented in his work *A Treatise on Virtues*, to shed light on its essential issues, sources and the main arguments of its defence, particularly by means of Jankélévitch's understanding of the concepts of good and virtue. The main thesis of Jankélévitch's vision is implied by his rejection of substantialism: the good is not prior to the action of the moral subject. It is constituted in a flash of instant and it can not be capitalized. Thus to act in the name of the good is a continuous, personally determined obligation. On the other hand virtue as an accomplished good implies duration, a stable mode of being expressed in the qualitative disposition of man's character. How then can a man become a man of virtue? In this context the author examines the relationship between the discontinuity of the good and the continuity of virtues.

Vladimir Jankélévitch (1903-1985, po rodičoch ruského pôvodu) má v dejinách modernej francúzskej filozofie - kam dnes už nepochybne patrí - špecifické postavenie.

Najnápadnejšia črta, ktorá sa vnúti do pozornosti pri mapovaní jeho intelektuálneho vývinu - spájajúceho v sebe kariéru univerzitného profesora na Sorbone (ale aj na pražskom Francúzskom inštitúte) s profilom filozofa-bádatel'a par excellence - je jeho punc nezatrieditel'nosti. Jankélévitch podal originálnu interpretáciu Bergsona navodzujúcu možnosť osnovania filozofie existencie na bergsonizme (aspekt, ktorý francúzski existencialisti zaujatí fenomenológiou nedocenili); je autorom monumentálneho trojzväzkového diela *Rozprava o cnostiach (Traité des vertus, 1949)*, ako aj ďalších prác sústredených okolo problémov morálky, metafyziky a estetiky a popretkávaných knižnými reflexiami o hudbe. Autorsky sa podpísal i pod posmrtné publikované ojedinelé filozofické texty venované téme nepremlčateľnosti zločinov proti ľudskosti (*L'Imprescriptible, Paris 1986*).

Komentátori jeho diela sa však zhodujú v tom, že bol typom nezaraditeľného filozofa, filozofa-solitéra ([1], 24; [2], 158; [3], 36); bol autorom, ktorého myslenie možno len s námahou definovať a subsumovať pod nejakú tradíciu. Ak sa o to predsa len pokúšame, zisťujeme, že jeho filozofia, orientovaná na životný svet človeka, sa nasycovala rozmanitými ideovými zdrojmi a jeho katalóg citovaných filozofov je nezvykle bohatý a siaha od Aristotela či novoplatonika Plotina a ďalších antických autorov až k moderne, k Descartovi a Montaignovi, Schellingovi a Kantovi, Kierkegaardovi a Guyauovi, Šestovovi a Dostojevskému a mnohým ďalším. Pritom dominantným

prameňom jeho myslenia bola filozofia života H. Bergsona (Jankélévitchovho učiteľa) a G. Simmela. Navzdory tejto intelektuálnej spriaznenosti s reprezentantmi filozofie života či afinite s témami vtedy vplyvných filozofických koncepcií Jankélévitch (Sartrov spolužiak) zostal vedome zdržanlivý voči veľkým -izmom 20. storočia, rozvíjajúcim na francúzskej pôde ten či onen typ filozofovania o človeku.

Na druhej strane Jankélévitchova tvorba je príznačným svedectvom toho, že dielo ani po autorovej smrti neprestáva žiť svoj nezávislý život a písať svoj vlastný životopis. Zohľadňujúc aktuálny kontext, v ktorom sa znovuožívujú témy charakteristické pre klasickú etiku cnosti, možno dnes Jankélévitcha - napriek jeho pôvodnej nezaraditeľnosti - vnímať ako predchodcu a inšpirátora etickej tradície, v rámci ktorej sa morálne hodnoty neformujú prostredníctvom odkazu na univerzálny ideál mimo tohto sveta, ale konštituujú sa vo vzťahu k tomu, čím morálny subjekt žije "tu a teraz". Vo filozofickom diskurze si znovu nachádzajú svoje miesto pojmy dobra, šťastia, blaženosti, túžby, radosti, lásky, reflektované ako kontrapunkt beznádeje, nešťastia, zla. V priamej či nepriamej nadväznosti na V. Jankélévitcha dnes tento typ etickej orientácie reprezentujú napr. práce francúzskych autorov A. Comte-Sponville, R. Misrahiho, A. Finkielkrauta, R. Maggioriho.¹

Zámerom štúdie je preskúmať etickú víziu Vladimira Jankélévitcha prezentovanú v jeho diele *Rozprava o cnostiach*, osvetliť jej kľúčové problémy, ako aj hlavné argumenty jej obhajoby, a to cez jeho chápanie pojmov dobra a cnosti.

* * *

I. KONCEPCIA DOBRA

Rámcové idey. V pozadí Jankélévitchovej koncepcie morálky stojí určitá predstava človeka; stručne ju možno vyjadriť v pojmoch morálky a slobody. V týchto určeníach ľudskej existencie je zakomponovaný fakt moci človeka nad limitovanosťou svojho bytia, a to v dvojakom zmysle: Človek nie je odsúdený na to, aby bol len ozvenou hlasu prírody, ale naopak, má schopnosť vyvinúť úsilie ísť "proti prúdu" a konať inak, ako mu to vnucuje jeho "prírodnosť".² Na druhej strane človek ako bytie oslobodené od vonkajších limitov si z vlastnej vôle ustanovuje nové limity vyplývajúce z toho, že jeho existencia je svojou povahou morálnym bytím.

Fakt, že je tu morálka, teda "intencia ctiť dobrovoľne isté nepísané pravidlá, a to len tak a bez zreteľa na ich praktickú užitočnosť" ([5], 4), pokladá Jankélévitch za niečo univerzálne ľudské. Možnosť morálnej voľby priamo súvisí s tým, že človek ako slobodná bytosť sa dokáže vymaniť z determinácií bezprostredne daného života a pozdvihnúť svoje konanie od bezobsažného imperatívu animality a inštinktívnosti k princípu morálnej záväznosti. Sloboda je tak predpokladom akéhokoľvek morálneho

¹ Na Jankélévitcha sa priamo odvoláva napr. príslušník strednej generácie francúzskych filozofov A. Comte-Sponville, ktorého knižka *Malá rozprava o veľkých cnostiach* [4], preložená aj do slovenčiny, svojím titulom i obsahom prezrádza jankélévitchovskú inšpiráciu.

² Napr. "spravodlivosť tu podľa Jankélévitcha nie je preto, aby potvrdzovala fyzickú danosť ani aby schvaľovala silu, ale naopak preto, aby kompenzovala tú prvú a kládla odpor tej druhej" ([5], 7).

činu i morálneho hodnotenia. Inak povedané, človek má moc spretŕhať pôvodné putá vnútené mu zvonka, aby sa vzápätí dobrovoľne podriadil novým zaväzujúcim obmedzeniam.³

Idea, podľa ktorej ľudská existencia je svojou povahou morálnym bytím, môže evokovať postulát o splynutí existencie a morálky v tejto etickej vízii. Jankélévitch má však na mysli skôr všadeprítomnosť morálky, jej "nevypuditeľnosť"⁴ zo sféry ľudského bytia, než jej bezprostrednú danosť existencii. Morálku zároveň vníma ako fenomén, ktorý sa týka osobnosti ako celku, angažuje celý vnútorný svet človeka, celú jeho "dušu"; ak už raz jednotlivec prijal morálny zákon, podriaďuje mu celý život, nielen jeho časť ([5], 238).

"Nie" prirodzenosti. Ak v pozadí určitej koncepcie morálky stojí postulát, že človek je slobodný a že jeho sloboda sa potvrdzuje v čine, ktorým popiera predetermináciu ľudského bytia a poslušnosť zvonku vnúteným imperatívom (ako je to v prípade etickej vízie V. Jankélévitcha), tak sa táto koncepcia nemôže vyhnúť otázke *Čo mám robiť?*; práve touto otázkou Kant vymedzil sféru morality ako konania priamo motivovaného morálnym zákonom.⁵

Otázky "Čo mám robiť?", "Čo je pre mňa ako subjekt morálne správne, a teda záväzné?" implicitne v sebe obsahujú aj podotázky *Prečo* mám konať určitým spôsobom?, Aké mám na to dôvody?, Na čo sa pritom môžem odvolať? Môže byť základom morálnej záväznosti konania načúvanie hlasu prirodzenosti? Alebo je určujúcim motívom konania, teda morálnym zákonom, sebaláska, starosť o vlastný záujem? To sú v intenciách Jankélévitchových úvah prvé záchytné body, ktoré sa núkajú na preskúmanie pri riešení Kantom formulovanej otázky.

Aké sú teda možnosti ľudskej prirodzenosti vo vzťahu k morálne relevantnému konaniu? Vie naša prirodzenosť, čo chce? Indikuje človeku vždy jednoznačne, čo má robiť?

Rola inštinktov je podľa Jankélévitcha nejednoznačná: majú síce istú ochrannú funkciu a v limitovanej miere nás informujú o fakte našich potrieb - nie však o ich špecifickej kvalite. Prirodzenosť vo svojej "vášnivej búrlivosti" poskytuje vôli protirečivé impulzy a nemôže slúžiť ako adekvátna motivácia konania. Morálny život musí mať celkom iný základ, vo svojom východisku je teda pohybom *proti* prirodzenosti.

Faktorom, ktorý umožňuje človeku realizovať tento protipohyb, je podľa Jankélévitcha *vôľa*. Zdrojom záväznosti, tým, čo človeka núti zaujať morálny postoj, nie je prirodzenosť - tá naopak bez odporu ustupuje našim túžbam a sklonom -, ale *vôľa*.

³ Rezonuje tu bergsonovská idea, v zmysle ktorej v pocite záväznosti sa manifestuje sloboda, keďže "bytosť sa cíti nútená, len keď je slobodná" ([6], 201).

⁴ Morálne "cogito" je podľa Jankélévitcha "tým, čo nás všade prenasleduje a čomu nik nemôže uniknúť" ([5], 4). "Vyžeňte ho dverami, vráti sa oknom alebo komínom; uzavrite všetky východy, a nájdete ho sedieť na vašom stole." ([5], 4) Od morálnej intencie síce možno odhliadnuť, možno sa od nej odvrátiť, ale nemožno poprieť, že je ľudskej existencii vlastná, že na jednotlivca dolieha, že je "tieňom jeho svedomia".

⁵ Detailnejšie objasnenie pojmu moralita a jeho vzťahu k pojmu legalita v Kantovej morálnej filozofii podáva V. Hála [7].

Vôľa vytvára špecificky morálnu situáciu tým, že neakceptuje všetky ľudské žiadosti, ale ich násilne reguluje. Z tohto pohľadu "imperatív čerpá svoj elán z antagonizmu, to znamená z vnútornej protirečivosti každej morálnej situácie" ([5], 104), keďže sa v nej splietajú momenty prirodzenosti (spontaneita, inštinkt) s tým, čo bolo vytvorené umelo (zákon).

Jankélévitch tu podstatným spôsobom presahuje rámec pôvodnej bergsonovskej (vitalisticky orientovanej) etickej inšpirácie. Bergson síce požadoval *nahradiť* inštinkty a animálne automatizmy v človeku poslušnosťou voči norme; pokladal totiž za omyl odvodzovať povinnosti z inštinktov. V hĺbke princípu morálnej záväznosti však videl opäť len "virtuálny inštinkt" ([6], 200), teda intelektom sublimovaný pud, *zvyk* poslúchať. Podľa Jankélévitcha naopak konať morálne neznačí žiť konformne s prírodou (poznamenanou napokon konfliktom inštinktov), ale stať sa od nej odlišným a namiesto protirečivých elementov prirodzených daností "ustanoviť princíp preferencie a hierarchie hodnôt" ([5], 77). Nejde pritom o to, aby človek fixoval v bytí *status quo*, ale aby svoju existenciu (Jankélévitch tu používa bergsonovský termín *trvanie*) realizoval ako postupnosť volieb, keďže individuum nikdy nie je naraz všetkým, čím môže byť.

Ak je inštinkтами a náklonnosťami obdarená prirodzenosť človeka prekážkou morálneho pohybu, tak na druhej strane práve ona je podľa Jankélévitcha inštrumentom, resp. substrátom morálnej záväznosti, a to tým, že v nás prebúdzá *elán* ([5], 120). Z tohto pohľadu dôvodom morálneho postoja je - ak to tak možno vyjadriť - práve nedokonalosť, ambivalentnosť ľudskej konštitúcie, zmietanej medzi protirečivými pólmi "chcem" a "mám", medzi sklonmi a povinnosťou. Inak povedané, hybnou silou morálneho života sú trápenia a ťažkosti, tie sú nevyhnutné na to, aby stimulovali v človeku schopnosť vyvinúť morálne úsilie. Ešte raz: pôvodný postulát slobody ako východiska morálky sa transformuje v postoj zameranom proti prirodzenosti človeka, pravda nie v tom zmysle, žeby človek mal negovať prirodzenosť či poprieť jej autenticitu, ale v tom, žeby ju mal prekonať.

- Prirodzenosť je teda súčasne prekážkou i médiom morálnej aktivity.

"Nie" **egoizmu**. Jankélévitchova morálna filozofia tematicky kotví v rámcoch antropocentrickej orientácie, posúvajúcej do centra etického záujmu intersubjektívny vzťah. Špecifikum morálneho života z tohto hľadiska spočíva v tom, že človek má schopnosť stanoviť si vo svojom konaní ciele, ktoré presahujú hranice jeho individuálnej existencie a vzťahujú sa na druhých: to, na čom primárne záleží, nie som ja, je to druhý v nenahraditeľnosti jeho existencie, ktorú treba rešpektovať. V tomto kontexte žiť neznamená uzavierať sa do sebauspokojujúcej kontemplácie, ale prejaviť nezištné gesto smerujúce k druhému človeku ([8], 1020), prijať záväzok uznať druhého v jeho nenahraditeľnosti, milovať druhého takého, aký je.

Jankélévitchovská etika tak nachádza svoj zdroj v zákone lásky, v náhlom, nevyvetliteľnom upnutí sa k druhému prostredníctvom gesta inšpirovaného nezištnosťou (*désintéressement*). Túto osobitosť morálneho života - teda fakt, že na ľudskú vôľu sa možno odvolávať v mene účelov presahujúcich rámec starosti o individuálne blaho, vyjadruje V. Jankélévitch v uznaní prednosti altruizmu v morálnom konaní.

Ego je podľa Jankélévitcha eticky neutrálne, subjekt ho nemôže zavrhnúť, pretože by tým poprel univerzálne ľudskú podstatu, ktorú si ctí v druhom. *Ego* sa stáva dobrým alebo zlým v závislosti od toho, čomu slúži. Odsúdeniahodný je intencionálny vzťah ja k sebe samému, sebaláska, vlastná prirodzenosť ako objekt starostlivosti egoistického *ega* ([5], 11). Morálne odmietnutie egoizmu má v Jankélévitchovej etike dobré dôvody: egoizmus totiž privileguje prvú osobu bez ohľadu na to, či je to na úkor záujmov nejakej inej osoby, prípadne spoločstva.

Predsa sa však vnucuje otázka, prečo by mala byť osoba druhého niečím a priori hodnotnejším ako moja osoba, prečo by mala byť druhá osoba dôležitejšia ako prvá? Prečo by som mal mať povinnosti uložené len ja sám, a dokonca v podobe povinností bez práv, a prečo by som nemohol pre seba nepriamo vyťažiť práva z povinností druhých?

Podľa Jankélévitcha v tomto proteste, akokoľvek legitímnom, už odpovedala nekonečná pokora, skrytá v podvedomom akceptovaní univerzálneho princípu, ktorý leží v základe morálky: "Každý má práva mimo mňa!" ([5], 10) Inými slovami, z morálneho hľadiska individuum má len povinnosti, nie práva.

Predmetom morálneho citu úcty - a v tom je Jankélévitch protikantovský - nie je morálny zákon odvodený a priori z rozumu, ale iný subjekt. Sila morálneho záväzku pramení z nároku tohto subjektu, morálne konanie implikuje sebaobetovanie v mene iného bytia. Inými slovami, to, čo robí z morálneho konania špecificky ľudskú záležitosť, je láska k blížnemu, ktorá ako zákon velí individuu milovať druhú osobu na úkor seba a obetovať jej vlastný záujem. Sebazabudnutie je tu rubom nezištnej starosti o druhého. Otvorenie sa druhému, ktorému individuum dáva k dispozícii vlastnú osobu aj za cenu oddelenia od svojho vlastného bytia, problematizuje starosť o vlastný záujem.

Schopnosť preferovať altruizmus v morálnom konaní je v intenciách Jankélévitchových úvah axiomatická evidencia, teda niečo, o čom sa nepochybuje; nik sa predsa otvorene nepriznáva k vlastnému egoizmu, nik ho nevyznáva z hĺbky duše (až na cynikov). Altruizmus ale implikuje paradox bezplatnej, ničím nekompenzovanej obeť, pričom nepočíta s reciprocitou, v zmysle ktorej právo druhých by malo byť opačným pólom môjho vlastného práva a kde by subjekt mohol z povinností druhých nepriamo odvodiť práva pre seba. Povedať *áno* druhej osobe, dať prednosť druhému znamená poprieť svoju vlastnú osobu, teda neuznať tieto dve voľby ako ekvivalentné ([5], 14-15). Jankélévitchova úvaha však signalizuje, že špecifikum morálneho vzťahu spočíva práve v povinnosti jednotlivca uznať existenciu druhého ako subjekt primárnej hodnoty, konať vedený princípom lásky k druhému a nič za to neočakávať.

Odmietnutie substancializmu večnosti. Ak akceptujeme argumenty, v zmysle ktorých ani prirodzenosť, ani egoizmus nemožno pokladať za náležitú pozíciu pre formovanie mravne relevantných postojov, vnucuje sa ešte jedna alternatíva: obrátiť sa k transcendentným hodnotám, teda k niečomu, čo existuje mimo univerza našej zmyslovej a rozumovej skúsenosti, a odtiaľ čerpať impulzy pre morálny život. Jankélévitch však striktno odmieta optiku substancializmu večnosti: podľa nej totiž dobro ako najvyššia norma a cieľ morálneho úsilia má charakter apriórneho bytia oddeleného od

konania a vnucujúceho vôle imperatívy zvonka, pričom konať mravne znamená sledovať tento cieľ, imitovať ho, prispôbiť sa mu.

Obsahom Jankélévitchovej etickej výzvy je naopak *požiadavka konať*, a nie len normativita ([5], 106). Jeho koncepcia nepripúšťa, že by dobro malo byť absolútnym bytím, transcendentným ideálom alebo substanciou, pričom by jestvovalo nezávisle od konania. Z pozície akcentujúcej prioritu existencie a činu pred substanciou nič také ako trvale platné dobro, ktorému by sa človek mal podriaďovať, neexistuje, hodnoty ľudského života sú premenlivé, časovo podmienené, tak ako aj samotný život.

Toto zásadné stanovisko, obhajujúce proti substancializmu večnosti dynamizmus reality a aktivizmus, vyplynulo pre Jankélévitcha z inšpirácie Bergsonovou koncepciou času, presnejšie z prijatia bergsonovskej interpretácie existencie cez prizmu temporality. Jankélévitich vidí Bergsonov prínos v ustanovení nového typu myslenia týkajúceho sa existencie, a to jej schopnosť uchopiť sa v rovine trvania. Večnosť je z tohto hľadiska degradáciou času, znehybnením jeho plynutia, zatiaľ čo najvýznamnejším aspektom času vo vzťahu k životu je identifikovanie času ako subjektívne prežívaného nepretržitého stavu trvania, stelesneného v *élan vital*. Práve fenomén trvania je tým, čo podľa Jankélévitcha umožňuje človeku realizovať najpodstatnejšiu vec jeho života - dovoľuje mu *konať*.

Trvanie však nesie v sebe stigmatu konečnosti, smrteľnosti, jednotlivec je ponorený v akomsi polo-poznaní, kde vedomie vlastnej smrteľnosti splyva s nevedomosťou, pokiaľ ide o presný dátum vlastného konca. Ako potom vyriešiť problém plynutia individuálneho času, teda problém subjektívneho prežívania prítomnosti, unikajúcej nám pomedzi prsty, a neopnechať pritom existenciu napospas temnote ničoty a smrti (hľadisko typické pre existencialistickú víziu človeka a sveta)?

Predbežné východisko vidí Jankélévitich v predstave času nášho života ako konfigurácie neopakovateľných jedinečných *okamžikov*, teda niečoho, čo sa nachádza medzi trvaním a ničím. Okamžik stelesňuje akési neuchopiteľné *skoro-nič*, (*le presque-rien*), uvoľňujúce sa na pozadí existencie ako "diskontinuitný zlom v plnosti kontinuity, nepatrná trhlinka v pradiave času" ([5], 31). Okamžiky rozhodnutia sú tým, čo štruktúruje náš život, čo mu dáva zakaždým jedinečnú hodnotu a zmysel, čo mu vtlačá morálnu povahu. Sú totiž príležitosťou vyzývajúcou človeka bez prípravy a predbežného programovania čosi vykonať, kreovať svoj život, prejsť svoj elán, realizovať svoju slobodu. Dôležitý je fakt, že človek nie je bezbranný, že má moc na túto výzvu odpovedať.

Okamžik je prirodzene možný len v určitom kontinuu, stávaní a časovej postupnosti, ale zároveň ho treba vnímať ako prerušenie, prerýv tejto kontinuity; presnejšie, ako atak proti návykom každodennosti, vpád do stereotypov opakovania - čím sa otvára priestor *elánu a tvorivosti* ako jediným autentickým zdrojom morálky.

Problém zlých úmyslov. Vo svete, kde niet substancie, kde niet trvale platných hodnôt, treba dobro vytvoriť, treba ho vykonať. Na akú morálnu evidenciu sa však možno odvolať, ak odmietneme zakladať morálku na substancializme? Je ňou *dobrý úmysel*, úmysel motivovaný láskou k druhému.

Jadrom morálky, tým, čo ospravedlňuje jej rigoróznosť v očiach ľudí a robí z nej univerzálne ľudskú záležitosť, je podľa Jankélévitcha *čistota intencie, nezištnosť*

úmyslu. V pozadí konania pre dobro treba hľadať túto číru invenciu bez motívov, zrodenú v okamihu rozhodnutia. Morálnu intenciu neospravedlňuje to, že imituje už existujúce dobro, že je voči nemu konformná, ale to, že prostredníctvom dobročinného aktu Dobro vytvára.

Ak je však vedomie fundamentálnym predpokladom každého premysleného činu, ak práve vedomie umožňuje človeku oslobodiť sa od vlastnej prirodzenosti a problematizovať tak empirické pohnútky, ako aj apriórne normy ako základ morálnych činov, ako je potom možné, že človek má aj zlé intencie? Ako si vysvetliť mutáciu čistého svedomia na pózu, na samol'ubosť? Odkiaľ sa berie istý nesúlad či disparita vnútri morálneho života, stelesnená vo fakte, že človek *vedome koná zlo*? Čím si vysvetliť túto dvojkol'ajnosť vedomia v morálnej skúsenosti?

Podľa Jankélévitcha toto preklatie vedomia korešponduje s tým, čo vyjadril už Simmel v myšlienke "tragédie duchovnej kultúry", teda s faktom, že život dokáže prekročiť limity, ktoré si sám uložil za účelom svojho zachovania, resp. že negácia života je súčasťou života samého, teda že život sa stáva sám sebe prekážkou.

V intenciách simmelovského princípu aj Jankélévitch tvrdí, že odpoveď na daný problém je skrytá v samotnom morálnom vedomí, kde "prekážkou dobrému úmyslu je v skutočnosti dobrý úmysel samotný" ([5], 32). Dobrá intencia nie je nikdy definitívne dobrá, zlá intencia je imanentná dobrej, je akoby jej Trójskym koňom: v okamihu, keď sa svedomie cíti byť dobrým, keď sa uspokojí samo so sebou, degeneruje, uvoľňuje priestor zlej intencii.

Inými slovami, vedomie samotné produkuje kontra-zámer, favorizuje bujnenie samol'ubosti a dovoľuje dobrým a zlým úmyslom existovať temer simultánne. Preto podľa Jankélévitcha Aristoteles váhal, kým určil "strednú mieru" ako bod, na úrovni ktorého lokalizoval cnosti. Prekážkou morálneho života tak nie je samotné ego, ale *vedomý egoizmus*, presnejšie zrejme vôľa byť len sebou, *zlá vôľa* ([5], 32).

Téza o ambiguitnej povahe vedomia nesúceho v sebe možnosť vlastnej negácie - inšpirovaná vzorcom simmelovského spôsobu uvažovania - rezultuje v Jankélévitchovej vízii do paradoxnej metódy: dobrá vôľa využíva na sebarealizáciu ako nástroj svojej vlastnej prekážky ([5], 120). Práve o tom vypovedá už zmienená téza, že morálka na svoju existenciu potrebuje "ísť proti prúdu". Inak vyjadrené, morálny problém by nevznikol, keby nebolo prirodzenosti, keby nejestvovali prirodzené žiadostivosti či sklony k sebauspokojeniu stavajúce sa vôli na odpor v podobe prekážky, ktorú treba prekonať. V tomto kontexte Jankélévitch formuluje imperatív: "Prvou a najťažšou povinnosťou dobrej vôle je premôcť samu seba; "Blahovôľa musí najprv zvíťaziť nad vlastnou zlomyseľnosťou." ([5], 32).

Antisubstancializmom nasycovaná koncepcia morálky implikuje odmietnutie normatívneho chápania dobra, oponuje teda pokusom konkrétne určovať, čo treba robiť, čo je dobro - a predsa k nemu konajúci subjekt zaväzuje.

Povinnosť konať. Z negatívneho postoja voči substancializmu rezultuje základná premisa sledovanej etickej vízie: Nevieme a priori, čo je dobro, pretože dobro neexistuje v prítomnosti, nik nám ho vopred neurčil, zároveň však "dobro je niečo, čo sa má urobiť" ([5], 218). Ešte raz: dobro nemá charakter bytia, ale skôr *pred-bytia* - musí sa

vytvoriť. To znamená, že možné dobro je pre mňa ako jednotlivca výzvou, ale aby *bolo*, aby mohlo byť sprítomnené, vyžaduje si moje morálne konanie, bez neho dobra niet, dobro *nie je ustanovené pred vlastným konaním* morálneho subjektu.

Z tohto pohľadu dobro sa stáva pre individuum *povinnosťou* napriek tomu, že jeho obsah zostáva nejasný. Odpoveď na kantovskú otázku "Čo mám robiť?" treba teda dešifrovať z povinnosti konať ako princípu morálnej záväznosti.

Jankélévitchova argumentácia sa však líši od kantovskej koncepcie praktického rozumu. Kantom definovaný morálny zákon (akokoľvek obsahovo neurčitý) slúžil rozumu ako kompas umožňujúci rozlíšiť, čo je dobré, a čo zlé, čo je zhodné s povinnosťou, a čo je jej porušením: "... nepotrebujeme teda žiadnu vedu ani filozofiu, aby sme vedeli, čo máme robiť, aby sme boli čestní a dobrí, ba dokonca múdri a cnostní." ([9], 35-36) Naproti tomu podľa Jankélévitcha rozum takúto istotu o tom, čo treba robiť, nemá. Etika ako imperatívna veda totiž podľa neho neprikazuje na základe už ustanoveného bytia či zákona, ale práve ona ustanovuje samotný začiatok; dobro nie je mysliteľné bez "závratného úsilia" stelesneného v čine. Preto v kontrapunkte ku Kantovi Jankélévitch argumentuje: "Nevieme, čo je to Dobro, a v dôsledku toho, presne povedané, 'nevieme', čo treba robiť (quid)... Ale vieme, že to treba robiť (quod)!" ([5], 218-219) Kant definoval povinnosť ako nevyhnutnosť konať na základe rešpektu k morálnemu zákonu ([9], 91), zatiaľ čo Jankélévitch chápe povinnosť predovšetkým ako záväzok konať.

Zmyslom presunutia akcentu z *čo* (treba robiť) na *že* (to treba robiť) je doceliť reformuláciu problému morálnej záväznosti a určiť tak etike nový status *imperatívnej*, a nie *normatívnej* vedy. Jankélévitch vytyka normatívnym vedám, že sa zaujímajú výhradne o obsah záväzného konania (*čo* treba robiť), ale bez toho, aby zdôraznili dôležitosť samotného konania, teda aby nám ukladali povinnosť konať. Práve to má byť špecifikom jeho imperatívnej etiky, v ktorej je normatívno vždy otvorenou otázkou a kde subjekt vytvára normatívno sám tým, že prijal výzvu povinnosti, t.j. *že* koná.

Prirodzene, takto postulovaná povinnosť indikuje rozpor: treba konať, ale bez toho, aby sme vedeli čo!? Áno, v istom zmysle je to tak, tvrdí Jankélévitch. Nosným argumentom zdôvodňujúcim tento paradox je idea, že *Dobro* sa konštituuje simultánne s dobrým konaním, to znamená, že v tom istom čase, keď dobre konáme, ustanovujeme zároveň dobro v jeho existencii ([5], 219). Inými slovami, dobro závisí od dobrých úmyslov, kým povinnosť konať predchádza dobro samotné. Ide pritom o taký spôsob konania, ktorý v druhom vyvoláva blaženosť a v nás samých lásku (keďže zdrojom dobra je láska, presnejšie úmysel milovať druhého viac ako seba samého).

Logickým vyústením tejto vízie je lokalizácia dobra do budúcnosti. Dobro je povinnosťou, ktorá implikuje určitú budúcnosť, ale táto budúcnosť sa realizuje len vtedy, keď ju vytvoríme. V tomto zmysle morálny postoj podľa Jankélévitcha nespočíva v tom, aby sme túto budúcnosť len favorizovali, ide tu o to, "spôsobiť, aby bola" ([5], 118). Etická budúcnosť teda nie je niečo, čo má prísť, ale niečo, čo *sa má vytvoriť*; nie je v pravom slova zmysle budúcnosťou, ale skôr našou morálnou záležitosťou, vecou nášho morálneho angažovania. To znamená, že akonáhle je morálne úsilie (akokoľvek ťažké) možné, stáva sa pre Ja záväzkom, pripadá subjektu ako povinnosť.

Dôsledky normatívne neurčitého charakteru dobra. Morálka sa utvára v čase, realizuje sa ako sled rozhodnutí, v pozadí ktorých nestojí dobro v zmysle večnej substancie, ale dobrý úmysel, ktorý je dielom okamžiku. Z temporálneho charakteru každej cnostnej iniciatívy, teda z faktu, že dobro závisí vždy od okamžitých úmyslov, ktoré vzápätí po dosiahnutí cieľa miznú, treba vyvodit', ako naznačuje Jankélévitch, príslušné konzekvencie.

Po prvé, ak je dobro vecou, ktorá závisí od konania, treba konať ihneď, morálna požiadavka netoleruje odklad ([5], 253).

Po druhé, dobro (ale ani zlo) nie je ničím strnulým, nehybným. To, čo sa v rovine chronologickej postupnosti činov javí ako nenapraviteľné, môže nový impulz dobra úplne zmeniť. Vykonané činy môžu z hľadiska súvislostí prítomného konania nadobudnúť nový význam. Inými slovami, morálka nepripúšťa nič také ako spočinutie na výdobytkoch naakumulovaného dobra či splnených požiadaviek. Možná mutácia vôle v zmenenej životnej situácii (kde zlo je vždy prítomným horizontom nášho konania) *vtláča povinnosti charakter neukončenessi*: povinnosť sa nevyčerpáva v aktuálnom morálnom postoji, v prítomnej intencii lásky ako zdroja možného dobra, ale "rozprestiera sa v nedohľadne". Výrazom tohto špecifického charakteru povinnosti je Jankélévitchova osobitá formulácia: "To, čo je vykonané, zostáva vykonať." ([5], 127)

A po tretie, to, čo treba z morálneho hľadiska vykonať, nie je záležitosťou neurčitej osoby, niekoho vo všeobecnosti, ale takpovediac vecou exkluzivity vzťahujúcej sa na Ja. Vyjadrené slovami Jankélévitcha, "musím ju vykonať ja" ([5], 228), ja som ten, koho sa povinnosť menovite týka, a to tak, akoby druhí ani neexistovali. Z tohto pohľadu je povinnosť neprevoditeľná, rehabilituje zdanlivo "nespravodlivú prioritu ja" ([5], 229). Táto klauzula osobného a nenahraditeľného určenia pritom nie je len formalitou alebo sprievodným javom realizácie záležitosti, ktorá potrebuje nejakého výkonného činiteľa: kým vo verejných službách je podľa Jankélévitcha podstatné to, aby sa vec vykonala (pričom aktér splnenia úlohy je zameniteľný), v morálke ide o niečo iné. Tu málo záleží na tom, či sa čin realizuje, či sa splní poslanie, ak to vykonal niekto druhý, ak som (ja) zanedbal svoju povinnosť. Pritom "Ja" nie je špecifickou vlastnosťou istej kategórie osôb, ktorá by vylučovala jedných a privilegovala druhých. Naopak, povinnosť konať treba chápať striktno univerzalisticky, pretože zahŕňa "každého človeka práve ako človeka".

V tomto kontexte sa žiada poukázať i na Jankélévitchom netematizované konzekvencie jeho koncepcie dobra. Ak dobro zostáva z hľadiska obsahu i spôsobu realizácie neurčené, ak sa morálny zákon redukuje na *prázdnu, mlčiacu povinnosť* (termín A. Richa), inkarnovanú v imperatíve "treba konať" (avšak bez jeho náležitého zdôvodnenia vo vzťahu k nejakým platným normám), nemožno sa vyhnúť podozreniu z chápania slobody v zmysle ľubovôle čiže svojvoľného ustanovovania normatívneho ako produktu tvorivosti *ex nihilo*. Takto absolutizovaná tvorivosť, kde nezáleží na tom, čo človek tvorí, ale záleží na tom, že tvorí, sa podľa F. Novosáda dá potom len veľmi ťažko rozoznať od nihilistickej negácie všetkých doterajších hodnôt ([5], 534).

Na druhej strane racionálnym jadrom prístupu akcentujúceho "že", a nie "čo" vo vzťahu k morálnemu konaniu je snaha spochybnit' hľadisko, podľa ktorého norma existuje vo vedomí ešte pred vlastným konaním a ktoré prejedukuje morálke zakladať sa na

niečom, čo by jedinec mal len imitovať, reprodukovať, čo však bolo determinované nezávisle od jeho vôle.

II. KONCEPCIA CNOSTI

Áká je povaha cnosti? Odzrkadľuje sa v nej nejaký cieľ ľudskej existencie, resp. reálny prínos pre morálny život individua, na základe ktorého by bolo možné povýšiť cnosť na kritérium morálnej záväznosti konania? Rodíme sa cnostnými, alebo sa nimi stávame? Treba na to osobitné úsilie a vlohy, alebo ide o vec rutiny či improvizácie? Je cnostný charakter len záležitosťou individua, alebo majú cnosti svoju relevanciu aj za hranicami individuálneho bytia človeka? Tieto "klasické" otázky predznamenávajú druhú kľúčovú tému Jankélévitchovej morálnej filozofie, tému cnosti. Jeho zámerom je kritické znovupremyslenie pôvodného významu cností s cieľom ukázať, že nejde o prázdne pojmy, ktoré vyšli z módy, ale naopak o legitímnu súčasť etiky vypovedajúcu o tej stránke človeka, ktorú nemožno z morálneho života vyňať - o jeho charaktere.

Jankélévitchova koncepcia cnosti vyrastá z troch základných premis: po prvé z predstavy o cnosti ako kontinuálnom spôsobe bytia, po druhé z idey, že štruktúra cnosti implikuje odpor a jeho prekonanie, inými slovami, že cnosť je nemysliteľná bez istého úsilia, a po tretie z tézy o solidarite cností. Ich funkčnosť sa overuje tak pri skúmaní podstaty cnosti, ako aj pri analýze obsahu jednotlivých cností.

Podstata cnosti. Pojem cnosti podľa Jankélévitcha koreluje s termínmi poriadok, návyk. Cnosť je "návyk byť v poriadku" ([8], 282), je to čosi ako "habitus", teda súhrn podstatných vlastností, ktoré sa považujú za návyk a vo svojej komplexnosti reprezentujú charakter človeka. Cnosť je pre Jankélévitcha - odvolávajúceho sa tu na Aristotela a Maxa Schelera - *kvalitatívnou dispozíciou celej duše*. V tomto zmysle sa nepoddáva ani tak analýze ako skôr konkrétnej deskripcii, keďže stelesňuje stabilný spôsob bytia. Idea cnosti sa podľa neho spája so statickou a kontemplatívnou koncepciou morálneho života. Cnosť je totiž tým, čo nepodlieha výkyvom a čo cnostného človeka definuje a charakterizuje permanentne, čo sa stáva takpovediac jeho druhou prirodzenosťou. Cnosť je niečím, čo jednotlivcovi bytostne prináleží (aj keď nie v tom zmysle, v akom atribúty prináležia substancii - cnosť totiž možno aj nemať).

V tejto súvislosti sa však nedá vyhnúť otázke Možno sa vôbec stať cnostným? Ved' cnosť chápaná ako vykonané dobro implikuje kontinuitu, istý trvalý stav, zatiaľ čo doterajšia argumentácia nás presvedčala o tom, že dobro je niečím, čo má povahu *predbytia*, čo neexistuje pred vlastným konaním. Dobrý úmysel sa uskutočňuje "v prchavom záblesku okamžiku" ([5], 30), v akte jedinečného rozhodnutia, pričom výsledok (vykonané dobro) podlieha permanentnej modifikácii, požaduje byť znovu vytvárané.

Jankélévitch si uvedomuje, že absolutizácia tohto stanoviska (postulovanie solipizmu okamžiku), by odsúdila morálku do role chvíľkovej záležitosti prfležitostnej povahy. V skutočnosti to tak nie je - tvrdí -, pretože etická vôľa nie je diskontinuitná, neprejavuje sa z času na čas, ale nepretržite. Prirodzene, morálny postoj od nás vyžaduje prejavovať vôľu, vyvinúť úsilie schopné vzdorovať prekážkam. Cnosť nie je totiž niečím, čo by subjektu prináležalo a priori, len preto, že je človekom. Nejde o hotovú vec, ale

o záležitosť, ktorú treba vykonať: cnosť je *našou morálnou záležitosťou*, "je to úloha, ktorá mi prislúcha", v prejavení vôle k cnosti ma nik nemôže nahradiť ([8], 346). V tomto zmysle má každý človek podľa Jankélévitcha sám v sebe všetky nevyhnutné zdroje, aby sa stal cnostným.

Pre pochopenie významu cnosti v ľudskom živote je teda dôležitá idea kontinuity. Dobrý úmysel sa síce rodí okamžitým rozhodnutím, ale udržuje sa pri živote v trvaní.

Existencia sa z tohto zorného uhla javí ako *alternácia okamžikov a intervalov v trvaní*. Treba to chápať tak, že v morálnom živote sa striedajú jedinečné okamžiky (prejavy vôle, iniciatívy, rozhodnutia) a intervaly (formy realizácie, vytvorené dielo). A hoci na úrovni bytia povinnosti Jankélévitch obhajoval tézu, v zmysle ktorej to, čo je vykonané, treba znovu vykonať, tak v rovine cnosti sa podľa neho možno odvážiť tvrdiť, že to, "čo je vykonané, netreba viac vykonať" ([8], 287) - pravda, za predpokladu, že pripustíme stabilitu spôsobu bytia, resp. permanentnú kontinuitu vnútorných kvalít osoby.

Problém kontinuity. Definícia cnosti za pomoci termínu kontinuity signalizuje, že morálka nie je záležitosťou "na nedel'né odpolednie". To vzápätí evokuje otázku: O akú kontinuitu ide v cnosti? Cnosť je vykonané dobro, tvrdí Jankélévitch. Na jednej strane možno cnosť pokladať za extrapoláciu úmyslu, pričom úmysel je minimálnou, zárodočnou cnosťou ([8], 298). Na druhej strane fakt, že cnosť sa rodí na popud našich intencií, z našich dobrých úmyslov, neznamená, že by bola akýmsi pretrvávajúcim úmyslom. Úmysel je totiž - podľa vyššie rozvedenej Jankélévitchovej argumentácie - záležitosťou prchavého okamžiku, mimo neho sa stráca.

Kontinuitná povaha cnosti tak odhaľuje dva aspekty: jeden indikujúci, že cnosť je bytostne zviazaná s dobrým úmyslom zrodeným v príhodnom okamžiku; druhý ozrejmujúci, že morálny život sa nevyčerpáva uchopením okamžitých príležitostí (akokoľvek plodných a zmysluplných), lebo cnosť svojou dlhodobosťou pripomína, že trvanie má aj podobu intervalu.

Preskúmajme tieto dva aspekty detailnejšie.

1. Povaha cnosti na jednej strane signalizuje, že cnosť zostáva "cnostnou" aj vtedy, keď za ňou nestojí výslovný úmysel dobra, ale *zvyk* tak konať; bez ustania generovaná morálka úsil'a, ktorá produkuje vôle poháňané neúnavným: napätím, sa podľa Jankélévitcha môže javiť ako satanská, zlomyseľná ([8], 296). Napriek tomu návyk konať istým spôsobom by nestačil cnosť napájať donekonečna. Cnosť by sa nemohla dlhodobo odvíjať len zo seba, ak by za ňou nestál dobrý úmysel čerpajúci svoj elán z okamžitých príležitostí. Možno to demonštrovať na príklade cnosti *odvahy*, ktorá je podľa Jankélévitcha spomedzi všetkých spôsobov cnostného bytia najviac diskontinuitná.

Napríklad odvážny človek sa nemôže spoliehať na tzv. získaný odvážny popud svojej odvahy, keďže odvaha nie je vec, ktorú by bolo možné hromadiť a kapitalizovať. Špecifikum odvahy spočíva v tom, že "je úplne celá daná v počiatočnom okamihu" ([8], 366) a že prekážka, ktorá bráni odvaha prejavíť sa, je zároveň potravou, ktorá ju živí. V tomto zmysle je odvaha podmienkou každej cnosti.⁶

⁶V názore, že odvaha (spolu s rozumnosťou) je podmienkou každej cnosti, sa s V.

Jankélévitch v tejto súvislosti kritizuje grécku filozofiu za to, že prehliadla, resp. odstránila "dialektický zmysel prekážky", ktorý v skutočnosti formuje odvahu. "Nie absencia strachu, ale zrieknutie sa strachu, potlačenie a zastavenie strachu, prekonanie strachu plodí odvahu." ([8], 365) Platón a Aristoteles síce poznali paradox vnútorného protirečenia, keď uznávali, že absencia strachu ešte nie je odvahou, pretože ak by stačila, mal by odvahu aj kameň. Podľa Jankélévitcha však Aristoteles pristupoval k tejto otázke z pozícií intelektualizmu: zaujímal sa o predmet strachu, resp. o hodnoty odvahy, domnieval sa že uvažovaním možno vyselektovať, čoho sa treba báť a z čoho strach mať netreba. Neuznával však odvážny úmysel, nedokázal pochopiť, že práve potlačený strach zakladá pozitívnu odvahu. Ten, kto opovrhuje nebezpečenstvom, pretože nemá strach z ničoho, totiž nebude v intenciách Jankélévitchových úvah schopný rozpoznať "očisťec prekonaného odporu" ([8], 365), bez ktorého cnosť nemôže byť záslužná. Odvahu tak ako každú inú cnosť nemožno oceniť bez tohto faktora, teda bez *prekonania odporu* a vynaloženia úsilia v konkrétnej situácii.

Prirodzene, možno namietnuť, že nie všetky cnosti vyžadujú aktuálny čin, napríklad o niekom možno povedať, že je odvážny, aj keď nečelí akútnemu nebezpečenstvu, a úprimný jedinec takisto neodlišuje veľké a malé príležitosti, aby demonštroval svoju cnosť úprimnosti. Jankélévitch však trvá na tom, že prejavenie väčšiny cností - alebo inak, "objavenie" cností v jedincovi - by nebolo možné bez príležitosti, ktorá sa cnostnému človeku naskytne. "Na to, aby mohlo existovať hrdinstvo, treba vojnu, a nie mier." ([8], 285) Práve nepredvídaná udalosť odhaľuje hrdinu, umožňujúc mu rozvinúť duševnú silu, o ktorej by si nikdy nemyslel, že ju má, že je schopný ju mobilizovať. V tomto duchu možno dodať, že to zrejme platí aj o cnosti spravodlivosti: neexistovala by, ak by nebolo treba odškodniť obeť, sankcionovať vinníkov za ich delikty, garantovať rovnosť zaobchádzania, kompenzovať sociálne nerovnosti.

Pravda, z faktu, že isté cnosti sa manifestujú vďaka príležitosti, nemožno vyvodzovať, že by celý morálny život mal podobný "príležitostný" charakter. Ak odvaha je cnosťou okamžiku, vernosť je naopak, cnosťou intervalu ([8], 297). Inými slovami, morálna kultúra začína odvahou, ale naplno sa prejavuje vo vernosti. Z tohto hľadiska možno dokonca odhaliť isté protirečenie v povahe jednotlivých cností.

Kým vernosť je podstatným rysom správania, je teda spôsobom bytia a kvalifikáciou charakteru, o odvahe to tvrdiť nemožno. Na druhej strane špecifikom vernosti ako kontinuálne existujúcej cnosti je to, že je adjektívom inej cnosti, teda že ju nemožno vyžadovať v zmysle kategorického imperatívu. Vernosť, ktorá neoznačí, čomu je verná, je do istej miery hypotetickou cnosťou. Vernosť tak potvrdzuje Jankélévitchom obhajovanú tézu o *solidarite cností*, o ich vzájomnej previazanosti.⁷

Jankélévitchom zhoduje aj francúzsky autor A. Comte-Sponville. Napriek tomu v Comte-Sponvillovom katalógu cností figuruje odvaha až na štvrtom mieste za vernosťou, rozumnosťou a umiernenosťou ([4], 49). Comte-Sponville tak sponchybuje Jankélévitchov prístup, v súlade s ktorým odvaha je cnosťou začiatku. Namieťa, že niekedy jej treba viac, aby sa dalo pokračovať alebo sa udržať. Predsa sa však prikláňa k Jankélévitchovej mienke, že odvaha sa nedá kapitalizovať ani ukladať a v tomto zmysle ju treba chápať ako neustále začínajúce úsilie, "ako stále znovu začínajúci začiatok" ([4], 57-58).

⁷"Čím by bola úprimnosť bez odvahy, charita bez skromnosti, spravodlivosť bez charity?"

Vernosť je podmienenou cnosťou i v tom zmysle, že ju možno oceniť až v závislosti od posúdenia hodnôt, ktorým je subjekt verný (nemožno akceptovať vernosť čomukoľvek). Napríklad záujmom sociálnej skupiny je, aby jej členovia neustále nepopierali to, čo povedali, aby nebrali späť danú vec, aby neničili vytvorené dielo. Inštitucionálna stabilita z tohto hľadiska vyžaduje určité "sociálne minimum vernosti" ([8], 414), a to prostredníctvom *odňatia* možnosti odvolať daný sľub, nedodržať záväzok, zrieknuť sa svojho vierovyznania či poprieť vlastnú výpoveď. Tu treba podľa Jankélévitcha hľadať pôvod zmlúv, prisah a podpisov. Spoločnosť sa tým chráni proti náladovosti a neočakávaným rozmarom ľudskej vôle. Inými slovami, chce sa tým vyjadriť fakt, že vernosť je záležitosťou disciplinovanosti vôle, že proti nepredvídateľným vrtochom ustanovuje istý poriadok, s ktorým možno počítať. Z hľadiska vernosti sú neprípustné také fenomény charakteru ako zrada, zapieranie, duševná rozorvanosť.

2. Predstava o cnosti ako kontinuitnom spôsobe bytia stimulovaného dobrým úmyslom a okamžitým rozhodnutím na jednej strane implikovala myšlienku, že cnosť, aby bola uznaná, potrebuje manifestovať svoju povähu, potrebuje teda čerpať z príležitosti zrodenej okamžikom.

Z definície cnosti ako kvalitatívnej dispozície duše na druhej strane vyplýva, že cnosti je vlastná trvalosť, že práve v trvaní objavuje morálny subjekt jej hodnotu - nie chvíľkovú, dočasnú cnosť, ale "kvalitu chcenia vo svojom celku" ([8], 296). Z tohto pohľadu treba chápať cnosť ako charakterovú *vlohu* či *spôsobilosť*, ktorá človeka nabáda, aby konal dobro. Zmyslom cnosti je potom zaistiť, aby dobro, ktoré má byť vytvorené, skutočne bolo, aby si ustavične udržovalo status *môcť byť vytvorené*. Jankélévitchov návrh tu smeruje k tomu, aby sa cnosti pripísala rola akéhosi nočného strážcu, ktorý by bdel nad *správnou líniou* nášho morálneho plánu ([8], 297).

Cnosť v tomto zmysle by mala byť vnímaná ako *nevinnosť* - mala by sa z nej teda eliminovať tak starosť o to, koľko dobrých skutkov treba vykonať, aby sa človek stal cnostným, ako aj idea profesionálnej charity (keďže z vykonaného dobra nemožno v súlade s Jankélévitchovou argumentáciou vyťažiť nijaký kapitál). Dôležité je to, aby v nás cnosť nebadane pretransformovala poriadok lásky, ktorú sme dovtedy primárne vyhradzovali sebe.

Cnosť sa potom nemôže zvrhnúť na dobré svedomie spokojné samo so sebou ani na chorobne zlé svedomie. Cnosť je v jazyku Jankélévitchovej osobitej metafory akýmsi "zlým svedomím dobrého svedomia" ([8], 301), pod čím treba rozumieť to, že cnosť zostáva cnosťou len potiaľ, pokiaľ zotrúva v nevinnej nevedomosti svojej vlastnej zásluhy, pokiaľ teda bude cnosťou *pre druhého*, a nie pre seba.

V takto koncipovanej vízii etiky cnosti pretrvávajú tiež presvedčenie o ambivalentnej povahe týkajúcej sa nadobúdania cností. Na jednej strane cnosti sa nemožno naučiť -

([8], 310-311) Napr. odvaha, ktorá nie je ani tak cnosťou ako skôr spôsobom bytia každej cnosti, sa odhaľuje ako verná, sľachetná, pokorná a pravdivá. A láska je podľa Jankélévitcha cnosťou všetkých cností a zdrojom každého cnostného pohybu, bez nej by naše vynikajúce vlastnosti, prednosti boli len naivnou a bombastickou bublinou. Na druhej strane cnosti ako výnimočné kvality *môžu* podľa neho existovať jedna bez druhej, ba paradoxne možno potvrdiť výnimočnosť konkrétneho jedinca v jednej veci, ktorá nielen že neimplikuje, ale naopak vylučuje dokonalosť v iných oblastiach, ba realizuje sa na ich úkor.

keďže osvojenie cností vyžaduje viac ako len zvonka vŕšepovanú výchovu, implikuje totiž jemný, vytríbený *zmysel* pre to, čo je morálne náležité. Na druhej strane cnosť v podobe takejto imanentnej moci duše zostane sterilnou, ak sa z nej prostredníctvom výchovy neuoovní spontánna vnímavosť pre dobro.

* * *

Jankélévitcha zvyknú označovať aj ako "filozofa okamžiku", čím sa zvyrazňuje aspekt, ktorému prikladal vo svojej morálnej filozofii prvoradú dôležitosť. Ak by sme sa pokúsili zhodnotiť jeho etickú víziu so zreteľom na tento aspekt, záuer by mohol byť takýto: Jankélévitchov prínos spočíva v snahe presadiť proti predstave morálky ako súboru rigidných receptov či kódexu strnulých zákonov chápanie morálky v zmysle nepostihnuteľného, nedefinovateľného elánu, ktorý však jedinca dokáže pohnúť, aby prejavil solidaritu s druhým človekom a vystúpil proti nespravodlivosti hneď, ako sa jej treba postaviť na odpor. Je to málo?

LITERATÚRA

- [1] CLÉMENT, C.: "Le messenger du printemps." In: *Magazine littéraire* 1995, No 333.
- [2] SIVÁK, J.: "Nepochopený Vladimír Jankélévitch." In: *Fragment K* 1990, č. 3.
- [3] SEVAL, Ch.: "Who's who des philosophes." In: *Magazine littéraire* 1985, No 225.
- [4] COMTE-SPONVILLE, A.: *Malá rozprava o veľkých cnostiach*. Bratislava 1999.
- [5] JANKÉLÉVITCH, V.: *Traité des vertus I. Le sérieux de l'intention*. Paris 1983.
- [6] BERGSON, H.: *Filozofické eseje. Dva pramene morálky a náboženstva*. Bratislava 1970.
- [7] HÁLA, V.: "K politickému významu vztahu morality a legality." In: *Filozofia* 1996, č. 9.
- [8] JANKÉLÉVITCH, V.: *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour*. Paris 1970.
- [9] KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1974.
- [10] NOVOSÁD, F.: "Základné črty filozofie života." In: *Filozofia* 1994, č. 8.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6118/21.

PhDr. Dagmar Smreková, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR